Tilburg University

Ibn Hazm et la polémique islamo-chrétienne dans l'histoire de l'islam

Ljamai, A.

Publication date:
2001

Document Version
Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

Citation for published version (APA):
Ljamai, A. (2001). *Ibn Hazm et la polémique islamo-chrétienne dans l'histoire de l'islam*. [n.n.].

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

**IBN HAZM ET LA POLÉMIQUE
ISLAMO-CHRÉTIENNE DANS
L'HISTOIRE DE L'ISLAM**

Abdelilah Ljamai

**Ibn Ḥazm et la polémique islamo-chrétienne
dans l'histoire de l'islam**

**Ibn Ḥazm et la polémique islamo-chrétienne
dans l'histoire de l'islam**

Ibn Ḥazm en de anti-christelijke polemieek
in de geschiedenis van de islam

Proefschrift ter verkrijging van de graad van doctor
aan de Theologische Faculteit Tilburg,
op gezag van de decaan, prof. dr. W.J.C. Weren,
in het openbaar te verdedigen ten overstaan van het Promotiecollege
in de aula van de Katholieke Universiteit Brabant
op 27 juni 2001 om 16.15 uur

door Abdelilah Ljamai

geboren te Meknès, Marokko

Promotoren: Prof. dr. H.L. Beck
Prof. dr. P.S. van Koningsveld (UL)

TABLES DES MATIÈRES

Transcription	ix
Avant-propos	x
Introduction	1
PARTIE I. BIOGRAPHIE ET CHRONOLOGIE DE L'ŒUVRE D'IBN ḤAZM	4
CHAPITRE UN. BIOGRAPHIE D'IBN ḤAZM	5
1. Les principales sources de la biographie d'Ibn Ḥazm	6
2. L'enfance d'Ibn Ḥazm et l'influence de l'éducation féminine sur sa psychologie	10
3. La généalogie de la famille d'Ibn Ḥazm	14
4. La vie d'Ibn Ḥazm et la position socio-politique des chrétiens	23
4.1 Moments clés de la vie d'Ibn Ḥazm	23
4.2 Le rôle politique des chrétiens et les contacts qu'Ibn Ḥazm a entretenus avec eux	29
CHAPITRE DEUX. LA CHRONOLOGIE DE L'ŒUVRE D'IBN ḤAZM	34
1. La datation d' <i>Al-Taqrīb</i>	34
2. La datation d' <i>Al-Uṣūl wa- 'l-furū'</i>	37
3. La datation d' <i>Al-Fiṣal</i>	43
4. Comparaison du manuscrit de Vienne et de l'édition imprimée du Kitâb <i>Al-Fiṣal</i>	48
4.1 Au niveau des ajouts et des suppressions	50
1.1 Au niveau des chapitres	50
1.2 Au niveau des paragraphes	54
4.2 Au niveau des changements textuels et rédactionnels	56
5. La datation d' <i>Al-Iḥkâm</i>	59
6. La datation d' <i>Al-Muḥallâ</i>	63
7. La datation de <i>Marâtib al-Ijmâ'</i>	65

PARTIE II. LA PENSÉE D'IBN ḤAZM ET SES RÉFÉRENCES DANS L'ÉVALUATION DU CHRISTIANISME	66
CHAPITRE TROIS. L'ATTITUDE D'IBN ḤAZM À L'ÉGARD DES DOGMES DES CHRÉTIENS	71
1. L'unicité de Dieu et le principe de la trinité dans la chrétienté	71
2. La divinité de Jésus et la déclaration des chrétiens selon laquelle ils sont les enfants de Dieu	83
3. Crucifixion de Jésus	88
4. Point de vue d'Ibn Ḥazm sur le Paraclet, sur le retour de Jésus sur terre et sur les disciples de Jésus	93
CHAPITRE QUATRE. L'ATTITUDE D'IBN ḤAZM À L'ÉGARD DES PRATIQUES CULTUELLES DES CHRÉTIENS	98
1. L'interprétation ḥazmienne de la disposition de la circoncision dans la chrétienté	100
2. L'interprétation ḥazmienne de la disposition du jeûne dans la chrétienté	102
3. L'interdiction du mariage pour les prêtres en al-Andalus	104
4. La préservation du Sabbat dans le christianisme	107
5. La personnification dans la prière des chrétiens et la disposition des prisonniers qui sont obligés de s'incliner devant la croix	110
PARTIE III. L'INFLUENCE D'IBN ḤAZM SUR LES POLÉMISTES POSTÉRIEURS	113
CHAPITRE CINQ. L'INFLUENCE D'IBN ḤAZM SUR LES SAVANTS POSTÉRIEURS D'AL-ĀNDALUS	115
1. Al-Khazrajî	115
2. Al-Qurṭubî	122
3. Al-Mâyûrqî	134
CHAPITRE SIX. L'INFLUENCE D'IBN ḤAZM SUR LES SAVANTS POSTÉRIEURS D'ORIENT	138
1. Ibn Taymiyya	138
2. Ibn Qayyim al-Jawziyya	145
3. 'Alâ' al-Dîn al-Bâjî	151

CONCLUSION	156
APPENDICES	161
ABRÉVIATIONS	191
BIBLIOGRAPHIE	192
REGISTRE DES TEXTES CORANIQUES	203
REGISTRE DES TEXTES BIBLIQUES	204
INDEX GÉNÉRAL	206
SAMENVATTING	208

TRANSCRIPTION

Le système simplifié de transcription des noms et des mots arabes, que nous avons adopté dans la présente étude est celui de l'Encyclopédie de l'Islam. En ce qui concerne les consonnes, nous indiquons ici les correspondances entre les signes employés pour la transcription et l'alphabet arabe. Sont seulement présentées les transcriptions des articulations étrangères à la langue française ou les transcriptions simplifiant les graphies françaises.

ء	'	ط	t
ث	th	ظ	z
ج	j	ع	'
ح	h	غ	gh
خ	kh	ق	q
ذ	dh	ه	h
ش	sh	و	w
ص	s	ي	y
ض	d		

Quant aux voyelles, il y a lieu de signaler que le "u" indique un son "ou" [u] en français.

L'accent circonflexe indique une voyelle longue: â, î, û ; son absence indique une voyelle brève: a, i, u.

AVANT-PROPOS

Cette étude consacrée à Ibn Ḥazm et à la polémique islamo-chrétienne dans l'islam, eut, en vérité, comme point de départ, une large prospection entreprise depuis une décennie dans le vaste domaine de l'histoire de la polémique islamo-chrétienne dans la Péninsule Ibérique.

Il nous est agréable d'adresser ici nos remerciements les plus vifs à tous ceux qui nous ont aidé à mener à bien ce travail. Notre profonde gratitude va tout d'abord à nos promoteurs Prof. dr. H.L. Beck et Prof. dr. P.S. van Koningsveld, qui, l'un et l'autre, dès le début de notre étude, ont bien voulu s'intéresser à notre travail et le diriger. Nous avons constamment pu bénéficier de leurs conseils, et des multiples renseignements qu'ils nous ont fournis dans le domaine de la polémique islamo-chrétienne qui nous ont permis d'approfondir de divers aspects de notre étude.

Notre reconnaissance va aussi aux professeurs: Prof. dr. W.J.C. Weren, Dr. C. Adang (Université de Tel Aviv), Prof. dr. W.M.E. Logister, Dr. G.A. Wiegiers (Université de Leyde) et Prof. dr. E.J. van Wolde, qui ont bien voulu se pencher sur notre travail et former le jury de notre thèse d'Etat.

A tous, notre profonde gratitude.

Nos remerciements vont également aux archivistes et aux bibliothécaires, et tout particulièrement à ceux de la Bibliothèque de Leyde et à la Bibliothèque Nationale de Rome, et au Maroc, à ceux de la Bibliothèque Générale et à la Bibliothèque Royale de Rabat. Leur concours nous a été d'un précieux secours.

Nous remercions aussi la Faculté de Théologie de Tilburg, qui nous a permis de mener cette étude à bien en nous nommant pour cinq ans assistant scientifique.

INTRODUCTION

Nombreux sont les écrits qui fournissent des informations sur les polémiques islamo-chrétiennes et qui clarifient en particulier les croyances des sectes chrétiennes connues, c'est-à-dire celles des Melkites, des Jacobites et des Nestoriens, de point de vue islamique¹. Mais la plupart des réfutations des chrétiens, qui nous sont parvenues, comme les écrits d'Ibn Rabban al-Ṭabarī (mort en 855), d'al-Jāḥiẓ (mort en 869), d'Abū 'Isā al-Warrāq (mort en 910)², d'al-Ḥasan Ibn Ayyūb (mort en 988), d'Abū 'l-Ḥasan al-'Amirī (mort en 992)³, d'al-Bāqillānī (mort en 1013), et celle d'al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār (mort en 1025), proviennent de l'Orient⁴. Dans la Péninsule Ibérique, Ibn Ḥazm (mort en 1064) est, lui, considéré comme le premier polémiste du moyen âge en al-Andalus ayant consacré différentes études à la réfutation du judaïsme et du christianisme.

Goldziher, qui a déjà étudié la polémique musulmane contre le Talmud, a révélé l'importance d'*Al-Fiṣal* dans l'histoire de la polémique islamo-juive, en publiant des extraits de ce livre⁵. Friedlander a beaucoup étudié *Al-Fiṣal*⁶. Asín Palacios nous a donné une traduction espagnole d'*Al-Fiṣal*, accompagnée d'une copieuse monographie sur Ibn Ḥazm. Dans cet ouvrage il procède également à une analyse, trop concise d'ailleurs, d'*Al-Fiṣal*⁷.

De nos jours, Camilla Adang s'est attachée à clarifier l'attitude d'Ibn Ḥazm à l'égard du judaïsme dans plusieurs études⁸. Muhammad Abu Laila a beaucoup écrit sur la biographie d'Ibn Ḥazm et sur son *Kitāb Al-Fiṣal*⁹. Theodore Pulcini, dans une

¹ Il existe une bibliographie abondante concernant cette polémique, voir par exemple, G.C. Anawati, "Polémique, Apologie et dialogue islamo-chrétiens, positions classiques médiévales et positions contemporaines", *Euntes Docete* 22 (1969), pp. 375-452, et Anawati, "Vers un dialogue islamo-chrétien", *Revue Thomiste* 64 (1974), pp. 280-306 et 585-650. Voir aussi A. Charfi, "Bibliographie du dialogue islamo-chrétien", *IC* 1 (1975), pp. 125-76 et *Al-fikr al-islāmī fī 'l-radd 'alā 'l-naṣārā ilā nihāyat al-qarn al-rābi 'al-āshir*, pp. 113-87.

² L'auteur de *Al-Radd 'alā 'l-naṣārā*, voir W. Madelung, "Abu 'Isa al-Warraḡ ueber die Bardesaniten, Marcioniten und Kantaer", *Festschrift A. Spuler*. Leiden, 1981, pp. 210-24.

³ L'auteur de *Al-I'lām bi-manāqib al-islām*, éd. Aḥmad 'Abd Al-Ḥamīd Ghurāb. Al-Qāhira, 1967.

⁴ Sur les textes de réfutations qui sont actuellement perdus, Gérard Troupeau en donne une liste dans son article "Les croyances des chrétiens présentées par un hérésiographe musulman du XII^e siècle", *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, t. L, vol. 2 (1984), pp. 671-73. Voir aussi Charfi, *Al-Fikr al-islāmī*, pp. 163-70.

⁵ I. Goldziher, "Proben Muhammedanischer Polemik gegen den Talmud I", *Jeschurun* 8 (1872), pp. 76-104, et "Über muhammedanische Polemik gegen Ahl al-Kitāb", *ZDMG* 32 (1878), pp. 341-87.

⁶ Voir "Zur Komposition von Ibn Hazm's Milal wa'n-Nihal", C. Bezold, ed. *Orientalische Studien Theodor Noeldeke gewidmet*, vol. 1. Giessen, 1906, pp. 266-77.

⁷ Voir *Abenḥāzam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*. 5 vols. Madrid, Real Academia de la Historia, 1927-1932 et "La indiferencia religiosa en la España musulmana, según Abenḥāzam, historiador de las religiones y las sectas", *Cultura Española* 5 (1907), pp. 297-310.

⁸ Voir *Islam frente a Judaísmo: la polémica de Ibn Ḥazm de Córdoba*. Madrid, 1994, et *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm*. Leiden, 1996.

⁹ Consulter dans ce contexte *The Muslim view of Christianity with special reference to the work of Ibn Ḥazm (384-456 AH) (994-1064 AD)*. Unpublished Ph.D. thesis University of Exeter, 1983. Et voir

étude traitant de polémique, se concentre sur l'examen de la position d'Ibn Ḥazm envers les Ecritures juives et chrétiennes¹⁰. Mais il nous manque toujours une étude d'ensemble, historique et critique, de l'œuvre d'Ibn Ḥazm. Des recherches devraient également être entreprises sur la polémique islamo-chrétienne dans l'Espagne musulmane du XI^e siècle, ainsi que l'influence d'Ibn Ḥazm sur les polémistes ultérieurs.

Notons ici que dans sa réflexion sur la société andalouse qui est la sienne, Ibn Ḥazm ne pouvait pas ne pas s'interroger longuement sur le rôle que la religion y tenait et devait, selon lui, y tenir, et sur l'accusation des rois de taifas qui ont permis aux juifs et aux chrétiens- du Nord- d'être en position de force vis-à-vis des musulmans. Dans son *Fiṣal*, il lance sa *fatwa* indirecte de révolution contre un prince, qui n'est pas nommé, en disant:

"Que dites-vous d'un prince qui mit toute son autorité entre les mains des juifs, fit des chrétiens ses propres soldats, imposa aux musulmans le paiement de l'impôt de capitation ... alors que lui, pendant tout ce temps-là, il continue de professer l'islam, de le déclarer publiquement et de faire la prière?"¹¹.

Ce texte qui éclaire l'attitude politique d'Ibn Ḥazm à l'égard des rois de taifas, nous permet de faire la différence entre la position socio-politique des juifs et celles des chrétiens en al-Andalus. Les juifs occupaient une place primordiale dans l'Etat musulman, tandis que les chrétiens d'al-Andalus n'étaient que des soldats. Cette attitude politique notée dans certains ouvrages d'Ibn Ḥazm a laissé des traces sur sa manière d'interpréter le judaïsme et le christianisme.

Le point de départ de la critique lancée par Ibn Ḥazm contre la chrétienté se base en tout premier lieu sur l'hypothèse du *tabdīl* et du *tahrīf* (changement et altération) des textes bibliques. Il s'agit bien d'un *tahrīf* du texte même (*tahrīf al-naṣṣ*) et non pas d'une falsification du sens (*tahrīf ma'ānī*)¹². On devra cependant remarquer que l'auteur, tout en critiquant plusieurs dogmes du christianisme, prend avant tout une attitude défensive, et se fait l'avocat des données coraniques qui sont en contradiction avec les croyances professées par les chrétiens. Il se propose ainsi d'établir la vérité de l'islam face aux "fausses religions".

L'objet de notre étude est d'essayer de clarifier le rôle d'Ibn Ḥazm dans l'histoire de la polémique islamo-chrétienne en islam, et en particulier en al-Andalus. Une des questions centrales qui se posent est de savoir si Ibn Ḥazm a vraiment révisé son *Fiṣal*, version révisée, qui ne serait conservée actuellement que dans le manuscrit de Vienne. Quelles sources islamo-chrétiennes Ibn Ḥazm a-t-il utilisées dans son exposé sur le

influence on Christian thinking in research", *IQ* 31(1987), pp. 103-15 et "An Introduction to the Life and Work of Ibn Ḥazm", *IQ* 29 (1985), pp. 75-100, 165-71.

¹⁰ Voir Exegesis as Polemical Discourse Ibn Ḥazm on Jewish and Christian Scriptures. Atlanta, 1998.

¹¹ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 4, p. 175 et A.M. Turki, *Théologiens et juristes de l'Espagne musulmane*, p. 87.

¹² Dans la deuxième partie, nous allons étudier le *tahrīf* des textes bibliques selon Ibn Ḥazm. Sur le *tahrīf* des Ecritures sacrées selon les musulmans, voir Di Matteo, Ignazio, "Il 'tahrif' od alterazione della Bibbia secondo i musulmani", *Bessarione* 38 (1922), pp. 64-111, 223-260. Et voir R. Gaspar et J.M. Gaudeul, "Textes de la tradition musulmane concernant le Tahrif (Falsification) des Écritures", *IC* 6 (1980), pp. 61-104.

christianisme? Dans quelle mesure a-t-il pu comprendre le christianisme? A quel point son étude sur la chrétienté est-elle individuelle, et à quel point s'inspire-t-il de ses prédécesseurs? Quelles sont les caractéristiques de son style quand il évalue la chrétienté? Où serait la nouveauté dans sa manière d'interpréter la chrétienté, si on la compare à celle des polémistes orientaux? C'est à toutes ces questions que nous tentons de répondre dans cet exposé, qui traite de la polémique islamo-chrétienne pratiquée par un théologien littéraliste en al-Andalus, du XI^e siècle.

La première partie, qui comprend deux chapitres, a précisément pour thème la biographie et l'œuvre d'Ibn Ḥazm. Dans le premier chapitre nous étudierons la biographie d'Ibn Ḥazm: les sources principales de sa biographie, son enfance, la question de sa généalogie, qui occupe une place primordiale dans les discussions contemporaines, la vie d'Ibn Ḥazm et la position socio-politique des chrétiens en al-Andalus, ainsi que le rôle politique des chrétiens et les contacts qu'Ibn Ḥazm a entretenus avec eux. Dans le deuxième chapitre, nous traiterons de la chronologie des œuvres d'Ibn Ḥazm, et surtout des ouvrages qui parlent de sa pensée sur le christianisme, comme *Al-Uṣūl* et *Al-Fiṣal*. La comparaison entre la version de Vienne et l'édition imprimée d'*Al-Fiṣal* nous permet de suivre quelques stades de l'évolution de la pensée d'Ibn Ḥazm sur le christianisme et de prouver la théorie de la révision d'*Al-Fiṣal*.

Dans la deuxième partie, nous nous concentrons sur la pensée d'Ibn Ḥazm et sur ses références dans l'évaluation du christianisme. Cette partie est divisée en deux chapitres. Le premier chapitre est consacré à son attitude à l'égard des croyances des chrétiens. Le deuxième chapitre traite de sa position envers les pratiques culturelles dans la chrétienté.

Dans la troisième partie, nous traiterons de l'influence d'Ibn Ḥazm sur les polémistes postérieurs. Cette partie est subdivisée en deux chapitres: dans le premier chapitre, nous étudierons l'influence d'Ibn Ḥazm sur trois polémistes d'al-Andalus, al-Khazraǧī (mort en 1186), al-Qurṭubī (mort en 1258) et al-Māyūrī (mort en 1430). Le deuxième chapitre traite de l'influence d'Ibn Ḥazm sur trois polémistes de l'Orient, Ibn Taymiyya (mort en 1328), Ibn Qayyim (mort en 1350) et al-Bāǧī (mort en 1314).

De notre étude se dégagera une conclusion que nous ne développerons pas ici, parce qu'elle est hors de notre sujet immédiat. Mais nous verrons cette conclusion s'imposer au fur et à mesure du déroulement de cette étude. Nous pourrions, en fin de parcours, dégager plusieurs caractéristiques d'une polémique islamo-chrétienne menée selon le point de vue littéraliste d'un savant d'al-Andalus, du XI^e siècle.

Nous terminons enfin par trois sortes d'appendices qui se rapportent à la version de Vienne d'*Al-Fiṣal*, aux *Epîtres de Paul*, au manuscrit de Madrid: *Nouvum Testamentum Arabicum*, BN 4971 et enfin au *Kitāb 'alā 'l-Tawrāt* d'Alā' al-Dīn al-Bāǧī, le manuscrit de Köprülü 794 M.196 YK¹³.

¹³ Cet ouvrage a été édité par Aḥmad Hijāzī Saqqā sous titre *Kitāb 'alā 'l-Tawrāt. Kitāb fī naqd al-Tawrāt al-yūnāniyya*. Al-Qāhira, 1400/1980. Cependant, nous avons utilisé le manuscrit de Köprülü, car l'édition de Saqqā n'était pas entièrement satisfaisante.

Partie I

**Biographie et Chronologie
de l'œuvre d'Ibn Ḥazm**

CHAPITRE UN

BIBLIOGRAPHIE D'IBN ḤAZM

Le penseur *ẓahirite* Abū Muḥammad Ibn Ḥazm est considéré comme étant un des plus grands savants musulmans d'al-Andalus. En effet, ses caractéristiques personnelles, son esprit d'observation et d'analyse, son style strict et l'abondance de ses écrits dans des domaines aussi divers que la jurisprudence et sa méthodologie, la théologie, l'histoire et la littérature ont suscité l'intérêt des biographes aussi bien de l'Occident que de l'Orient. Et ces derniers ont consacré bien des pages à la biographie de ce fameux auteur¹.

Dans le présent chapitre, nous essayerons d'identifier la biographie d'Ibn Ḥazm à partir des renseignements pris dans les sources biographiques précitées et dans ses propres écrits, par exemple dans *Ṭawq al-Ḥamāma*. Dans ce chapitre, nous traiterons, de thèmes qui occupent une place primordiale dans le débat scientifique contemporain. Nous traiterons tout d'abord des principales sources de la biographie d'Ibn Ḥazm, puis de son enfance et de l'influence des femmes sur sa psychologie, et enfin de la problématique de la généalogie de sa famille, puisque ces thèmes occupent une place primordiale dans le débat contemporain. Ensuite, nous allons traiter de la position

¹ Nous allons nous pencher sur la citation de la biographie d'Ibn Ḥazm, qui traite de l'ordre chronologique et qui se rapporte à la mort de l'auteur. Nous allons déterminer les sources utilisées par les biographes d'Ibn Ḥazm, et nous allons voir que la biographie de Ṣā'id al-Andalusī, d'Ibn Ḥayyān et celle d'al-Ḥumaydī constituent les sources principales, utilisées par les auteurs ultérieurs dans la biographie d'Ibn Ḥazm.

Ṣā'id al-Andalusī (m. 463/1070), *Kitāb Ṭabaqāt al-umam*, éd. Ḥayāt Bu'āl-wān. pp. 181-84, *Kitāb Ṭabaqāt al-umam (Livre des catégories des nations)*. Traduction avec notes et indices par Régis Blachère, pp. 139-41.

Ibn Ḥayyān (m. 469/1076) *Al-Muqtabis min 'anbā' ahl al-Andalus*, éd. Maḥmūd 'Alī Makkī. Al-Qāhira, 1390/1971 et *Min nuṣūṣ Kitāb al-Matīn d'Ibn Ḥayyān*, compilé et réalisé par 'Abd Allāh Muḥammad Jamāl al-Dīn. Madrid, 1977. Ibn Bassām, comme on le sait, a conservé de nombreux textes historiques d'*Al-Muqtabis* et d'*Al-Matīn* (connu par *Al-Tārīkh al-Kabīr*) dans son *Dhakhīra*.

Al-Ḥumaydī (m. 488/1095), *Jadhwat al-muqtabis fī dhikr wulāt al-Andalus*, pp. 290-93.

Ibn Bassām (m. 542/1147), *Al-Dhakhīra fī maḥāsīn ahl al-Jazīra*, I. vol. 1, pp. 167-175.

Ibn Bashkuwāl (m. 578/1182), *Al-Ṣila fī tārīkh 'a'immat al-Andalus wa-'ulamā'ihim wa-muḥaddithihim wa-fuqahā'ihim wa-'udabā'ihim*, vol. 2, pp. 395-96.

Al-Ḍabbī (m. 599/1203), *Bughyat al-multamis fī tārīkh rijāl ahl al-Andalus*, no. 1204, pp. 364-66.

Al Marrākushī (m. 620/1223), *Al-Mu'jib fī talkhīṣ akhbār al-Maghrib*, pp. 71-7.

Yāqūt (m. 626/1229), *Mu'jam al-'udabā'*, vol. 3, pp. 546-56.

Al-Qifṭī (m. 646/1248), *Tārīkh al-ḥukamā'*, pp. 232-33.

Ibn Sa'īd (m. 685/1286), *Al-Mughrib fī ḥulā' l-Maghrib*, vol. 1, pp. 274-76.

Ibn Khallikān (m. 681/1282), *Wafayāt al-a'yān wa-anbā' abnā' al-zamān*, vol. 3, pp. 325-30.

Al-Dhahabī (m. 748/1348), *Siyar al-'ālam al-nubalā'*, vol. 18, pp. 184-212.

Ibn Kathīr (m. 775/1373), *Al-Bidāya wa-'l-nihāya fī l-tārīkh*, vol. 12, pp. 91-2.

Ibn Ḥajar (m. 853/1449), *Lisān al-mīzān*, vol. 4, pp. 198-202.

Al-Maqqarī (m. 1041/1632), *Nafḥ al-ṭīb min ghuṣn al-Andalus al-raṭīb*, vol. 2, pp. 287-93.

(*Analectes*), vol. 2, pp. 287-93.

Ibn Al-'Imād (m. 1090/1679), *Shadharāt al-dhahab fī akhbār man dhahab*, vol. 3, pp. 299-300.

1. Les principales sources de la biographie d'Ibn Ḥazm

Tout d'abord, il nous faut déterminer les sources principales de la biographie d'Ibn Ḥazm. Cela nous permettra, en effet, de répondre à des questions qui se rapportent directement à l'origine de la famille d'Ibn Ḥazm². Asín Palacios a distingué deux catégories de sources qui présentent une biographie d'Ibn Ḥazm. La première concerne des sources autobiographiques comme *Tawq al-Ḥamâma* (*Le Collier du Pigeon de l'amour et des amants*) et *Al-Akhlâq wa-'l-siyar* (*Livre des caractères*), qui nous donnent un assez grand nombre de renseignements sur la vie d'Ibn Ḥazm et sa propre personne³. La deuxième catégorie concerne les sources biographiques occidentales et orientales. Asín Palacios ajoute que les biographes orientaux dépendent dans leur biographie d'Ibn Ḥazm, d'auteurs occidentaux comme al-Ḥumaydî, Šâ'id al-Andalusî, Ibn Sa'îd, et Ibn Ḥayyân. Yâqût al-Ḥamawî présente, quant à lui, une biographie complète entièrement nouvelle⁴.

Pour notre part, nous constatons que les biographes postérieurs, cités dans la note no. 1 de ce chapitre, qu'ils soient d'Occident ou d'Orient, n'ont pas apporté sur la biographie d'Ibn Ḥazm, d'informations différentes de celles déjà mentionnées dans la biographie de Šâ'id al-Andalusî⁵ (mort en 1070), d'Ibn Ḥayyân⁶ (mort en 1075) et d'al-Ḥumaydî⁷ (mort en 1095)⁸.

Pour déterminer la relation entre ces trois biographes et savoir qui dépend de l'autre, il n'est pas sans importance de dater leurs œuvres historiques. Il est connu que

² Dans le paragraphe deux de ce chapitre, nous allons essayer d'expliquer l'importance de la détermination des sources pour le traitement des problèmes posés par la généalogie d'Ibn Ḥazm.

³ Voir *Abenházam*, vol. 1, p. 13, et voir Eva Riad, "La présentation de soi-même d'Ibn Ḥazm", *Actas XVI Congreso UEAI*. Salamanca, 1995, pp. 433-34.

⁴ Voir *Abenházam*, vol. 1, pp. 14-6.

⁵ Voir Francisco Pons Boigues, *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigo-españoles*. Madrid, 1898, no. 106. Régis Blachère donne une notice bibliographique de Šâ'id al-Andalusî. La source biographique la plus intéressante sur Šâ'id est celle d'Abû Ja'far Ibn Muṭâhir (mort en 489/1095), *Târikh fuqahâ' Ṭulayṭula*, aujourd'hui perdue, mais dont on trouve des extraits dans *Al-Šila* d'Ibn Bashkuwâl, vol. 1, pp. 72-3. Quant à Ibn Sa'îd, il se base sur Ibn Muṭâhir, voir *Al-Mughrib*, vol. 1, p. 232. Voir *Kitâb Ṭabaqât al-umam* (Livre des catégories des nations), introduction faite par Blachère, p. 6. Voir aussi M.S. Khan, "Proposal for a new Edition of Qadi Said al-Andalusî: *Tabaquat al-Umam*", *IQ* 12 (1968), p. 132. Sur les manuscrits de *Ṭabaqât al-umam*, voir Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*. Leiden, 1943-1949, vol. 1, p. 419.

⁶ Sur la biographie d'Ibn Ḥayyân, voir Ibn Bassâm, qui nous a conservé de nombreux textes du *Kitâb Al-Matîn* (ou *Al-Târikh al-kabîr*), voir *Al-Dhakhîra*, I, vol. 2, pp. 573-614. Voir aussi *Jadhwat al-muqtabis*, p. 188 et *Al-Šila*, vol. 1, pp. 150-51. Sur l'œuvre historique d'Ibn Ḥayyân, voir E. García Gómez, "A propósito de Ibn Ḥayyân: resumen del estado actual de los estudios hayyânîes con motivo de una publicación reciente", *Al-Andalus* 11 (1946), pp. 395-423, et voir P. Chalmeta Gendrán, *Historiografía medieval hispana: arábica*, *Al-Andalus* 37 (1972), pp. 353-359.

⁷ Sur la biographie d'al-Ḥumaydî, consulter *Al-Šila*, vol. 2, pp. 530-31, *Al-Mughrib*, vol. 2, p. 381, *Naft*, vol. 2, pp. 318-20, et *Mu'jam al-'udabâ'*, vol. 5, pp. 395-97.

⁸ A l'exception de l'étude d'Asín Palacios, où il parle brièvement des sources de la biographie d'Ibn Ḥazm, (voir *Abenházam*, vol. 1, pp. 13-6), nous ne disposons pas, à ma connaissance, d'études élaborées traitant de l'ordre chronologique des biographes d'Ibn Ḥazm et de la comparaison des informations citées dans ces biographies pour pouvoir déterminer précisément les sources principales pour la biographie de cet auteur.

Şâ'id al-Andalusî a composé son *Ṭabaqât* en l'an 460/1068⁹. Al-Ḥumaydî composa *Jadhwa al-muqtabis*¹⁰ à Bagdad, où il avait émigré en l'an 448/1056¹¹. Dans son *Jadhwa*, il cite *Kitâb al-Târikh al-kabîr* d'Ibn Ḥayyân, en se référant à son maître Ibn Ḥazm¹² qui avait cité cette œuvre dans son épître *Faḍl al-Andalus*. Dans cette épître Ibn Ḥazm nous informe qu'Ibn Ḥayyân est encore en vie et n'a pas atteint l'âge mûr¹³.

Dans son article "Ibn Hazm, Bibliographe et Apologiste de l'Espagne musulmane", Charles Pellat avance une hypothèse: l'ouvrage *Faḍl al-Andalus* serait resté assez longtemps en chantier, Ibn Ḥazm l'aurait entrepris sa rédaction après 420/1029 et se serait décidé à le publier peu après 430/1038, sans en revoir les détails. Dans cette hypothèse, Ch. Pellat déclare qu'il y a un problème de chronologie de cet ouvrage: Ibn Ḥazm nous apprend dans cet ouvrage que le nommé Ibn al-Rabîb, le correspondant d'al-Qairawân, est mort en 430/1029, Abû 'Abd Allâh a régné à Alpuente (de 427 à 440/1035-1048), et que Tammâm Ibn Ghâlib est encore en vie (mort en 436/1044). Ces données représentent selon Pellat les dates extrêmes qui peuvent être assignées à la composition de cette épître. Cette dernière n'a pu être écrite après 436/1044¹⁴.

Le fait qu'al-Ḥumaydî cite *Al-Târikh al-kabîr* d'Ibn Ḥayyân dans son *Jadhwa* montre que la biographie historique d'Ibn Ḥayyân était antérieure à *Al-Jadhwa*, qui a été composé à Bagdad après l'an 463/1070. Ce qui confirme cette datation d'*Al-Jadhwa*, c'est l'information que nous donne al-Ḥumaydî dans sa biographie d'Abû 'Umar Ibn 'Abd al-Barr: à l'époque où il écrit, Ibn 'Abd al-Barr est mort. Citons le biographe:

"Abû 'l-Ḥasan 'Alî Ibn Aḥmad al-'Abidî m'informe qu'il était mort en l'an 460 à Jativa, une ville d'al-Andalus"¹⁵.

⁹ Voir *Ṭabaqât*, p. 157, trad. p. 122, et p. 15 de l'introduction de *Ṭabaqât*, éd. Ḥayât Bu'alwân. Voir aussi Ávila M.ª Luisa, "La fecha de redacción del Muqtabis", *Al-Qantara* 5 (1984), p. 104.

¹⁰ Dans la *Jadhwa*, Al-Ḥumaydî se réfère le plus souvent à son maître Ibn Ḥazm, voir pp. 11, 13, 20, 25, 34, 41-3, 45, 7, 49, 55-6, 61, 63, 65-6, 70-2, 74, 78, 81-3, 87, 8, 91, 94, 97-9, 104, 05, 107, 110-11, 113-14, 118, 121-24, 127, 130, 133-34, 137-38, 141, 148-50, 157-58, 162-63, 167, 172, 174-75, 177, 181-82, 184, 188, 195, 209-10, 215, 219, 223-27, 229-30, 232-33, 235-36, 238, 248-49, 255-57, 259, 272, 274-75, 280-81, 287, 295, 299, 13, 326, 345, 347, 355-59, 373, 380-81, 383, 388.

¹¹ On trouve cette date citée dans *Al-Jadhwa*, pp. 128, 346. Al-Ḥumaydî nous apprend aussi qu'il a composé la *Jadhwa* à Bagdad, *ibid*, pp. 3-4, 390. Voir *Al-Şila*, vol. 2, p. 530, et *Al-Mughrib*, vol. 2, p. 381. Cependant, il est à noter que cette date n'a pas été précisée dans le manuscrit du *Kitâb Taḥrîr al-maḳâl fî muwâzanat al-a'mâl wa-ḥukm ghayr al-mukallaftina fî-l-'uqbâ wa-l-ma'âl*, (L'explication juste concernant la balance des comptes et la disposition des dispensés dans l'au-delà), où 'Aqîl Ibn 'Atiyya al-Qudâ'î réfute al-Ḥumaydî dans son épître *Al-Muwâzana yawm al-Qiyâma wa-taqsimu ahlihâ wa-tarṭîb al-jazâ' min al-thawâb wa-l-'iqâb 'alayhâ*, (La balance au jour de la Résurrection, la classification des gens, et la différenciation entre la gratification et le châtement). Al-Qudâ'î nous informe qu'al-Ḥumaydî a émigré avant les années quatre cent cinquante (450/1058), voir le manuscrit de la Bibliothèque Générale de Rabat-Maroc, no. 909, feuille 2. Sur la biographie d'Ibn 'Atiyya al-Qudâ'î, qui était contemporain d'Ibn Bashkuwâl, voir Pons Boigues, *Ensayo bio-bibliográfico*, no. 216.

¹² *Ibid*, p. 188.

¹³ Voir *Rasâ'il Ibn Ḥazm al-Andalusî*, éd. I. 'Abbâs, vol. 2, p. 184.

¹⁴ Voir *Al-Andalus* 19 (1954), p. 91.

¹⁵ Voir *Al-Jadhwa*, p. 346.

Ce texte suffit à nous convaincre que *Jadhwa al-muqtabis* fut composé après 463/1070, année exacte de la mort d'Ibn 'Abd Al-Barr¹⁶.

En ce qui concerne les œuvres historiques d'Ibn Ḥayyân, Dozy fait remarquer que l'histoire de l'Espagne intitulée *Al-Muqtabis*, paraît avoir été le premier ouvrage qu'il composa, et qu'en tout cas, il est très certain qu'il fut composé avant le *Matîn*, car Ibn Ḥazm, qui écrivit son épître lorsque Ibn Ḥayyân était encore dans la vigueur de l'âge, comme il le dit lui-même, ne connaît pas le *Muqtabis*. Le *Matîn* embrasse d'ailleurs des événements contemporains de la vieillesse d'Ibn Ḥayyân¹⁷.

Dans son article "La fecha de redacción del Muqtabis", (La date de la rédaction d'*Al-Muqtabis*), María Ávila réfute les conclusions de Dozy et montre que le *Muqtabis* fut composé après *Al-Matîn*, et ce, pour deux raisons: La première est que dans son *Muqtabis*, Ibn Ḥayyân cite *Jamharat ansâb al-'arab* d'Ibn Ḥazm, écrit entre 422/1030-1031 et 432/1040-1041¹⁸, et *Naqṭ al-'arūs*, écrit entre 450/1058-1059 et 456/1063-1064¹⁹. Cela permet d'affirmer que la rédaction d'*Al-Muqtabis* a eu lieu après l'année 450/1048-1049. La deuxième raison est la suivante: Ibn Ḥazm cite *Al-Tārīkh al-kabīr* d'Ibn Ḥayyân, connu sous le nom d'*Al-Matîn*, dans son épître *Faḍl Al-Andalus*, écrite avant 436/1044-1045²⁰.

Ce qui nous intéresse ici, c'est de montrer que la source la plus ancienne, qui traite de la biographie d'Ibn Ḥazm est *Kitāb Al-Matîn* d'Ibn Ḥayyân, conservé par Ibn Bassām dans son *Dhakhīra*. Al-Ḥumaydī qui cite Ibn Ḥayyân dans sa *Jadhwa* ne donne aucune information sur Ṣā'id al-Andalusī et il est clair qu'il n'a pas connu son œuvre *Ṭabaqāt al-umam*, bien que cette œuvre soit antérieure à la *Jadhwa*. Quant à Ibn Ḥayyân, il a connu Ṣā'id et il le cite dans son *Muqtabis*²¹.

De toutes ces données il ressort que la biographie la plus ancienne d'Ibn Ḥazm est l'histoire d'Ibn Ḥayyân. Le *Ṭabaqāt* peut être considéré comme la deuxième source, alors que la *Jadhwa* constitue la troisième source historique qui nous donne un assez grand nombre d'informations sur la biographie d'Ibn Ḥazm.

Quant aux auteurs postérieurs, Asín Palacios remarque qu'Abū Ja'far Aḥmad Ibn Yaḥyā al-Ḍabbī, historien de Murcie, a continué dans son *Bughyat al-multamis*, la *Jadhwa* d'al-Ḥumaydī. Il se rattache étroitement à la *Jadhwa*²². Ibn Bassām cite Ibn

¹⁶ Sur la date de la mort de ce savant andalou, voir *Al-Ṣila*, vol. 2, p. 643, Ibn Khallikān, *Wafayāt*, vol. 7, p. 77.

¹⁷ Voir Histoire de l'Afrique et de l'Espagne intitulée *Al-Bayano'l-Mogrib* par Ibn 'Idhārī (du Maroc) et Fragments de la Chronique d'Arib (de Cordoue), publié par Reinhart P. A. Dozy, Leyde, 1848-1851, vol. 1, p. 73.

¹⁸ Voir *Abenḥāzam*, vol. 1, p. 268. Selon Don Francisco Codera, la *Jamhara* fut composée entre 448/1056 et 456/1063, voir "Hammudies de Málaga y Algeciras. Noticias tomadas de Abenḥazam", *Estudios críticos de Historia árabe española*, Zaragoza, 1903, p. 320. Voir aussi Jacinto Bosch Vilá, "La Ṭamharat Ansāb Al-'Arab De Ibn Hazm. Notas Historiográficas", *MEA* 10 (1961), pp. 124-26.

¹⁹ Voir *Abenḥāzam*, vol. 1, p. 270 et voir Ávila, "La fecha", p. 104.

²⁰ Voir Ávila, art.cit, p. 105.

²¹ Sur la citation de Ṣā'id al-Andalusī dans *Al-Muqtabis* voir Angel C. López, "Sobre la cronología del Muqtabis", *Al-Qantara* 7 (1986), p. 476 et voir *Ibn Ḥayyân de Córdoba. Crónica del Califa 'Abdarrahmān III an-Nāsir entre los años 912 y 942*. Traducción, notas e índices por M^a J. Viguera y F. Corriente. Zaragoza, 1981. pp. 210-11.

²² Voir *Abenḥāzam*, vol. 1, p. 14 et voir C.F. Seybold, "Al-Dabbī", *EF*, vol. 2, p. 73, et M. Brahim el-Kettani, "Ibn Hazm et la question de son influence sur la pensée chrétienne", *Hespéris-Tamuda* 4

Ḥayyân comme étant la source utilisée dans cette biographie²³, et il se réfère à al-Ḥumaydî²⁴. Ibn Bashkuwâl mentionne explicitement Ṣâ'id al-Andalusî et al-Ḥumaydî²⁵. Quant à 'Abd Al-Wâhid al-Marrâkushî, il a emprunté aussi ses informations à al-Ḥumaydî²⁶. Selon Asín Palacios, Yâqût al-Ḥamawî a donné une biographie complète et entièrement nouvelle d'Ibn Ḥazm²⁷, cependant, il est clair qu'il a repris littéralement la biographie de Ṣâ'id al-Andalusî²⁸, celle d'Ibn Ḥayyân²⁹ et qu'il se réfère à l'écrivain de *Maṭmaḥ al-anfus*³⁰. Al-Qiftî se base sur la biographie de Ṣâ'id, sans le mentionner³¹. Ibn Sa'îd a repris la biographie d'Ibn Ḥayyân, citée dans *Al-Dhakhîra*³². Ibn Khallikân, comme l'a remarqué Iḥsân 'Abbâs, se réfère explicitement à al-Ḥumaydî et à Ibn Bashkuwâl³³. Al-Dhahabî fait référence à Ṣâ'id, à al-Ḥumaydî³⁴ à Ibn Ḥayyân³⁵ et à Ibn Bashkuwâl³⁶. Ibn Kathîr recourt à Ibn Khallikân et à Ibn Mâkûlâ³⁷. Ibn Ḥajar cite explicitement Ṣâ'id, al-Ḥumaydî et Ibn Ḥayyân³⁸. Quant à Ibn al-'Imâd, il se réfère à Ṣâ'id et à al-Dhahabî dans son *Iḥṣâr*³⁹. Puis il nous apprend expressément qu'il a cité dans cette biographie le résumé d'Ibn Khallikân⁴⁰. Al-Maqqarî, pour sa part, se réfère à Ibn Ḥayyân et à Ṣâ'id al-Andalusî, il cite ensuite al-Dhahabî et Ibn Sa'îd et se réfère aussi à *Tawq al-Ḥamâma* d'Ibn Ḥazm⁴¹.

De toutes ces remarques, il ressort que les biographies de Ṣâ'id al-Andalusî, d'Ibn Ḥayyân et d'al-Ḥumaydî constituent les sources fondamentales pour les biographies postérieures.

(1963), p. 270. Voir aussi *Bughyat al-multamis* no. 1204, pp. 364-66 et pp. 5-6 de l'introduction de R. Al-Swifî où il fait une comparaison entre al-Ḥumaydî et al-Ḍabbî.

²³ Voir *Al-Dhakhîra*, I. vol. 1, pp. 167-72.

²⁴ Ibid, I. vol. 1. pp. 172-74. Comparer avec *Al-Jadhwa*, pp. 291-93.

²⁵ Voir *Al-Ṣila*, vol. 1, pp. 208-10.

²⁶ Voir *Al-Mu'jib*, pp. 73-76. Comparer avec *Al-Jadhwa*, pp. 291-93.

²⁷ Voir *Abenhâzam*, vol. 1, p. 14.

²⁸ Voir *Mu'jam al-'udabâ'*, vol. 3, pp. 546-48.

²⁹ Ibid, vol. 3, pp. 551-56. Comparer avec *Al-Dhakhîra*, I. vol. 1, pp. 167-72.

³⁰ Ibid, vol. 3, pp. 550-51.

³¹ Voir *Tarikh al-ḥukamâ'*, pp. 232-33.

³² Voir *Al-Mughrib*, vol. 1, 274-75.

³³ Voir *Wafayât*, vol. 3, pp. 325-27, et voir la note no. 448, dans laquelle I. 'Abbâs écrit: "Ibn Khallikân suit ici dans cette biographie ce qui a été écrit par al-Ḥumaydî et Ibn Bashkuwâl", vol. 3, p. 325.

³⁴ Voir *Siyar*, vol. 18, pp. 187-88 et 211.

³⁵ Ibid, vol. 18, pp. 200-01.

³⁶ Ibid, vol. 18, p. 211.

³⁷ Voir *Al-Bidâya*, vol. 12, pp. 91-92.

³⁸ Voir *Lisân al-mizân*, vol. 4, pp. 198-202.

³⁹ Voir *Shadharât*, vol. 3, pp. 299-300.

⁴⁰ Ibid, vol. 3, p. 300.

⁴¹ Voir *Naffa*, pp. 287-93.

2. L'enfance d'Ibn Ḥazm et l'influence de l'éducation féminine sur sa psychologie

Nous apprenons par Šā'id al-Andalusī, d'une lettre qu'il a reçue d'Ibn Ḥazm, que ce dernier est né à Cordoue, après la prière de l'aurore et avant le lever du soleil, le dernier jour du mois de Ramadan de l'an 384, correspondant au 7 novembre 994⁴². Il est mort en l'an 456/1064⁴³.

Dans son *Ṭawq*, Ibn Ḥazm nous informe qu'il a passé ses premières années dans le milieu des femmes, qu'il n'a connu qu'elles, n'a été éduqué que par elles et n'a fréquenté la société masculine que quand il a été jeune homme et que son visage s'est couvert de duvet. Ce sont les femmes qui lui ont appris le Coran, lui ont transmis bon nombre de poésies et l'ont familiarisé avec l'écriture⁴⁴.

Cette déclaration venant d'Ibn Ḥazm a bien évidemment attiré l'attention de chercheurs comme Dozy, Simonet, Asín Palacios, Goldziher, Lévi-Provençal, García Gómez, Arnaldez et Carra de Vaux. Ces derniers ont insisté dans leurs études respectives, sur l'isolement de l'auteur vis-à-vis des enfants de son âge. Cet isolement a eu, en effet, un impact sur la psychologie d'Ibn Ḥazm, qui était un homme très nerveux, dont le comportement était très choquant. Ces traits de caractère l'auraient porté à faire une critique acerbe du christianisme⁴⁵.

Cependant, il est à noter que la majorité de ces chercheurs se sont basés uniquement sur le *Ṭawq*, pour juger de la personnalité d'Ibn Ḥazm. Il est néanmoins aléatoire de se baser sur un seul ouvrage- qui a été écrit dans la première période de la vie d'Ibn Ḥazm- pour tirer cette conclusion. Il est vrai que les premières années sont déterminantes pour la formation de la personnalité d'un individu, mais cela n'exclut pas qu'on ne puisse remédier à ses lacunes, surtout si on a subi des traumatismes au cours de sa vie⁴⁶. Ainsi, si nous comparons *Ṭawq*, daté de l'an 418/1027 avec *Al-Siyar*

⁴² Voir *Ṭabaqāt*, p. 184, trad. p. 141.

⁴³ Ibid, p. 184, trad. p. 141, et voir *Al-Dhakhīra*, I, vol.1 p. 168. Al-Ḥumaydī ne donne pas la date exacte de la mort d'Ibn Ḥazm, il précise seulement: "Il est mort après l'année quatre cent cinquante", p. 291.

⁴⁴ Voir *Ṭawq*, trad. pp. 127 et 129.

⁴⁵ Voir Dozy, *Histoire des musulmans d'Espagne*, vol. 2, pp. 332. F.J. Simonet, *Historia de los Mozárabes de España*, pp. 85-6, 642, Asín Palacios, *Abenházam*, vol. 1, pp. 23-4, 41, 211ss, Ignaz Goldziher, *Encyclopedia of Religion and Ethics de Hastings*, vol. 7, pp. 70-72. Lévi-Provençal, *La civilización árabe en España*, p. 117, García Gómez, *El Collar de la Paloma, Tratado sobre el amor y los amantes de Ibn Hazm de Córdoba*, pp. 5ss, Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue. Essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane*, pp. 21-2, et "Ibn Hazm", *EF*², vol. 3, pp. 813-22, Leiden, 1971, et enfin Baron Carra de Vaux, *Les penseurs de l'Islam. L'exégèse, la tradition et la jurisprudence*, vol. 3, p. 332.

⁴⁶ Dans son *Ṭawq*, Ibn Ḥazm déclare qu'il avait subi le contre coup des luttes politiques, qui opposent al-Andalus, Berbères et Esclavons, voir pp. 64-5, 146-47, 220-21, 304-07, 405-07 etc. Voir aussi Avant propos du traducteur, L. Bercher, pp. X, XI. Sur cette question de point de vue adopté par la psychologie moderne, voir à titre d'exemple, Pierre Janet, *L'évolution psychologique de la personnalité: compte rendu intégral des conférences d'après les notes sténographiques [tenues au] Collège de France*, Paris, 1929, et voir aussi les travaux de Harry Guntrip, *Personality structure and human interaction, the developing synthesis of psycho-dynamic theory*. London, 1961, et D. W. Winnicott, *The Child and the family: first relationships*, ed. Janet Hardenberg. London, 1957.

wa-'l-akhlâq, composé quasiment à la fin de la vie d'Ibn Ḥazm⁴⁷, nous constatons effectivement qu'il se montre dans *Al-Siyar* beaucoup plus serein et davantage enclin à la sagesse, ce qui confirme sans conteste un changement manifeste dans sa personnalité pendant sa vieillesse.

Quant à son style, il est clair que ses ouvrages revêtent des formes différentes: dans quelques-uns⁴⁸, il adopte généralement un style rigoureux, tandis que dans d'autres⁴⁹, il manifeste rigueur et souplesse⁵⁰. De Epalza considère que l'apparition d'une littérature polémique, avec Ibn Ḥazm, d'un ton particulièrement violent est le fruit d'un processus de radicalisation des relations entre musulmans et chrétiens en Espagne, au cours du XI^e siècle: on a assisté d'une part, à la pénétration de l'idéologie des chrétiens, et d'autre part, du développement d'un fanatisme religieux, qui se propage en al-Andalus à partir du Nord de l'Afrique⁵¹. Selon Ron Barkai, cette explication peut être correcte, mais n'est pas suffisante: d'une part, Ibn Ḥazm écrit sur la polémique islamo-chrétienne avant la reconquête d'Alphonse VI (Ibn Ḥazm est mort en 1063 et la reconquête a eu lieu en l'an 1085); d'autre part les textes d'Ibn Ḥazm caractérisés par la violence verbale, n'étaient pas seulement dirigés contre les chrétiens mais aussi, plus généralement contre les juifs⁵².

Dans son étude *Ibn Ḥazm ḥayâtuh wa-'aṣruh*, Muḥammad Abû Zahra explique la violence du style d'Ibn Ḥazm par la maladie qui l'a atteint pendant sa jeunesse⁵³.

⁴⁷ Ce livre qui reflète la vision d'Ibn Ḥazm sur l'amour et des amants a été daté par la plupart des chercheurs, avec des arguments solides, entre 417/1026 et 418/1027. Voir Asin Palacios, *Abenḥázam*, vol. 1, p. 77, F. Gabrieli, *Il collare della colomba*, introduction, p. 2, Ibn 'Aqîl, *Nawâdir al-imâm Ibn Ḥazm*, (Les textes précieux de l'Imâm Ibn Ḥazm), pp. 92-3, 151-52, Lévi-Provençal, *La civilización árabe*, p. 139 et son article 'En relisant le Collier de la Colombe', *Al-Andalus* 15 (1950), p. 348, Arnaldez, 'Ibn Ḥazm', *IEJ*, vol. 3, p. 814, A.M. Turki, *Théologiens et juristes*, p. 79. Voir aussi des textes de *Ṭawq* qui confirment cette datation, pp. 3, 115, 219, 221. Selon I. 'Abbâs l'œuvre d'*Al-Akhlâq wa-'l-siyar* fut composée pendant la vieillesse de l'auteur, voir *Rasâ'il Ibn Ḥazm*, vol. 2, p. 325.

⁴⁸ Par exemple dans *Al-Fiṣal*, *Al-Muḥallâ*, *Al-Radd 'alâ Ibn al-Naghriṭa al-Yahûdî* (La réfutation d'Ibn al-Naghriṭa le juif), *Risâla fî-'l-radd 'alâ-hâtif min bu'd* (Une lettre dans la réfutation d'un inconnu) et son épître *Risâlatân ajâba fihimâ 'an risâlatayni su'ila fihimâ su'âl al-ta'nîf* (Deux lettres comprenant la réponse à deux autres lettres où on lui a posé des questions sur un ton particulièrement violent).

⁴⁹ Par exemple, *Al-Iḥkâm*, *Masâ'il min al-uṣûl* (Des questions concernant les principes), *Risâlat al-bayân 'an ḥaqîqat al-imân* (Une lettre qui explique la question du vrai sens de la foi), *Marâtib al-ijmâ'* (Les catégories du consensus), *Risâla fî marâtib al-'ulûm* (Une lettre dans la classification des sciences), *Al-Uṣûl wa-'l-furû'* (Le Livre des questions fondamentales et secondaires), *Al-Nubdha 'l-kâfiya fî aḥkâm uṣûl al-dîn* (Le résumé satisfaisant dans les dispositions concernant les fondaments de la religion), *Al-Risâla al-bâhira* (La lettre splendide), et *Al-Taqrîb li-ḥadd al-manṭiq* (Le rapprochement de la définition de la logique).

⁵⁰ Il est à constater qu'Ibn Ḥazm se montre parfois polémiste et impertinent dans ses critiques.

⁵¹ Voir 'Notes pour une histoire des polémiques anti-chrétienne dans l'Occident musulman', *Arabica* 18 (1971), p. 100.

⁵² Voir 'Diálogo filosófico-religioso en el seno de las tres culturas Ibéricas' *Diálogo filosófico-religioso entre Cristianismo, Judaísmo e Islamismo durante la edad media en la Península Ibérica*. Actes du Colloque international de San Lorenzo de El Escorial 23-26 juin 1991. Edités par Horacio Santiago-Otero. Brepols, 1994, p. 7.

⁵³ Voir p. 202. Abû Zahra se base sur un texte d'*Al-Akhlâq wa-'l-siyar* où Ibn Ḥazm parlait de sa maladie, voir *Rasâ'il Ibn Ḥazm*, vol. 1, p. 391.

Cependant, cette maladie, à notre avis, ne constitue pas un argument qui justifierait la violence du style d'Ibn Ḥazm. En effet, pendant sa jeunesse il a composé *Al-Taqrīb* et *Ṭawq*, dont le ton est calme et serein, bien qu'il ait été malade à l'époque. D'autre part, on constate que pendant les dernières années de sa vie, il a rédigé *Kitāb Al-Akhlāq wa-l-siyar*, dont le ton, là encore est calme et serein. Cela montre que la maladie n'a pas exercé d'influence sur son style. Nous pensons plutôt qu'il adapte son style en fonction des thèmes qu'il traite dans ses ouvrages: son style est calme et serein quand il interprète, par exemple, la vision d'autrui à propos de la littérature, la logique et la théologie dialectique, et son style est violent quand il réfute les dogmes des juifs, des chrétiens, et aussi des Mu'tazilites, des Ash'arites, des Shi'ites et des Kharijites. Il use alors d'un style blessant et chargé d'acrimonie⁵⁴. Ce changement de style dans les écrits d'Ibn Ḥazm s'explique aussi, selon nous, par les finalités que poursuit l'auteur dans son exposé sur le judaïsme, le christianisme et d'autres sectes musulmanes, parce qu'il nous apprend lui-même que parmi les objectifs qu'il se fixe dans ses études consacrées au christianisme et au judaïsme, figurent le dévoilement de la vérité et l'essai de relever les contradictions des juifs et des chrétiens dans leurs livres sacrés, et même, la protection des gens contre l'injustice⁵⁵.

En ce qui concerne sa mère, il est à noter que dans ses ouvrages, Ibn Ḥazm n'a pas parlé d'elle. La vie de sa mère reste une énigme pour bien des chercheurs, et ce, jusqu'à nos jours⁵⁶, alors qu'il cite parfois le nom de son père, Aḥmad, et le nom d'autres femmes⁵⁷.

Des hypothèses, qui recèlent entre elles beaucoup de contradictions, avancent, tantôt que la mère d'Ibn Ḥazm était d'origine chrétienne⁵⁸, tantôt qu'il avait perdu sa mère pendant son enfance, et donc qu'il avait été privé de tendresse maternelle⁵⁹. Dans son article "La présentation de soi-même d'Ibn Ḥazm", Eva Riad a essayé d'arriver au même résultat⁶⁰, en se basant sur un vers de *Ṭawq al-Ḥamāma*: "Seuls ces yeux sont la cause de mon mal et il n'est qu'eux au monde qui puissent garantir ma guérison"⁶¹. Elle s' imagine qu'Ibn Ḥazm a dû perdre sa mère pendant la première année de sa vie

⁵⁴ Dans l'étude de la pensée ḥazmienne sur le christianisme, nous allons clarifier la relation qui existe entre le dogme zahirite d'Ibn Ḥazm et l'utilisation qu'il fait de mots parfois inacceptables contre les chrétiens, les juifs et les musulmans.

⁵⁵ Voir par exemple, *Al-Fiṣal*, vol. 1, pp. 2, 288, vol. 2, p. 18.

⁵⁶ Voir Dozy, *Histoire*, vol. 2, pp. 342-43 et Asín Palacios, *Abenḥazm*, vol. 1, p. 140. Riad s'appuie dans son article "La présentation de soi-même d'Ibn Ḥazm" sur l'hypothèse d'Asín Palacios, Voir *Actas, XVI Congreso UEAI*, pp. 435-37.

⁵⁷ Voir *Ṭawq*, pp. 73, 253, 287, et *Naṭṭ al-'Arūs*, p. 46 (trad. L. S. De Lucena).

⁵⁸ Ils veulent implicitement déduire de cela qu'Ibn Ḥazm était honteux de parler de sa mère, puisqu'elle était d'origine chrétienne, voir par exemple, Al-Ḥājirī, *Ibn Ḥazm šūra andalusīyya*, (Ibn Ḥazm, image andalusienne), p. 18 et A. Sharāra, *Ibn Ḥazm rā'id al-fikr al-'ilmī*, pp. 36-7.

⁵⁹ Voir *Abenḥazm*, vol. 1, p. 40. Il disait: "Sin sentir jamás su espíritu el influjo tonificante de la verdadera vida de familia, ni las caricias de la madre, a la que quizás no conocí, ni el trato continuo del padre".

⁶⁰ Voir pp. 435-37. On constate que Riad essaye d'analyser la personnalité d'Ibn Ḥazm tout en liant le fait qu'il n'ait pas parlé de sa mère, à la problématique de la véracité et à l'origine chrétienne d'Ibn Ḥazm, ce qui est totalement opposé aux règles d'une recherche scientifique.

⁶¹ Voir *Ṭawq*, p. 241: "mā-bī siwā tilka 'l-'uyūn wa-laysa fī / bur'ī siwāhā fī-'l-warā bi-za'īmī". Ibn Ḥazm cite ce vers dans la partie concernant la question suivante: la séparation est-elle plus pénible que l'évitement, ou est-ce l'inverse?

mais non sans s'être imprégné de son visage et de ses yeux, qu'il retrouve plus tard dans ceux de Nu'm, celle qu'il a aimée et perdue quand il avait moins de vingt ans⁶². Cependant, le contact visuel entre l'enfant et sa mère, auquel pensait Eva Riad ne s'applique pas à ce vers, parce que celui-ci et même toute la poésie qui prend pour thème la bien-aimée d'Ibn Ḥazm, - bien-aimée qui est morte au moment où il en parle-, ne laisse prévoir aucun rapport avec le thème de sa mère. Sinon, que penser de tout poète qui aurait pris pour thème le contact visuel dans sa poésie?

Notons en plus que dans *Ṭawq*, Ibn Ḥazm décrit la jalousie (*ghayra*) comme une caractéristique fondamentale de sa personnalité⁶³, ce qui peut nous être utile, en effet, pour comprendre la non-évocation de sa mère dans ses écrits, et surtout dans son *Ṭawq*, dans lequel il présente sa propre biographie. On ne dispose pas de données historiques qui puissent éclairer ce thème⁶⁴. Pour confirmer notre point de vue, nous signalons encore que la jalousie se manifeste quand un musulman veut protéger sa propre femme, sa sœur ou bien sa mère⁶⁵. Cette jalousie occupe une place importante dans la psychologie du musulman, parce que dans la tradition prophétique, on trouve que si un homme est dépourvu d'un sentiment de *ghayra*, ou bien s'il n'est pas envié par un tiers, il ne peut jamais être digne de se nommer "homme"⁶⁶. Il est donc très probable qu'Ibn Ḥazm s'attache au sens littéral de ce texte religieux sans le dépasser. Nous concluons qu'Ibn Ḥazm, selon toute vraisemblance, ne fait aucune allusion à sa mère dans son *Ṭawq*⁶⁷.

⁶² Voir Riad, p. 436, et voir *Ṭawq*, p. 235.

⁶³ Il dit: "Je n'oublie rien de ce que je vois d'elles. Cela provient de la grande jalousie qui est innée en moi", voir *Ṭawq*, p. 129. Dans un autre contexte, il s'exprime par ces mots: "Cela provient de ce que je n'ai jamais eu bonne opinion de personne dans ce domaine et que, d'autre part, je suis naturellement très jaloux", *ibid*, p. 325. Voir aussi *Al-Akhlāq wa-l-siyar* dans *Rasā'il Ibn Ḥazm*, vol. 1, pp. 373-74.

⁶⁴ Ibn 'Aqīl se demande si la dame, désignée dans ce contexte par *Sayyidat al-bayt*, et qui a été priée par les dames de donner l'ordre à une jeune fille de chanter, peut être la mère d'Ibn Ḥazm? voir *Nawādir*, p. 150, et *Ṭawq*, p. 285. Il me semble assez difficile de tirer de ce passage une telle conclusion. Il est en effet très possible que le père d'Ibn Ḥazm ait été marié à plusieurs femmes, compte tenu de sa position sociale comme vizir.

⁶⁵ Il y a différentes traditions prophétiques concernant la *ghayra*, voir *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, vol. 7, pp. 45-7, vol. 8, p. 215.

⁶⁶ Dans son *Ṭawq*, p. 325, il cite une tradition du Prophète sur la jalousie: "La jalousie (*al-ghayra*) fait partie de la foi".

⁶⁷ Dans le paragraphe trois, nous allons continuer l'examen de la biographie d'Ibn Ḥazm en insistant sur les moments clés de la vie de l'auteur, qui ne sont pas sans rapport avec la situation socio-politique d'al-Andalus pendant le XI^e siècle et le rôle des chrétiens au sein de cette société.

3. La généalogie de la famille d'Ibn Ḥazm

Nous avons déjà montré dans le premier paragraphe de ce chapitre, que la plupart des biographes se réfèrent, dans leur travail sur Ibn Ḥazm, à Ṣā'id al-Andalusî, à Ibn Ḥayyân ou à al-Ḥumaydî. Il suffit pour nous de nous baser, dans la discussion de l'origine de la famille d'Ibn Ḥazm, sur les informations citées dans les travaux de ces trois biographes andalous, pour pouvoir tirer une conclusion sur la généalogie d'Ibn Ḥazm.

Commençons par al-Ḥumaydî, le disciple le plus fidèle d'Ibn Ḥazm⁶⁸. Il nous apprend qu'Ibn Ḥazm était d'origine perse et que son arrière-grand-père (*Jadduh al-aqṣā*), qui s'était converti à l'islam, était le nommé Yazîd, client (*mawlā*) du gouverneur Yazîd, fils d'Abû Sufyân⁶⁹. Ce texte reproduit par des biographes postérieurs, par exemple, al-Ḍabbî, al-Dhahabî, al-Maqqarî et Ibn al-'Imâd, laisse entendre que l'origine de la famille d'Ibn Ḥazm était persane⁷⁰.

Selon Ṣā'id al-Andalusî, Ibn Ḥazm paraît, là encore, descendre d'une famille d'origine perse, mais il est remonté dans cette généalogie en déclarant que Yazîd, le seigneur (*sayyid*) du grand-père d'Ibn Ḥazm, appartient à la tribu de Quraysh⁷¹. Yâqût, Ibn Khallikân, al-Qiftî et al-Marrâkushî avaient la même idée⁷². Cependant, le fait que Ṣā'id remonte dans cette généalogie jusqu'à la tribu de Quraysh ne veut pas dire qu'il contredise al-Ḥumaydî. Nous pensons plutôt que cette généalogie est identique dans la *Jadhwa* et dans *Ṭabaqât al-umam*, parce que les deux biographes citent Yazîd, comme l'arrière-grand-père d'Ibn Ḥazm. En plus, la tribu de Quraysh était la tribu de Yazîd, fils d'Abû Sufyân et non pas celle de l'arrière-grand-père d'Ibn Ḥazm.

Ibn Ḥayyân, historien contemporain d'Ibn Ḥazm, est le seul à avoir déclaré qu'Ibn Ḥazm prétendait descendre d'une famille perse, alors qu'il était issu d'une famille modeste d'origine espagnole⁷³. Ibn Sa'id partageait la même idée sans faire le moindre commentaire à ce sujet⁷⁴. Nous allons citer le texte d'Ibn Ḥayyân et le situer dans les discussions contemporaines, puisque ce texte constitue, selon certains chercheurs, un document historique sur l'origine chrétienne d'Ibn Ḥazm. Ibn Bassâm (mort en 542/1147) nous a conservé ce texte dans son *Dhakhîra*, il disait:

"Et parmi ses particularités étranges, son appartenance, à lui, et celle de sa famille, aux Perses. Après un certain temps, son père, le vizir Aḥmad Ibn Sa'id Ibn Ḥazm, connu pour sa sagesse et sa pondération, eut du pouvoir au sein des Umayyades, à qui il doit

⁶⁸ Voir la note 10 de ce chapitre où al-Ḥumaydî se réfère le plus souvent dans la *Jadhwa* à son maître Ibn Ḥazm.

⁶⁹ Voir *Al-Jadhwa*, p. 290.

⁷⁰ Voir *Al-Bughya*, p. 364, *Nafḥ*, vol. 2, p. 292, *Al-'Ibar*, vol. 3, p. 239 et *Shadharât*, vol. 3, pp. 299-300.

⁷¹ Voir *Ṭabaqât*, p. 181.

⁷² Voir *Mu'jam al-'udabâ'*, vol. 3, pp. 546-47, *Wafayât*, vol. 3, p. 325, *Târikh al-ḥukamâ'*, p. 232 et *Al-Mu'jib*, p. 71. Notons ici qu'al-Marrâkushî après avoir cité cette généalogie il disait: "Sa généalogie m'a été citée, qui était écrite par la propre main d'Ibn Ḥazm au dos d'un de ses ouvrages", *ibid*, p. 71.

⁷³ Voir *Al-Dhakhîra*, I. vol. 1, p. 170.

⁷⁴ Voir *Al-Mughrib*, vol. 1. p. 275. Il disait: "Il prétend d'être d'origine perse, alors qu'il descendait d'une famille modeste, appartenant aux chrétiens de Niebla".

reconnaissance, et non par vraie dépendance vis-à-vis de ses derniers, car son origine était inconnue, issu des chrétiens de Niebla⁷⁵. Son grand-père (en arabe: *Jadduh al-adnâ*, son grand-père le plus proche) s'est converti récemment à l'islam et n'avait pas une réputation de célébrité ou de noblesse, et son père Aḥmad, à vrai dire, est celui-là même qui a fondé son foyer au sommet de la colline, pendant ses derniers jours, et l'a couronné avec les normes virtuelles, telles que sagesse, savoir, intelligence, bravoure et bon sens, et ainsi, il a nourri sa race et a été dispensé de la noblesse d'origine, car toute noblesse est protégée et bien assurée. Jusqu'à ce que ce 'Alī [Ibn Ḥazm] monte la colline de Niebla⁷⁶ et accède à la forteresse d'*Iṣṭakhr*⁷⁷ de la terre des Perses⁷⁸. Dieu seul sait comment il a pu le faire, car il n'était pas maladroit ou ignorant, mais il devait sa réussite à ses larges connaissances et à son intimité familiale, que Dieu le bénisse. Le cours de sa vie avec les juristes de son temps a fini par ce que je venais de décrire, et leur compte tous est sur Dieu qui ne lèse les gens fût-ce du poids d'un atome, qu'il soit exalté⁷⁹.

Signalons tout d'abord que nous ne disposons que de deux documents historiques traitant la question de l'origine d'Ibn Ḥazm, et que ces deux documents sont totalement opposés. D'une part, le texte d'Ibn Ḥayyân, conservé dans *Al-Dhakhîra* dans lequel l'historien Ibn Ḥayyân annonce qu'Ibn Ḥazm descend d'une famille d'origine chrétienne. D'autre part, nous disposons du texte de Šâ'id al-Andalusî et de celui d'al-Ḥumaydî, deux textes identiques qui attribuent la généalogie d'Ibn Ḥazm à une famille d'origine perse.

Notons ici que le problème de la généalogie d'Ibn Ḥazm est très délicat, car la déclaration d'Ibn Ḥayyân accuse Ibn Ḥazm de mensonge et de falsification de son origine, puisque ce dernier déclare dans son *Dîwân* qu'il descendait d'une famille perse⁸⁰. Asín Palacios a fait un compte rendu de la discussion de cette problématique. Il trouve lui aussi difficile de mettre en doute aussi bien la sincérité d'Ibn Ḥazm que l'accusation d'Ibn Ḥayyân⁸¹. Néanmoins, dans son étude sur Ibn Ḥazm, Asín Palacios laisse entendre qu'Ibn Ḥazm serait descendu d'une famille d'origine chrétienne⁸².

⁷⁵ Le nom de son village natal, connu sous le nom de *Lablah*, dans l'ouest d'al-Andalus, disait Šâ'id al-Andalusî, voir *Ṭabaqât*, p. 181, trad. p. 140 et voir al-Ḥimyarî, *Al-Rawḍ al-mi'târ*, pp. 507-08.

⁷⁶ Il veut dire qu'il monte progressivement.

⁷⁷ Sur la forteresse d'*Iṣṭakhr*, voir *Mu'jam al-buldân*, vol. 1, pp. 211-12 et voir *Al-Rawḍ al-mi'târ*, pp. 43-5.

⁷⁸ Il veut dire qu'il prétend être d'origine perse.

⁷⁹ Voir *Al-Dhakhîra*, I, vol. 1, p. 170. Il disait: "Wa-qad kâna min gharâ'ibih 'intimâ'uhu fî *Fâris*, wa-'l-tibâ'u ahli baytihi lahu fî dhâlika ba'da ḥiqqa min al-dahr, tawallâ fihâ abûh al-wazîr al-mu'aqqal fî zamânihi al-râjîhi fî mizânihi, Aḥmad Ibn Sa'îd Ibn Ḥazm li-banî Umayya 'awliyâ'u ni'matihi, lâ-'an ṣiḥḥati wilâyatini lahum. Fa-qad 'ahidahu 'l-nâs khâmila 'l-'ubuwwa, muwallada 'l-'urûma, min 'ajami *Lablah*, jadduh al-adnâ ḥadîthuh 'ahdin bi-'l-islâm. Lam yataqaddam li-salâfihi nabâha, fa-'abûhu Aḥmad 'alâ 'l-ḥaqîqa huwa 'l-ladhî banâ bayta nafsihi fî âkhiri 'l-dahri bi-ra'si râbiya, wa-'ammadahu bi-'l-khilâlî 'l-fâḍila min al-rajaḥa wa-'l-ma'rifa wa-'l-dahâ' wa-'l-rujûla wa-'l-ra'y, fa-'ghatadâ jurtumata salafin li-man namâhum aghnathu 'an al-rusûkh fi-'awwal al-sâbiqa, fa-mâ min sharafin illa masbûq 'an khârijiyya, wa-lam yakun illâ kallâ wa-lâ ḥattâ takhaṭṭâ 'Alî ḥadhâ râbiyata *Lablah* fa-'rtaqâ qal'ata *Iṣṭakhr* min ardi *Fâris*, fa-'l-lâhu a'lamu kayfa taraqqâhâ, idh lam yakun yu'tâ min khaṭâlin wa-lâ jahâla, bal-waṣâlahu bihâ wus'u 'ilm wa-shujnâtu raḥim ma'qûma, ballahâ bi-musta'khir al-ṣîla, raḥimahu 'l-lâh", voir ce texte dans *Al-Dhakhîra*, I, vol. 1, p. 170.

⁸⁰ Voir *Dîwân* Ibn Ḥazm dans l'étude d'Iḥsân 'Abbâs, *Târîkh al-adab al-andalusî: 'aṣru siyâdat Qurṭuba* (L'histoire de la littérature andalusienne: l'époque de la souveraineté de Cordoue), p. 385.

⁸¹ Voir *Abenḥâzam*, vol. 1, pp. 17-24.

⁸² Ibid., vol. 1, pp. 8-9.

Nous proposons tout d'abord de comparer les données citées dans le texte d'Ibn Hayyân aux textes de Šâ'id al-Andalusî, celui d'al-Ḥumaydî et ceux de tous les biographes qui reprirent les informations de Šâ'id al-Andalusî et d'al-Ḥumaydî, afin de pouvoir tirer une conclusion claire sur l'origine de la famille d'Ibn Ḥazm.

Première remarque, les biographes qui font remonter la généalogie d'Ibn Ḥazm à une famille d'origine perse diffèrent entre eux à propos du nombre de grands-pères d'Ibn Ḥazm. Al-Ḥumaydî, Ibn Bashkuwâl et al-Ḍabbî, par exemple, s'arrêtent précisément au troisième grand-père d'Ibn Ḥazm: " 'Alî b. Aḥmad b. Sa'id b. Ḥazm b. Ghâlib"⁸³. Quant à al-Qiftî, à al-Dhahabî et à Ibn al-'Imâd, ils s'arrêtent au quatrième grand-père d'Ibn Ḥazm: " 'Alî b. Aḥmad b. Sa'id b. Ḥazm b. Ghâlib b. Šâlih"⁸⁴, tandis qu'Ibn Kathîr, Ibn Ḥajar et Taghrî Bardî s'arrêtent au huitième grand-père⁸⁵: " 'Alî b. Aḥmad b. Sa'id b. Ḥazm b. Ghâlib b. Šâlih b. Khalaf b. Ma'dân b. Sufyân b. Yazîd"⁸⁶. Šâ'id al-Andalusî, Yâqût et Ibn Khallikân quant à eux, citent aussi le huitième grand-père d'Ibn Ḥazm, nommé Yazîd, et ils ajoutent la généalogie du *Sayyid* de cet arrière-grand-père d'Ibn Ḥazm, qui appartenait à la tribu de *Quraysh*: "'Alî b. Aḥmad b. Sa'id b. Ḥazm b. Ghâlib b. Šâlih b. Khalaf b. Sufyân b. Yazîd al-Fârîsî, affranchi de Yazîd b. Abî Sufyân b. Ḥarb b. Umayya b. 'Abd Shams, al-qurayshî"⁸⁷.

Cette variation dans le nombre des grands-pères d'Ibn Ḥazm s'explique, à notre sens, par la différence qui existe entre *Ṭabaqât al-umam* et *Jadhwa al-muqtabis*, à propos du nombre des arrières-grands-pères d'Ibn Ḥazm. Ces deux sources principales pour la biographie d'Ibn Ḥazm ont eu, comme nous l'avons déjà vu, beaucoup d'influence sur les biographes postérieurs d'al-Andalus et de l'Orient: Šâ'id al-Andalusî qui n'a pas émigré en Orient a eu l'occasion de recueillir le plus grand nombre possible d'information sur la généalogie d'Ibn Ḥazm, tandis qu'al-Ḥumaydî qui, à Bagdad, ne dispose pas pendant la composition de la *Jadhwa* de suffisamment de sources biographiques andalusiennes, se base en premier lieu sur ce qu'il a mémorisé. Ce qui semble confirmer ce propos, c'est qu'al-Ḥumaydî nous apprend dans l'introduction de la *Jadhwa*, qu'il a été prié de composer une œuvre contenant les noms des traditionnistes, des juristes et des lettrés d'al-Andalus. Il répondit qu'il ne peut pas réaliser parfaitement ce qui lui est demandé, parce qu'il dispose de peu de sources utiles pour faire ce travail. Il ajoute qu'il tient à accepter de rédiger cet ouvrage malgré son peu de sources, et il se hâte de mettre en ordre les renseignements qui sont entre ses mains, en se basant sur ce qu'il a entendu et le grand effort pour faire ce travail⁸⁸.

Quant à Ibn Hayyân, il nous apprend que le plus proche grand-père d'Ibn Ḥazm (*Jadduh al-adnâ*)⁸⁹, a été le premier de ses grands-pères à se convertir à l'islam

⁸³ Voir *Al-Jadhwa*, p. 290, *Al-Šila*, vol 2, p. 395, et *Al-Bughya*, p. 364.

⁸⁴ Voir *Tārîkh al-ḥukamâ'*, p. 232, *Siyar*, vol. 18, p. 184 et *Shadharât*, vol. 3, p. 299.

⁸⁵ Selon al-Ḥumaydî, Šâ'id, Yâqût et Ibn Khallikân, ce huitième grand-père était, l'arrière-grand-père d'Ibn Ḥazm (*Jadduh al-aqsâ*).

⁸⁶ Voir *Al-Bidâya*, vol. 12, p. 91, *Lisân al-mizân*, vol. 5, p. 198, *Al-Nujûm al-zâhira*, vol. 5, p. 75.

⁸⁷ Voir *Ṭabaqât*, p. 181, trad. p. 139, *Mu'jam al-'udabâ'*, vol. 3, p. 546-47, et *Wafayât*, vol. 3, p. 325.

⁸⁸ Voir *Al-Jadhwa*, pp. 3-4.

⁸⁹ Ce grand-père doit être Sa'id, puisqu'il le nommait *Jadduh al-adnâ*, qui désigne le plus proche grand-père. Cependant, selon Dozy, Ḥazm fut le plus proche grand-père d'Ibn Ḥazm, à embrasser

(ḥadīthu 'ahd bi-'l-islām)⁹⁰. Cela est totalement opposé à la déclaration d'al-Ḥumaydī et aux déclarations de ceux qui, tels Ibn Khallikān, Yâqût et Ibn Kathîr, reprirent la généalogie établie par al-Ḥumaydī. Tous considèrent Yazîd, l'arrière-grand-père d'Ibn Ḥazm, (*Jadduh al-aqṣā*), fut le premier de ses grands-pères à adopter l'islam⁹¹.

Certes, nous ne disposons pas des données historiques des sources andalusiennes, qui nous permettraient d'expliquer cette divergence de vue entre Ibn Ḥayyân, d'une part, et d'al-Ḥumaydī et de ceux qui le suivaient, d'autre part, sur le sujet du premier grand-père d'Ibn Ḥazm à embrasser l'islam. Cependant, notons ici qu'Ibn Khallikān et al-Dhahabî nous informent que Khalaf, le cinquième grand-père d'Ibn Ḥazm, fut le premier [de ses grands-pères] à être entré en al-Andalus⁹².

On est surpris en effet de constater que cette information n'était pas citée dans les sources andalusiennes, et on n'arrive pas à déterminer de quelle source Ibn Khallikān l'a tirée, mais, signalons ici, que nous disposons de deux textes qui paraissent très intéressants dans la discussion de cette information citée dans *Wafayât al-a'yân* d'Ibn Khallikān. Dans le premier texte, il s'agit d'une information livrée par Abû Muḥammad Ibn al-'Arabî. Ce dernier nous apprend qu'Abû Muḥammad Ibn Ḥazm est né à Cordoue, que son grand-père Sa'îd est né à *Awnaba*⁹³, qu'il s'est ensuite déplacé à Cordoue, là-bas, où [son fils Aḥmad] est devenu vizir. Ce qui s'applique aussi à son fils 'Alî l'imâm, qui est devenu vizir⁹⁴. Ce texte montre que Sa'îd, le plus proche grand-père d'Ibn Ḥazm, n'était pas le premier de ses grands-pères à être entré en al-Andalus, puisque Sa'îd était né à *Awnaba*, un village d'al-Andalus. Le deuxième texte est cité à la fin du manuscrit du Kitâb *Al-Iḥkâm fî uṣûl al-aḥkâm* d'Ibn Ḥazm, à la bibliothèque d'Ibn Yûsuf à Marrakech (au Maroc), sous le numéro 524⁹⁵, où le nommé Yazîd Ibn Al-'Aṣî Ibn Sa'îd Sa'ûd Abû Khâlid⁹⁶, déclare à propos de la généalogie d'Ibn Ḥazm:

"C'est 'Alî Ibn Aḥmad Ibn Sa'îd Ibn Ḥazm Ibn Ghâlib Ibn Ṣâliḥ Ibn Khalaf Ibn Ma'dân Ibn Sufyân Ibn Yazîd le Persan, affranchi de celui qui était surnommé Yazîd, frère de Mu'âwiya Ibn Abî Sufyân, qui était gouverneur de Syrie avant le gouvernement de Mu'âwiya. Ce Yazîd est connu sous le nom de Yazîd Al-Khayr, il était le seigneur de Yazîd le Persan, le grand-père du vizir [il veut dire Ibn Ḥazm]. J'ai appris d'après les poèmes du vizir que le grand-père de Yazîd le Persan était d'origine perse. Cela a été mentionné dans la biographie du grand-père Yazîd le Persan, que Dieu le bénisse [et qui a été cité comme suit]: Ibn Abî Sufyân Ṣakhr Ibn Ḥarb Ibn Umayya Ibn 'Abd Shams Ibn 'Abd Manâf. Le premier de ses

l'islam. Voir *Histoire*, vol. 2, p. 326. Dans son étude *Ibn Ḥazm ṣūra andalusiyya*, pp. 16-7, al-Ḥâjirî suit Dozy dans sa conclusion sans le mentionner.

⁹⁰ Voir *Al-Dhakhîra*, I, vol. 1, p. 170, et *Mu'jam al-'udabâ'*, vol. 3, p. 553.

⁹¹ Voir *Al-Jadhwa*, p. 290, *Wafayât*, vol. 3, p. 325, *Mu'jam al-'udabâ'*, vol. 3, pp. 546-47, et *Al-Bidâya*, vol. 12, p. 91.

⁹² Voir *Wafayât*, vol. 3, p. 325 et *Siyar*, vol. 18, pp. 184-85.

⁹³ Un village à l'Est d'al-Andalus, voir *Mu'jam al-'udabâ'*, vol. 3, p. 457 et *Al-Rawḍ al-mi'târ*, p. 63.

⁹⁴ Voir *Mu'jam al-'udabâ'*, vol. 3, pp. 458-59: "Wa-qâla lî Abû Muḥammad Ibn al-'Arabî: inna abâ Muḥammad Ibn Ḥazm wulida bi-Qurṭuba, wa-jadduh Sa'îd wulida bi-Awnaba, thumma intaqala ilâ Qurṭuba, wa-waliya fihâ 'l-wizâra [ibnuhu Aḥmad], thumma ibnuhu 'Alî al-imâm", voir aussi Ibn al-Abbâr, *Al-Hulla al-sayrâ'*, p. 104.

⁹⁵ Selon la feuille 485 de ce manuscrit, le copiste a achevé son travail en 774/1372, en se basant sur une version datée en 503/1109.

⁹⁶ Je n'arrive pas à identifier ce personnage.

arrières-grands-pères a avoir frayé un chemin vers al-Andalus est le susnommé *Khalaf*, qui a résidé dans deux villages, *Manta Lisham* et *Mitilish* de la province de *Awnabah*, de la région de *Lablah*. Il était parmi les soldats de *Ḥimṣ*⁹⁷. Les fils de *Khalaf* sont *Ṣāliḥ* et *Aswad*, les fils de *Aswad* demeuraient chez leur grand-père à *Mitilish* et ils ne l'ont pas quitté après. Et les fils de *Ṣāliḥ* restaient à *Manta Lisham*, parmi eux les fils de *Ḥazm* cités plus haut, et la grâce est de Dieu l'exalte⁹⁸.

Ce texte nous paraît très intéressant dans ce contexte, non seulement parce qu'il confirme l'information citée dans *Wafayât al-a'yân* d'Ibn Khallikân, qui fait de *Khalaf* le premier des arrière-grands-pères d'Ibn Ḥazm à être entré en al-Andalus, mais son intérêt réside encore dans le fait que *Yazīd Ibn Al-ʿAṣī* a précisé d'abord exactement où demeurerait ce *Khalaf*, à savoir dans le village de *Manta Lisham*. Par ailleurs, il nous apprend explicitement que le quatrième grand-père d'Ibn Ḥazm était *Ṣāliḥ* et non pas *Aswad*, et que *Banû Ḥazm* (les fils de *Ḥazm*) font partie de la descendance *Ṣāliḥ* et non pas de celle d'*Aswad*. Ce qui coïncide effectivement avec la généalogie d'Ibn Ḥazm citée dans les sources andalusiennes et orientales.

La deuxième remarque que nous faisons dans la discussion de la généalogie d'Ibn Ḥazm est qu'Ibn Ḥayyân indique qu'Ibn Ḥazm, notoirement d'origine chrétienne, éprouvait de la honte et cherchait toujours à effacer la trace de cette origine⁹⁹. Toutefois, si nous continuons l'examen des sources d'al-Andalus et de l'Orient, on constate avec surprise que les biographes d'Ibn Ḥazm n'ont pas traité cette problématique. Le seul historien qui penchait aussi pour l'opinion d'Ibn Ḥayyân était Ibn Saʿīd, qui nous apprend dans son *Mughrib* qu'Ibn Ḥazm: "prétend être d'origine perse, alors qu'il descendait d'une famille modeste, qui faisait partie des chrétiens de *Lablah*"¹⁰⁰. Cependant, on est surpris de constater qu'Ibn Saʿīd, qui est d'accord avec ce que disait Ibn Ḥayyân concernant l'origine chrétienne d'Ibn Ḥazm, a déjà annoncé, dans la biographie d'Ibn Ḥazm, que ce dernier est purement d'une pure origine perse, il disait: "Le vizir, le savant, le Ḥāfiz, Abû Muḥammad ʿAlī fils du vizir Abû ʿUmar Aḥmad Ibn Saʿīd Ibn Ḥazm le Persan (*al-fārisī*), fut attaché comme client à la famille Umayyade"¹⁰¹.

Notons en plus que les contemporains d'Ibn Ḥazm, ainsi que ses opposants très nombreux, juristes et théologiens, ne l'ont jamais accusé de la sorte¹⁰². Nous pensons

⁹⁷ Une ville de Syrie.

⁹⁸ Voir ms no. 524, feuille 459. Il écrit: "Wa-huwa ʿAlī Ibn Aḥmad Ibn Saʿīd Ibn Ḥazm Ibn Ghālib Ibn Ṣāliḥ Ibn Khalaf Ibn Maʿdān Ibn Sufyān Ibn Yazīd al-fārisī, mawlā Yazīd, hādhā huwa akhu Muʿāwiya Ibn Abī Sufyān, kāna amīran bi-l-Shām qabla Muʿāwiya. Wa-Yazīd hādhā huwa ʿl-maʿrūf bi-Yazīd al-khayr. fa-Yazīd hādhā huwa mawlā Yazīd al-fārisī jadd al-wazīr. Wa-raʾaytu fī shiʿri ʿl-wazīr ʿanna Yazīd al-fārisī jadduh kāna min waladin mutawajjahuhu mulku Fāris. Wa-hādhā qad dhukira fī tarjamatihi radiya ʿl-lāhu ʾanhu Ibn Abī Sufyān Ṣakhr Ibn Ḥarb Ibn Umayya Ibn ʿAbd Shams Ibn ʿAbd Manāf. Wa-l-dākhilu minhum huwa Khalaf, turika bi-qaryatayni bi-Manta Lisham wa-Mitilish min iqlīm Awnabah li-kurati Lablah. Wa-kāna min jundi Ḥimṣ. Waladu Khalaf Ṣāliḥ wa-Aswad, fa-banū Aswad fi-nizālihi jaddihim Mitilish lam yarḥalū ʾanhā, wa-banū Ṣāliḥ bi-Manta Lisham, wa-minhum Banū Ḥazm al-madhkurīn, wa-bi-l-lāhi taʾālā al-tawfiq".

⁹⁹ Voir *Al-Dhakhira*, I, vol. 1, p. 170.

¹⁰⁰ Voir *Al-Mughrib*, vol. 1, 275.

¹⁰¹ Ibid, vol. 1, p. 274.

¹⁰² Ibn Ḥayyân nous apprend que les opposants d'Ibn Ḥazm et parmi eux, les juristes, étaient très nombreux, il dit: "Jusqu'au moment où il provoque les juristes de son temps, ainsi ils étaient de

qu'il s'agit ici de conflits entre la famille d'Ibn Ḥazm et la famille d'Ibn Ḥayyân: le père d'Ibn Ḥayyân et celui d'Ibn Ḥazm étaient vizirs d'al-Manṣûr Ibn Abî 'Amir¹⁰³. Quant à Khalaf Abû 'Umar Ibn Ḥayyân, Ibn al-Abbâr nous informe qu'al-Manṣûr l'a nommé secrétaire. Il était toujours son compagnon durant sa vie quotidienne et dans ses expéditions vers les royaumes des chrétiens du Nord. Khalaf est demeuré en contact étroit avec al-Manṣûr et il n'a pas subi les épreuves torturantes qu'ont subies ses deux compagnons Aḥmad Ibn Sa'îd Ibn Ḥazm et 'Abd Al-Malik al-Jazîrî¹⁰⁴. En ce qui concerne Aḥmad Abû 'Umar Ibn Ḥazm, on dispose d'un texte d'Ibn Ḥayyân conservé dans *Al-I'tâb* d'Ibn al-Abbâr:

"Abû Marwân Ibn Ḥayyân disait qu'al-Manṣûr Muḥammad Ibn 'Abd Allâh Ibn Abî 'Amir a choisi Aḥmad Ibn Ḥazm comme vizir parmi tous ses compagnons en l'an trois cent quatre-vingt-un pendant le califat de Hishâm al-Mu'ayyad en al-Andalus. Il l'a nommé son successeur dans les temps de son absence du royaume en lui accordant tout pouvoir de décision"¹⁰⁵.

Cette dernière promotion peut avoir aiguisé la concurrence qui existait entre les deux vizirs¹⁰⁶.

Dans cette perspective, il me semble qu'Ibn Ḥazm était au courant de l'accusation d'Ibn Ḥayyân, parce que dans son *Dîwân*, et surtout dans le poème d'Al-Rab' (un dialogue avec la nature), il a parlé de ses rivaux, et, en même temps, il a défendu sa généalogie perse. Signalons ici que lorsque Ibn Ḥazm parle dans ce poème de ses rivaux, cela ne signifie pas qu'il fasse l'éloge de ses origines. Il s'agit d'une défense explicite de sa généalogie, puisqu'il dit:

"Grâce à mon appartenance à *Sâsân*¹⁰⁷ et à *Dârâ*¹⁰⁸, j'ai été placé plus haut, et après eux, grâce à la sublime *Quraysh* et aux nommés *Al-A'yâṣ* et *Al-Anâbis*. La tribu de *Ḥarb* n'a pas pu perturber ma progression dans le chemin de la gloire, et *Fâris* n'a pas réussi à m'empêcher d'atteindre la célébrité"¹⁰⁹.

connivence contre lui, et ils réfutent son propos. Ils prenaient une décision commune sur sa séduction (*taḍlîlîh*: il veut dire le caractère acerbe de ses propos) et ils le discréditaient", voir *Al-Dhakhîra*, I, vol. 1, p. 168 et voir *Min nuṣûṣ Kitâb al-Maṭn d'Ibn Ḥayyân*, p. 47.

¹⁰³ Sur Aḥmad Abû 'Umar Ibn Ḥazm consulter *Al-Jadhwa*, pp. 117-19, *Al-Bughya*, no. 412, pp. 156-57, *Nafḥ*, vol. 2, p. 292. Sur Abû 'l-Qâsim Khalaf Ibn Ḥayyân voir Ibn al-Abbâr, *Al-Takmila li-kitâb Al-Ṣila*, éd. Francisco Codera, (biog. 149), p. 46.

¹⁰⁴ Voir *Al-Takmila*, p. 46. Sur la biographie d'Abû Marwân 'Abd Al-Malik al-Jazîrî, voir *Al-Jadhwa*, pp. 261-62.

¹⁰⁵ Voir *I'tâb al-kuttâb*, éd. Ṣâliḥ al-Ashtar, p. 191.

¹⁰⁶ Dans l'histoire des vizirs en al-Andalus, on trouve différents exemples qui reflètent les conflits entre ces vizirs à cause de la concurrence qu'il y avait entre eux, voir à titre d'exemple, *Al-Dhakhîra* IV, vol. 1, pp. 50-2 où Ibn Ḥayyân parle de la concurrence qui existait entre le vizir 'Isâ b. Sa'îd al-Qaṭṭâ' et le vizir 'Abd Al-Malik al-Jazîrî, et qui se termina par l'assassinat de ce dernier.

¹⁰⁷ Un roi perse, voir *Al-Rawḍ al-mi'târ*, p. 69.

¹⁰⁸ Ibid, p. 230.

¹⁰⁹ Voir I. 'Abbâs, *Târikh al-adab al-andalusî*, p. 385: "Samâ bî Sâsân wa-Dârâ wa-ba'dahum, Qurayshu 'l-'ulâ 'A'yâṣuhâ wa-'l-'Anâbisu. Fa-mâ akhkhârât Ḥarbun marâtiba su'dadî, wa-lâ qa'adat bî 'an dhurâ 'l-majdî Fârisu".

Ibn Ḥazm nous apprend ici que son origine remonte premièrement jusqu'au *Sâsân*, et ensuite à la tribu de *Quraysh*, où les nommés *Al-A'yâş* et *Al-'Anâbis* apparaissent. Dans son *Jamhara*, il donne une explication des mots *A'yâş* et *'Anâbis*. Il précise que quatre des fils de Umayya al-Akbar Ibn 'Abd Shams se sont appelés les *A'yâş*, tandis que les six autres se sont nommés les *'Anâbis*. Parmi les *'Anâbis*, on trouve le nommé Abû Sufyân¹¹⁰, alors que les sources biographiques nous informent que Yazîd, l'arrière-grand-père d'Ibn Ḥazm était un client de Yazîd Ibn Abî Sufyân¹¹¹.

Il est à noter que les chercheurs qui ont accusé Ibn Ḥazm de mensonge, du fait qu'il niait son origine chrétienne, se contentent de se baser sur le texte d'Ibn Ḥayyân que nous avons déjà discuté¹¹². Cependant, à en croire Ibn Ḥayyân, historien fameux d'al-Andalus, on est surpris de constater que les œuvres d'Ibn Ḥazm et les événements historiques qu'il y a cités n'ont jamais été contestés et n'ont jamais été mensongers. Al-Ḥumaydî nous apprend qu'Ibn Ḥazm était le plus averti parmi les gens dans la connaissance des histoires¹¹³.

Aḥmad al-Ḥamd est le seul à remarquer que si Ibn Ḥazm avait dit des mensonges à propos de sa généalogie, il aurait été critiqué par son cousin Abû 'l-Mughîra 'Abd al-Wahhâb, qui n'hésitait pas à le poursuivre et même à critiquer ses écrits¹¹⁴. Or, nous trouvons cette remarque très juste, parce qu'il y avait une grande concurrence entre Ibn Ḥazm et son cousin Abû 'l-Mughîra¹¹⁵. Ibn Bassâm, qui se base sur Kitâb *Al-Matîn* d'Ibn Ḥayyân, nous a conservé le texte d'une lettre adressée par 'Abd al-Wahhâb Abû 'l-Mughîra à son cousin 'Alî Ibn Ḥazm, où il lui reproche de se concentrer sur l'étude de la Torah. Voici ce qu'on lit:

"Tu as donc oublié, lui écrit-il, les adeptes de ton nouveau parti¹¹⁶, eux dont tu es maintenant le chef d'école et le plus grand défenseur. Tu leur racontes les grands événements de leur histoire. Tu leur apprends les avanies et les fléaux qu'ont subis leurs ancêtres. Tantôt, c'est l'histoire du Samaritain et du Veau d'Or, tantôt celle des poux et des fourmis¹¹⁷. Ici, tu les fais pleurer au souvenir de la traversée du désert, ailleurs, tu les réjouis aux dépens de Goliath et de ses gens. Tant et si bien que la Torah est devenue ton livre sacré et que la maison du rabbin est devenue ton lieu de retraite"¹¹⁸.

¹¹⁰ Voir *Al-Jamhara*, pp. 78-9.

¹¹¹ Voir *Al-Jadhwa*, p. 290, *Ṭabaqât*, p. 181, trad. p. 139, *Wafayât*, vol. 3, p. 325, *Mu'jam al-'udabâ'*, vol. 3, p. 546 et *Al-Bidâya*, vol. 12, p. 91.

¹¹² Voir par exemple Dozy, *Histoire*, vol. 2, p. 326, Simonet, *Historia*, pp. 85 et 642, García Gómez, *El Collar*, p. 5, Lévi-Provençal, *La civilización*, p. 117, Carra de Vaux, *Les penseurs de l'Islam*, vol. 3, p. 332, Arnaldez, "Ibn Hazm", *Et*², vol. 3, p. 814, et Eva Riad, "La présentation", pp. 434-35.

¹¹³ Voir *Al-Jadhwa*, p. 275: "Wa-Abû Muḥammad a'lamu 'l-nâsi bi-'l-tawârîkh". Dans un autre texte, il dit: "Abû Muḥammad est un homme de confiance dans la rectification et le perfectionnement des textes", *ibid*, p. 159.

¹¹⁴ Voir son ouvrage *Ibn Ḥazm wa-mawqifuh min al-ilâhiyât*: 'ard wa-naqd (Ibn Ḥazm et son attitude envers la théologie: exposé et critique), pp. 26-7.

¹¹⁵ Sur les conflits entre 'Alî Ibn Ḥazm et son cousin Abû 'l-Mughîra, consulter *Al-Dhakhîra*, I, vol. 1, pp. 162-66.

¹¹⁶ Il veut dire de la doctrine littéraliste.

¹¹⁷ Sur les miracles de Moïse voir Exode 7-11. Comparer avec Sûra 7: 132-36. Sur l'histoire de Samaritain, voir Sûra 20: 85-9.

¹¹⁸ Voir *Al-Dhakhîra* I, vol. 1, p. 163.

De même, nous disposons d'un texte d'Ibn Ḥayyân dans son *Kitâb Al-Matîn* dans lequel il atteste explicitement qu'Ibn Ḥazm était vraiment un expert dans la tradition du prophète, la jurisprudence, la généalogie et dans d'autres domaines¹¹⁹. On se demande de prime abord comment un expert dans la science de la généalogie (*'Ilm al-Nasab*)¹²⁰ aurait pu désavouer son origine et prétendre descendre d'une famille d'origine perse. Nous pensons qu'Ibn Ḥazm n'a nullement été obligé de falsifier son origine, et donc de mentir, et ce, pour deux raisons: la première est que le mensonge était étranger à sa nature. Il disait: "Quant à la vanité, à l'envie, au mensonge, à la trahison, je n'en ai pas la moindre connaissance de par ma nature"¹²¹. La deuxième est dictée par le fait que la race de Banû Ḥazm était connue en al-Andalus et nous apprenons par al-Faṭḥ Ibn Khâqân que Banû Ḥazm étaient des hommes de science, de lettres, de gloire et de prestige¹²². Les qualités de la famille d'Ibn Ḥazm étaient donc très connues en al-Andalus. Cela explique la raison pour laquelle les adversaires d'Ibn Ḥazm n'ont jamais pensé de l'accuser de mensonge sur son origine.

Certains chercheurs, Dozy, Simonet, García Gómez, d'autres encore, se basent sur la déclaration d'Ibn Ḥayyân, pour dire qu'Ibn Ḥazm est descendu d'une famille d'origine chrétienne¹²³. Dozy, par exemple, essaye dans son ouvrage *Histoire des musulmans d'Espagne* de référer la manière d'Ibn Ḥazm dans sa description de l'amour à une origine chrétienne, parce que sa façon de traiter ce sujet ne peut être issue que d'une "race" chrétienne¹²⁴. Certes, Asín Palacios a réfuté les conclusions de cette hypothèse de Dozy et de Simonet¹²⁵, en insistant sur le fait que:

"La généalogie d'Ibn Ḥazm, qu'elle soit noble ou plébéienne, chrétienne ou musulmane, arabe, perse ou espagnole ne pouvait guère influencer la formation de son attitude mentale et son caractère"¹²⁶.

Pour notre part, nous pensons que la manière dont Ibn Ḥazm décrit dans *Tawq*, sa philosophie de l'amour, n'avoue nullement des origines chrétiennes. Ibn Ḥazm n'était pas le premier des savants musulmans à avoir rédigé un ouvrage sur l'amour et les amants. Son ami Ibn Shuhayd (mort en 426/1034) a écrit l'œuvre *Al-Tawâbi' wa-l-zawâbi'* dans laquelle il a cité ses propres poésies sur l'amour, et aucun des savants musulmans n'a déclaré à l'époque qu'il descendait d'une famille d'origine chrétienne!

¹¹⁹ Ibid, I, vol. 1, p. 167.

¹²⁰ Ibn Ḥazm a consacré un ouvrage, *Jamharat ansâb al-'arab*, à cette science.

¹²¹ Voir *Al-Akhlâq wa-l-siyar* dans *Rasâ'il Ibn Ḥazm*, vol. 1, p. 358, trad. N. Tomiche, *Epître morale*, Bayrût, 1961, n. 114. Voir aussi *Tawq*, p. 141, et *Al-Fiṣal*, vol. 2, p. 57, vol. 4, p. 178.

¹²² Voir *Al-Maṭmaḥ*, p. 22 et voir *Nasḥ*, vol. 2, p. 150: "Wa-Banû Ḥazm fityatu 'ilm wa-adab wa-thaniyyatu majd wa-ḥasab".

¹²³ Voir Dozy, *Histoire*, vol. 2, p. 326, Simonet, *Historia*, pp. 85 et 642, García Gómez, *El Collar*, p. 5, Lévi-Provençal, *La civilización*, p. 117, Carra de Vaux, *Les penseurs de l'Islam*, vol. 3, p. 332 et Arnaldez, "Ibn Ḥazm", *El*², vol. 3, p. 814.

¹²⁴ Voir *Histoire*, vol. 2, pp. 328, 332. Il veut dire d'une origine chrétienne.

¹²⁵ Voir *Abenházam*, vol. 1, pp. 48-51.

¹²⁶ Ibid, vol. 1, p. 23: "El linaje de Abenházam, noble o plebeyo, cristiano o musulmán, árabe, persa o español, poco pudo influir en la formación de su mentalidad y de su carácter". Voir aussi Eva Riad dans son article cité plus haut, p. 435. Notons ici que Lévi-Provençal reproche à Asín Palacios d'avoir refusé l'hypothèse de Dozy. Néanmoins, Lévi-Provençal ne produit pas d'arguments solides qui puissent conforter sa prise de position en faveur de l'hypothèse de Dozy, voir *La civilización*, p. 117.

En plus, l'ouvrage *Ṭawq* expose la pensée d'Ibn Ḥazm à l'âge de l'adolescence. L'auteur y parle de son expérience et de ses contacts personnels avec les femmes, tout en s'exprimant avec sincérité et clarté¹²⁷. Cependant, dans son Kitâb *Al-Siyar*, il fait montre de plus de sagesse, et il est parfaitement serein.

¹²⁷ Sur la sincérité d'Ibn Ḥazm voir Eva Riad, art. cit, pp. 433-41. Nous verrons par la suite qu'à cause de sa sincérité, Ibn Ḥazm fut banni par les rois de taifas et que ses ouvrages furent brûlés par Ibn 'Abbâd, gouverneur de Séville.

4. La vie d'Ibn Ḥazm et la position socio-politique des chrétiens

En premier lieu, il faut souligner que jusqu'à maintenant, nous ne disposons pas d'une étude complète, élaborée suivant les règles de la critique moderne, qui examine, dans le cadre de la situation socio-politique en al-Andalus, le rôle politique des chrétiens dans l'Etat musulman et les contacts personnels d'Ibn Ḥazm avec eux¹²⁸. Après recherche dans les sources andalusiennes, nous croyons pouvoir affirmer que les chercheurs ne disposent tout simplement pas de données suffisantes pour éclairer ce côté obscur de l'histoire d'al-Andalus pendant le XI^e siècle.

En revanche, nous allons tirer profit des informations citées dans les sources historiques, des déclarations et des *fatwas* d'Ibn Ḥazm dans certaines de ses œuvres, afin de déterminer clairement les activités politiques des chrétiens en al-Andalus du XI^e siècle. Dans ce but, nous nous proposons de consacrer deux paragraphes à ce problème. Le premier étudie les moments clés de la vie d'Ibn Ḥazm et l'interprétation qu'il fait de la situation socio-politique d'al-Andalus du XI^e siècle. Le deuxième paragraphe sera consacré au rôle politique des chrétiens en al-Andalus et aux contacts personnels qu'entretenait Ibn Ḥazm avec eux. Cette étude nous offrira, sans aucun doute, l'occasion de voir à quel point l'attitude d'Ibn Ḥazm envers le christianisme était influencée par l'activité politique des chrétiens et des juifs en al-Andalus.

4.1 Moments clés de la vie d'Ibn Ḥazm

La famille d'Ibn Ḥazm tenait une place remarquable dans la vie politique en al-Andalus, et cela, surtout après qu'Aḥmad, le père d'Ibn Ḥazm¹²⁹, est devenu vizir d'al-Manṣūr Ibn Abī 'Amir en l'an 381/991¹³⁰. C'est-à-dire de celui qui, à la place du calife incapable Hishām II, exerçait réellement le pouvoir.

Après la mort d'al-Manṣūr en 393/1002, Aḥmad Ibn Ḥazm fut vizir d'al-Muzaffar, fils d'al-Manṣūr. A l'âge de douze ans, 'Alī Ibn Ḥazm accompagna son père Aḥmad pour assister à *'Id al-fiṭr* (la fête qui suit le jeûne du Ramadân), organisée par al-Muzaffar. Al-Ḥumaydī nous apprend que pendant cette fête, qui a eu lieu en l'an 396/1005, Ibn Ḥazm entendit un poème de Ṣā'id Ibn al-Ḥasan¹³¹, récité sous la conduite d'al-Muzaffar. Puis il ajoute: "Abū Muḥammad [Ibn Ḥazm] disait: ce fut le premier jour de mon arrivée chez son altesse"¹³². Cet événement est considéré comme

¹²⁸ Les études faites sur l'histoire de l'Espagne musulmane n'ont pas traité le rôle politique des chrétiens d'al-Andalus au XI^e siècle. En plus, elles ne mentionnent pas les contacts personnels qu'avaient les savants musulmans à l'époque, comme ceux qu'avait Ibn Ḥazm avec les chrétiens. Parmi ces études, on peut consulter, par exemple: Dozy, *Histoire*, Lévi-Provençal, *Histoire*, et Gonzales Palencia, *Historia de la España musulmana*.

¹²⁹ Ibn Ḥayyân a mis l'accent sur les caractéristiques d'Aḥmad, qui était connu par: "le vizir raisonnable pendant son temps, le plus dominant dans sa balance", voir *Al-Dhakhîra*, I. vol. 1, p. 170.

¹³⁰ Trois ans avant la naissance de notre auteur. Nous avons déjà vu que grâce aux aptitudes naturelles d'Aḥmad Ibn Ḥazm, al-Manṣūr Ibn Abī 'Amir le considérait comme l'un de ses meilleurs vizirs. Il le nomma son successeur pour administrer le royaume au cas où il serait absent.

¹³¹ Voir la biographie de Ṣā'id Ibn al-Ḥasan dans *Al-Jadhwa*, pp. 223-27, et dans *Al-Ṣila*, vol. 1, pp. 232-33.

¹³² Voir *Al-Jadhwa*, p. 224.

la première participation d'Ibn Ḥazm à la vie publique en al-Andalus¹³³, parce que c'est la première fois qu'il assistait à une fête religieuse en présence du gouverneur de Cordoue.

Après la chute des Amirides et le remplacement de l'incapable calife Hishâm II par al-Mahdî, la famille d'Ibn Ḥazm quitta le palais de Madînat al-Zâhira, à l'Est de Cordoue, pour habiter son ancien palais de Balât Mughîth, à l'Ouest de la ville. Ibn Ḥazm était à l'époque un adolescent de quinze ans. Ibn Ḥazm nous apprend dans son *Tawq* que cet événement a eu lieu le troisième jour de l'accession au trône califal du Commandeur des croyants Muḥammad al-Mahdî, qui s'accorde avec le mois de Jumâdâ II de l'an 399/1009 de J.C.¹³⁴

Quand al-Mahdî fut assassiné par les Esclavons (*al-'Abîd*)¹³⁵, les Berbères reconnurent Sulaymân pour gouverner le peuple. En plus, ils libérèrent l'incapable calife Hishâm II, qui était encerclé dans son palais. Sous le gouvernement de Sulaymân, qui dura presque sept ans, les troubles internes des Berbères effacèrent les traces et les signes extérieurs de Cordoue, remarque Ibn Ḥayyân¹³⁶. De plus, les Berbères n'hésitèrent pas à menacer les gens et à les tuer¹³⁷. L'historien Ibn Ḥayyân nous apprend aussi que les palais des Umayyades furent démolis pendant cette *fitna*¹³⁸.

Dans ce sens, signalons que l'attitude d'Ibn Ḥazm envers les Berbères se note dans certains de ses ouvrages. Dans *Al-Iḥkâm*, il commente une *fatwa* de certains savants malikites, qui interdisent aux gens de faire la prière de la nuit (*Ṣalât al-'Ishâ'*) avant le temps prescrit, sans prendre en considération la peur qu'avaient les gens de courir un risque à cause des attaques successives des Berbères. Ibn Ḥazm, lui, accordait aux gens la permission de faire la prière de la nuit avant l'appel à cette prière¹³⁹. Cette *fatwa* laisserait entendre que le but de l'auteur est de protéger les gens contre les attaques des Berbères. Ce qui suffit pour nous convaincre qu'il était très conscient de la situation socio-politique de Cordoue et des émeutes des Berbères, qui ravageaient Cordoue. Dans un autre texte, il nous apprend que, bien qu'al-Mahdî ait été la source des malheurs qui avaient frappé sa famille, il était, selon lui, à l'origine d'une politique de vexations contre les Berbères et les Esclavons, qui devaient amorcer le processus de la corruption d'al-Andalus¹⁴⁰.

Lorsque Hishâm II a accusé le vizir Aḥmad d'avoir maintenu al-Mahdî¹⁴¹, la crise est devenue très dure aigüe pour la famille d'Ibn Ḥazm¹⁴². D'autres malheurs

¹³³ Cette participation est aussi un acte politique.

¹³⁴ Voir *Tawq*, p. 287.

¹³⁵ Voir *Al-Jadhwa*, p. 19.

¹³⁶ Voir *Al-Dhakhîra*, I, vol. 1, pp. 43-6.

¹³⁷ Ibid, I, vol. 1, p. 44.

¹³⁸ Ibid, I, vol. 2, p. 600.

¹³⁹ Voir *Al-Iḥkâm*, vol. 3, p. 325 et voir *Nawâdir*, p. 209.

¹⁴⁰ Voir *Jamhara*, p. 101.

¹⁴¹ La cause de cette accusation se rapporte, en effet, à la fausse nouvelle de la mort de Hishâm II al-Mu'ayyad bi-'l-lâh, fils d'al-Ḥakam II, en l'an 399/1009. Au moment où la nouvelle de la mort, dite "la première mort" de Hishâm II était diffusée à Cordoue, Ibn Ḥazm et son père Aḥmad, accompagnèrent le convoi funèbre simulé. Quand Hishâm II revint en l'an 400/1010, il accusa le vizir Aḥmad Ibn Ḥazm d'avoir préparé un plan en faveur de Muḥammad al-Mahdî, voir sur ce point, *Al-Fîṣal*, vol. 1, p. 159 et *Tawq*, p. 287. Sur la fausse nouvelle de la mort de Hishâm II, consulter Ibn

devaient suivre, presque coup sur coup: l'épidémie de peste qui ravagea Cordoue en l'an 401/1010, et dont fut victime son frère aîné Abû Bakr à l'âge de 22 ans¹⁴³, et ensuite, la mort de son père, Aḥmad, en l'an 402/1012¹⁴⁴.

Assailli par tous ces malheurs, Ibn Ḥazm comprit qu'il devait quitter Cordoue. Il prit la destination de l'Almérie, gouvernée à l'époque par Khayrân l'Amirite¹⁴⁵. Cependant, les dénonciateurs informèrent Khayrân qu'Ibn Ḥazm et son ami Muḥammad Ibn Ishâq préparaient un plan en faveur des Umayyades. Khayrân agit rapidement et les emprisonna. Quelques mois après, il les bannit loin d'Almérie¹⁴⁶.

Quand la nouvelle du retour au pouvoir des Umayyades se propagea, Ibn Ḥazm et son ami Ibn Ishâq se hâtèrent vers Valence pour présenter leur fidélité permanente à al-Murtaḍâ¹⁴⁷. Après la mort de ce dernier, Ibn Ḥazm fut de nouveau fait prisonnier, cette fois par les Berbères. Lorsqu'il fut libéré, il trouva refuge à Jativa¹⁴⁸. En l'an 408/1017, il revint à Cordoue, gouverné à l'époque par al-Qâsim Ibn Ḥammûd, d'origine 'alawite¹⁴⁹. Les émeutes se poursuivirent et les problèmes internes se sont vite propagés entre Banî Ḥammûd. Chacun d'eux prétendait être digne de détenir le pouvoir¹⁵⁰. Pour cette raison, les habitants de Cordoue reconnurent l'Umayyade 'Abd Al-Raḥmân, et nommèrent al-Mustazhir pour calife. Ce dernier qui n'a été gouverneur que sept semaines, choisit Ibn Ḥazm comme vizir¹⁵¹. Les biographes nous informent que le frère d'al-Mustazhir, nommé Abû 'Abd Al-Raḥmân al-Mustakfi, le tua pour prendre sa place. Il envoya Ibn Ḥazm et son cousin 'Abd Al-Wahhâb Ibn al-Mughîra en prison en raison de leur fidélité à al-Mustazhir. Dans *Al-Taqrîb*, Ibn Ḥazm nous apprend qu'ils ne furent libérés qu'à la fin des jours d'al-Mustakfi en l'an 416/1025¹⁵².

Deux ans après, exactement en l'an 418/1027, Ibn Ḥazm devint ministre d'al-Mu'tadd bi-'l-lâh (Hishâm III), frère d'al-Murtaḍâ. Mais la stabilité du pouvoir d'al-

¹⁴³ Idhârî, *Al-Bayân al-mughrib*, vol. 2, pp. 269-321, vol. 3, pp. 38-60, 100-14, 199-200, et D. M. Dunlop, 'Hisham II', *EF*³, vol. 3, pp. 512-13.

¹⁴² Dans son *Tawq*, p. 287 Ibn Ḥazm nous décrit cette crise en disant: " Nous fûmes affligés par des calamités et dûmes subir l'inimitié des hommes de son gouvernement, nous connûmes l'arrestation, la mise sous surveillance, les amendes écrasantes et la clandestinité. La sédition fit rage, sévit, s'étendit à tous et à nous en particulier".

¹⁴³ Ibid, p. 302.

¹⁴⁴ Ibid, p. 286.

¹⁴⁵ Ibid, p. 305.

¹⁴⁶ Ibid, p. 307.

¹⁴⁷ Ibid, p. 307.

¹⁴⁸ Il faut considérer, toutefois, que l'emprisonnement d'Ibn Ḥazm par les Berbères devait approfondir chez lui une conscience politique qui l'incitait à défendre les droits des califes umayyades.

¹⁴⁹ Voir *Tawq*, p. 311.

¹⁵⁰ Parmi les études récentes qui traitent les effets de ces troubles internes entre Banî Ḥammûd à Cordoue, on peut consulter le travail de Muḥammad 'Inân, *Dawlat al-islâm fi-l-Andalus*, (L'Etat de l'islam en al-Andalus) pp. 683ss.

¹⁵¹ Al-Maqqarî a mis l'accent sur les qualités d'al-Mustazhir, qui avait consacré son temps à l'étude, avec Ibn Ḥazm et son ami Ibn Shuhayd. Voir *Nafḥ*, vol. 2, p. 35. Nous pensons que ces qualités mentionnées par al-Maqqarî étaient à l'origine de la sympathie d'Ibn Ḥazm pour ce gouverneur cultivé et poète. Ainsi, quand Ibn Ḥazm parle des gouverneurs d'al-Andalus, il insiste sur le rôle de ce calife dans l'histoire de l'Espagne musulmane, voir *Al-Jamhara*, p. 101.

¹⁵² Voir *Al-Taqrîb* dans *Rasâ'il Ibn Ḥazm*, vol. 4, p. 346.

Mu'tadd fut mise en péril par les attaques surprises des Berbères, qui l'obligèrent à démissionner en l'an 422/1030¹⁵³. Cet événement mit fin au pouvoir des Umayyades et Cordoue tomba entre les mains de Jahwar Ibn Muḥammad¹⁵⁴.

Notons ici que les crises successives qu'a vécues Ibn Ḥazm d'une part, et la destruction de Cordoue, causée par les Berbères, d'autre part, ont laissé des séquelles sur sa psychologie. Ainsi, quand la nostalgie l'amenait à visiter les cités et les rues dévastées de Cordoue, il plongeait dans le chagrin devant ces lieux. Il cherchait ses vieux amis, mais il réalisait que la plupart d'eux étaient dispersés ou morts, comme c'était le cas de son ami intime Ibn al-Ṭubnī¹⁵⁵.

La description que fait Ibn Ḥazm de Cordoue après son saccage constitue à notre avis une autre preuve de sa conscience politique, qui ne se tarda pas à se transformer en attitude politique envers les régimes qui possédaient le pouvoir en al-Andalus. Cependant, peut-on dire que sa défense du califat umayyade implique qu'il était partisan des Umayyades? En lisant les écrits d'Ibn Ḥazm, en particulier *Naqt al-'arūs*, *Jamharat ansāb al-'Arab* et *Al-Taqrīb*, on constate que l'auteur confirme vraiment la légitimité du califat umayyade en al-Andalus¹⁵⁶. Trois raisons expliquent cette défense du califat umayyade. La première concerne la signification des Umayyades pour al-Andalus, ceux-ci défendaient en effet l'intérêt de l'islam et des musulmans en al-Andalus¹⁵⁷. La seconde raison réside dans le fait qu'Ibn Ḥazm, et même toute sa famille, comme nous l'avons déjà montré dans l'analyse de sa généalogie, étaient des clients (*mawālī*), affranchis par les Umayyades. Or, le *mawālī*, comme on le sait, reste toujours loyal à son seigneur. La troisième raison se rapporte, en effet, aux conditions que doit remplir un musulman pour accéder au califat. Ibn Ḥazm nous apprend dans son *Fiṣal* et surtout dans le chapitre d'*Al-Imāma*, que l'origine qurayshienne est considérée, selon lui, comme condition primordiale pour le choix du calife¹⁵⁸.

Cette attitude ḥazmienne à l'égard du califat umayyade se transforma d'ailleurs, par la suite, en un refus total du gouvernement des roitelets (*mulūk al-ṭawā'if*) qui, selon lui, exerçaient leur pouvoir par la force. Dans son *Risālat al-Talkhīṣ li-wujūh al-*

¹⁵³ Voir *Al-Jadhwa*, pp. 26-7 et *Al-Dhakhīra*, III, vol. 1, pp. 515-29.

¹⁵⁴ Voir Ibn Al-Abbār, *Al-Ḥulla*, vol. 2, p. 31.

¹⁵⁵ Voir *Tawq*, p. 307.

¹⁵⁶ Cependant on ne dispose pas des textes qui prouvent l'attachement d'Ibn Ḥazm aux Umayyades en Orient. Par contre, il confirme le califat d'Ibn al-Zubayr (qui a eu lieu entre 64 et 73/683-692), et il ne reconnaît pas le califat de Marwān Ibn al-Ḥakam. Voir sur ce point, son épître *Asmā' al-khulfa' wa-l-wulāt wa-dhikru mudadihim* dans *Rasā'il Ibn Ḥazm*, vol. 2, pp. 141-42 et voir aussi *Al-Muḥallā*, vol. 1, p. 236.

¹⁵⁷ Voir la discussion d'Iḥsān 'Abbās de l'accusation d'Ibn Ḥayyān à propos de l'attachement d'Ibn Ḥazm aux Umayyades dans l'introduction de son édition du *Kitāb Jawāmi' al-Sira* d'Ibn Ḥazm, pp. 12-3, et dans l'introduction de son édition de *Rasā'il Ibn Ḥazm*, vol. 2, pp. 22-5.

¹⁵⁸ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 4, pp. 89-90. Les Umayyades semblent avoir représenté pour Ibn Ḥazm l'arabisme, selon la remarque d'Arnaldez, voir "Ibn Ḥazm", *EL*², vol. 3, p. 821. Le chapitre de l'*Imāma* doit avoir été écrit après l'éloignement d'Ibn Ḥazm de la vie politique en al-Andalus, parce que, comme nous allons voir dans l'étude chronologique d'*Al-Fiṣal*, des indices cités dans cet ouvrage prouvent que le chapitre d'*Al-Imāma*, fut composé en l'an 440/1048, voir l'étude élaborée sur ce chapitre dans l'exposé de Turki, *Théologiens et juristes*, pp. 70-99. Sur les conditions du calife selon Ibn Ḥazm, voir Turki, "Communautés Mozarabes et pouvoir Almoravide en 519 H/1125 en Andalus", *SI* 67 (1988), pp. 15-9.

takhlīs (Épître donnant un résumé à propos de différents moyens de délivrance), il proclamait explicitement que chaque organisateur d'une ville ou d'une forteresse en al-Andalus est, en effet, un combattant contre Dieu, qui contribuait à la corruption, parce qu'il autorisait l'armée à voler, à piller ce qui appartient aux musulmans et même chargeait les juifs de ramasser les impôts de capitation du aussi par les musulmans¹⁵⁹.

Néanmoins, signalons ici, que sa manière de proclamer ses idées religieuses et politiques et de les introduire ensuite dans ses ouvrages, lui a créé des problèmes avec les savants de son temps et surtout avec les Malikites¹⁶⁰, par exemple, avec Muḥammad Ibn Sa'īd de Majorque et avec Abū 'l-Walīd al-Bāḥī¹⁶¹. A cause de leurs intrigues, ses ouvrages furent brûlés publiquement par al Mu'tadd Ibn 'Abbād, gouverneur de Séville¹⁶². Selon I. 'Abbās, cet événement a eu lieu après la polémique d'Ibn Ḥazm avec al-Bāḥī à Majorque après l'année 452/1060¹⁶³. Cependant, si nous continuons la lecture de la biographie d'Ibn Ḥazm, nous constatons que l'auteur avait été invité à l'île de Majorque par le gouverneur Ibn Rashīq en l'an 430/1038. Quand al-Bāḥī retourna à Majorque en 439/1047 (après un séjour de treize années en Orient), il entra en discussion avec Ibn Ḥazm¹⁶⁴. Ibn Ḥazm comprit qu'il devait quitter Majorque, lorsque son ami, Ibn Rashīq, gouverneur de l'île, qui le protégeait, serait mort. Or ce dernier mourut en 440/1048. Cela confirme que la polémique qui se déroula entre Ibn Ḥazm et al-Bāḥī eut lieu avant 440/1048.

Après qu'Ibn 'Abbād a fait brûler les ouvrages d'Ibn Ḥazm, ce dernier, d'après Ibn Ḥayyān, se réfugia dans le district de Niebla, Niebla étant son village natale¹⁶⁵. Cela se passe après qu'il a quitté Majorque en 440/1048. On doit donc supposer que l'autodafé dont il est question se situe entre d'une part, 440/1048 et d'autre part,

¹⁵⁹ Voir cette épître dans *Rasā'il Ibn Ḥazm*, vol. 3, p. 173 et voir aussi son jugement sur les rois de taifas, qui consacraient tout leur temps à la construction des palais et à la protection de leurs intérêt, disait Ibn Ḥazm, voir *Al-Radd 'alā Ibn al-Naḡhrīla* dans *Rasā'il Ibn Ḥazm*, vol. 3, p. 41. La capitation était devenue en effet un impôt général, et le fait que les musulmans devaient remettre le montant de leur impôt aux juifs constituait en lui-même une sorte de scandale. En outre, le fruit de cet impôt était remis aux rois chrétiens du Nord.

¹⁶⁰ Muḥammad al-Muntaṣir el Kettani fait remarquer que quand Ibn Ḥazm réfute les Ḥanafites et les Malikites, il devient sévère et violent. Cependant, quand il s'adresse aux Shafī'ites, il devient doux et très courtois, voir *Mu'jam fiqh Ibn Ḥazm al-zāhirī* (Le dictionnaire de la jurisprudence d'Ibn Ḥazm le littéraliste), vol. 1, p.45. Sur l'introduction du malikisme dans al-Andalus, voir Lévi-Provençal, *Histoire*, vol. 1, pp. 146-49.

¹⁶¹ Sur les polémiques entre Ibn Ḥazm et Bāḥī à Majorque, consulter l'étude d'Abdel Magid Turki, *Polémiques entre Ibn Ḥazm et Baḡi sur les principes de la loi musulmane. Essai sur le littéralisme Zahirite et la finalité Malikite*, pp. 45-7.

¹⁶² Voir *Mu'jam al-'udabā'*, vol. 3, 554.

¹⁶³ Voir *Tārīkh al-adab*, pp. 310-11.

¹⁶⁴ Voir *Naṣṭ*, vol. 2, p. 277. Ibn Bassām disait, d'après 'Iyād: "A son arrivée en al-Andalus, al-Bāḥī trouva fascinant ce que disait Ibn Ḥazm, qui avait, certes, dévié, à cette époque, de la doctrine [malikite]. Il n'y avait personne en al-Andalus qui voulait étudier ses œuvres, et les juristes ne cessaient d'entrer en polémique avec lui. Il a pu fasciner un groupe d'ignorants par ses idées. Il s'installa dans l'île de Majorque et il a pu séduire les habitants de cette île et il devint leur chef. Les gens mirent Abū 'l-Walīd, dès son arrivée, au courant de tout ce qui s'était passé. Alors, Abū 'l-Walīd entra dans un débat avec Ibn Ḥazm, et il a pu réfuter ses dires". Voir aussi Chejne, A. *Translation of Maratib al-Ulum*, p. 29, et Theodore Pulcini, *Exegesis*, p. 9.

¹⁶⁵ Voir *Al-Dhakhīra*, I, vol. 1, p. 168.

456/1064, année de la mort de ce penseur andalou¹⁶⁶. Cet événement n'exerça pas toutefois une grande influence sur Ibn Ḥazm, car, dans un poème composé peu après, il fait montre de patience et veut relever le défi en poursuivant son chemin jusqu'à la mort, il écrit:

"Laissez-moi en paix au sujet de cette combustion de feuillets et de papiers et dites plutôt. Maintenant on verra ce qu'il savait. S'ils ont brûlé le papier, ils n'ont pas brûlé ce que le papier renfermait. Cela est dans ma poitrine, je l'emporte avec moi partout où m'entraînent mes montures"¹⁶⁷.

Concernant son attitude envers les rois de taifas, nous disposons d'un texte où l'auteur décrit la situation politique d'al-Andalus après la chute du califat umayyade, en annonçant que: "Quatre hommes gouvernaient al-Andalus en même temps. Chacun d'eux prétendait qu'il était le vrai calife. C'était une catastrophe"¹⁶⁸. Ce texte reflète clairement l'attitude politique d'Ibn Ḥazm à l'égard des rois de taifas. Il ne reconnaissait pas leur gouvernement, parce que, d'une part, ils ne défendaient pas les intérêts de l'islam¹⁶⁹, et d'autre part, ils n'étaient pas d'origine qurayshienne, condition principale sur laquelle Ibn Ḥazm s'attarde pour le choix du calife. En raison de cette position politique envers les rois de taifas, Ibn Ḥazm fut abandonné et éloigné¹⁷⁰. Malgré la disgrâce dont il était l'objet, signalons ici que l'auteur n'avait pas renoncé à son projet politique, qui était le retour du calife qurayshien au pouvoir.

On sait peu de chose sur la fin de sa vie. Ibn Bassâm nous a conservé un texte d'Ibn Ḥayyân, qui décrit le reste de la biographie d'Ibn Ḥazm, après que les jurisconsultes l'ont blâmé et calomnié, en sorte que les princes durent l'éloigner. Il disait:

"Il s'attaqua aux juristes de son temps, alors ils se réunissent tous contre lui. Ils réfutaient ses opinions et ils disent tous que ce qu'il croit est faux. Ils le noircissent aux yeux des gouverneurs et les mettent en garde contre le danger qu'il représente. Ils déconseillent aux gens de s'approcher de lui ou de l'écouter. Les rois commencent à l'éloigner et à l'exiler, jusqu'à ce qu'Ibn Ḥazm finisse par s'installer dans son village natal de Niebla, où il est décédé, que Dieu le bénisse, en l'an 456 [1064], alors qu'il était encore fidèle à ses principes et n'avait guère cédé à leurs exigences, répandant ses connaissances parmi ceux qui le visitaient pour apprendre de lui. Ces derniers étaient constitués par d'ordinaires étudiants qui ne craignaient pas les gens. Ibn Ḥazm les enseigne, les éclaire et entre en discussion avec eux; il cherche la connaissance avec assiduité et s'applique à la rédaction des livres, jusqu'à ce que ses œuvres deviennent variées, mais sans dépasser la porte de sa maison, à cause des nouvelles que les juristes ont inventées sur lui et qui eut comme conséquence qu'une partie

¹⁶⁶ Voir dans ce contexte les arguments présentés par Abû Zahra sur la date de cet événement, dans son ouvrage *Ibn Ḥazm, ḥayātuh wa- 'aṣruh* (Ibn Ḥazm, sa biographie et son époque), pp. 49-52.

¹⁶⁷ Voir *Al-Dhakhira*, I. vol. 1, p. 169 et *Mu'jam al-'udabâ'*, vol. 3, p. 554.

¹⁶⁸ Voir *Naṭṭ al-'arūs* dans *Rasâil Ibn Ḥazm*, vol. 2, pp. 97-8.

¹⁶⁹ Dans le paragraphe suivant, nous allons traiter la position d'Ibn Ḥazm envers les rois de taifas, qui facilitent aux juifs et chrétiens le chemin qui les mène à une position de force vis-à-vis des musulmans.

¹⁷⁰ Voir *Al-Dhakhira*, I. vol. 1, p. 168.

de ses livres ont été brûlés et déchirés publiquement. Cela ne fit qu'alimenter la volonté d'Ibn Ḥazm de les publier par obstination jusqu'à sa mort"¹⁷¹.

4.2. Le rôle politique des chrétiens et les contacts qu'Ibn Ḥazm a entretenus avec eux

Avant de nous pencher sur les contacts personnels d'Ibn Ḥazm avec les chrétiens en al-Andalus, nous tenterons au préalable de rassembler quelques détails qui nous permettront de déterminer la position socio-politique des chrétiens en al-Andalus, ainsi que leur relation avec l'Etat musulman avant la chute du califat umayyade à Cordoue.

Dans son article "El Islam Andalusi del S. V/XI ante el Judaismo y el Cristianismo", Maribel Fierro fait remarquer que pendant le XI^e siècle, les musulmans ont traité les non-musulmans en al-Andalus en se fondant sur deux critères. Le premier critère, de nature théologique, repose sur la distinction entre monothéistes et polythéistes. Le second critère, de nature politique, distingue ceux qui vivent dans les territoires musulmans (*Dār al-islām*) et les autres qui vivent au dehors dans *Dār al-ḥarb*¹⁷². Les dhimmis (les juifs et les chrétiens) qui vivaient en al-Andalus, devaient payer un impôt de capitation (*Jizya*). En compensation, l'Etat Musulman devait les protéger¹⁷³.

Cependant, en ce qui concerne les chrétiens des royaumes du Nord, les biographes nous apprennent qu'à l'époque d'al-Mahdī (399/1008-1009), ces chrétiens interviennent de plus en plus dans la politique et l'économie des territoires musulmans en établissant des liens avec les gouverneurs musulmans¹⁷⁴. Al-Mahdī a demandé l'aide des chrétiens [du Nord] quand le nommé al-Musta'in se révolta contre lui. Grâce à eux, il a pu retourner à son gouvernement¹⁷⁵. Juste après la chute de Cordoue en l'an 422/1030, les royaumes chrétiens se renforcèrent et se firent plus menaçants¹⁷⁶. Ils allaient même reprendre une nouvelle vigueur avec Ferdinand I^{er}, qui enleva à Muza'ffar de Badajoz Viseu et Lamego en l'an 1057, et Alcalá de Henarès à al-Mamūn de Tolède, et brûla les villages du territoire de Séville en l'an 1065¹⁷⁷.

Notons ici que pendant cette période (juste après la chute de Cordoue), les rois de taifas faisaient approcher les juifs de leurs palais et nommaient quelques-uns d'entre eux vizirs ou conseillers dans l'Etat musulman. Ce cas s'applique par exemple au savant juif Samuel Ibn al-Naghri'la¹⁷⁸, qui fut vizir tantôt du gouverneur de Grenade, Ḥābūs (1025-1038), tantôt de son fils, Bādīs (1038-1073)¹⁷⁹. En outre, en lisant les

¹⁷¹ Ibid, I, vol. 1, pp. 168-69, et voir *Min nuṣūṣ Kitāb al-Maṭn d'Ibn Ḥayyān*, p. 47.

¹⁷² Voir *Diálogo filosófico-religioso*, p. 55.

¹⁷³ Consulter l'étude de Lewis, *The Jews of Islam*.

¹⁷⁴ Voir *Al-Dhakhīra*, I, vol. 1, pp. 43-6, ibid, vol 2, p. 112 et *Nafḥ*, vol. 1, pp. 410-11, vol 2, p. 112.

¹⁷⁵ Voir *Al-Dhakhīra*, I, vol. 1, pp. 43-6, et voir Ibn 'Aqīl, *Nawādir*, pp. 147-48.

¹⁷⁶ Voir Dozy, *Histoire*, vol. 4, pp. 118 ss, et Lévi-Provençal, *Histoire*, p. 434.

¹⁷⁷ Sur les victoires de Ferdinand I^{er}, voir Dozy, Ibid, vol. 4, pp. 118 ss, et C.L. Huart, *Histoire des Arabes*, vol. 2, pp. 170-72.

¹⁷⁸ Dans son *Ṭabaqāt*, Ṣā'id al-Andalusī a déterminé les qualités de ce poète juif, voir p. 206, trad. p. 160.

¹⁷⁹ Dans *Islam frente a judaismo*, Adang mentionne des noms de vizirs juifs qui jouèrent un rôle politique en al-Andalus pendant le XI^e siècle, pp. 18-20. Voir aussi Huart, Ibid, p. 168, et voir aussi Goldziher, "Usages juifs d'après la littérature religieuse des musulmans", *REJ* 43 (1961), p. 92-4.

sources d'al-Andalus et de l'Orient, on constate que le sujet des noms de vizirs chrétiens en al-Andalus pendant le XI^e siècle, n'a pas suscité l'intérêt des biographes. Cela peut être dû au fait qu'il n'y avait pas de vizirs chrétiens dans l'Etat musulman.

Dans son article "La literatura cristiano-árabe de la España medieval y el significado de la transmisión textual en árabe de la *Collectio Conciliorum*", Van Koningsveld fait remarquer que dans *Al-Mughrib fi ħulā' l-Maghrib* et dans *Nafḥ al-ṭīb*, nous trouvons quelques informations, limitées, sur le rôle politique des chrétiens dans l'Etat musulman en al-Andalus¹⁸⁰.

Quant aux juristes et aux poètes d'al-Andalus, ils n'hésitaient pas à proclamer leur opposition à la politique des rois de taifas. A titre d'exemple, nous apprenons par al-Maqqarī que l'homme de lettres Abū 'l-Qāsim Ibn Khalaf al-Ilbīrī¹⁸¹ a rédigé un poème dans lequel il invectivait les rois de taifas parce qu'ils demandaient l'aide des chrétiens qui habitaient en dehors d'al-Andalus, le poète déclare:

"Appelle les rois et dis-leur: Qu'est ce que vous avez fait?

Vous avez permis aux ennemis d'emprisonner l'islam et vous n'avez pas réagi.

Il fallait mener une révolution contre vous parce que votre gouvernement est fondé grâce aux chrétiens"¹⁸².

D'ailleurs, ce critique prouve clairement que ce poète était très conscient de la situation socio-politique d'al-Andalus. Il lance ses critiques contre les rois de taifas, qui demandent l'aide des chrétiens du Nord.

Dans son *Fīṣal*, Ibn Ḥazm accuse les rois de taifas d'avoir permis aux juifs et aux chrétiens -du Nord- d'être en position de force vis à-vis des musulmans. Ainsi, il lance sa *fatwa* indirecte de révolution contre un prince, qu'il ne nomme pas, en s'exprimant par ces mots:

"Que dites-vous d'un prince qui mit toute son autorité entre les mains des juifs, fit des chrétiens ses propres soldats, imposa aux musulmans le paiement de l'impôt de capitation .. alors que lui, pendant tout ce temps-là, continue de professer l'islam, de le déclarer publiquement et de faire la prière?"¹⁸³.

Ce texte qui éclaire l'attitude politique d'Ibn Ḥazm à l'égard des rois de taifas, nous offre l'occasion de faire la différence entre la position socio-politique des juifs et celle des chrétiens, en al-Andalus. Certains juifs occupent une place de premier plan dans l'Etat musulman, tandis que les chrétiens d'al-Andalus ne sont nommés que comme soldats.

Dans un autre texte, il déclare que si les rois de taifas flairaient dans la vénération des Croix un intérêt matériel, ils n'hésiteraient pas à la vénérer. Nous les voyons faciliter aux chrétiens le chemin pour dominer les femmes et les fils des musulmans et pour emmener dans leurs pays les hommes prisonniers. Puis il ajoute qu'il n'est pas

¹⁸⁰ Voir *Concilio III de Toledo. XIV Centenario 589-1989*. Toledo, 1991, pp. 703-04. Consulter dans ce contexte *Al-Mughrib*, vol. 1, p. 195, vol 2, p. 19 et *Nafḥ*, vol. 5, pp. 66-7.

¹⁸¹ Il vit à la même époque qu'Ibn Ḥazm. Al-Maqqarī le considère comme un homme à l'intelligence particulièrement brillante, voir *Al-Dhakhira*, I, vol. 2, pp. 882-84.

¹⁸² Ibid, I, vol. 2, p. 885.

¹⁸³ Voir *Al-Fīṣal*, vol. 4, p. 175, et voir aussi A.M. Turki, *Théologiens et juristes*, p. 87.

impossible qu'ils leur donnent les villes et les forteresses pour exterminer l'islam et répandre les églises partout¹⁸⁴. Cette attitude montre qu'Ibn Hāzīm était très conscient de la faiblesse des rois de taifas, qui ne cessaient pas de demander l'aide des chrétiens du Nord¹⁸⁵.

Notons ici qu'Ibn Hāzīm a composé un ouvrage intitulé *Al-Siyāsa* (Livre de politique)¹⁸⁶. Nous ne disposons aujourd'hui que de quelques textes de cette œuvre dans *Al-Shuḥub al-lāmi'a* (Les étoiles rayonnantes) d'Ibn Riḍwān (mort en 783/1381)¹⁸⁷, dans *Badā'i' al-silk* (les merveilles du cordon) d'Ibn al-Azraq (mort en 896/1490) et dans *Al-Rasā'il al-ṣuḡhrā* (Les petites épîtres) d'Ibn 'Abbād al-Rundī (mort en 793/1390)¹⁸⁸. Parmi ces textes qui reflètent la vision politique d'Ibn Hāzīm sur la situation d'al-Andalus à son époque, nous disposons d'un passage dans lequel l'auteur annonce que :

"L'imām devait choisir ses préfets (*wulātah*) et ses gouverneurs (*'ummāl*) parmi les musulmans et les gens de religion"¹⁸⁹.

Cette déclaration est un témoignage suffisant, qui traduit implicitement l'opposition d'Ibn Hāzīm au choix de non-musulmans comme vizirs ou conseillers dans les territoires musulmans. Il insiste sur l'islam comme condition sine qua non dans ce choix. Cette attitude hāzīmienne se conforme à la loi religieuse musulmane qui avait défendu au chef de l'Etat de nommer les adeptes d'autres religions dans des emplois administratifs¹⁹⁰.

Cependant, des non-musulmans ont effectivement été nommés vizirs ou préfets dans l'Etat musulman, et l'on peut constater que cette situation n'a pas influencé les contacts personnels d'Ibn Hāzīm avec les chrétiens d'al-Andalus. Il nous apprend dans son épître *Al-Talkhīṣ*, que le musulman peut avoir une amitié avec un juif ou un chrétien pour des raisons diverses¹⁹¹. Il justifie la permission d'établir des relations d'amitié avec les gens de Livre (juifs et chrétiens) par le fait que le Prophète de l'islam a eu des relations avec les juifs de la Médine et avec les chrétiens de Najrān¹⁹².

¹⁸⁴ Voir *Risālat al-Talkhīṣ* dans *Rasā'il Ibn Hāzīm*, vol. 3, p. 176. Dans son *Muḥallā*, il fait la même remarque en s'exprimant par ces mots : "Et il n'y a pas de péché plus grand, après l'incroyance, que le péché de celui qui interdit la guerre sainte contre les incroyants et ordonne qu'on livre les femmes des musulmans à eux", vol. 7, p. 300.

¹⁸⁵ Dans *Al-Radd 'alā Ibn al-Naḡhrīla*, Ibn Hāzīm lance encore une fois sa critique contre les rois de taifas, qui consacraient tout leur temps à la construction des palais et à la protection de leurs intérêts, voir *Rasā'il Ibn Hāzīm*, vol. 3, p. 41. En ce qui concerne ses idées politiques sur la faiblesse des rois de taifas et l'intervention des chrétiens du Nord dans la politique des musulmans, consulter par exemple *Risālat al-Talkhīṣ* dans *Rasā'il Ibn Hāzīm*, vol. 3, pp. 173-77, *Al-Radd 'alā Ibn al-Naḡhrīla*, ibid, vol. 3, p. 67, *Risālat al-bayān*, ibid, vol. 3, pp. 187-88, *Al-Muḥallā*, vol. 7, pp. 299-300, vol. 9, p. 327 et *Al-Iḥkām*, vol. 7, p. 454.

¹⁸⁶ Il le cite dans *Al-Taqrīb*, voir *Rasā'il Ibn Hāzīm*, vol. 4, p. 319.

¹⁸⁷ Le manuscrit de Rabat, BG, Q 62, contient 201 feuilles.

¹⁸⁸ Sur cet ouvrage perdu d'Ibn Hāzīm intitulé *Al-Siyāsa*, voir Muḥammad Brahim El-Kettani, "Shadharāt min Kitāb al-Siyāsa d'Ibn Hāzīm", *Majallat Tiṭwān*, 'adad 5, 1960, pp. 94-107.

¹⁸⁹ Voir *Al-Shuḥub al-lāmi'a fī 'l-siyāsa al-nāfi'a* d'Ibn Riḍwān, p. 340.

¹⁹⁰ Voir Goldziher, "Usages", *REJ* 43 (1901), pp. 92-4.

¹⁹¹ Voir *Rasā'il Ibn Hāzīm*, vol. 3, p. 174.

¹⁹² Voir *Al-Iḥkām*, vol. 5, p. 160.

Notons ici que les chercheurs qui s'intéressent aux polémiques d'Ibn Ḥazm avec les juifs ont pu définir quelques contacts personnels de l'auteur avec les juifs d'al-Andalus, en se basant sur des informations explicites citées dans certaines œuvres d'Ibn Ḥazm. Ce dernier fait par exemple, allusion à ses contacts avec des savants juifs tels Ibn al-Naghrīla¹⁹³, Ismā'il Ibn Yūnus et Ismā'il al-Qarrād¹⁹⁴. Dans son *Fīṣal*, il mentionne les noms de deux savants chrétiens de l'Orient, Abū Rā'īṭa¹⁹⁵ et Maqrūnūsh¹⁹⁶.

Cependant, en ce qui concerne le thème des relations d'Ibn Ḥazm avec les chrétiens d'al-Andalus, nous ne disposons pas des textes qui nous permettent de déterminer par exemple les noms des chrétiens, qui ont eu des relations avec Ibn Ḥazm. La seule piste de lecture dont nous disposons, est de tirer profit des polémiques et des discussions orales d'Ibn Ḥazm avec les chrétiens. Il y définit, plus ou moins, ce genre de contacts avec les chrétiens d'al-Andalus. Il s'agit ici de deux sortes de polémiques et de discussions avec les chrétiens: dans la première catégorie, Ibn Ḥazm se contente parfois de nous informer qu'il est entré en discussion avec les chrétiens, en s'exprimant par: "C'est une question qui a été discutée entre nous et quelques-uns d'entre eux (les chrétiens)"¹⁹⁷ ou "J'ai montré cela par la preuve à quelques-uns de leurs savants (chrétiens), et quelqu'un d'entre eux m'a dit"¹⁹⁸, ou "J'ai dit cela à quelques-uns de leurs savants (chrétiens)"¹⁹⁹, ou "Nous avons dit à ceux (chrétiens) qui s'opposent à nous"²⁰⁰, mais sans qu'il cite leurs noms, ni le lieu de ces discussions. La seconde catégorie concerne l'objection théologique de certains chrétiens à l'égard de l'islam, mais sans citer aussi leurs noms. A titre d'exemple il dit: "Ils s'opposaient - il veut dire les chrétiens- aussi en disant"²⁰¹. Cependant, dans cette catégorie, nous disposons d'un texte, que nous considérons comme le plus intéressant dans la détermination des opposants chrétiens d'Ibn Ḥazm, car c'est la première fois que l'auteur précise la fonction d'un opposant chrétien à Cordoue. Le texte dit:

¹⁹³ Ibn Ḥazm nous apprend qu'il a rencontré Ibn al-Naghrīla en 404/1013, voir *Al-Fīṣal*, vol. 1, p. 152. Dans cette rencontre, Ibn Ḥazm soutenait, verbalement, une discussion avec ce savant juif au sujet de *Rās al-Jālūt* (la tête de Goliath), sur ce thème, consulter Goldziher "Renseignement de source musulmane sur la dignité de Resch-Galuta", *REJ* 8 (1884), pp. 121-25 (Ges. Schr. II, 132-36), et voir aussi S. Pines, "Une notice sur les Rech Galuta chez un écrivain arabe du IX^e siècle", *REJ* 99/100 (1936), pp. 71-3.

¹⁹⁴ Voir *Al-Fīṣal*, vol. 1, pp. 135, 152, vol. 5, pp. 120-21 et *Al-Radd 'alā Ibn al-Naghrīla* dans *Rasā'il Ibn Ḥazm*, vol. 3, p. 41. Sur les contacts d'Ibn Ḥazm avec les juifs, consulter l'étude de Camilla Adang, *Islam frente a judaísmo*, chapitre II et *Muslim writers on Judaism*, pp. 59-66, 94, 106, 108.

¹⁹⁵ Voir *Al-Fīṣal*, vol. 3, pp. 166, 17. Ḥabīb Ibn Ḥidma Abū Rā'īṭa était un savant jacobite du neuvième siècle, voir Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, vol. 2, pp. 222-26. Dans son *Risālat al-bayān*, il mentionne encore une fois ce savant jacobite en s'exprimant par: "wa-Abū Rīṭa al-ya'qūbī", voir *Rasā'il Ibn Ḥazm*, vol. 3, p. 202.

¹⁹⁶ Voir *Al-Fīṣal*, vol. 3, p. 171. Je n'arrive pas à identifier ce personnage.

¹⁹⁷ "Wa-hiya mas'alatun jarat lanā ma'a ba'dihim", voir *Al-Fīṣal*, vol. 1, p. 63 et *Al-Uṣūl*, vol. 2, pp. 390-91.

¹⁹⁸ "Wa-laqaḍ qarrartu ba'da 'ulamā'ihim 'alā hādhā", voir *Al-Fīṣal*, vol. 2, p. 50.

¹⁹⁹ Ibid, vol. 2, p. 41.

²⁰⁰ Ibid, vol. 2, p. 15.

²⁰¹ Ibid, vol. 2, pp. 75-6.

“Un jour, un chrétien, qui était le juge des chrétiens de Cordoue, m’a contredit sur ce point-là. D’ailleurs, il assistait plusieurs fois à mon salon, je lui ai dit:...le chrétien se tait et cesse de parler”²⁰².

Il est à noter qu’Ibn Ḥazm cite le même texte dans *Al-Uṣūl*, mais sans qu’il indique la fonction de ce chrétien et sans qu’il fasse remarquer que le chrétien concerné a cessé de parler. Il s’exprime brièvement par ces mots: “Un jour, un chrétien m’a contredit, je lui ai dit...”²⁰³.

Il faut aussi noter que les sources andalusiennes ne donnent aucune information sur la discussion d’Ibn Ḥazm avec les chrétiens contemporains d’al-Andalus. Ibn Ḥayyân est le seul à nous apprendre qu’Ibn Ḥazm se réunissait régulièrement avec les juifs et aussi avec des musulmans acquis aux principes réprouvés. Il échangeait avec eux des informations écrites²⁰⁴. Notons néanmoins qu’Ibn Ḥayyân n’a pas mentionné dans ce texte les discussions d’Ibn Ḥazm avec ses controversistes chrétiens. Il se contente de nous informer qu’il est entré en discussion avec les savants juifs. Cela est dû, à notre sens, au nombre de ses polémiques avec les chrétiens, qui était très limité, en comparaison avec le nombre de ses polémiques avec les juifs²⁰⁵. Il s’intéresse beaucoup aux écrits sacrés des juifs et il compose tout un ouvrage pour réfuter le savant juif Ibn al-Naghîrîla. En plus, on sait que son cousin ‘Abd al-Wahhâb Ibn al-Mughîra l’a critiqué pour s’être concentré sur l’étude du judaïsme²⁰⁶.

Toutes ces données indiquent qu’Ibn Ḥazm a eu des relations avec les savants chrétiens et les savants juifs d’al-Andalus. Il a lutté à fond contre le judaïsme et le christianisme. Les informations citées dans son *Fîṣal* à propos de ses discussions avec des savants chrétiens d’al-Andalus, qu’il ne nomme pas, suffisent pour nous convaincre qu’il a sans aucun doute entretenu des contacts avec les chrétiens d’al-Andalus.

²⁰² “Wa-‘ârḍanî yawman naṣrânî kâna qâḍiyn ‘alâ Qurṭuba fî ḥâdhâ, wa-kâna yatakarraru ‘alâ majlisî, fa-qultu lahu... fa-sakata al-naṣrânî wa-‘n-qaṭa‘a”, ibid, vol. 2, pp. 108-09, et voir ms de Vienne, no. 975, feuille 200 (b). En effet, ce texte constitue un argument historique, qui éclaire l’aspect des échanges culturels entre musulmans et chrétiens en al-Andalus pendant le XI^e siècle.

²⁰³ “Wa-‘ârḍanî yawman naṣrânî, fa-qultu lahu...”, voir *Al-Uṣūl*, vol. 1, p. 227. Dans l’étude chronologique de l’œuvre d’Ibn Ḥazm, nous allons montrer, sur la base d’une étude comparative entre *Al-Fîṣal* et *Al-Uṣūl*, que bien que Kitâb *Al-Uṣūl* contienne des paragraphes et des chapitres qui se trouvent dans *Al-Fîṣal*, on ne peut pas le considérer comme un résumé d’*Al-Fîṣal*, et ce, pour diverses raisons.

²⁰⁴ Voir *Al-Dhakhîra*, I, vol. 1, p. 170.

²⁰⁵ Voir les travaux d’Adang, *Islam frente a Judaísmo et Muslim writers*.

²⁰⁶ Voir *Al-Dhakhîra*, I, vol. 1, p. 163.

CHAPITRE DEUX

LA CHRONOLOGIE DE L'ŒUVRE D'IBN ḤAZM

À l'heure actuelle, nous ne disposons toujours pas d'une étude systématique de la chronologie des œuvres d'Ibn Ḥazm. Cependant, plusieurs chercheurs se sont déjà préoccupés dans leurs publications de la datation absolue et relative de certaines de ses œuvres. L'importance d'une chronologie des œuvres d'Ibn Ḥazm est évidente: elle nous permet de mieux comprendre l'évolution de la pensée ḥazmienne, et de ses idées sur le christianisme, et ce, au cours de sa vie, et à la lumière des conditions contemporaines sociales, culturelles et politiques. Dans ce chapitre, nous allons essayer de combler cette lacune, en parlant des résultats des chercheurs qui nous ont précédés, et en procédant à une étude comparative des œuvres d'Ibn Ḥazm elles-mêmes et des renseignements qu'on peut trouver dans d'autres sources arabes, contemporaines et postérieures.

1. La datation du Kitâb *Al-Taqrîb li-ḥadd al-mantiq wa-'l-madkhal ilayh bi-'l-alfâz al-'âmmiyya wa-'l-amthila al-fiqhiyya* (l'Acheminement vers les définitions de la logique et l'introduction à cette science en s'aidant des termes de la langue vulgaire et des exemples juridiques)

Sur la position d'Ibn Ḥazm vis-à-vis de la logique grecque, il faut signaler en premier lieu l'étude de R. Brunschvig de 1976²⁰⁷. Il note que Kitâb *Al-Taqrîb* fut composé par Ibn Ḥazm vers les années 416/1025- 421/1030, mais il ne donne pas d'arguments pour étayer cette datation²⁰⁸.

Il est vrai que ce livre a été daté par I. 'Abbâs, avec des arguments solides, entre ca. 415/1024 et 425/1034²⁰⁹. On peut ajouter que cet ouvrage a sans aucun doute été écrit avant 422/1030, date à laquelle son livre *Al-Uṣûl wa-'l-furû'* a été achevé. En effet, dans ce dernier ouvrage, que nous allons traiter un peu plus loin, il cite *Al-Taqrîb* comme étant un ouvrage existant²¹⁰. De plus, *Al-Taqrîb* doit être considéré comme le premier ouvrage composé par Ibn Ḥazm. Ce qui semble corroborer cette supposition, c'est que son contemporain Ṣâ'id al-Andalusî nous apprend qu'Ibn Ḥazm:

²⁰⁷ Pour ou contre la logique grecque chez les théologiens-juristes de l'Islam: Ibn Hazm, Al-Ghazali, Ibn Taymiyya', *Etudes d'Islamologie* 1 (1976), pp. 303-38.

²⁰⁸ Ibid, p. 308.

²⁰⁹ Voir *Al-Taqrîb* dans *Rasâ'il Ibn Ḥazm*, vol. 4, pp. 31-4. Ibn Ḥazm fait référence à son ami Ibn Shuhayd (mort en 426/1034), comme à quelqu'un qui est encore vivant. Ensuite, il fait référence aussi à son emprisonnement par al-Mustakfi, qui doit être daté, sur la base des renseignements biographiques, en l'année 414/1023.

²¹⁰ Voir *Al-Uṣûl*, vol. 1, pp. 149, 165-66.

“se mit à l'étude de la logique [premièrement] et composa *Al-Taqrīb*, ensuite il s'enfonça dans l'étude approfondie de la *Sharī'a* et finit par en acquérir une connaissance que nul, avant lui, n'avait possédée en al-Andalus”²¹¹.

Dans son article “Notes sur l'évolution du *ẓahirisme* d'Ibn Ḥazm (456/1063) du *Taqrīb* à l'*Ihkām*”, Turki en déduit qu'après l'année 414/1023, Ibn Ḥazm se retire de la politique et consacre le reste de sa vie- presque 42 ans- à la science. Il était bien disposé à l'égard de la logique, et il s'y adonne pendant quelques années au bout desquelles il rédige, dans son enthousiasme et sa ferveur, le *Taqrīb*²¹².

Par ailleurs, nous apercevons qu'Ibn Ḥazm a cité *Al-Taqrīb* dans *Al-Ihkām* (vol. 1, pp. 12, 17, 19, 20, 74, 106, vol. 3, pp. 327, 352, vol. 4, pp. 438, 522, vol. 5, pp. 53, 78, 99) et dans *Al-Fiṣāl* (vol. 1, p. 4, vol. 5, pp. 70, 128), ce qui semble normal, puisque la composition définitive d'*Al-Ihkām* et d'*Al-Fiṣāl* a eu lieu après la rédaction d'*Al-Taqrīb*. Il nous faut néanmoins constater qu'Ibn Ḥazm nous apprend dans *Al-Taqrīb* qu'il a aussi analysé des chapitres de cet ouvrage dans *Al-Fiṣāl*, en s'exprimant par ces mots: “On l'a confirmé dans *Kitāb Al-Fiṣāl*”²¹³. Ce qui laisserait entendre que *Kitāb Al-Fiṣāl* a été composé avant *Al-Taqrīb*. Comment peut-on expliquer cette énigme? La solution la plus simple et la plus logique, c'est qu'Ibn Ḥazm a utilisé des passages de son *Taqrīb* pour le *Fiṣāl*, et que, pendant ce processus, il a ajouté à son *Taqrīb* des références à son livre *Al-Fiṣāl*. Cette supposition semble être confirmée par la remarque d'Abū Zahra portant sur deux chapitres cités dans *Al-Taqrīb* et *Al-Fiṣāl*²¹⁴. Selon Abū Zahra, ils furent d'abord écrits dans *Al-Taqrīb*, et par la suite, résumés dans *Al-Fiṣāl*²¹⁵. Certes, dans *Al-Fiṣāl*, on trouve un chapitre intitulé *Bāb mukhtaṣar jāmi' fī māhiyat al-barāhīn al-jāmi'a al-mūsila ilā ma'rifat al-ḥaqq fī kulli mā-'khtalafa fihi 'l-nās wa-kayfiyyat iqāmatihā*²¹⁶, (un chapitre résumé et complet dans la quidité d'argumentations générales qui mène à la connaissance de la vérité dans tout ce qui est sujet de désaccord entre les gens, et la façon de rédiger ces argumentations), qui n'est qu'un petit résumé de ce qui vient d'être cité en détail dans *Al-Taqrīb*. Cette information nous est fournie par Ibn Ḥazm qui préfère, en l'occurrence, donner au

²¹¹ Voir *Ṭabaqāt*, p. 182, trad. p. 140, “fa-'uniya bi-'ilm al-mantiq... wa-awghala ba'da hādha fi-'l-istikthār min 'ulūm al-Sharī'a”.

²¹² Voir cet article dans *SI*, 59 (1984), p. 185. Voir aussi A.G. Chejne, “Ibn Hazm of Cordova on Logic”, *JAOS* 104 (1984), pp. 57-72.

²¹³ Voir *Al-Taqrīb* dans *Rasā'il Ibn Ḥazm*, vol. 4, p. 123: “Wa-qad athbatnāhu fī *Kitāb Al-Fiṣāl*”, voir aussi vol. 4, pp. 75, 169, 318 et 349.

²¹⁴ Il s'agit de *Faṣl fi-'l-jawāhir wa-'l-a'rād wa-mā-'l-jism wa-mā-'l-nafs* (Un chapitre dans les substances et les accidents, et qu'est-ce que le corps et qu'est-ce que l'âme), voir *Al-Fiṣāl*, vol. 5, pp. 66-74 et *Al-Taqrīb* dans *Rasā'il Ibn Ḥazm*, vol. 4, pp. 117-23 et le chapitre *Al-kalām fi-'l-nafs* (à propos de l'âme), voir *Al-Fiṣāl*, vol. 5, pp. 74-92 et *Al-Taqrīb*, ibid, vol. 4, pp. 312-20.

²¹⁵ Voir *Ibn Ḥazm hyātuh wa-'aṣruh*, pp. 145, 148-56. Voir dans ce contexte l'interprétation d'Iḥsān 'Abbās de ces deux chapitres dans *Rasā'il Ibn Ḥazm*, vol. 4, p. 31. Notons ici qu'Ibn Ḥazm nous apprend dans *Al-Taqrīb* qu'il a confirmé la discussion de ces deux chapitres dans *Al-Fiṣāl*, il disait: “Wa-qad athbatnāhu fī *Kitāb Al-Fiṣāl fi-'l-milal wa-'l-niḥāl*” (On l'a confirmé dans *Kitāb Al-Fiṣāl*), cependant cela ne prouve pas qu'il ait, en un premier temps, écrit ces deux chapitres dans *Al-Fiṣāl*, puisqu'il pourrait se référer à ses travaux en ajoutant à son *Taqrīb* des références à son *Fiṣāl*.

²¹⁶ Voir *Al-Fiṣāl*, vol. 1, pp. 4-7. Dans l'étude chronologique d'*Al-Fiṣāl*, nous allons voir que la composition de certains chapitres a eu lieu après l'année quatre cent quarante 440/1048.

lecteur du Kitâb *Al-Fişal* une référence à son chapitre sur ce sujet, qui est davantage détaillé dans son *Taqrib*²¹⁷.

En conclusion, nous pouvons affirmer qu'Ibn Ḥazm a composé son ouvrage *Al-Taqrīb* entre 414 et 422/1023-1030, et ce, effectivement, avant la rédaction complète d'*Al-Uşûl*, d'*Al-Iḥkâm* et d'*Al-Fişal*.

²¹⁷ Voir *Al-Taqrīb* dans *Rasâ'il Ibn Ḥazm*, vol. 4, pp. 110-33.

2. La datation du Kitâb *Al-Uşûl wa-'l-furû'* (Livres des questions fondamentales et secondaires)

On est frappé de constater que les biographes d'Ibn Hāzīm ne mentionnent pas cet ouvrage en nombre de ses travaux. Cela est dû, à notre avis, à la problématique de la ressemblance de quelques chapitres dans *Al-Uşûl* et dans *Al-Fişal*. Dans son étude *Islam frente a judaísmo*, Adang fait remarquer que la majorité des thèmes d'*Al-Uşûl* sont traités en détail dans *Al-Fişal*, et qu'il n'y a que quelques thèmes qui ne sont traités que dans *Al-Uşûl*²¹⁸. Dans les pages qui suivent, nous présentons une liste de certains chapitres qui ne se différencient ni au niveau du contenu ni au niveau du style dans les deux ouvrages.

<i>Al-Fişal</i>	<i>Al-Uşûl</i>	Sujet
1: 34-48	2: 360-79	à propos de celui qui dit que le monde a plus qu'un créateur
1: 48-65	2: 380-91	à propos des chrétiens
1: 69-78	1: 181-86	à propos de celui qui dément la prophétie et l'existence des anges
2: 91-7	1: 215-25	à propos des objections des chrétiens aux musulmans
3: 188-212	1: 31-42	Le livre de la foi et de l'incroyance
4: 72-9	2: 287-88	à propos des enfants des musulmans et des polythéistes qui sont décédés avant la puberté
4: 79-81	1: 142-43	à propos de résurrection et de la transformation des corps
4: 87-111	2: 291-92	à propos de l'Imāma et de la préférence
4: 60-3	2: 298-99	à propos de celui qui n'a pas été invité à adhérer à une religion
5: 2-12	2: 303-04	à propos de la magie et des miracles
5: 17-9	2: 275-84	La prophétie des femmes
5: 19-20	1: 243-45	Le songe
5: 20-7	1: 257-64	à propos du meilleur parmi les créatures
5: 27	1: 265	à propos de la pauvreté et de la richesse
5: 27	1: 266	à propos du nom et de la nomination
5: 36-40	2: 308-09	à propos des étoiles
5: 55-9	2: 312-14	à propos du mouvement et de l'immobilité
5: 65	2: 315	à propos de l'être humain
5: 108-19	2: 246-56	à propos des connaissances

Nous allons faire une comparaison entre certains passages d'*Al-Fişal* et d'*Al-Uşûl* afin de montrer la ressemblance qui existe entre des chapitres des deux ouvrages. Dans *Al-Uşûl*, il consacre un chapitre à la réfutation des chrétiens (2: 380-91). Il commence par dire:

“ Bien que les chrétiens aient un Livre sacré et approuvent la prophétie de leurs prophètes, ils n'approuvent pas le monothéisme. On les a introduits dans cette catégorie [des zoroastriens]

²¹⁸ Voir p. 36.

qui disent que le monde a deux créateurs éternels. Les chrétiens méritent plus d'être compris dans cette catégorie parce qu'ils disent qu'ils croient à la trinité²¹⁹.

Puis il parle de leurs sectes, par exemple, la secte d'Arius, les Jacobites, les Nestoriens et les Melkites. Ensuite, il réfute les Nestoriens et les Melkites qui croient à la trinité²²⁰. Ensuite, il cite deux oppositions des juifs et des chrétiens. La première concerne l'histoire de la crucifixion de Jésus, approuvée par les juifs et les chrétiens et démentie par l'islam. Ici, Ibn Ḥazm se base dans sa réfutation sur la logique et sur des textes évangéliques²²¹. La deuxième opposition traite la déclaration des chrétiens selon laquelle il n'y a pas de prophète après Jésus. Dans sa réfutation, Ibn Ḥazm dit que si les chrétiens démentent la prophétie après Jésus, cela veut dire qu'ils doivent délaissier toutes leurs législations²²². Dans un chapitre d'*Al-Fiṣal* consacré au même sujet, Ibn Ḥazm procède à l'examen de la question selon la même méthode²²³. Il traite en détail tous les paragraphes qui ont été sujet, de discussion, dans le chapitre de *la réfutation des chrétiens*, qui figure dans *Al-Uṣūl*.

Un autre exemple qui reflète la ressemblance de quelques chapitres d'*Al-Fiṣal* et d'*Al-Uṣūl* nous est fourni par le chapitre de la pauvreté et la richesse. Dans *Al-Uṣūl*, il cite le désaccord entre les gens à propos de la question suivante: qui est-ce qui est le mieux, la pauvreté ou la richesse? Ibn Ḥazm préfère à cette question la question suivante: qui est le meilleur, le pauvre ou le riche? Dans sa réponse, il fonde sa comparaison sur l'examen des bienfaits différents reçus par le pauvre et par le riche. Il expose son opinion en se basant sur des textes religieux. Puis, il définit la richesse selon ses critères²²⁴. La même façon d'analyser le thème de la pauvreté et la richesse apparaît dans *Al-Fiṣal*, avec peu de variations²²⁵. Ces deux exemples suffisent à montrer la conformité des textes et des chapitres dans *Al-Fiṣal* et *Al-Uṣūl*.

Dans un autre chapitre, traité de la même façon dans les deux œuvres²²⁶, on trouve qu'Ibn Ḥazm mentionne le gouvernement de Hishām III²²⁷, sans le situer dans le temps. Il dit:

“Dans le témoignage du sens (*ṣahādat al-ḥiss*), toutes les années qui se sont écoulées pour l'éternité, jusqu'à notre temps, qui est le temps du gouvernement de Hishām al-Mu'tamid bi-l-lāh. Ces années représentent le maximum parmi toutes les années qui peuvent exister jusqu'à l'émigration du Prophète, que Dieu le bénisse et le salue”²²⁸.

²¹⁹ Comparer avec *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 48.

²²⁰ Comparer avec *Al-Fiṣal*, vol. 1, pp. 48-57.

²²¹ Ibid, vol. 1, pp. 57-63.

²²² Comparer avec *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 63.

²²³ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, pp. 48-65.

²²⁴ Voir *Al-Uṣūl*, vol. 1, p. 265.

²²⁵ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 5, p. 27.

²²⁶ Il s'agit ici d'un chapitre sur ceux qui disent que ce monde est éternel (*qadīm*), voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, pp. 9-23 et *Al-Uṣūl*, vol. 2, pp. 330-46.

²²⁷ Sur la biographie de Hishām III, voir *Al-Dhakhīra*, III, vol. 1, pp. 515-29, et voir Hudides, “Hisham III”, *EL*, vol. 3, p. 513.

²²⁸ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 16.

Au contraire, dans la version de Vienne d'*Al-Fiṣal*, que nous allons traiter par la suite, et qui doit avoir été révisée par Ibn Ḥazm dans les dernières années de sa vie, il relie ce gouvernement à l'an quatre cent vingt de l'Hégire (420/1029) en disant:

"Dans le témoignage du sens, toutes les années qui se sont écoulées pour l'éternité, jusqu'à notre ère, qui est quatre cent vingt (420), le temps du gouvernement de Hishām Al-Mu'tamid bi-'l-lâh. Ces années représentent le maximum parmi toutes les années qui peuvent exister jusqu'au temps de l'émigration du Prophète, que Dieu le bénisse et le salue"²²⁹.

Ce qui laisserait entendre que la rédaction de ce chapitre a eu lieu en l'an 420/1029. Cependant, dans son *Uṣūl*, il mentionne aussi dans le chapitre cité plus haut, le gouvernement de Hishām III en citant explicitement l'année 422 de l'ère islamique (1030). Il dit:

"Dans le témoignage du sens, tous les temps qui se sont écoulés jusqu'à notre temps, qui est quatre cent vingt-deux (422) de l'Hégire, sont plus que toutes les autres années durant tous les temps, jusqu'à l'émigration du Prophète, que Dieu le bénisse et le salue"²³⁰.

Ce texte montre que la datation de ce chapitre, qui figure dans *Al-Uṣūl*, a eu lieu en 422/1030. Cela amène à confirmer qu'Ibn Ḥazm a composé ce chapitre, en premier lieu, dans *Al-Fiṣal*, puis qu'il l'a introduit ultérieurement dans son *Kitâb Al-Uṣūl*, après ou à la fin du gouvernement de Hishām III (418-422/1027-1030).

Cependant, il est à noter que la ressemblance qui existe entre quelques chapitres d'*Al-Fiṣal* et d'*Al-Uṣūl*, ne signifie pas forcément que *Kitâb Al-Uṣūl* soit un résumé d'*Al-Fiṣal*, contrairement à ce qu'a déclaré M. Ḥimâya dans son étude sur Ibn Ḥazm²³¹. En effet, dans *Al-Fiṣal* figurent plusieurs chapitres qu'on ne trouve pas dans *Al-Uṣūl*. Par exemple, Ibn Ḥazm consacre un chapitre à l'analyse systématique de l'incarnation chez les chrétiens alors que ce sujet n'est pas abordé dans *Al-Uṣūl*²³². De même, les 80 pages consacrées au christianisme ne figurent que dans *Al-Fiṣal*²³³. Ce qui nous permet de déduire que *Kitâb Al-Uṣūl* n'est pas un résumé d'*Al-Fiṣal*, car si cet ouvrage était effectivement un résumé d'*Al-Fiṣal*, nous pensons qu'Ibn Ḥazm n'aurait pas négligé ces 80 pages dans son résumé. Un autre argument qui confirme cette conclusion est qu'Ibn Ḥazm ne présente que dans *Al-Fiṣal* un très long chapitre sur les contradictions et les mensonges très clairs qui figurent dans la Bible et les Évangiles sous le titre *Faṣl fī munāqadât ṣāhira wa-takādhīb wāḍiḥa fī-'l-kitāb al-ladhī tusammih al-yahūd al-Tawrāt, wa-fī sā'iri kutubihim, wa-fī al-Anājil al-arba'a ya-tayaqqanu bi-dhālika taḥrīfuhā wa-tabḍīluhā, wa-annahā ghayru 'l-ladhī anzala 'l-lāh*²³⁴ (Un chapitre concernant les contradictions apparentes et les mensonges clairs dans le Livre que les juifs nomment la Torah, dans la plupart de leurs livres et dans les

²²⁹ Voir ms 975, feuille 7 (b).

²³⁰ Voir *Al-Uṣūl*, vol. 2, p. 340.

²³¹ Voir *Ibn Ḥazm wa-manhajuh fī dirāsāt al-adyān*, il disait: "Il m'a paru après la lecture de cet ouvrage qu'il constitue le résumé du *Kitâb Al-Fiṣal fī-'l-milal wa-'l-niḥāl*", p. 71.

²³² Voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, pp. 53-7.

²³³ Ibid, vol. 2, pp. 2-81.

²³⁴ Ibid, vol. 1, pp. 116-224

quatre Evangiles. Ce qui rend sur l'existence de l'altération et la modification [faites par les juifs et les chrétiens] et ce qui amène à confirmer que ces livres n'étaient pas révélés par Allâh).

En outre, ce chapitre intitulé *Munâqaḍât* (vol. 1, pp. 116-224), plus le chapitre mentionné plus haut (*Al-Fiṣal*, vol. 2, pp. 2-81), forment selon Asín Palacios le contenu du *Kitâb Izhâr tabdîl al-yahûd wa-'l-naṣâra li-'l-Tawrât wa-'l-Injîl wa bayân tanâquḍ mâ bi-aydihîm min dhâlika mimmâ lâ yaḥtamil al-ta'wîl*²³⁵, (Le dévoilement de la modification de la Torah et de l'Evangile faite par les juifs et les chrétiens et la démonstration de la contradiction des livres qui sont entre leurs mains, et cela ne tolère aucune autre interprétation), qu'al-Ḥumaydî, l'élève d'Ibn Ḥazm, cite parmi les écrits de son maître²³⁶ et dont on a perdu toute trace.

Goldziher a été le premier à postuler que le chapitre de *Munâqaḍât*, déjà cité dans *Al-Fiṣal*, est identique à une œuvre indépendante composée par Ibn Ḥazm avant d'avoir écrit son *Fiṣal*. Selon cette théorie, Ibn Ḥazm aurait inclus cette œuvre comme un chapitre de son *Fiṣal*. Cette œuvre, dont on a perdu la trace, était mentionnée par al-Ḥumaydî et al-Ḍabbî sous le titre du *Kitâb Izhâr tabdîl al-yahûd wa-'l-naṣâra li-'l-Tawrât wa-'l-Injîl wa bayân tanâquḍ mâ bi-aydihîm min dhâlika mimmâ lâ yaḥtamil al-ta'wîl*²³⁷.

En effet, nous ne disposons pas, jusqu'à maintenant, des renseignements historiques qui nous permettent de déterminer précisément si le chapitre de *Munâqaḍât* est identique ou non à *Kitâb Izhâr*. Cependant, il est à noter que la ressemblance entre les titres de cet ouvrage perdu (*Izhâr*) et celui du chapitre *Munâqaḍât*, inclus dans *Al-Fiṣal*, nous amène à déduire qu'Ibn Ḥazm a inclus cette œuvre dans son *Fiṣal*. Sinon, comment peut-on expliquer la ressemblance de ces deux titres?

Un autre point qui me semble extrêmement important dans la comparaison d'*Al-Fiṣal* et d'*Al-Uṣûl*, c'est qu'Ibn Ḥazm ne cite dans *Al-Uṣûl* que deux chapitres, qui sont absents d'*Al-Fiṣal*. Il s'agit d'un chapitre concernant les signes ou bien les indices du Prophète de l'islam dans la Torah²³⁸, et d'un autre, sur la citation du prophète Muḥammad dans l'Evangile²³⁹.

En ce qui concerne la ressemblance qui existe entre quelques chapitres des deux ouvrages, on l'explique par le fait qu'Ibn Ḥazm nous a accoutumé, de temps en temps, de citer les mêmes chapitres dans ses ouvrages différents en tirant profit de ce qu'il a déjà composé, puisqu'il était sans aucun doute l'écrivain de ces chapitres. Cette supposition nous permet de déduire qu'Ibn Ḥazm a composé *Al-Uṣûl* avant la

²³⁵ Voir *Abenházam*, vol. 1, p. 266. En se basant sur Asín Palacios, Adang fait la même remarque, voir *Islam frente a judaísmo*, p. 37.

²³⁶ Voir *Al-Jadhwa*, p. 291.

²³⁷ "Proben muhammedanischer Polemik gegen den Talmud I", *Jeschurun* 8 (1872), pp. 76-104 (Ges. Schr. I, 136-65) et "Über muhammedanische Polemik gegen Ahl al-Kitâb", *ZDMG* 32 (1878), pp. 341-87 (Ges. Schr. II, 1-47). Selon Steinschneider et al-Hardallo, les chapitres concernant les contradictions de la Torah et de l'Evangile dans *Al-Fiṣal* ne correspondent pas à l'ouvrage perdu d'Ibn Ḥazm, et qui avait pour titre *Izhâr*, voir Adang, *Islam frente a judaísmo*, p. 37.

²³⁸ Voir *Al-Uṣûl*, vol. 1, pp. 187-90 *Faṣl min a'lâm al-nabiyy ṣallâ 'l-lâhu 'alayhi wa-sallam fî-'l-Tawrât*.

²³⁹ Ibid, vol. 1, pp. 191-95, *Bâbu dhikr al-nabiyy ṣallâ 'l-lâhu 'alayhi wa-sallam fî-'l-Injîl*.

rédaction complète d'*Al-Fiṣal*, et qu'il a tiré profit de certains chapitres et paragraphes déjà rédigés pour son *Fiṣal*.

Quant à la datation du Kitāb *Al-Uṣūl*, Adang fait remarquer que cet ouvrage paraît être composé en l'an 420/1029²⁴⁰. Selon Hilāl, l'éditeur d'*Al-Uṣūl*, cette œuvre doit avoir été composée par Ibn Ḥazm en l'an 420/1029²⁴¹. Les deux chercheurs argumentent leur point de vue en se fondant sur un texte d'*Al-Uṣūl* dans lequel Ibn Ḥazm observe que:

“Beaucoup d'éloquents, qui sont hors pair en ce monde, vivaient dans l'islam depuis quatre cent vingt années. Tous ceux qui se sont chargés de faire opposition [contre le Coran], ont été démasqués”²⁴².

Cependant, il me semble que les deux chercheurs n'ont pas prêté attention à un autre texte, qui se rapporte aussi à la chronologie d'*Al-Uṣūl* et dans lequel Ibn Ḥazm fait allusion à l'an 422/1030. Il dit:

“Dans le témoignage du sens, tous les temps qui se sont écoulés jusqu'à notre temps, qui est quatre cent vingt-deux (422) de l'Hégire, sont plus que toutes les autres années durant tous les temps, jusqu'à l'émigration du Prophète, que Dieu le bénisse et le salue”²⁴³.

Ce texte montre que pendant l'année 422/1030, Ibn Ḥazm était encore occupé de la composition d'*Al-Uṣūl*, puisqu'il déclare explicitement dans ce texte²⁴⁴ que des temps s'étaient écoulés jusqu'à son temps, qui était l'année 422 de l'ère islamique. Ce qui confirme que la rédaction complète d'*Al-Uṣūl* n'est pas totalement achevée en l'an 420 de l'Hégire. Mais les deux textes d'*Al-Uṣūl*, cités plus haut, suffisent pour nous convaincre que la composition d'*Al-Uṣūl* a eu lieu entre 420 et 422/1029-1030.

Notons ici que dans *Al-Uṣūl*, Ibn Ḥazm fait référence à son Kitāb *Al-Taqrīb* à trois reprises, comme un ouvrage déjà existant²⁴⁵. En plus, il mentionne son Kitāb *Tafsīr al-Muwaṭṭa'*, et surtout le chapitre *Al-Dhabā'iḥ* (bêtes égorgées)²⁴⁶, dans un chapitre d'*Al-Uṣūl*, qui doit avoir été écrit en l'an 420 de l'Hégire²⁴⁷. Cela implique que la composition complète d'*Al-Uṣūl* a eu lieu, sans aucun doute, après la rédaction

²⁴⁰ Voir *Islam frente a Judaísmo*, p. 36: “parece haber sido compuesto en el año 420”.

²⁴¹ Voir l'introduction de l'édition d'*Al-Uṣūl*, p. 85.

²⁴² Voir *Al-Uṣūl*, vol. 1, p. 201: “Thumma ‘amara ‘l-dunyā min al-bulaghā’ al-ladhīna lā-nazā’ira lahum fi-‘l-islām kathīrūn mundhu arba’ mi’at ‘ām wa-‘ishrīna ‘āman, fa-mā minhum aḥadun takallafa mu‘āraḍatah illā iftaḍaḥa amruḥ”.

²⁴³ Ibid, vol. 2, p. 340: “wa-fi shahādāt al-ḥiss, idh kullu mā-wujida min al-azmān ilā zamāninā hādihā al-ladhī huwa ‘ām ithnayn wa-‘ishrīna wa-arba’ mi’a min al-hijra, aktharu min kullu mā-wujida min al-a’wām ‘alā ‘l-azmān waqta hijrat rasūli ‘l-lāhi ṣallā ‘l-lāhu ‘alayhi wa-sallam”.

²⁴⁴ Ce texte fait partie du chapitre *Bāb al-kalām ‘alā man qāla bi-qidam al-‘ālam*, voir *Al-Uṣūl*, vol. 2, p. 330-46.

²⁴⁵ Ibid, vol. 1, pp. 149, 165-66.

²⁴⁶ Ibid, vol. 1, p. 207.

²⁴⁷ Ibid, vol. 1, p. 207. Dans son article “Mu’allafāt Ibn Ḥazm wa-rasā’iluh bayna anṣāriḥ wa-khuṣūmih” (Les œuvres d'Ibn Ḥazm et ses épîtres entre ses partisans et ses adversaires), p. 100, M. el-Kettani cite kitāb *Tafsīr al-Muwaṭṭa'* parmi les œuvres perdues d'Ibn Ḥazm, sous le titre *Sharḥ Ḥadīth al-Muwaṭṭa' wa-‘l-kalām ‘alā masā’ilih*.

d'*Al-Taqrīb* et après la composition du chapitre *Al-Dhabā'ih* inclu dans son œuvre *Tafsīr al-Muwatta'*.

3. La datation du Kitâb *Al-Fiṣal fî-'l-milal wa-'l-ahwâ' wa-'l-niḥal*²⁴⁸

En premier lieu, signalons que nous disposons aujourd'hui de cinq manuscrits de ce chef-d'œuvre. En se basant sur les catalogues de Leyde, du British Museum et de Vienne²⁴⁹, Friedlander a pu classer ces manuscrits par ordre chronologique. Ainsi, il cite le manuscrit de Leyde en deux volumes, le premier volume étant daté de 722/1322, et le deuxième volume, de l'an 734/1333²⁵⁰. Le deuxième manuscrit est celui du British Museum, en deux volumes, daté de 734/1333²⁵¹. Le troisième manuscrit est celui de Vienne, daté de 1091/1680²⁵². Le quatrième manuscrit est celui du Caire, daté de 1271/1854. Le manuscrit de la librairie de l'Université de Yale constitue le cinquième manuscrit, daté de l'an 1298/1880.

Dans l'étude analytique et critique de la datation de cette œuvre, nous allons montrer que la version de Vienne contient des ajouts faits subrepticement, et qui sont totalement absents dans les autres versions du Kitâb *Al-Fiṣal*. Nous allons voir aussi que les changements textuels qui existent entre la version de Vienne et l'édition imprimée d'*Al-Fiṣal*, peuvent constituer la preuve concrète de la révision de cet ouvrage par Ibn Ḥazm.

Commençons tout d'abord par la datation de cette œuvre. Friedlaender et Asín Palacios nous apprennent que cet ouvrage a été composé pendant le gouvernement de Hishâm Al-Mu'tadd, entre 418 et 422/1027-1030²⁵³. Selon A.M. Turki, cette œuvre a été rédigée entre 420 et 440 de l'Hégire/1029-1048. Il fait remarquer qu'Ibn Ḥazm déclare dans *Al-Fiṣal* que quatre cent vingt années se sont écoulées depuis le commencement de la révélation²⁵⁴. D'autre part, il mentionne le chapitre de l'*Imâma*, qui doit être daté de quatre cent quarante de l'ère islamique. Cette date est donnée dans *Al-Fiṣal* (vol. 4, p. 93), comme étant celle de l'année où il l'écrivait. C'est aussi celle des développements consacrés à l'*Imâma* (vol. 4, p. 94), où il relate un événement vieux de cent quatre-vingts années et qui remonte à l'année deux cents soixante²⁵⁵.

Cependant, notons ici que cette date mentionnée par Turki, ne s'applique pas à tous les chapitres d'*Al-Fiṣal*. Le seul chapitre auquel cette datation s'applique est celui

²⁴⁸ Cet ouvrage était imprimé en 1317-1321 de l'Hégire (1899-1903) à Al-Qâhira en cinq volumes.

²⁴⁹ Voir les catalogues suivants: Catalogue Leyde (1866), vol. 4, p. 230. Rieu, *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur*. London, 1871, vol. II, p. 726. Flügel, *Catalogue Wien*, 1865, vol. 2, no. 975.

²⁵⁰ Voir Catalogue Leyde, vol. 4, p. 230. Ce manuscrit est sous le numéro Or 480.

²⁵¹ Voir Catalogue du British Museum, vol. 2, p. 726.

²⁵² Voir Catalogue de Vienne, vol. 2, no. 975.

²⁵³ Voir *The Heterodoxies of the Shiites according to Ibn Hazm*, p. 17 et *Abenhâzam*, vol. 1, p. 131. Selon Adang, il semble qu'Ibn Ḥazm commence à composer cette œuvre entre 1029 et 1031, cependant, il est très difficile de déterminer avec certitude la date à laquelle cet ouvrage a été achevé. Voir *Islam frente a judaísmo*, p. 36.

²⁵⁴ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 109. Il faut considérer, toutefois, qu'Ibn Ḥazm a cité le même texte dans *Al-Uṣûl*, vol. 1, p. 201. Mais, signalons ici que, si Ibn Ḥazm parle d'une année (comme c'est le cas dans cet exemple) dans un texte ou l'autre, cela ne veut pas dire forcément que cet ouvrage, qui contient ce texte, a été composé à cette date: il peut très bien copier ce texte pour le faire figurer dans un autre ouvrage tout en conservant la date indiquée dans le texte originel. C'est un détail très important auquel les chercheurs n'ont pas prêté attention.

²⁵⁵ Voir *Théologiens et juristes*, pp. 70-1.

de *L'inimitabilité du Coran*²⁵⁶, qui fut aussi composé en 440/1048. Ibn Ḥazm nous y apprend, en effet, que les gens sont incapables d'imiter le Coran depuis 440 ans²⁵⁷. Ce qui suffit à montrer que l'auteur était aussi occupé, en l'an quatre cent quarante (440/1048) à la composition de quelques chapitres d'*Al-Fiṣal*. Mais Friedlaender, Asín Palacios et Adang n'y ont pas prêté attention.

Si l'on pousse les investigations plus loin, il faut remarquer qu'Ibn Ḥazm a composé d'autres chapitres d'*Al-Fiṣal* après les dates indiquées par Friedlander, Asín Palacios et Turki. Prenons par exemple, le cas des deux chapitres du deuxième volume d'*Al-Fiṣal*, où Ibn Ḥazm mentionnait l'an quatre cent cinquante (450/1058) ou bien l'année quatre cent cinquante dépassée par un certain temps de l'Hégire. Dans le chapitre concernant les mensonges qui se trouvent dans les autres livres des chrétiens (sans qu'il touche aux Evangiles) il nous informe que:

"Ce message [du Prophète de l'islam] a commencé depuis plus de quatre cent cinquante années ou quatre cent cinquante années dépassées par un certain temps"²⁵⁸.

Aussi, il nous apprend dans le chapitre des perspectives de la transmission des musulmans de leur Livre et de leur religion que:

"Et cela est une chose que Dieu a attribué aux musulmans, sans l'attribuer à d'autres religions et il le leur a confié durant des siècles, pendant quatre cents cinquante années"²⁵⁹.

Ces deux textes suffisent pour nous convaincre que certains chapitres d'*Al-Fiṣal* n'étaient pas totalement rédigés avant les années quatre cent cinquante de l'ère islamique.

Notons ici que dans le manuscrit de Vienne, ces deux dates sont liées à un indice nous prouvant explicitement qu'Ibn Ḥazm était encore occupé à la rédaction de certains chapitres d'*Al-Fiṣal* en l'an quatre cent cinquante de l'Hégire²⁶⁰. Dans le premier chapitre mentionné plus haut, il dit: "Et ce message"²⁶¹ a plus que 450 ans avant la composition de cet ouvrage et louange à Dieu"²⁶². Dans le deuxième chapitre, il nous apprend que:

²⁵⁶ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 3, pp. 15-22.

²⁵⁷ Ibid, vol. 3, p. 21: "Wa-hādhā huwa 'l-ladhī jā'a bihi 'l-naṣṣ wa-'l-ladhī 'ājaza 'anhu ahlu 'l-arḍi mundhu arba' mi'at 'ām wa-arba'ina 'āman".

²⁵⁸ Voir le chapitre *Dhikru ba'ḍi mā fī kutubihim ghayr al-Anājl min al-kadhib*, dans *Al-Fiṣal*, vol. 2, p. 69.

²⁵⁹ Voir le chapitre *Al-kalām fī wujūh al-naql al-ladhī 'inda 'l-muslimīn li-kitābihim wa-dīnīhim, wa-mā yanqulūnahu min a'immatihim*, ibid, vol. 2, p. 81.

²⁶⁰ Dans la partie concernant la comparaison entre le manuscrit de Vienne et l'édition imprimée du Kitāb *Al-Fiṣal*, nous allons montrer que cet indice qui manque dans l'édition imprimée constitue une preuve de la révision d'*Al-Fiṣal* par Ibn Ḥazm.

²⁶¹ Il veut dire du Prophète de l'islam.

²⁶² Voir ms 975, feuille 179 (a/b): "Fa-'inna li-hādhihi 'l-da'wa arba' mi'at 'ām wa-nayyif wa-khamsīna 'āman li-taṣnīfi hādhi 'l-kitāb ṣāhirah, wa-'l-ḥamdu li-'l-lāhi rabbi 'l-ālamīn".

“Et cela est une chose (*naql*) par laquelle Dieu a distingué les musulmans, sans l'attribuer à d'autres religions. Dieu leur a confié ce *naql* durant des siècles, pendant quatre cent cinquante années avant la composition de cette œuvre”²⁶³.

Mais cela n'est pas sans poser un nouveau problème: comment peut-on dire qu'Ibn Ḥazm était occupé aussi à la rédaction d'*Al-Fiṣal* en quatre cent cinquante de l'Hégire, alors qu'il mentionnait cet ouvrage dans *Al-Taqrīb*, à dater probablement d'avant l'année 422 de l'Hégire? Nous pensons qu'Ibn Ḥazm, comme nous allons le voir plus tard, a révisé, complété et même ajouté certains chapitres dans ses ouvrages, plusieurs années après que leur première rédaction a été achevée, sinon, il faudrait admettre, ce qui est invraisemblable, qu'il a été occupé à la rédaction de cet ouvrage durant trente ans. Nous concluons que si Ibn Ḥazm cite *Al-Fiṣal* dans *Al-Taqrīb*, cela ne veut pas dire qu'il ait composé *Al-Fiṣal* avant *Al-Taqrīb*, mais plutôt qu'il a ajouté une référence à un chapitre de ce chef-d'œuvre²⁶⁴. Et cette conclusion s'impose d'autant plus que l'auteur nous apprend, dans son œuvre *Faḍl al-Andalus*, qu'il a entrepris sur des sujets qu'il a approfondis, une série d'ouvrages dont les uns sont terminés, d'autres en cours d'achèvement, d'autres enfin déjà commencés, et il prie Dieu de l'aider à les mener à bonne fin²⁶⁵. Ce texte qui met l'accent sur le fait que certains ouvrages d'Ibn Ḥazm sont en cours d'achèvement, nous permet de comprendre facilement pourquoi l'auteur cite parfois son *Fiṣal* dans d'autres œuvres, par exemple, dans *Al-Taqrīb*, *Al-Iḥkām*, et *Al-Muḥllā*, qui, toutes, ont été composées avant l'achèvement d'*Al-Fiṣal*²⁶⁶.

Ajoutons encore qu'en lisant *Al-Fiṣal*, on constate qu'Ibn Ḥazm se réfère de temps en temps à certaines de ses œuvres comme *Al-Taqrīb*²⁶⁷, *Al-Iṣāḥ*²⁶⁸, *Al-Naṣā'ih al-munjiya min al-faḍā'iḥ al-mukhziya*²⁶⁹ et *Al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*²⁷⁰. En ce qui concerne *Al-Taqrīb*, nous avons déjà prouvé que la composition de cet ouvrage a eu lieu avant la rédaction d'*Al-Fiṣal*. Cela suffit pour nous convaincre qu'Ibn Ḥazm cite *Al-Taqrīb* dans *Al-Fiṣal* comme un ouvrage déjà existant. Kitāb *Al-Iḥkām*, est

²⁶³ Ibid, feuille 186 (a): “Wa-hādhā naqlun khaṣṣa 'l-lāhu 'azza wa-jalla bihi 'l-muslimīna dūna sâ'iri ahli 'l-milal kullihā, wa-'abqāhu 'indahum ghaḍḍan ṭariyyan 'alā qadīm al-duḥūr mundhu arba' mi'at 'ām wa-khamsīna 'āman min tadwīni hādhā 'l-kitāb”.

²⁶⁴ Cela s'applique aussi à d'autres œuvres d'Ibn Ḥazm, dans lesquelles on remarque que l'auteur cite *Al-Fiṣal* comme un ouvrage existant déjà, voir par exemple, *Al-Iḥkām*, vol. 1, pp. 12, 19, 28, 40, 69, 92, 100, 103, 135, 138, vol. 3, p. 359, vol. 4, p. 470, vol. 8, p. 582. *Al-Muḥallā*, vol. 1, p. 14. *Al-Radd 'alā Ibn al-Naghrīla* dans *Rasā'il Ibn Ḥazm*, vol. 3, pp. 64, 221-22, *Risāla fī marātib al-'ulām*, ibid, vol. 4, p. 75, *Naqṭ al-'arūs*, traduit par Luis Seco de Lucena, p. 145.

²⁶⁵ Voir *Faḍl al-Andalus* dans *Rasā'il Ibn Ḥazm*, vol. 2, p. 186: “Wa-lanā fimā taḥaqqaqnā bihi ta'ālīf jamma, minhā mā qad tamma, wa-minhā mā shārafa al-tamām, wa-minhā mā qad maḍā minhu ṣadr wa-yu'īnu Allāhu ta'āla 'alā bāqīh”.

²⁶⁶ Voir *Al-Iḥkām*, vol. 1, pp. 12, 19, 28, 40, 69, 92, 100, 103, 135, 138, vol. 3, p. 359, vol. 4, p. 470, vol. 8, p. 582 et *Al-Muḥallā*, vol. 11, p. 304. Nous allons montrer un peu plus loin qu'*Al-Iḥkām* et *Al-Muḥallā* ont été composés avant l'achèvement d'*Al-Fiṣal*.

²⁶⁷ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 4, vol. 5, pp. 70, 128.

²⁶⁸ Ibid, vol. 1, p. 114.

²⁶⁹ Ibid, vol. 2, p. 116. Aḥmad al-Ḥamd fait remarquer qu'Ibn Ḥazm a mentionné cet ouvrage dans *Al-Fiṣal* sous le titre de *Dhikru 'l-'aẓā'im al-mukhrija ilā 'l-kufr*, vol. 4, pp. 178, 227, voir son étude *Ibn Ḥazm wa-mawqifuh min al-ilāhiyāt*, p. 91.

²⁷⁰ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 5, p. 128.

d'application la même règle, et nous allons voir dans l'étude chronologique de cet ouvrage, qu'Ibn Ḥazm le mentionne aussi dans son *Fiṣal* comme une œuvre déjà existante²⁷¹. Concernant Kitâb *Al-Iṣāl*, nous apprenons par Ibn Ḥayyân et par d'autres biographes qu'il s'agit là d'un grand travail d'Ibn Ḥazm, intitulé *Al-Iṣāl ilâ fahmî kitâb al-Khiṣâl*²⁷². Aujourd'hui, nous ne disposons plus d'une version de ce grand travail. Cependant, nous apprenons par le vizir Abû Muḥammad Ibn al-'Arabî, élève d'Ibn Ḥazm²⁷³, qu'il a étudié seulement quatre volumes du Kitâb *Al-Iṣāl* et qu'il n'a pas lu le reste de ce grand travail²⁷⁴. Cette déclaration nous amène à nous demander si le reste du Kitâb *Al-Iṣāl* a aussi été brûlé par Ibn 'Abbâd, gouverneur de Séville. Il n'est pas possible de l'affirmer parce que nous ne disposons pas des arguments historiques qui nous permettraient de préciser exactement quelles sont les œuvres d'Ibn Ḥazm, brûlées par Ibn 'Abbâd, et dont on a perdu toute trace²⁷⁵.

Cependant, nous constatons à la lecture de la fin d'*Al-Muḥallâ* que le fils d'Ibn Ḥazm, Abû Râfi', a terminé *Al-Muḥallâ* avec le résumé du Kitâb *Al-Iṣāl*. A la page 401 du dixième volume d'*Al-Muḥallâ*, nous lisons ce qui suit: Il était noté dans la dernière feuille du manuscrit [d'*Al-Muḥallâ*] numéro 45:

"Ici finit la rédaction du juriste Abû Muḥammad, l'écrivain, la mort l'a surpris et il n'a pas pu compléter son explication du *Muḥallâ*. La partie restante doit être copiée de l'œuvre intitulée *Al-Iṣāl*. Ce présent ouvrage est un résumé d'*Al-Iṣāl*".

On trouve aussi la note suivante:

"Dans la marge du Kitâb [*Al-Muḥallâ*] note 14, était écrit: d'ici jusqu'à la fin du volume [il veut dire le dixième volume d'*Al-Muḥallâ*], on trouve un résumé de l'œuvre *Al-Iṣāl*, dont l'auteur est Abû Muḥammad Ibn Ḥazm, résumé par son fils Abû Râfi', grâce à quoi il a complété l'œuvre d'*Al-Muḥallâ*"²⁷⁶.

En plus, on constate qu'Ibn Ḥazm fait référence à *Al-Iṣāl* comme œuvre existante dans *Al-Iḥkâm* (vol. 1, p. 70, vol. 4, p. 585) et dans *Al-Nubdha 'l-kâfiya*²⁷⁷. Ce qui nous amène à confirmer que la composition d'*Al-Iṣāl* a eu lieu avant la rédaction d'*Al-Iḥkâm*, et par conséquent, avant la composition complète d'*Al-Fiṣal*.

²⁷¹ Dans l'étude chronologique d'*Al-Iḥkâm*, nous allons identifier quelques chapitres d'*Al-Fiṣal*, qui sont déjà écrits avant la composition complète d'*Al-Iḥkâm*.

²⁷² Voir *Al-Dhakîrâ*, I, vol. 1, p. 171, *Tadhkirat al-ḥuffâz*, vol. 3, p. 1147 et *Wafayât*, vol. 3, p. 325.

²⁷³ C'est le père du fameux penseur Abû Bakr Ibn al-'Arabî Al-Mu'âfirî, auteur de la réplique brutale adressée à Ibn Ḥazm et intitulée *Al-Qawâsim min al-'awâsim*.

²⁷⁴ Voir *Mu'jam al-'udabâ'*, vol. 12, pp. 242-43. Nous apprenons par al-Dhahabî que cet ouvrage contient 15 000 feuilles, voir *Al-Siyar*, vol. 18, p. 193, mais on ne sait pas si al-Dhahabî a eu une version de ce grand travail d'Ibn Ḥazm entre les mains, ou bien s'il a seulement reçu des renseignements sur le nombre de feuilles de cet ouvrage, voir sur ce point Ibn 'Aqîl, "Mu'allafât Ibn Ḥazm al-mafqûda" (Les ouvrages perdus d'Ibn Ḥazm) dans *Majallat al-Fayṣal*, 'adad 26, 1979, p. 62.

²⁷⁵ Nous n'osons pas rendre un jugement définitif, à l'heure actuelle, sur les ouvrages perdus d'Ibn Ḥazm, parce qu'on découvre chaque jour de nouveaux manuscrits.

²⁷⁶ Voir la déclaration du fils d'Ibn Ḥazm dans *Al-Muḥallâ*, vol. 10, p. 401.

²⁷⁷ Voir *Al-Nubdha*, p. 36. Nous allons montrer un peu plus loin que cet ouvrage n'est qu'un résumé du Kitâb *Al-Iḥkâm*.

Il ressort de ce qui précède qu'à partir de l'année 418/1027, Ibn Ḥazm a composé des chapitres de son œuvre *Al-Fiṣal*. Après avoir enrichi sa connaissance sur le judaïsme, sur le christianisme et sur des sectes islamiques, il a poursuivi la rédaction d'autres chapitres, par exemple, le chapitre *d'al-Imâma* et le chapitre de *l'inimitabilité du Coran*, datés l'un et l'autre de l'an quatre cent quarante de l'Hégire (440/1048). En se basant sur la version de Vienne de ce chef-d'œuvre, on conclut qu'Ibn Ḥazm a révisé *Al-Fiṣal* pendant les dernières années de sa vie. Nous allons comparer le manuscrit de Vienne à l'édition imprimée d'*Al-Fiṣal*, pour confirmer la théorie de la révision d'*Al-Fiṣal*, qui est aussi la nôtre.

4. Comparaison du manuscrit de Vienne et de l'édition imprimée du Kitâb *Al-Fişal*

Nous avons vu qu'Ibn Ḥazm n'a pas cessé d'ajouter, de rédiger et de réviser des travaux qu'il avait déjà terminés²⁷⁸. *Al-Fişal*, qui compte parmi les plus importantes sources islamiques dans l'histoire des religions, écrit par un savant andalou, n'échappe pas à la règle. Le but de cette contribution est de montrer qu'Ibn Ḥazm, après avoir terminé la composition de son *Fişal*, a procédé à une "édition nouvelle et corrigée" de ce chef-d'œuvre qui n'est préservée que dans un seul manuscrit, celui de Vienne²⁷⁹. La comparaison critique entre la version originelle (de l'édition imprimée) et l'édition nouvelle corrigée (du manuscrit de Vienne) nous permettra de suivre quelques stades de l'évolution de la pensée ḥazmienne concernant les autres religions. Le manuscrit de Vienne contient, en effet, des passages uniques qui ne se retrouvent donc nulle part dans la version originelle (de l'édition imprimée) et qui méritent d'être ajoutés à la fin de cette étude à titre d'appendices.

Plusieurs chercheurs ont déjà constaté l'existence de certaines différences entre le manuscrit de Vienne et d'autres manuscrits et l'édition imprimée du Kitâb *Al-Fişal*²⁸⁰. Goldziher a publié des extraits de ce livre en se basant sur les deux manuscrits, qui sont traités par lui comme deux exemplaires d'une seule version du texte, bien qu'il donne des variantes entre ces deux témoins dans un appareil critique²⁸¹. Poznanski (1904), dans son étude des données d'Ibn Ḥazm sur les sectes juives, emprunte la même méthode, en ajoutant aux deux manuscrits le témoignage de l'édition imprimée du Caire²⁸². Friedlander (1906) a discuté d'une façon critique et analytique la composition d'*Al-Fişal*, mais sans prêter attention aux lectures importantes du manuscrit de Vienne²⁸³. Enfin, Asín Palacios, dans sa traduction espagnole d'*Al-Fişal*, se base exclusivement sur l'édition imprimée du Caire, sans remarquer la valeur extraordinaire du manuscrit de Vienne pour la critique textuelle²⁸⁴.

Le manuscrit de Vienne commence par:

"Au nom d'Allâh, le clément, le miséricordieux à qui je demande aide. Le juriste et le traditionniste unique Abû Muḥammad 'Alî Ibn Aḥmad Ibn Ḥazm disait: louange à Dieu et

²⁷⁸ Voir par exemple notre traitement du Kitâb *Al-Uşûl*, pp. 37-42 de cette étude.

²⁷⁹ G. Flügel, *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der Kaiserlich-königlichen Hofbibliothek zu Wien*, vol. 2, Wien 1865, pp. 197-99 (no. 975).

²⁸⁰ Cette édition suit de près le texte du manuscrit de Leyde, Cod. Or 480. Asín Palacios nous apprend que l'édition d'*Al-Fişal* a été faite au Caire sur un seul manuscrit, très vraisemblablement oriental, voir *Abenḥazam*, vol. 2, p. 78.

²⁸¹ Voir I. Goldziher, "Proben Muhammedanischer Polemik gegen den Talmud I". *Jeschurun* 8 (1872), pp. 76-104, et "Über muhammedanische Polemik gegen Ahl al-Kitâb", *ZDMG*, 32 (1878), pp. 341-87, mais il est intéressant de signaler que Goldziher s'est basé seulement sur le manuscrit de Leyde.

²⁸² Voir S. Poznanski, "Ibn Ḥazm über jüdische Sekten", *JQR* 16 (1904), pp. 765-71. Récemment, Adang s'est basée sur cette étude de Poznanski pour attirer l'attention d'un passage sur les Caraites, qui manque dans le manuscrit de Leyde et dans l'édition imprimée d'*Al-Fişal*, voir *Islam frente a Judaismo*, p. 85.

²⁸³ Voir I. Friedlander, "Zur Komposition von Ibn Ḥazm's Milal wa'n-Nihal", *Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum Siebzigsten Geburtstag* (2. März 1906) gewidmet von Freunden und Schülern, vol. 1, ed. Carl Bezold. Giessen: Alfred Töplmann, pp. 267-77.

²⁸⁴ Voir *Abenḥazam*, vol. 1, p. 266.

que Dieu bénisse Muḥammad, son serviteur, son prophète et le dernier de ses envoyés... le différend des gens et leur conflit sur leurs religions est le sujet de beaucoup d'écriture..²⁸⁵

Le dernier feuillet de cette version porte cette mention:

"Ainsi se termine *Al-Milal wa-l-niḥal* [religions et sectes] avec l'aide et la volonté de Dieu. Et ceci au début du mois de Ṣafar, en l'an 1091 (mille quatre-vingt-onze). Que Dieu bénisse notre seigneur Muḥammad, le dernier des messagers de Dieu, et grâce et paix sur ses compagnons et les membres de sa famille ensemble, Amîn"²⁸⁶.

Cette version se compose de 210 feuilles, avec une écriture orientale. Chaque feuille contient environ 38 lignes et chaque ligne est composée de 14 mots en moyenne. Elle se termine par un sous-chapitre intitulé *Al-qawl fī-l-makân wa-l-istiḥwâ* (à propos du lieu et de l'établissement sur le trône), ce qui correspond exactement à la page 126 du deuxième volume de l'édition imprimée d'*Al-Fiṣal*. Cependant, pourquoi le manuscrit de Vienne est-il incomplet? Cette question peut avoir plusieurs explications: La première est que le décès d'Ibn Ḥazm a mis fin à son travail et ceci laisse supposer que la révision d'*Al-Fiṣal* par Ibn Ḥazm a eu lieu pendant les dernières années de sa vie. La deuxième est que le copiste n'aurait reçu que ce tome de la révision d'*Al-Fiṣal*. Ce qui semble confirmer cette hypothèse, c'est qu'al-Ḥumaydī, l'élève fidèle d'Ibn Ḥazm, après avoir immigré en l'Orient en l'an 448/1050, est resté en contact avec son maître. En Orient, il a propagé et publié les écrits de son maître²⁸⁷. En plus, on sait qu'Ibn Ḥazm a tiré profit de l'épître de son élève al-Ḥumaydī, intitulée *Al-Muwāzana*, en citant des passages de cette épître dans son *Fiṣal*, surtout dans l'édition imprimée, puisque la version de Vienne est incomplète²⁸⁸. Il me semble donc très possible qu'al-Ḥumaydī ait reçu cette partie de la version révisée d'*Al-Fiṣal* par Ibn Ḥazm après son immigration à Bagdad. Cette version d'*Al-Fiṣal*, serait passée de main en main jusqu'au moment où le copiste l'a reproduite en 1091/1680²⁸⁹. Cependant, nous manquons de preuves concrètes et nous ne pouvons, par conséquent, opter pour la première ou pour la seconde explication.

²⁸⁵ "Bismi 'l-lâhi Al-Raḥmâni Al-Raḥîm, wa-bihi tawfiqî. Qâla 'l-faqîh al-awḥad al-ḥâfiẓ al-muḥaddith Abû Muḥammad 'Alî Ibn Aḥmad Ibn Ḥazm raḍiya 'l-lâhu 'anhu, wa-'l-ḥamdu li-'l-lâhi kathîrâ wa-ṣallâ 'l-lâhu 'alâ Muḥammad 'abduh wa rasûluh wa-khâtam anbiyâ'ih bukratan wa-aṣilâ. Ammâ ba'du fa-innâ kathîran min al-nâs katabû fî iftirâqî 'l-nâs fî diyânatihim..", ms 975, feuille 1 (a).

²⁸⁶ "Intahâ 'l-milal wa-l-niḥal bi-ḥawli 'l-lâh wa-quwwatih wa-ḥusni tawfiqih in shâ'a 'l-lâhu ta'âlâ. Wa-kâna 'l-farâghu minhu fî mustahall shahr Ṣafar sanat alf (wa) wâḥid wa tis'in (1091H/1680) wa-ṣallâ 'l-lâhu 'alâ sayyidinâ Muḥammad khâtam al-nabiyyîn wa-'l-mursalin, wa-raḍiya 'l-lâhu 'an ṣaḥâbatih wa-ahli baytiḥ ajma'in, Amîn", ibid, feuille 210 (b).

²⁸⁷ Voir Abû Zahra, *Ibn Ḥazm*, p. 518.

²⁸⁸ Le Qâḍî Abû Tâlib 'Aqîl Ibn 'Aṭiyya al-Qudâ'i a consacré presque 156 feuilles dans son *Kitâb Taḥrîr al-maqâl*, d'une part, à la critique d'*Al-Muwāzana* d'al-Ḥumaydī, et d'autre part, par voie de conséquence, à la critique d'Ibn Ḥazm, qui a agréé et utilisé le travail de son élève dans son *Fiṣal*. Selon l'indice cité dans la première feuille de ce manuscrit, il semble que ce travail, ait été achevé en l'an 603 de l'Hégire/1206.

²⁸⁹ Nous faisons remarquer ici que les ajouts que nous trouvons dans la version de Vienne ne veulent pas dire que ce soit le copiste qui les a ajoutés, parce que tous les ajouts que nous allons traiter dans ce

Dans notre comparaison entre la version de Vienne et la version de l'édition imprimée, nous allons classer les différences entre les deux versions, en deux grandes catégories: (1) au niveau des ajouts et des suppressions et (2) au niveau des changements textuels et rédactionnels.

Cependant, il n'est pas sans importance de souligner ici que la plupart des textes du manuscrit de Vienne que nous allons traiter dans ce paragraphe se rapportent au judaïsme. En effet, le manuscrit étant incomplet, les textes se rapportant à l'évolution de la pensée d'Ibn Ḥazm sur le christianisme sont très peu nombreux, en comparaison avec l'édition imprimée d'*Al-Fiṣal*.

4.1 Au niveau des ajouts et des suppressions

Dans cette catégorie, on distingue deux sortes d'ajouts et de suppressions.

1.1 Au niveau des chapitres

Au cours de sa citation des contradictions des juifs et des chrétiens, il cite un texte biblique dans la version de Vienne seule, en indiquant comme référence le chapitre no. 57, selon l'ordre des chapitres cités dans cette version d'*Al-Fiṣal*. Puis, il nous apprend explicitement qu'il a supplémenté ce qu'il appelle "un chapitre", en s'exprimant par ces mots: "On l'a supplémenté et il se situe au début de leur Torah". Il disait que [le fils d'] Esaü fils d'Isaac épousa Oholibama, fille de Çibéôn le Horite"²⁹⁰. Puis il ajoute:

"Après presque une feuille il disait que Çibéôn fils de Séir a eu un enfant qui s'appelle Ana. Ce fut Ana qui trouva les eaux [chaudes] au désert en faisant paître les ânes de Çibéôn, son père. Oholibama était la fille d'Ana. Tantôt il disait que Ana est une femme et tantôt il disait que c'est un homme. L'un de ces dires est sans doute un mensonge"²⁹¹.

Ce texte biblique, cité par Ibn Ḥazm sous le titre du chapitre (*faṣl*) no. 57, manque dans l'édition imprimée, et nous pensons qu'Ibn Ḥazm l'a ajouté dans la version de Vienne après la révision de cet ouvrage, parce qu'il s'exprime par: "On l'a supplémenté", mais sans mentionner sa référence. Il se contente de nous informer que ce texte se situe au début de la Torah.

Prenons un autre exemple qui appuie la théorie de la révision d'*Al-Fiṣal* par Ibn Ḥazm. Il s'agit d'un texte de la Torah cité par Ibn Ḥazm sous le titre d'un *faṣl min al-Tawrât* (chapitre de la Torah), sous le numéro 12, qui se figure que dans la version de Vienne, et qui traite spécialement de l'histoire de Moïse avec les Israélites. Selon ce texte, les Israélites demeurèrent quatre cent trente ans en Egypte, ensuite, ils quittèrent ce pays en compagnie de Moïse"²⁹². Dans l'édition imprimée d'*Al-Fiṣal*, Ibn Ḥazm se contente, dans ce contexte de citer un texte biblique, où Dieu disait à Abraham: "A ta

paragraphe sont conformes à la façon dont Ibn Ḥazm, à sa façon de citer les textes et à même son style. Ce qui nous amène à confirmer que la nouvelle version d'*Al-Fiṣal* a été révisée par Ibn Ḥazm lui-même.

²⁹⁰ Voir ms 975, feuille 114 (a): "Istadraknâh, wa-huwa fi ṣadri Tawrâthim, dhakara [bna] 'Isâ Ibn Ishâq tazawwaja Uhulibâmâ bint Say'ûn...". Comparer avec Genèse 36: 2. Voir appendice I. no. 1.

²⁹¹ Comparer avec Genèse 36: 24.

²⁹² Ibid, feuille 74. Voir appendice I. no. 2.

postérité je donne ce pays, du Fleuve d'Égypte jusqu'au grand Fleuve, le fleuve d'Euphrate"²⁹³. Nous pensons qu'Ibn Ḥazm a ajouté le "chapitre no. 12" dans la version de Vienne après avoir révisé le "chapitre no. 11" cité dans la partie concernant les contradictions claires des livres des juifs et des chrétiens, parce qu'après avoir déclaré: "Quelques feuilles après ceci, le long de sa citation du départ de Moïse de l'Égypte", il commence à commenter ce qu'il mentionne par "chapitre no. 12", en s'exprimant par ces mots:

"Ceci est une autre catastrophe, il dit dans le chapitre précédent [il veut dire le "chapitre no. 11"] que Dieu informe Abraham que son peuple sera asservi dans un autre pays durant quatre cents ans, puis qu'il le quittera vers la Syrie".

Cependant, selon le "chapitre no. 12", il paraît qu'ils ont demeuré pendant quatre cent trente ans dans ce pays²⁹⁴. Ce n'est que dans la version de Vienne qu'Ibn Ḥazm a lié le "chapitre no. 12" avec le "chapitre no. 11", pour montrer la contradiction dans les textes de la Torah. Cette liaison n'est pas faite dans l'édition imprimée d'*Al-Fiṣal*, et elle s'explique, à notre sens, par la révision d'*Al-Fiṣal* par Ibn Ḥazm. Ce qui semble confirmer cette explication c'est que tous les chapitres cités dans la partie des contradictions claires des livres des juifs et des chrétiens dans *Al-Fiṣal*, sont bien ordonnés et numérotés dans la version de Vienne, en commençant par le "chapitre no. 1", et ce, jusqu'au "chapitre no. 57", mis à part le "chapitre no. 56" qui est absent dans cette version²⁹⁵. Ce qui prouve d'ailleurs qu'Ibn Ḥazm a sans nul doute révisé son ouvrage *Al-Fiṣal* après avoir reçu des renseignements sur le judaïsme.

Deux textes de la Torah suivent les mêmes procédures rédactionnelles. Ils ne se sont cités dans la version de Vienne que dans deux chapitres, sous les numéros 52 et 53. Dans le premier texte, cité dans la version de Vienne dans le "chapitre no 52", Ibn Ḥazm traite la demande de Moïse faite à Sihôn²⁹⁶ de le laisser passer à travers son pays par la route, de le laisser simplement passer à pied comme le lui ont accordé les fils d'Esau²⁹⁷. Dans le deuxième texte de la Torah, cité dans la version de Vienne dans le "chapitre no. 53", Ibn Ḥazm aborde l'histoire de Balaam, fils de Béor²⁹⁸, à qui Yahvé a ordonné de se diriger vers la terre des Moabites, mais Yahvé se mit en colère en le voyant partir²⁹⁹. Or, il apparaît qu'Ibn Ḥazm a ajouté ces deux textes bibliques dans la version de Vienne après avoir révisé son *Fiṣal*. En effet, dans le texte biblique cité dans la version de Vienne sous titre du "chapitre no. 51"³⁰⁰, Ibn Ḥazm touche

²⁹³ Voir Genèse 15: 18. Comparer avec l'édition imprimée d'*Al-Fiṣal*, vol. 1, pp. 128-29. On constate que le contenu de ce chapitre correspond exactement au contenu du "chapitre no. 13" dans la version de Vienne, voir feuille 74 (b).

²⁹⁴ Voir ms 975, feuille 74 (a/b)

²⁹⁵ Nous allons expliquer un peu plus loin l'absence de ce chapitre.

²⁹⁶ Sihôn l'Amorite était le roi de Heshbôn, voir Deutéronome 2: 24, et voir "Sihon" in *EJ*, vol. 14, p. 1528.

²⁹⁷ Voir ms 975, feuille 112 (a). Comparer avec Deutéronome 2: 26-29.

²⁹⁸ Balaam était un devin araméen ou amorite. Il ne céda aux instances du roi de Moab qu'après y avoir été expressément autorisé par Dieu, voir sur ce point *EJ*, vol. 4, pp. 120-25.

²⁹⁹ Voir ms 975, feuille 112 (a), voir Appendice I. no. 3. Comparer avec Nombres 22: 22.

³⁰⁰ Voir ms 975, feuille 111 (a/b), et voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 183. Comparer avec Nombres 1: 1, 11: 4, 12: 15, 13-14, 14: 31-3, 32: 33.

brièvement l'histoire de Moïse avec les deux rois, Og et Sihôn³⁰¹, tandis que dans les textes bibliques, présentés par lui dans seule la version de Vienne, dans les "chapitres no. 52 et no. 53", il donne une illustration détaillée de l'histoire des fils d'Esau et de celle de Balaam, fils de Béor, illustration qui se rapporte notamment à l'histoire des rois Israélites. La théorie de la révision d'*Al-Fiṣal*, théorie que nous défendons, peut encore être appuyée par un autre argument. Ibn Ḥazm, dans le manuscrit de Vienne, cite ce qu'il l'appelle le "chapitre no. 53", qui parle de l'apparition de Dieu qui possède la force de buffle³⁰². Après cela, Ibn Ḥazm réfute les attaques que faisaient, selon son *Fiṣal*, les opposants à un verset coranique³⁰³. Or, cette réfutation ne figure pas encore dans la version de l'édition imprimée³⁰⁴, ce qui s'explique faiblement si l'on admet la théorie de la révision d'*Al-Fiṣal*.

Ajoutons à ces exemples un autre exemple qui se rapporte au thème des mensonges inclus dans la Torah. Dans la feuille 84 (a) de la version de Vienne, Ibn Ḥazm commente l'histoire de Lévi et de Siméon³⁰⁵ qui ont tué les mâles d'un village. Il le fait en montrant que cette histoire contient un mensonge apparent:

"Le mensonge qui saute aux yeux, c'est leur histoire dans la Torah qu'au moment où les hommes de la ville ont été circoncis et que leurs douleurs se sont aggravées dans le troisième jour, qu'alors Lévi et Siméon entrèrent l'épée à la main dans la ville sans opposition et tuèrent tous les mâles"³⁰⁶.

Ibn Ḥazm réfute cette histoire puisqu'il est fermement impossible que deux hommes tuent seuls tout un village en un jour. Il dit: "En contemplant ceci, on voit que le fait que deux individus tuent tout un village tient plutôt de la fiction et du mythique"³⁰⁷. Ensuite, il commente dans la feuille 84 (b) de son *Fiṣal* l'histoire de Sichem fils de Hamor³⁰⁸, qui a violé Dina, fille de Jacob³⁰⁹. Il dit:

"Par contre, l'histoire lointaine, c'est qu'il dit dans leur Torah que Sichem fils de Hamor a violé Dina, fille de Jacob, au moment où elle sortait pour aller voir les filles du pays. Et le contexte de la Torah laisse entendre qu'elle était une fille de six ans à l'époque, ce qui est en effet l'âge de jouer avec des enfants et non de s'intéresser aux femmes perverses"³¹⁰.

D'ailleurs, si nous dénombrons les mensonges inclus, selon Ibn Ḥazm, dans ce "chapitre", nous constatons qu'Ibn Ḥazm a cité quatre mensonges dans la version de Vienne, alors que le même "chapitre" dans la version de l'édition imprimée ne contient

³⁰¹ Voir Nombres 32: 33. Selon ce texte biblique, Sihôn était le roi des Amorites, et Og, le roi du Bashân.

³⁰² Comparer avec Nombres 23: 22.

³⁰³ Sûra 24: 35, Voir ms 975, feuille 112 (a/b).

³⁰⁴ Comparer avec *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 184.

³⁰⁵ Lévi et Siméon étaient des fils de Jacob, voir Genèse 34: 25. Sur Siméon voir *EJ*, vol. 14, pp. 1547-551 et sur Lévi, *ibid*, vol. 11, pp. 71-4.

³⁰⁶ Comparer avec Genèse 34: 25.

³⁰⁷ Voir ms 975, feuille 84 (a)

³⁰⁸ Sur Sichem, fils de Hamor, voir *EJ*, vol. 7, pp. 1249-250 et vol. 6, pp. 55-6.

³⁰⁹ Voir Genèse 34: 1 "Dina, la fille que Léa avait donnée à Jacob". Sur "Dinah" voir *EJ*, vol. 6, pp. 55-6.

³¹⁰ *Ibid*, feuille 84. Comparer avec Genèse 34: 1-2.

que trois mensonges. Cela signifie qu'Ibn Ḥazm en reste dans la version de Vienne, fidèle à sa méthode de réfutation, qui cherche à tirer le plus grand nombre possible de mensonges et de contradictions de la Torah.

Notons enfin que, dans le manuscrit de Vienne, nous trouvons un "chapitre sous le numéro 55", qui suit les mêmes procédures rédactionnelles. Dans ce chapitre, Ibn Ḥazm cite un texte de la Torah comme suit: "Dieu ordonna aux Israélites de tuer tous ceux qui s'inclinent devant les statues et de détruire ces derniers"³¹¹. Ibn Ḥazm n'hésite pas à réfuter ce texte de la Torah, parce que les Israélites se sont tous mis d'accord sur la vénération de ces statues et ceci pendant des siècles, il dit:

"Tous, groupes et individus, approuvent l'attachement des citoyens de leurs villes aux statues et ils sont demeurés fidèles à leur adoration durant de longs siècles"³¹².

Notons ici que ce texte de la Torah et le commentaire ḥazmien ne figurent pas dans la version imprimée d'*Al-Fiṣal*. Il semble qu'Ibn Ḥazm les ait ajoutés dans le manuscrit de Vienne après la révision de son *Fiṣal*. Deux considérations nous permettent d'avancer cette hypothèse. Première considération: ce n'est que dans la version de Vienne qu'Ibn Ḥazm a commenté ce texte de la Torah, présenté sous le titre du "chapitre no. 55" par: "quelques lignes après: si vous entendez que quelqu'un de chez vous se donnait à la vénération de ces statues, tuez-le tous ensemble", ce qui laisserait entendre que par son expression: "quelques lignes après"³¹³, il mentionne ce qu'il appelle le chapitre précédent (no. 54). Cette liaison manque dans l'édition imprimée, et prouve qu'Ibn Ḥazm a vraiment supplémenté et ajouté ce qu'il appelle le "chapitre no. 55" dans le manuscrit de Vienne, après la révision de son *Fiṣal*. La deuxième considération est dictée par le fait que ce texte biblique (sous le titre du chapitre numéro 55 selon la version de Vienne) constitue une suite du chapitre précédent, puisqu'il s'agit de l'interdiction de Dieu faite à Salomon de ne pas s'incliner devant les statues, bien que ce dernier ne lui ait pas obéi. Tout au contraire, il continuait à vénérer les statues³¹⁴. Ces deux textes de la Torah (sous titre des "chapitres, no. 54 et no. 55") contiennent selon Ibn Ḥazm des contradictions qui doivent être traitées dans la partie concernant les *contradictions de la Bible et de l'Evangile*³¹⁵.

En relation avec les différences constatées entre la version de Vienne et l'édition imprimée d'*Al-Fiṣal*, il est à noter que, parfois, on trouve des textes qui ne figurent que dans la version imprimée. Les exemples de tels textes sont multiples³¹⁶, mais nous nous contentons dans ce contexte d'un seul exemple, clair qui, à notre sens, est suffisant pour souligner les différences entre la version de Vienne et l'édition imprimée d'*Al-Fiṣal*. Il s'agit d'un texte de la Torah mentionné par Ibn Ḥazm par le dernier texte (sous titre d'un chapitre selon *Al-Fiṣal*) de la Torah:

³¹¹ Comparer avec Deutéronome 13: 12-18.

³¹² Voir ms 975, feuilles 113-14.

³¹³ "Wa-ba'dahu bi-aṣṭur", ms 975, feuille 114 (a).

³¹⁴ Ibid, feuille 113 (b). Comparer avec I Rois 2: 1-4.

³¹⁵ On trouve d'autres textes qui subissent les mêmes mesures, cités dans ms 975, feuilles 88, 90, 98, 101, 109, 116-17. Ces textes sont absents dans l'édition imprimée d'*Al-Fiṣal*.

³¹⁶ Voir par exemple *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 152, vol. 2, p. 66.

“Et Moïse, le serviteur d’Allâh, mourut là, en terre de Moab. Il l’enterra dans la vallée, au pays de Moab, vis-à-vis de Bet-Péor, et personne n’a jamais connu son tombeau jusqu’à ce jour. Moïse avait cent vingt ans quand il mourut; son œil n’était pas éteint, ni sa vigueur épuisée. Les Israélites pleurèrent Moïse dans les steppes de Moab pendant trente jours. Les jours de pleurs pour le deuil de Moïse s’achevèrent. Josué, fils de Nûn, était rempli de l’esprit de sagesse, car Moïse lui avait imposé les mains. C’est à lui qu’obéirent les Israélites agissant selon l’ordre que Yahvé avait donné à Moïse. Il ne s’est plus levé en Israël de prophète pareil à Moïse, lui que Yahvé connaissait face à face. Que de signes et de prodiges Yahvé lui fit accomplir au pays d’Egypte, contre Pharaon, tous ses serviteurs et tout son pays! Quelle main puissante et quelle grande terreur Moïse avait mises en œuvre aux yeux de tout Israël!”³¹⁷.

Selon Ibn Ḥazm, il semble impossible que Moïse reçoive ce message pendant sa vie, parce que ce texte biblique (chapitre selon *Al-Fiṣal*) traite de l’avenir de Moïse et de Josué, fils de Nûn, et que les verbes utilisés dans ce contexte renvoient au passé et non au futur. Ibn Ḥazm remarque donc que ce texte de la Torah n’est qu’un mensonge et qu’une calomnie. Mais pour quelle raison ce “chapitre” est-il absent dans la version de Vienne? Il me semble qu’Ibn Ḥazm s’est autocorrigé et a éliminé ensuite ce “chapitre” de la version de Vienne: Ibn Ḥazm n’a pas retenu, finalement, ce “chapitre” parce que, dans la langue arabe, il est aussi permis de parler aussi au passé tout en indiquant le futur³¹⁸. Une autre preuve qui semble confirmer qu’Ibn Ḥazm a vraiment éliminé ce “chapitre” après la révision d’*Al-Fiṣal*, c’est que le copiste d’*Al-Fiṣal* écrit dans la marge de la feuille 113 (a): “Sâdis”, qui désigne le numéro six et il ajoute juste en dessous de (six): “wa-lam yadhkur mâ sabaqa fi-’l-nuskha” (Ce qui précède n’a pas été cité dans la version). Le copiste ne voulait-il pas mentionner le “chapitre no. 56”, qui manque effectivement dans la version de Vienne? En suivant la numération des chapitres cités dans la version de Vienne, on est surpris de constater qu’il s’agit vraiment du “chapitre no. 56”, parce que le “chapitre” qui suit le “chapitre no. 55”, selon la version de Vienne porte le numéro 57. Bien plus, on a déjà vu que le “chapitre no. 55” était supplémenté par Ibn Ḥazm dans la version de Vienne. Ce qui nous permet de conclure que le “chapitre no. 56” a été éliminé de la version de Vienne pendant la révision générale d’*Al-Fiṣal*.

I.2. Au niveau des paragraphes

Nous allons voir dans ce contexte que certains paragraphes se trouvent parfois dans la seule version de Vienne et d’autres, à l’inverse dans la seule version de l’édition imprimée. Dans la feuille 109 (a/b) de la version de Vienne, on trouve un paragraphe de 22 lignes, qui traite de l’histoire des Israélites selon le premier livre de Samuel, et qui dit que pendant le temps de Saül, il n’y avait pas de forgeron dans tout le pays d’Israël. Tous les Israélites descendaient donc chez les Philistins pour faire

³¹⁷ Ibid, vol. 1, pp. 185-86, et voir Deutéronome 34: 5-12.

³¹⁸ Ce cas s’applique par exemple au verset coranique: “L’ordre d’Allâh arrive. Ne le hâtez pas”, Sûra 16: 1, alors que le verbe *Atâ*, “arrive” indique dans ce contexte le futur, puisque Dieu nous informe dans ce verset de l’imminence du Jour du Jugement.

forger, de nouveau, chacun son soc, sa houe ou son burin³¹⁹. A la fin de ce paragraphe, qui figure dans la seule version de Vienne, Ibn Ḥazm dit:

“Voici huit mensonges dans ce “chapitre”³²⁰, alors qu’un seul suffit. Nous demandons à Dieu protection et nous le louons beaucoup”³²¹.

En lisant ce “chapitre”, on remarque que le nombre de ces mensonges est de 8 dans la version de Vienne, alors qu’il n’est que de 7 dans la version de l’édition imprimée. Cela prouve bien qu’Ibn Ḥazm a ajouté le huitième mensonge pendant la révision d’*Al-Fiṣal*, pour rester fidèle à sa méthode qui cherche à soulever le plus grand nombre possible de mensonges et de contradictions dans la Torah.

Autre exemple encore: dans le “chapitre no. 15” de la version de Vienne figure un paragraphe qui manque dans la version de l’édition imprimée. Ibn Ḥazm écrit:

“le septième aspect, c’est qu’il leur dit: c’est bien pour cela que vous êtes passés près de votre serviteur!³²². C’est de l’intrusion même. Nous étions toujours étonnés lorsqu’on nous apprend qu’aux pays des Berbères, l’un d’eux passe une journée de marche pour prendre un repas chez tel ou tel homme connu pour son hospitalité, au point que les juifs, dans leur Torah, disent qu’Abraham a attribué aux anges cette mauvaise qualité. Dieu est au-delà de tout cela”³²³.

Ibn Ḥazm termine son chapitre, dans la version de Vienne, sur ces mots: “Voici huit mensonges dans “ce chapitre”, l’un de ces mensonges suffit”³²⁴. Si on compte les mensonges énumérés dans ce “chapitre”, on voit qu’il y a huit mensonges dans la version de Vienne, numérotés de un à huit, tandis que dans l’édition imprimée d’*Al-Fiṣal*, le nombre de ces mensonges ne dépasse pas sept³²⁵.

On trouve d’autres exemples qui obéissent à la même règle, dans les feuilles 55³²⁶, 56³²⁷, 99³²⁸, 101³²⁹, 116³³⁰ et 117³³¹ de la version de Vienne.

³¹⁹ Voir ms 975, feuille 109 (a/b). Comparer avec I Samuel 13: 16-23. Voir Appendice I. no. 6.

³²⁰ Il veut dire le “chapitre numéro 48” selon le manuscrit de Vienne. Il commence par la feuille 101 et se termine par la feuille 109, ce qui correspond dans la version imprimée au vol. 1, pp. 168-80.

³²¹ “Fa-hādhīhi thamāniyatū kidhbāt fi- hādhā ’l-faṣl, iḥdāhunna takfī. wa-nas’alū ’l-lāha al-’āfiya, wa-nahmaduhu kathīrā”, voir feuille 109 (b).

³²² Voir Genèse 18: 5.

³²³ Voir ms 975, feuille 76 (b).

³²⁴ Ibid, feuille 76 (b) “fa-hādhīhi thamāni kidhbāt fi faṣl wāḥid, kānat wāḥida minhunna takfī”.

³²⁵ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, pp. 131-32.

³²⁶ Voir appendice I. no. 8.

³²⁷ Voir appendice I. no. 9.

³²⁸ Voir appendice I. no. 10.

³²⁹ Voir appendice I. no. 11.

³³⁰ Voir appendice I. no. 12.

³³¹ Voir appendice I. no. 13.

4.2. Au niveau des changements textuels et rédactionnels

Dans l'introduction du manuscrit de Vienne, Ibn Ḥazm nous apprend qu'il a rédigé *Al-Fiṣal*, pour le mettre dans la haute bibliothèque d'un prince (*amīr*) qu'il ne nomme pas. Il déclare :

"Il a ordonné de mettre cette œuvre dans sa haute bibliothèque, entre ses mains généreuses, alors je me suis dépêché d'exécuter ses ordres, que Dieu le rende puissant et fort"³³².

Il me semble probable qu'il s'agit de Hishām III, parce qu'Ibn Ḥazm mentionne dans son *Fiṣal* le gouvernement de Hishām III, comme étant le moment où il était occupé à la composition de certains chapitres d'*Al-Fiṣal*³³³. Cependant, en se basant sur le manuscrit d'Al-Qāhira, M. Ḥimāya a pensé qu'il s'agirait ici d'Al-Mu'taḍid bi-'l-lāh 'Abbād Ibn Muḥammad, car Ibn Ḥazm dit dans l'introduction de ce manuscrit :

"Et le prince Al-Mu'taḍid bi-'l-lāh abā 'amr 'Abbād b Muḥammad b. Ismā'il b. 'Abbād al-Lakhmī, le noble et glorieux, que Dieu lui conserve le succès et le rende puissant, ... il a ordonné de mettre cette œuvre dans sa haute bibliothèque, entre ses mains généreuses, alors je me suis dépêché d'exécuter ses ordres"³³⁴.

Ce qui nous intéresse ici, c'est de faire remarquer que cette dédicace, mentionnée dans le manuscrit de Vienne est absente de l'édition imprimée, et nous pensons qu'Ibn Ḥazm l'a ajoutée pendant la révision de son œuvre *Al-Fiṣal* pour souligner la cause la plus importante de la composition de ce chef-d'œuvre³³⁵. Cela nous amène à penser que cette révision a été faite pendant le gouvernement d'Al-Mu'taḍid 'Abbād b. Muḥammad, qui a eu lieu entre 433/1041 et 461/1068.

Ajoutons qu'Ibn Ḥazm, comme nous l'avons déjà vu, a lié, dans la version de Vienne, l'an quatre cent cinquante de l'Hégire, à deux reprises, à deux indices, qui semblent identiques : "après la composition de cette œuvre"³³⁶. Le fait que cet indice coïncide deux fois avec l'année 450/1058 dans la seule version de Vienne, prouve

³³² Voir feuille 2 (a) "Amara 'an yakūna hādihā 'l-kitāb fi khizānati al-'āliya, wa-bayna yadayh al-karīmatayn, wa-'an amlā'a minhu, fa-sāra 'tu ilā gharaḍih fi-dhālika, khādīmān li-'irādatihi a'azzahu 'l-lāh".

³³³ Par exemple, le chapitre de *Bāb al-kalām 'alā man qāla bi-anna 'l-'ālam lam yazal, wa-annahu lā mudabbira lah*, ms. 975, feuilles 3 (b)- 12 (a), comparer avec l'édition imprimée vol. 1, pp. 9-24, et le chapitre à propos des juifs et des chrétiens, ms 975, feuilles 55-66, et *Al-Fiṣal*, vol. 1, pp. 98-116. Voir sur ce point Friedlander, *The Heterodoxies*, pp. 17, 24-5.

³³⁴ Voir Ibn Ḥazm *wa-manhajuh*, p. 112. Sur la biographie de ce 'Abbād, voir *Al-Dhakhīra*, II, vol. 1, pp. 23-9.

³³⁵ Il est à remarquer qu'Ibn Ḥazm nous a accoutumé, de temps en temps, à souligner la cause de la composition de certaines de ses œuvres, voir par exemple la cause de la rédaction de *Faḍl al-Andalus* dans *Rasā'il Ibn Ḥazm*, vol. 2, 171, *Al-Radd 'alā Ibn al-Naghārī*, ibid, vol. 3, pp. 42-3, *Risāla fī 'l-radd 'alā hātif min bu'd*, ibid, vol. 3, p. 119, *Risālat al-Talkhīṣ*, ibid, vol. 3, p. 143, *Risālat al-Bayān*, ibid, vol. 3, pp. 187-88.

³³⁶ Voir feuilles 179 (b) et 186 (a).

qu'Ibn Ḥazm a révisé effectivement son *Fiṣal* en l'an 450 de l'Hégire ou en 450 et quelque temps. C'est à ce moment-là qu'il a ajouté ces indices³³⁷.

Le même cas s'applique à la détermination du mot *Ilūhīm*, qui signifie selon la version de Vienne 1) Allāh et 2), l'ange. Il dit: "Ils ont confirmé que le terme *Ilūhīm* désigne Dieu et aussi ange"³³⁸, cependant, ce terme désigne, selon l'édition imprimée, seulement l'ange³³⁹. Il semble qu'Ibn Ḥazm ait ajouté la deuxième signification du mot *Ilūhīm* dans la version de Vienne, après avoir eu des informations sur la terminologie de ce mot.

La citation des noms de ses opposants est un autre exemple qui reflète les changements textuels et rédactionnels qui sont intervenus entre l'édition imprimée et la version de Vienne. Ainsi, nous constatons que dans un sous-chapitre intitulé *Au sujet de celui qui dit que le monde a un créateur, existant toujours*³⁴⁰, Ibn Ḥazm ne mentionne les noms de ses controversistes que dans la version de Vienne. Il dit:

"J'ai mené une controverse contre un groupe adoptant cet avis, parmi eux 'Abd Allāh Ibn Khalaf Ibn Marwān al-Anṣārī, Muḥammad Ibn 'Alī al-Ḥusayn al-Aṣḥabī et d'autres"³⁴¹.

La citation de ces noms dans ce contexte, manque dans l'édition imprimée, bien que l'auteur cite ces noms au début de la même version³⁴². Et nous pensons qu'Ibn Ḥazm a ajouté ces noms dans la version de Vienne pendant la révision de son *Fiṣal*: en effet, il les a mentionnés dans cette version à deux reprises: au début de cette version (feuille 2 (b)) et dans le sous-chapitre mentionné plus haut (feuille 12 (b)), tout en restant fidèle à sa méthode qui insiste, le plus fort possible, sur la nomination de ses controversistes. Dans son épître *Al-Bayān 'an ḥaqīqat al-īmān* (La révélation du vrai sens de la foi)³⁴³, il dit:

"Je trouve amusante ta perplexité et ta crainte que ton nom soit lancé dans un article, qui n'est pas le tien, à cause de ta conviction selon laquelle je tiens toujours à citer les noms de mes adversaires. Dieu ne plaise que je prononce ton nom ou le nom d'autrui, que par entière certitude"³⁴⁴.

Ce texte montre que la citation des noms des adversaires d'Ibn Ḥazm dans ses écrits constitue un principe de la méthode ḥazmienne, et cela étaye encore une fois notre théorie de la révision d'*Al-Fiṣal*.

³³⁷ Ces indices reflètent la préoccupation qu'Ibn Ḥazm avait des dates, afin de bien préciser le temps de la composition de certains chapitres d'*Al-Fiṣal*.

³³⁸ Voir ms 975, feuille 83 (a) "Wa-ttafaqu 'alā anna lafẓat *Ilūhīm* yu'abbaru bihā 'an Allāh wa-'an al-Malak".

³³⁹ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 142.

³⁴⁰ *Al-kalām 'alā man qāla inna li-'l-'ālam khāliqan lam yazal*, feuilles 12ss.

³⁴¹ Ibid, feuille 12 (b).

³⁴² Voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 3.

³⁴³ Voir *Rasā'il Ibn Ḥazm*, vol. 3, pp. 185-203.

³⁴⁴ Ibid, vol. 3, p. 188, "Wa-laqaḍ adḥakanī qawluka innaka 'alimta min madhhabī annī 'ufṣiḥu bi-kulli man qāla maqālatan, fa-khashīta an 'ufṣiḥa bi-'smika fī-mā lam taqulhu, fa-ma'ādha 'l-lāhi 'an 'ufṣiḥa 'anka wa-'an ghayrika illā bi-'l-yaqīni 'l-mahḍ".

Cependant, on s'étonne de constater que dans la partie concernant les dogmes, les pratiques cultuelles et les pratiques sociales dans la chrétienté, on ne note pas de différences très importantes entre la version de Vienne et l'édition imprimée. Ainsi, le chapitre consacré aux chrétiens dans l'édition imprimée (vol. 1, pp. 48-65) n'a connu aucun changement dans la version de Vienne (feuilles 25-35). En plus, le texte où il commente l'origine de la trinité chez les chrétiens est le même dans les deux versions d'*Al-Fiṣal*³⁴⁵. Cela s'explique, à notre sens, par le fait que l'auteur n'a pas changé d'attitude envers l'examen des croyances des chrétiens dans la nouvelle version corrigée d'*Al-Fiṣal*, conservée dans la bibliothèque de Vienne.

Cependant, on note de petites différences entre les deux versions, à propos de la numération de quelques chapitres de l'Evangile. Il s'agit ici d'un chapitre de l'Evangile de Matthieu, cité dans l'édition imprimée sous le numéro 14, tandis que dans la version de Vienne, il le cite sous le numéro 4³⁴⁶. Le même phénomène se produit pour un chapitre de l'Evangile de Matthieu, qui a été mentionné dans l'édition imprimée sous le numéro 26, tandis que dans la version de Vienne, il le cite sous le numéro 16³⁴⁷. Cela peut être attribué à une erreur de scribe. En lisant la version de l'Evangile traduit en arabe pendant le Xe siècle en al-Andalus, et qui constitue, comme nous allons le voir par la suite, une référence principale dans l'exposé ḥazmien sur le christianisme, on constate aussi que la numération de la version de Vienne se conforme à la version de cet Evangile qui circulait en al-Andalus au temps d'Ibn Ḥazm³⁴⁸.

Ce sont là des exemples des petites différences existant entre les deux versions d'*Al-Fiṣal* sur le thème de la chrétienté. Cependant ces différences ne nous permettent pas de conclure ici que la pensée d'Ibn Ḥazm sur le christianisme n'ait pas connu une évolution. Il faut en effet tenir compte de ce que la plupart des chapitres d'*Al-Fiṣal* qui traitent la chrétienté se trouvent dans la seule édition imprimée. La version de Vienne, en effet, est incomplète et elle se termine sur un sous-chapitre intitulé *Al-Qawl fī 'l-makân wa-'l-istiwâ'*, (à propos du lieu et l'établissement sur le trône) qui correspond à la page 126 du deuxième volume de l'édition imprimée.

³⁴⁵ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, pp. 130, 153, et ms 975, feuilles 76 (a/b), 91 (a/b).

³⁴⁶ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 2, p. 23 et ms 975, feuille 151 (a).

³⁴⁷ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 2, p. 48 et ms 975, feuille 166 (a).

³⁴⁸ Voir ms BM. Add 9061, feuilles 9 et 27-8.

5. La datation du Kitâb *Al-Iḥkâm fî-uṣûl al-aḥkâm* (La maîtrise dans les fondements des dispositions)

Dans cette œuvre, Ibn Ḥazm pose les fondations des règles méthodiques (*Qawâ'id manhajiyya*) concernant les sciences des sources de la jurisprudence musulmane selon la doctrine littéraliste³⁴⁹. A.M. Turki suppose que cet ouvrage est daté vers 430/1038³⁵⁰. Pour cette supposition, il se base sur un indice figurant dans *Al-Iḥkâm*, où Ibn Ḥazm réfute les Shi'ites qui croient au retour de leur imâm al-Ḥasan b. 'Alî b. Muḥammad b. 'Alî b. Mûsâ b. Ja'far b. Muḥammad. Ils établissent fermement que cet imâm est disparu et que son endroit est inconnu depuis cent soixante dix années³⁵¹. Dans son *Fiṣal*, Ibn Ḥazm nous apprend que cet imâm est décédé en l'an deux cent soixante de l'Hégire (260/873)³⁵². Ainsi, si on ajoute cent soixante dix années (la date de la disparition de cet imâm) à la date de sa mort, on obtient la date de la composition d'*Al-Iḥkâm*, qui est l'an quatre cent trente de l'Hégire (430/1038).

Notons encore que dans son *Iḥkâm*, Ibn Ḥazm fait référence à sa polémique avec le malikite al-Layth b. Ḥarfaṣh al-'Abdî (mort en 428/1036), dans l'assemblée du juge Ibn Bishr³⁵³. L'importance de cet indice est liée à la datation d'un chapitre d'*Al-Iḥkâm*³⁵⁴, où cette information à propos d'al-'Abdî est mentionnée, et qui semble être composé avant 428/1036, date du décès de ce même al-'Abdî, puisque Ibn Ḥazm n'utilise pas dans ce contexte l'expression: "que Dieu lui soit miséricordieux", qui indiquerait que le malikite al-'Abdî serait mort.

Il faut aussi remarquer qu'Ibn Ḥazm mentionne son œuvre *Al-Iḥkâm* dans certains de ses ouvrages, par exemple, *Al-Fiṣal*³⁵⁵, *Al-Muḥalla*³⁵⁶, *Masâ'il min al-uṣûl* (des questions concernant les fondements juridiques)³⁵⁷ et dans son épître *Al-Bayân*³⁵⁸. C'est d'ailleurs dans cette épître qu'Ibn Ḥazm fait référence à *Al-Iḥkâm*, comme ouvrage déjà existant, parce qu'il a pu situer le début de cet ouvrage en s'exprimant par:

"Ce chapitre, je l'ai bien perfectionné dans le début du Kitâb *Uṣûl al-aḥkâm*. Regarde donc attentivement cette section, tu la trouveras comme je l'ai dit"³⁵⁹.

³⁴⁹ Voir *Al-Iḥkâm*, vol. 7, p. 471.

³⁵⁰ Turki fait donc remarquer que la disparition de cet imâm a eu lieu en l'année 260/873; selon une tradition bien établie, qu'Ibn Ḥazm rappelle, par ailleurs, dans le *Fiṣal*; ce qui nous ramène à l'année 430/1038, voir *Polémiques entre Ibn Hazm et Bagi*, p. 20, et voir *Théologiens et juristes*, p. 151.

³⁵¹ Voir *Al-Iḥkâm*, vol. 1, p. 20.

³⁵² Voir le chapitre de l'*Imâma* dans *Al-Fiṣal*, vol. 4, pp. 93-4. Sur la biographie de cet imâm voir Al-Mas'ûdî, *Murûj al-dhahab wa-ma'âdin al-jawhar*, vol. 5, pp. 107-08, éd. Ch. Pellat. Bayrût, 1947.

³⁵³ Voir *Al-Iḥkâm*, vol. 2, p. 242. Sur la biographie de 'Abd Al-Raḥmân Ibn Aḥmad Ibn Bishr, voir *Al-Jadhwa*, p. 251.

³⁵⁴ Il s'agit du chapitre concernant le '*Amal de ahl al-Madîna* (les actes des gens de Médine considérés comme source religieuse), voir *Al-Iḥkâm*, vol. 2, pp. 222-44.

³⁵⁵ Voir vol. 3, pp. 76, 254 et vol. 5, p. 128.

³⁵⁶ Voir vol. 11, p. 175.

³⁵⁷ Voir p. 85.

³⁵⁸ Dans *Rasâ'il Ibn Ḥazm*, vol. 3, p. 194.

³⁵⁹ Voir *Risâlat al-Bayân* dans *Rasâ'il Ibn Ḥazm*, vol. 3, p. 194: "Wa-hâdhâ bâb qad aḥkamtuhu ghâyat al-iḥkâm fî ṣadri kitâb *Uṣûl al-aḥkâm*, fa-ta'ammal hâdhâ 'l-faṣla tajidhu kamâ qultu".

Signalons ici que cette épître fut composée après la rédaction d'*Al-Ihkâm*, et précisément après l'année 429/1037, puisque dans cette épître, Ibn Ḥazm implorait la miséricorde pour ses compagnons et, parmi eux pour son maître Yûnus Ibn Mughîth, mort en 429/1037³⁶⁰.

Ajoutons qu'Ibn Ḥazm, après avoir composé son ouvrage *Al-Ihkâm*, l'a résumé dans un petit ouvrage intitulé *Al-Nubdha*, et ce, afin de faciliter l'apprentissage de la science de *Uṣûl al-fiqh* (les sources de la jurisprudence musulmane) aux étudiants³⁶¹. Dans son ouvrage *Masâ'il min al-uṣûl*, il se réfère à *Al-Ihkâm* et à *Al-Nubdha*³⁶². Ce qui montre que *Kitâb Al-Ihkâm* et son résumé *Al-Nubdha* furent composés probablement avant la rédaction de *Masâ'il min al-uṣûl*.

Certes, on est frappé de constater que dans *Al-Ihkâm*, Ibn Ḥazm fait référence à son *Fiṣal* comme à un ouvrage déjà existant, bien que la composition complète d'*Al-Fiṣal*, comme nous l'avons déjà vu, ait eu lieu pendant les dernières années de sa vie. En outre, il me semble que les chapitres d'*Al-Ihkâm* qui traitent spécialement la religion des non-musulmans et les démonstrations nécessaires (*al-barâhîn al-darûriyya*), ont déjà été discutées par Ibn Ḥazm dans son *Fiṣal*, parce que, dans son *Ihkâm*, il utilise des expressions, qui montrent clairement qu'il s'agit vraiment de la répétition de ce qu'il a déjà examiné dans son *Fiṣal*. Citons ces quelques passages à titre d'exemple: "On répète ce qu'on a déjà dit dans *Al-Fiṣal*", "On a bien montré ceci dans notre ouvrage *Al-Fiṣal*", "Voir donc notre *Kitâb* intitulé *Al-Fiṣal*". Et il y a encore d'autres expressions qui confirment notre remarque³⁶³. Cependant, il est à noter que la référence d'Ibn Ḥazm à son *Fiṣal* dans son *Ihkâm* ne veut pas dire que la composition d'*Al-Fiṣal* ait été achevée avant la rédaction d'*Al-Ihkâm*. On a déjà vu dans l'étude chronologique d'*Al-Fiṣal* qu'Ibn Ḥazm s'est référé aussi, et à plusieurs reprises, dans ce chef-d'œuvre à son ouvrage *Al-Ihkâm*. Ce qui laisserait entendre que

³⁶⁰ Voir *Risâlat al-Bayân* dans *Rasâ'il Ibn Ḥazm*, vol. 3, p. 189. Sur la biographie d'Ibn Mughîth, voir *Al-Jadhwa*, p. 362.

³⁶¹ Voir *Al-Nubdha*, p. 13, il disait: "Fa-'innâ la-mmâ katabnâ kitâbanâ al-kabîr fi-'l-uṣûl, wa-taqaṣṣaynâ 'aqrâla 'l-mukhâlîfin wa-shubahihim... ra'aynâ ba'da istikhârati 'l-lâhi ta'âlâ wa-'l-darâ'a ilayh fi-'awnihî 'alâ bayâni 'l-haqq 'an tujma'a tilka 'l-jumal fi kitâb laṭîf, yashulu tanâwuluh, wa-yaqrubu hifzuh", (Quand nous avons composé notre grand livre à propos des fondements de la jurisprudence musulmane, nous avons examiné à fond les dires et les hérésies des opposants, nous avons décidé après la demande de la grâce de Dieu et son imploration pour nous aider dans la révélation de la vérité. Et que les paragraphes de ce grand travail soient composés dans un bon livre, facile à lire et à apprendre). Dans ce résumé, Ibn Ḥazm mentionne explicitement son ouvrage *Al-Ihkâm* à deux reprises, pp. 13, 61. Il est à noter que Muḥammad 'Abd al-'Azîz, l'éditeur du *Kitâb Al-Nubdha*, fut le premier à remarquer qu'Ibn Ḥazm a cité son ouvrage *Marâtib al-Ijmâ'* dans le résumé d'*Al-Ihkâm*. Pour le démontrer, il se base sur une information citée dans *Al-Nubdha*: "Oui, ils contredisaient le consensus correct et évident... et d'autres choses qu'on a déjà examinées à fond" (Na'am wa-khâlâfî 'l-ijmâ' al-ṣaḥîḥ al-mutayaqqan... wa-ghayru dhâlika kathîr qad taqaṣṣaynâhu 'alayhim aydan), voir *Al-Nubdha*, p. 23. On trouve cette remarque juste, parce qu'Ibn Ḥazm a consacré presque 9 pages dans *Marâtib*, pp. 16-24, pour expliquer cette problématique mentionnée dans *Al-Nubdha*. Ce qui suffit pour nous convaincre que *Kitâb Marâtib*, comme nous allons voir par la suite, fut composé avant la rédaction d'*Al-Nubdha*.

³⁶² Voir *Masâ'il min al-uṣûl*, p. 85.

³⁶³ Ces expressions qui font référence à des chapitres précis d'*Al-Fiṣal*, peuvent être classées dans *Al-Ihkâm*, de la manière suivante: vol. 1, pp. 12, 19, 28, 40, 69, 92, 100, 103, 135, vol. 3, pp. 359, 361, vol. 4, pp. 438, 479, 500, 522, vol. 5, pp. 78, 122, vol. 8, pp. 582-83.

la citation d'*Al-Fiṣal* dans *Al-Iḥkām* se rapporte aux chapitres qui avaient été traités, en premier lieu, dans *Al-Fiṣal*, comme le cas du chapitre concernant les démonstrations inéluctables mentionnées plus haut.

Notons encore que dans *Al-Iḥkām*, Ibn Ḥazm nous apprend qu'il a bien traité le chapitre concernant l'égalité des preuves (*Takāfu' al-'adilla*) à la fin de son ouvrage intitulé *Al-Fiṣal*³⁶⁴. D'ailleurs, le fait de situer ce chapitre à la fin d'*Al-Fiṣal*, indique, d'une manière ou d'une autre, que cet ouvrage fut achevé avant *Al-Iḥkām*, mais on a déjà prouvé que la date complète de la rédaction d'*Al-Fiṣal* était postérieure de celle d'*Al-Iḥkām*, et si nous nous référons à *Kitāb Al-Fiṣal*, et surtout au chapitre qui traite l'égalité des preuves, nous voyons qu'Ibn Ḥazm signale qu'il a déjà étudié le thème de l'argumentation (*Al-Burhān*) dans son ouvrage *Al-Iḥkām*³⁶⁵. En plus, il demande au lecteur, pour bien comprendre le chapitre de l'égalité des preuves, de consulter le chapitre concernant *Al-Burhān* (la logique apodictique), bien détaillé dans le premier volume d'*Al-Fiṣal*³⁶⁶. Ajoutons aussi qu'*Al-Fiṣal* contient des chapitres qui ont été composés à des époques très différentes. Le fait qu'Ibn Ḥazm fait référence dans son *Iḥkām*, à la fin d'*Al-Fiṣal*, laisse entendre que les chapitres d'*Al-Iḥkām* étaient déjà rédigés, mais sous forme d'articles, alors qu'Ibn Ḥazm les rassemblait suivant sa note explicite dans *Al-Iḥkām*: "Et après on a rassemblé les chapitres de notre ouvrage *Al-Iḥkām*"³⁶⁷, en les révisant et en ajoutant en même temps des références à certains de ces ouvrages, comme c'est le cas d'*Al-Fiṣal*. Cette conclusion peut aussi être appuyée par le fait qu'Ibn Ḥazm cite à maintes reprises, dans son *Fiṣal*, *Al-Iḥkām* comme étant un ouvrage déjà existant³⁶⁸. Cela suffit pour être convaincu que la composition complète d'*Al-Fiṣal* a eu lieu, après la rédaction totale d'*Al-Iḥkām*.

Quant à la référence d'Ibn Ḥazm à son œuvre *Al-Taqrīb* dans *Al-Iḥkām*, signalons qu'il s'agit ici d'une référence à un livre existant. Ce cas n'est pas comparable au cas d'*Al-Fiṣal*, qui, lui, a été écrit par étapes. Ce qui semble justifier ce qui précède, c'est qu'Ibn Ḥazm cite *Al-Taqrīb* dans *Al-Iḥkām* comme un ouvrage déjà existant, en s'exprimant par:

"C'est un livre très important, d'une utilité très intéressante, un chercheur de la vérité ne peut pas se dispenser de ce travail-ouvrage-. Celui qui veut être réjoui et comprendre la science de la vérité, doit lire ce livre"³⁶⁹.

³⁶⁴ Voir *Al-Iḥkām*, vol. 1, p. 19. D'ailleurs, il consacre presque 18 pages pour ce chapitre, dans *Al-Fiṣal*, vol. 5, pp. 119-36.

³⁶⁵ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 5, p. 128, il disait: "Wa-fattishū 'l-burhānī 'alā ḥasab al-muqaddimāt al-latī bayyannahā fī Kitābinā 'l-mawsūm bi-'l-Taqrīb fī mā'iyat al-burhān wa-tamyīzih mim mā yuẓannu 'annahū burhān wa-laysa bi-burhān, wa-fī Kitābinā 'l-mawsūm bi-'l-Iḥkām fī-*uṣūl al-aḥkām*".

³⁶⁶ Ibid, vol. 1, pp. 4-7. Notons ici qu'Ibn Ḥazm se base dans ce chapitre sur ce qu'il a déjà traité antérieurement dans son *Kitāb Al-Taqrīb*. Comparer avec *Rasā'il Ibn Ḥazm*, vol. 4, pp. 218-350.

³⁶⁷ "Thumma jama'nā kitābanā hādihā", voir *Al-Iḥkām*, vol. 1, p. 12.

³⁶⁸ On a vu que cet ouvrage fut composé avant 430/1038.

³⁶⁹ Voir *Al-Iḥkām*, vol. 5, p. 78: "Wa-huwa Kitāb jalīl al-manfa'a, 'aẓīm al-fā'ida, lā-ghinā li-tālib al-ḥaqā'iq 'anhu, fa-man aḥabba athlaja, wa-'an yaqifa 'alā 'ilm al-ḥaqā'iq fa-'l-yaqra'hu". Il a mentionné *Kitāb Al-Taqrīb* dans les volumes suivants: vol. 1, pp. 12, 19-20, 74, 106, vol. 3, pp. 327, 352, vol. 4, pp. 438, 522, vol. 5, pp. 53, 78, 99.

En plus, il faut considérer que dans son *Iḥkām*, Ibn Ḥazm nous apprend que si Dieu prolonge sa vie, il composera *Kitāb Ashkhāṣ al-aḥādīth wa-l-'āy al-latī zāhiruhā al-ta'arūḍ* (les formes des traditions prophétiques qui ont l'apparence de la contradiction)³⁷⁰. Cela prouve que *Kitāb Al-Iḥkām* fut composé effectivement avant cette œuvre. Le même raisonnement s'applique à *Kitāb Al-I'rāb* (la déclinaison), parce que dans *Al-Iḥkām*, Ibn Ḥazm demande l'aide de Dieu pour pouvoir examiner à fond le chapitre des *Contradictions qui se trouvent dans les dires des partisans de l'analogie* dans *Kitāb Al-I'rāb*³⁷¹.

³⁷⁰ Voir *Al-Iḥkām*, vol. 1, p. 69. Cependant, il faut tenir compte que cet ouvrage, mentionné par Ibn Ḥazm dans *Al-Iḥkām*, s'est perdu. Pour avoir une idée claire des ouvrages perdus d'Ibn Ḥazm, voir Muḥammad b. el-Kettani, "Mu'allafāt Ibn Ḥazm wa-rasā'iluh", *Majallat al-Thaqāfa al-Maghribiyya*, Rabat, 'adad 1, 1379, pp. 100-03. Dans *Al-Iḥkām* (vol. 2, p. 145). Ibn Ḥazm fait référence à un autre ouvrage de la tradition du Prophète, tout en déclarant que si Dieu lui prolonge la vie, il rédigera cette œuvre. Mais on ne sait pas s'il mentionne ici *kitāb Al-Jāmi' fī ḥaddi Ṣaḥīḥ al-aḥādīth bi-khiṣār al-asānīd*, ou bien *Kitāb Mukhtaṣar fī 'ilal al-ḥadīth* ou *Kitāb Ashkhāṣ al-aḥādīth*, puisqu'on a perdu la trace de toutes ces œuvres, voir Ibn 'Aqīl, "Mu'allafāt Ibn Ḥazm", *Majallat al-Fayṣal*, p. 61.

³⁷¹ Voir *Al-Iḥkām*, vol. 8, p. 575. En plus, il le cite à deux reprises dans *Al-Iḥkām* au nom de *Dhī 'l-qawā'id*, vol. 3, p. 57, vol. 5, p. 31. Le titre complet de cet ouvrage est *Kitāb al-I'rāb 'an al-ḥayra wa-l-iltibās al-mawjūdāyn fī madhāhib ahl al-ra'y wa-l-qiyās*, voir Muḥammad b. el-Kettani, art. cit, p. 103. Ibn 'Aqīl le cite aussi dans son article mentionné plus haut, parmi les œuvres perdues d'Ibn Ḥazm, p. 60.

6. La datation du Kitâb *Al-Muḥallâ*

Al-Muntaṣir El-Kettani nous apprend que l'œuvre *Al-Muḥallâ* constitue un des quatre livres d'Ibn Ḥazm, dans lequel il a consigné sa jurisprudence et sa doctrine littéraliste. Le Kitâb *Al-Iṣāl* est considéré comme le plus ample de ses quatre ouvrages. Le *Khiṣāl* est de dimension plus moyenne, et le *Muḥallâ* est d'une dimension un peu moindre. Le *Mujallâ* est le plus petit des quatre livres. Les questions juridiques (*masā'il fiqhīyya*) sont résumées dans *Al-Mujallâ*. Le *Muḥallâ* est une explication du *Mujallâ*. L'œuvre *Al-Khiṣāl* constitue l'origine d'*Al-Iṣāl*. El-Kettani fait également remarquer qu'Ibn Ḥazm a parlé de ces œuvres dans son *Muḥallâ*³⁷².

El-Kettani a réfuté Ḥājjī Khalīfa qui disait que Kitâb *Al-Muḥallâ* traite seulement la jurisprudence shafi'ite³⁷³. Il ajoute que le *Muḥallâ* est un ouvrage qui aborde la jurisprudence des écoles canoniques et surtout de l'école littéraliste³⁷⁴.

D'ailleurs, Asín Palacios a aussi considéré le *Muḥallâ* comme un ouvrage qui ne dépasse pas la vision shafi'ite d'Ibn Ḥazm en général, c'est-à-dire avant la vision qui était celle d'Ibn Ḥazm avant qu'il ne se convertisse au littéralisme³⁷⁵. Asín Palacios suit ici Ḥājjī Khalīfa en utilisant les expressions déjà utilisées par Khalīfa: "Kitâb *Al-Muḥallâ* fi-'l-khilâf al-'âlî fi furû' al-shâfi'iyya", et il en donne cette traduction espagnole: "Libro, decorado, sobre alta polémica en cuestiones casuísticas de derecho Xafei"³⁷⁶, c'est-à-dire le livre décoré sur quelques polémiques et questions, les conséquences de la jurisprudence shafi'ite. Puis il se réfère à Ḥājjī Khalīfa (V, 428, numéro 11551).

Le *Muḥallâ* reflète, en effet, la jurisprudence des littéralistes³⁷⁷. Sous cette rubrique, nous allons essayer de dater cet ouvrage et de le situer, d'une part, sur la courbe de l'évolution vers le littéralisme, que parcourt Ibn Ḥazm et d'autre part, sur la courbe de l'évolution de sa pensée à propos du christianisme.

Au cours de sa réfutation des preuves des partisans de l'analogie (*Al-Qiyâs*), Ibn Ḥazm nous apprend qu'il a déjà discuté ce sujet dans *Al-Iḥkâm*³⁷⁸, dans Kitâb *Al-Nukat*³⁷⁹, dans Kitâb *Al-Durra*³⁸⁰ et dans Kitâb *Al-Nubdha*³⁸¹. D'ailleurs, on a déjà vu

³⁷² Voir El-Kettani, *Mu'jam fiqh Ibn Ḥazm al-zāhiri*, vol. 1, pp. 22-3, et voir *Al-Muḥallâ*, vol. 1, p. 2.

³⁷³ Voir *Kashf al-zunûn 'an asāmî al-kutub wa-'l-funûn*, vol. 2, p. 1617, et voir El-Kettani, *ibid*, vol. 1, p. 26.

³⁷⁴ Voir *Mu'jam fiqh Ibn Ḥazm*, vol. 1, p. 26.

³⁷⁵ Voir *Abenházam*, vol. 1, p. 262.

³⁷⁶ *Ibid*, vol. 1, p. 261.

³⁷⁷ Les exemples qui reflètent l'attachement d'Ibn Ḥazm à l'école littéraliste pendant la composition de cette œuvre sont divers, voir par exemple, *Al-Muḥallâ*, vol. 1, p. 144, vol. 9, pp. 440-41, 444-45, 527-28, 530, 109, pp. 58-61, 109, 115.

³⁷⁸ Voir *Al-Iḥkâm*, vol. 8, pp. 487-523.

³⁷⁹ Intitulé *Nukat al-islam*, voir *Al-Muḥallâ*, vol. 1, p. 57. D'ailleurs, cette œuvre est, jusqu'à nos jours, en nombre des ouvrages perdus d'Ibn Ḥazm. Voir El-Kettani dans son article mentionné plus haut, p. 101.

³⁸⁰ Ce livre se trouve sous forme de partie incluse dans *Rasā'il Ibn Ḥazm*, dans le manuscrit de la bibliothèque Shahîd 'Alî à Istanbul, sous le numéro 2704, (pp. 100-141). Le titre complet de cet ouvrage est *Al-Durra fî tadqîq al-kalâm*.

³⁸¹ Voir *Al-Muḥallâ*, vol. 1, p. 57.

que Kitâb *Al-Nubdha* n'était plus qu'un résumé d'*Al-Iḥkâm*, qui fut rédigé après l'an 430/1038. Dans cette perspective la question suivante se pose tout d'abord ainsi: est-ce que la citation d'*Al-Nubdha* dans *Al-Muḥallâ* indique que la date de la composition d'*Al-Muḥallâ* était postérieure, et qu'elle a eu lieu après la conversion d'Ibn Ḥazm au littéralisme? Il est difficile, en effet, d'annoncer qu'*Al-Muḥallâ*, qui contient des chapitres révélant la doctrine shafi'ite, fut rédigé précisément après la conversation totale d'Ibn Ḥazm à l'école zahirite, parce que dans son *Muḥallâ*, il se contente, dans sa réfutation des preuves des partisans de l'analogie, de se référer à certaines de ses œuvres comme *Al-Iḥkâm*, *Al-Nukat*, *Al-Durra* et *Al-Nubdha*, sans mentionner son Kitâb *Mulakhkhaṣ ibṭâl al-qiyâs* (résumé de l'annulation de l'analogie), qui reflète effectivement son attitude zahirite à l'égard de l'analogie. Cette remarque nous permet de conclure que Kitâb *Al-Muḥallâ* fut rédigé avant la composition de *Mulakhkhaṣ ibṭâl al-qiyâs*, parce que si cette œuvre, qui étudie la question de fond sur le sujet de l'analogie et du zahirisme, avait été composée, Ibn Ḥazm n'aurait pas hésité à la mentionner dans son *Muḥallâ*, comme le remarque Sa'îd al-Afghânî³⁸².

Selon Al-Muntaṣir El-Kettani, cet ouvrage est considéré comme le dernier livre qu'Ibn Ḥazm a écrit, sans pouvoir le terminer, en raison de sa mort. Son fils Al-Faḍl Abû Râfi' l'a alors complété en s'aidant d'une autre œuvre de son père intitulée *Al-Iṣâl*³⁸³. Cependant, en lisant le *Muḥallâ*, nous trouvons un texte très intéressant qui se rapporte à la datation de cet ouvrage. Ibn Ḥazm dit, quand il parle de son œuvre *Al-Iṣâl*:

"Tout ce qui a été raconté à ce propos- y compris les textes du Coran, du Sunna et du consensus- depuis quatre cent quarante ans dépassés par quelque temps [440/1048], de l'Est du monde jusqu'à l'Ouest, on l'a rassemblé dans notre grand livre connu sous le nom de Kitâb *Al-Iṣâl*"³⁸⁴.

Ce texte prouve qu'Ibn Ḥazm était occupé à la composition de son ouvrage *Al-Muḥallâ* en l'an 440/1048.

Quant à la citation d'*Al-Fiṣal* dans *Al-Muḥallâ*³⁸⁵, elle ne veut pas dire que la composition d'*Al-Muḥallâ* soit postérieure à celle d'*Al-Fiṣal*, parce qu'on a déjà pu confirmer que la rédaction finale d'*Al-Fiṣal* a eu lieu pendant les dernières années de sa vie. Cela prouve simplement que la citation d'*Al-Fiṣal* dans *Al-Muḥallâ* renvoie à la manière d'Ibn Ḥazm de faire référence à *Al-Fiṣal* avant la rédaction finale de cette œuvre.

Jusqu'à maintenant, nous avons essayé de dater certains ouvrages d'Ibn Ḥazm dans lesquels il aborde le christianisme, afin de caractériser l'évolution de sa pensée sur les dogmes et les pratiques culturelles des chrétiens en al-Andalus, pendant le XI^e siècle. Cependant, il serait déterminant de dater aussi son œuvre *Marâtib al-Ijmâ'*, parce que dans cet ouvrage, il souligne son point de vue sur la position des chrétiens dans l'Etat musulman, à propos des impôts de capitation.

382 Voir l'introduction de l'édition du Kitâb *Mulakhkhaṣ ibṭâl al-qiyâs*, pp. 14-5.

383 Voir Al-Muntaṣir El-Kettani, vol. 1, pp. 28-9.

384 Voir *Al-Muḥallâ*, vol. 10, p. 415.

385 Ibid, vol. 1, pp. 14, 57.

7. La datation de *Marâtib al-Ijmâ' fî-l-'Ibâdât wa-l-Mu'âmalât wa-l-I'tiqâdât* (Les catégories du consensus dans les domaines des pratiques culturelles, des pratiques sociales et des dogmes)

Dans cette œuvre, Ibn Ḥazm cite l'accord (*Ittifâq*) et le désaccord (*Ikhtilâf*) des juristes musulmans sur des règles concernant 58 chapitres de la jurisprudence (les pratiques culturelles et sociales) et du dogme. En réalité, il suffit d'ouvrir ce *Kitâb* pour y remarquer que les consensus (*Ijmâ'*) cités par Ibn Ḥazm dans cette œuvre, sont donnés en général en bloc, et il faut recourir à d'autres œuvres d'Ibn Ḥazm sur la jurisprudence musulmane, par exemple au *Muḥallâ*, pour les connaître dans le détail de l'application.

Notons ici que dans *Marâtib*, Ibn Ḥazm ne donne aucun indice qui nous permette de situer cet ouvrage dans le temps, et de caractériser l'évolution de sa pensée sur le christianisme. Cependant, dans son *Nubdha*, on trouve un texte où il se réfère à son œuvre *Marâtib*, en s'exprimant par ces mots: "Oui, ils contredisaient le consensus correct et sur d'autres choses qu'on a déjà examinées à fond"³⁸⁶. Dans ce texte, Ibn Ḥazm nous apprend qu'il a déjà examiné cette problématique qui se rapporte au chapitre de la purification (*Ṭahâra*), mais sans indiquer dans quelle œuvre il a effectué cette étude. Certes, en lisant *Marâtib*, on est surpris de constater que l'auteur a consacré presque 9 pages (pp. 16-24) à expliquer cette problématique, mentionnée brièvement dans *Al-Nubdha*. Ce qui nous amène à confirmer que *Marâtib* fut composé avant la rédaction d'*Al-Nubdha*. En plus, il est à noter que dans son *Iḥkâm*, Ibn Ḥazm cite explicitement son *Marâtib* comme un ouvrage déjà existant et il nous apprend qu'il a rassemblé les questions du consensus dans un seul livre intitulé *Kitâb al-Marâtib*³⁸⁷. Cela implique bien que le *Marâtib* a été composé, lui aussi, avant *Al-Iḥkâm*.

Dans cet ordre d'idées, il importe de souligner qu'au cours d'une période ne dépassant pas quarante deux ans (414-456/1023-1064), Ibn Ḥazm a composé différents ouvrages dans des domaines divers³⁸⁸. Cette étude chronologique, faite sur certaines œuvres d'Ibn Ḥazm, nous permettra de suivre l'évolution de la pensée ḥazmienne sur les dogmes et les pratiques culturelles des chrétiens en al-Andalus. Nous allons voir que la pensée d'Ibn Ḥazm sur le christianisme a connu une évolution à partir de son ouvrage *Al-Taqrîb*, et ce, jusqu'à *Al-Fiṣal*. Dans *Al-Uṣûl*, *Marâtib*, *Al-Iḥkâm*, *Al-Nubdha* et *Al-Muḥallâ*, nous allons voir que le traitement que fait Ibn Ḥazm de la chrétienté, reflète une évolution dans son attitude à l'égard du christianisme. Cependant, le traité le plus détaillé sur le christianisme, nous le trouvons dans son encyclopédie des religions, écrite à différentes époques.

³⁸⁶ Voir *Al-Nubdha*, p. 23. Voir note 361 de ce chapitre.

³⁸⁷ Voir *Al-Iḥkâm*, vol. 2, p. 208.

³⁸⁸ Voir la déclaration de son fils Abû Râfi' sur l'abondance des œuvres écrites sur des domaines divers, *Ṭabaqât al-umam*, p. 183, trad. 141.

Partie II

**La pensée d'Ibn Ḥazm et ses références
dans l'évaluation du christianisme**

Jusqu'à nos jours, aucune étude systématique de la pensée d'Ibn Ḥazm sur la chrétienté n'avait été faite. C'est à ce manque criant que notre recherche veut remédier. Nous opterons pour une analyse consistant à mettre en valeur les principes de la méthode d'Ibn Ḥazm dans l'évaluation du christianisme et dans les références utilisées par cet auteur dans son exposé sur la chrétienté. Dès l'abord nous allons essayer d'examiner la vision d'Ibn Ḥazm sur les dogmes (*'Aqā'id*) et les pratiques cultuelles (*'Ibādāt*) des chrétiens en nous fondant sur la chronologie de l'œuvre que nous avons établie dans notre première partie. Cela nous permettra de suivre l'évolution de la pensée de l'auteur sur le christianisme du *Taqrīb* à *Al-Fiṣal*.

Dans cette partie, nous ne cherchons pas à évaluer les pratiques sociales (*Mu'āmalāt*) dans la chrétienté en partant du point de vue d'Ibn Ḥazm. Les informations données par Ibn Ḥazm dans ses écrits sur le christianisme ne permettent pas en effet, d'avoir un bon éclairage des pratiques sociales des chrétiens à son époque, en al-Andalus. Il est par ailleurs remarquable que l'examen et la réfutation des dogmes des chrétiens chez les écrivains musulmans antérieurs à Ibn Ḥazm, occupe une place capitale, tandis que l'étude des axes des *'Ibādāt* et des *Mu'āmalāt*, ne tenait qu'une place secondaire dans leurs projets sur le christianisme. Prenons par exemple le cas de 'Alī Ibn Rabban al-Ṭabarī (mort en 251/865), qui était à l'époque, un savant nestorien converti à l'islam vers 833-842 sous al-Mu'taṣim. Il exerçait la profession de médecin auprès d'al-Mutawakkil¹. Dans son œuvre *Al-Dīn wa-l-dawla* (La religion et l'empire)², il traite la chrétienté, en abordant en premier lieu les dogmes des chrétiens³, ensuite il parle brièvement de quelques thèmes de leurs pratiques cultuelles et leurs pratiques sociales⁴. La même constatation s'applique au Mu'tazilite al-Jāḥiẓ (mort en 255/869) dans son *Risāla fī-l-radd 'alā l-naṣārā*, dans lequel il réfute les dogmes des chrétiens⁵. On retrouve cette même démarche chez le polémiste Ash'arite al-Bāqillānī (mort en 403/1013) dans son *Tamhīd*⁶, et le Mu'tazilite al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār (mort en

¹ Voir Fritsch Erdmann, *Islam und Christentum im Mittelalter*. Breslau, 1930, pp. 6-12 et voir Gérard Lecomte, "Les citations de l'ancien et du nouveau Testament dans l'œuvre d'Ibn Qutayba", *Arabica* 5 (1958), p. 40. Ibn Rabban a composé un ouvrage intitulé *Al-Radd 'alā l-naṣārā*, (La réfutation des chrétiens), voir Khalifé, I.A. and W. Kutsch, "Ar-Radd 'ala-n-Nasara de Ali at-Tabari", *MUSJ* 36 (1959), pp. 113-48, et voir aussi Bouyges, Maurice, "Aliy Ibn Rabban at-Tabariy", *Der Islam* 22 (1935), pp. 120-21 et "Nos informations sur Aliy at-Tabariy", *MUSJ* 28 (1949-1950), pp. 69-114.

² Voir Macdonald, D.B., "Book Review: Le kitab ad-din wa'd-dawla (...) est-il authentique?", *MW* 15 (1925), pp. 210-11, Margoliouth, D.S., "On The Book of Religion and Empire by Ali b. Rabban al-Tabari", *Proceedings of the British Academy* 14 (1930), pp. 165-82, Taeschner, Franz, "Die alttestamentlichen Bibelzitate, vor allem aus dem Pentateuch, in at-Tabari's kitab ad-Din wa-d-Dawla und ihre Bedeutung für die Frage nach der Echtheit dieser Schrift", *OC* 3. Série 9 (1934), pp. 23-39 et voir aussi Thomas, David, "Notes and News: Tabari's Book of Religion and Empire", *BJRL* 69 (1986), pp. 1-7.

³ Et surtout dans les pages suivantes: 45, 48-53, 128 et 208.

⁴ Ce n'est que dans les pages 196 et 203 qu'il parle de la circoncision et du divorce dans la chrétienté.

⁵ Voir par exemple pp. 68-75, 82-3, 87-90, tandis qu'il n'aborde leurs *'Ibādāt* et leurs *Mu'āmalāt* que dans les pages 65-8. Sur *Kitāb Al-Radd 'alā l-naṣārā*, voir Allouche I.S., "Un traité de polémique christiano-musulmane au IX^e siècle", *Hespéris* 26 (1939), pp. 123-35.

⁶ Voir dans ce contexte, les études faites sur cet ouvrage d'al-Bāqillānī, Abel, Armand, "Le chapitre sur le christianisme dans le *Tamhīd* d'al-Baqillani (mort en 1013)", *Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, I. Paris, 1962, pp. 1-11 et voir aussi Forneas, J.M., "Al-Tamhīd de al-Baqillani y su transmisión en al-Andalus", *MEAII* 26/ii-28 (1977-1979), pp. 433-40.

415/1025), dans deux de ses œuvres, Kitâb *Al-Mughnî* et Kitâb *Tathbît dalâ'il al-nubuwwa*⁷.

A la lecture des œuvres d'Ibn Ḥazm sur le christianisme, on constate que lui aussi, a consacré la plus grande partie de ses études sur le christianisme aux dogmes des chrétiens, alors que l'examen des pratiques sociales et culturelles dans la chrétienté reste très limité⁸. Ibn Ḥazm ne fait donc que reprendre la façon dont les savants antérieurs abordaient l'étude de la chrétienté. Mais comment peut-on expliquer la rareté de leurs études sur les *Mu'āmalât* et les *'Ibādât* des chrétiens? Dans son œuvre *Al-Dîn wa-'l-dawla*, Ibn Rabban signale que l'Evangile, qui est entre les mains des chrétiens, contient, en général, des informations qui éclairent la question de la naissance de Jésus, de sa biographie, de la finesse d'esprit, des sermons pleins de douceur, des pensées pleines de sagesse, des proverbes lumineux, mais que l'Evangile ne contient qu'un petit nombre de règles et de législations⁹. Dans son *Fiṣal*, Ibn Ḥazm nous informe, pour sa part, que les législations des chrétiens sont inventées par leurs prêtres et leurs patriarches et que leurs évangiles ne contiennent pas de dispositions réglant la plupart de leurs *'Ibādât*¹⁰. Ces deux textes donnent l'explication la plus logique du petit nombre des études faites par les polémistes musulmans sur les pratiques culturelles et sociales dans le christianisme¹¹. Les évangiles ne contiennent tout simplement qu'un petit nombre de ces dispositions. Ajoutons ici que la rareté des textes musulmans à ce sujet s'explique aussi, à notre sens, par le fait que l'attitude des auteurs musulmans à l'égard du christianisme, était d'abord influencée, et fortement influencée, par l'image coranique, qui, le plus souvent, quand il s'agit des chrétiens, parle de leurs croyances. En plus, il se peut que les polémistes musulmans ne possédaient pas d'informations

⁷ Sur *Tathbît dalâ'il al-nubuwwa* voir Pines, S., 'Gospel Quotations and Cognate Topics in 'Abd al-Jabbar's Tathbît in Relation to Early Christian and Judaeo-Christian Readings and Traditions', *JSAI* 9 (1987), pp. 195-278. Voir A.M. Charfi, *Al-Fikr al-islâmî*, pp. 128-35, 137-40, 153-59.

⁸ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 1 et vol 2 et *Al-Uṣûl*, vol. 1 et vol 2 dans lesquels il interprète les dogmes des chrétiens, le nombre de pages consacré aux *'Ibādât* et aux *Mu'āmalât* dans la chrétienté reste toutefois très limité.

⁹ Voir *Al-Dîn*, p. 101.

¹⁰ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 63 et vol. 2, p. 72 et *Al-Uṣûl*, vol. 2, pp. 390-91

¹¹ Mais cela ne signifie pas qu'Ibn Ḥazm n'ait aucune idée sur les *'Ibādât* et les *Mu'āmalât* dans la religion chrétienne, nous verrons par la suite qu'il a disposé d'informations émanant de sources arabo-chrétiennes à propos des pratiques culturelles dans le christianisme. Or, lorsqu'on compare les études faites par Ibn Ḥazm sur le christianisme avec celles des savants postérieurs, on constate que ces derniers, al-Qurtûbî et al-Qarâfî par exemple, ont consacré une grande partie de leurs études sur la chrétienté à la réfutation des *'Ibādât* et des *Mu'āmalât* des chrétiens, voir *Al-I'lâm*, pp. 402-37 et *Al-Ajwiba al-fâkhira 'an al-as'ila al-fâjira*, pp. 177-93 et 195-203, 223-35. Il est à remarquer que Maḥmûd 'Alî Ḥimây explique l'intérêt d'Ibn Ḥazm pour aborder, en particulier, les dogmes des chrétiens, par une déclaration d'Ibn Ḥazm, dans laquelle il insiste sur la possibilité de l'étude des dispositions religieuses: "Wa-'ammâ 'l-ishtihâlu bi-aḥkâmihim al-shar'iyya fa-lasnâ min dhâlika fî shay', li-'annahu laysa min al-sharâ'i' al-'ilmiyya shay'un yûjibuhu 'l-'aql, wa-lâ shay'un yamna'u minhu 'l-'aql, bal kulluhâ min bâb al-mumkin", (Quant à l'étude de leurs dispositions législatives, cela ne nous intéresse en rien, parce que selon les règles législatives, on ne peut pas prouver cela en se basant sur le raisonnement, et on ne peut pas l'interdire, mais cela reste toujours possible), voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 37. Cependant, cette déclaration n'a aucune relation avec la chrétienté, plutôt, signalons ici, qu'Ibn Ḥazm l'a citée dans son examen des sectes des manichéens et des bardesantes. De ce fait, on ne peut pas se baser sur ce texte pour clarifier les raisons pour lesquelles Ibn Ḥazm s'est concentré sur les dogmes des chrétiens, voir *Ibn Ḥazm wa-manhajuh fî dirâsat al-adyân*, p. 263.

suffisantes sur les écrits des théologiens chrétiens qui traitaient de pratiques culturelles et sociales dans la chrétienté.

Nous verrons au cours de cet exposé que les polémistes de l'Orient ou d'al-Andalus essayaient dans leurs études sur le christianisme de citer le plus grand nombre possible de contradictions existant dans la chrétienté. Pour ce faire, ils interprétaient en premier lieu, les dogmes des chrétiens en relation directe avec les évangiles, qui constituent selon eux la preuve de la falsification et de l'altération de la religion chrétienne¹².

Avant d'interpréter l'attitude ḥazmienne à l'égard des dogmes et des pratiques culturelles dans la chrétienté, référons-nous tout d'abord à un texte cité dans *Al-Fiṣāl*, et qui nous paraît très significatif. Dans ce passage, l'auteur détermine explicitement les sources chrétiennes qu'il utilise dans l'évaluation du christianisme. Après avoir cité les quatre évangiles de Matthieu, de Marc, de Luc et de Jean, l'auteur déclare:

"Après les quatre évangiles, les chrétiens n'ont pas un autre ancien livre qu'ils vénèrent plus que les livres suivants: Praxeis (*Ifriksis*)¹³, livre composé par Luc, [le célèbre] médecin, à propos de l'histoire des apôtres, de son compagnon Paul le Binyamite, de leurs biographies et de leur assassinat, et qui contient environ cinquante feuillets, écrit d'une façon compacte. Le livre de la révélation et de l'annonciation (*Kitāb Al-Wahy wa-l-l'ān*), écrit par Jean, fils de Zébédée, cité plus haut. Ce livre contient des choses médiocres et absurdes. Dans ce livre, il parle de ce qu'il a vu dans ses rêves, où on l'a fait voyager, et des légendes sans valeur. Les épîtres canoniques qui sont au nombre de sept¹⁴ et pas plus, trois d'entre elles de Jean, fils de Zébédée cité plus haut; deux de Pierre Simon, qui a été cité plus haut, une de Jacques, fils de Joseph le menuisier, et l'autre de son frère Jude, fils de Joseph. Chaque épître est constituée d'une à deux feuilles, caractérisées par la stupidité et l'absence de signification. Les épîtres de Paul¹⁵, élève de Simon Pierre, qui sont au nombre de quinze, atteignent un maximum de quarante feuillets où se manifestent ignorance, négligence et incroyance. Et ils sont tous d'accord sur le fait que tout livre venant ultérieurement est écrit par des auteurs postérieurs, c'est-à-dire par leurs prêtres et leurs patriarches, comme les six grands conciles de leurs grands patriarches et de leurs prêtres et d'autres petits conciles¹⁶ et leur jurisprudence de dispositions (*wa-fiḡḡuhum fī aḡḡāmiḡḡ*)¹⁷, fondée par le roi Rodric¹⁸, empruntée par les chrétiens d'al-Andalus¹⁹. A tous les chrétiens, leur propre disposition, fondée par celui que Dieu a choisi, parmi leurs prêtres, pour cette tâche, et ils ne discutent pas de cela comme on a dit avant. Puis l'histoire de leurs témoins [seulement]²⁰. Toute la tradition des chrétiens, de son

¹² Voir Charfi, Ibid, p. 14.

¹³ Asín Palacios disait qu'*Al-Ifriksis* est la transcription arabe de ce mot en grec, voir *Abenházam*, vol. 3, p. 10 (note 6).

¹⁴ Voir Van Koningsveld, *Glossary*, p. 60 et note 313.

¹⁵ Ibid, pp. 46, 54-6, notes 252, 253, 268. Il s'agit ici du manuscrit de Madrid no. 4971.

¹⁶ Voir Van Koningsveld, *Glossary*, p. 60, notes 312, 313, et "Literatura", pp. 704-05.

¹⁷ Voir *Al-Fiṣāl*, vol. 2, p. 2. Comparer avec al-Qurṭubī, *Al-l'ām*, pp. 407, 420.

¹⁸ Ibn Ḥazm disait: "Rakḡid al-Malik". Cependant, dans un autre texte, il le nomme Zakariyyā al-Malik, Il disait: "Quant à la législation des chrétiens, ils approuvent que leurs législations n'aient pas été révélées par Dieu, l'exalté, mais qu'elles ont été établies par Zakariyyā le roi et par tous ses patriarches", voir *Risāla fī marātib al-'ulūm* dans *Rasā'il Ibn Ḥazm*, vol. 4, p. 75.

¹⁹ Voir *Glossary*, pp. 60, 77, (note 312) et "literatura", p. 705 (note 73). Il s'agit ici des conciles suivants: 1- de Nicée (325), 2- de Constantinople (381), 3- d'Ephèse (431), 4- de Chalcedon (451), 5- de Constantinople (553), 6- de Constantinople (681). Voir Hubert Jedin, *Kleine Konziliengeschichte*, p. 182. Freiburg. Basel. Wien, 1981.

²⁰ Voir *Al-Fiṣāl*, vol. 2, p. 3. Comparer ce texte avec ms 975, feuille 139 (b).

début à sa fin, revient aux trois hommes qu'on a nommés plus haut, et qui sont Paul, Marc et Luc. Ces trois ne transmettent que de cinq autres hommes, Pierre, Matthieu, Jean, Jacques et Jude, et pas plus. Ces derniers sont l'extrême exemple du mensonge et les plus dénués de principes, comme nous allons le démontrer, si Dieu le veut"²¹.

Ce texte nous paraît très intéressant dans la détermination des sources chrétiennes utilisées par Ibn Ḥazm, parce que, d'une part, il nous donne une idée sur les conciles inventés, selon lui, par les patriarches (*Majāmi' al-Baṭāriqa*, les conciles de six grands prêtres et les petits conciles)²². D'autre part, il met l'accent sur ce qu'il appelle leur livre, qui traite de la jurisprudence des dispositions chez les chrétiens en al-Andalus. Nous allons voir aussi que l'auteur a tiré profit de la version de l'Évangile traduite en arabe par Ishāq Ibn Balashk pendant le Xe siècle, et qui circulait en al-Andalus à l'époque.

Concernant les sources islamiques d'Ibn Ḥazm dans son exposé sur le christianisme, nous allons voir tout au long de cette étude qu'il a utilisé, en premier lieu, le Coran et les écrits des auteurs qui l'ont précédé de l'Orient, par exemple, al-Jāḥiẓ, Ibn Rabban al-Ṭabarī et Ibn Qutayba. L'étude de ses sources nous permettra en effet d'examiner l'authenticité des études d'Ibn Ḥazm dans certains de ses ouvrages sur la chrétienté, afin d'envisager jusqu'à quel point son étude sur la chrétienté est individuelle, et jusqu'à quel point il s'inspire des auteurs qui l'ont précédé. Quelles sont les caractéristiques de son style quand il évalue la chrétienté? Qu'est ce qui nouveau dans sa pensée et dans sa manière de faire quand il évalue la chrétienté, quand on compare sa démarche à celle des savants antérieurs de l'Orient?

²¹ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 2, pp. 3-4, et voir ms 975, feuille 139 (b).

²² Sur la traduction de ses conciles en arabe voir H. Derenbourg, "Notes critiques sur les manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale de Madrid", *Homenaje a D. Francisco Codera*. Zaragoza, 1904, pp. 571-618, et Van Koningsveld, *Glossary*, p. 60. Simonet nous apprend dans son *Glosario de Voces ibericas y latinas usadas entre los Mozárabes* que la traduction du *Collectio Conciliorum* (*Majmū'at Qawānīn al-Majāmi' al-Kanasiyya*) qui compte parmi les sources les plus importantes de la jurisprudence chrétienne, avait pour but, selon lui, une utilisation régionale de cette collection parmi les seuls chrétiens. Les chrétiens sont obligés, au Xe siècle, de traduire ce texte important en langue arabe, parce que leur connaissance de la langue latine est devenue très faible. Simonet dit: "Au Xe siècle, la langue latine était oubliée depuis longtemps. L'arabe est devenu la langue utilisée entre Mozarabes, et c'est en premier lieu les prêtres et les théologiens qui ont eu besoin de la traduction de cette collection, bien avant la plèbe chrétienne", voir *Glosario*, XIV et XXXII-XXXIII, CXXXVIII-CXL. Voir aussi Andres, G., "Un valioso codice arabe de concilios españoles recuperado para El-Escorial", *Ciudad de Dios, revista Agustiana*, 179 (1966), pp. 681-95 et voir Van Koningsveld, "Literatura", pp. 695-97.

CHAPITRE TROIS

L'ATTITUDE D'IBN HAZM A L'EGARD DES DOGMES DES CHRETIENS

Si nous poursuivons les études qu'Ibn Hāzm a faites sur les dogmes des chrétiens²³, nous nous apercevons qu'il a prêté attention aux thèmes suivants²⁴:

1. Unicité de Dieu et principe de la trinité dans la religion chrétienne
2. Divinité de Jésus et discussion du principe des chrétiens selon lequel ils sont les enfants de Dieu
3. Crucifixion de Jésus.
4. Point de vue d'Ibn Hāzm sur le *Paraclet*, sur le retour de Jésus sur terre à la fin du monde et sur les disciples de Jésus.

1. L'unicité de Dieu et le principe de la trinité dans la chrétienté

Dans ce paragraphe, nous allons nous baser sur la chronologie de l'œuvre d'Ibn Hāzm afin de caractériser l'évolution de sa pensée concernant les dogmes de la chrétienté. Dans *Al-Uṣūl*, le premier ouvrage où il traite directement les dogmes des chrétiens, il nous informe²⁵ que les sectes juives en général²⁶, et la secte chrétienne des Ariens en particulier²⁷, s'avouent de l'unicité de Dieu²⁸. Ce qui amène à comprendre que la croyance des autres sectes chrétiennes, selon lui, est corrompue. Il parle des autres sectes en ces termes:

"Les Jacobites: ce sont les adeptes du moine Jacques Baradée. La majorité des croyants de cette secte se manifeste en Egypte et dans ces régions. Certains d'entre eux disent que Dieu est le Christ, fils de Marie. Il s'est transformé en être humain, il s'est tourné en chair²⁹ et il a été crucifié et tué"³⁰.

Selon Ibn Hāzm, cette secte est très loin de la raison, parce que cette métamorphose est totalement impossible, et surtout que ce fait n'appartient pas aux qualités de Dieu,

²³ La plupart de ces études sont citées en particulier dans son *Fiṣal* et dans *Al-Uṣūl*.

²⁴ Ibn Hāzm paraît avoir été influencé par la manière des polémistes de l'Orient, qui ont aussi abordé ces mêmes thèmes, déjà cités plus haut, voir à titre d'exemple al-Jāhiz, *Al-Radd*, pp. 70, 72-6, 8790, al-Bāqillānī, *Al-Tamhīd*, pp. 78-96 et 'Abd al-Jabbār, *Al-Mughnī*, vol. 5, pp. 80-151.

²⁵ Voir *Al-Uṣūl*, vol. 1, pp. 196-97 et vol. 2, pp. 380-91

²⁶ A propos de l'attitude d'Ibn Hāzm à l'égard du judaïsme, voir Adang, *Islam frente a judaísmo*, *Muslim writers on judaism* et 'Éléments Karaites dans la polémique anti-judaïque d'Ibn Hāzm', *Diálogo filosófico-religioso*, pp. 419-40.

²⁷ Sur la définition de cette secte, voir *Al-Uṣūl*, vol. 1, p. 197 et vol. 2, p. 380.

²⁸ Ibid, vol. 2, p. 380. Comparer avec Eutychius (Connu par Sa'īd Ibn Biṭrīq), *Kitāb al-tārīkh al-majmū'* 'ala al-taḥqīq wa-'l-taṣdīq, in *Scriptores Arabici Textus*. Series Tertia- Tomus VI, éd. Cheikho L.S.J. Bayrūt, 1905, p. 116.

²⁹ Cette expression est biblique, elle désigne la nature humaine dans sa faiblesse et sa caducité, voir L'Écclésiastique 14: 18; Matthieu 16: 17; Hébreux 2: 14. Voir les traducteurs du *Livre des religions et des sectes* d'al-Shahrastānī, p. 624, note 60.

³⁰ Voir *Al-Uṣūl*, vol. 2, pp. 380-81. Comparer avec Ibn Biṭrīq, pp. 165-66, 195-97.

Puis il parle des deux autres sectes, les Nestoriens et les Melkites³², qui croient à la trinité³³.

Mais comment Ibn Ḥazm a-t-il présenté dans ses écrits la trinité chez les chrétiens? Dès l'abord, il nous apprend dans *Al-Uṣūl* que les Melkites et les Nestoriens, qui croient à la trinité, annoncent que l'un (*wāḥid*) est *trois* (*thalāthah*), et que le *trois* est *un*. Ils considèrent une des *trois* hypostases (*Aqānīm*) comme *Mère*, la deuxième comme *Fils*, et la troisième comme *Mari*³⁴. Malgré tout cela, ils s'avouent fermement que ces trois [hypostases] est une seule chose³⁵. Puis il ajoute que si cela est juste, le Père serait le fils et le fils serait le Père, ce qui est proprement inconcevable³⁶.

Il est à noter que dans *Al-Uṣūl*, Ibn Ḥazm n'a pas mentionné sa référence chrétienne ou islamique à propos de la citation de l'hypostase de la mère. Toutefois, Ibn Ḥazm considère Marie, la mère du Christ, comme hypostase parmi les trois hypostases du dogme de la trinité. Or, on ne retrouve pas cette affirmation dans son encyclopédie des religions. Cela tend à confirmer que dans son *Fiṣal*, écrit après *Al-Uṣūl*, il est plus précis. Dans ce même livre, il nous apprend, par contre, que les Melkites confirment que Dieu signifie trois choses [hypostases]: Père, Fils et Saint Esprit³⁷.

Ce n'est que dans *Al-Fiṣal* qu'on trouve une information très intéressante sur la secte des Barbaranites (*Al-Barbarāniyya*): ils déclarent que Jésus et sa mère sont deux Dieux, à part Dieu l'exalté. Cette secte a disparu, précise Ibn Ḥazm³⁸. La même remarque figure dans l'œuvre d'Ibn Biṭrīq, savant chrétien melkite d'Alexandrie, antérieur à Ibn Ḥazm. Ce savant donne à cette secte un deuxième nom: les Marimites (*Al-Marimiyyūn*)³⁹.

³² Dans *Al-Uṣūl*, Ibn Ḥazm nous apprend que ces deux sectes étaient dans les pays de Byzance et dans tous les Royaumes chrétiens, vol. 2, p. 381. Al-Shahrastānī disait aussi dans sa définition des Melkites: "Ce sont les adeptes de Malka, qui se manifesta dans le pays de Byzance", voir *Livre des religions et des sectes* (*Kitāb Al-milal wa-l-niḥal*), p. 617. Cependant dans son *Fiṣal*, Ibn Ḥazm nous informe que la doctrine de la secte des Melkites est professée par les rois des chrétiens là où ils se trouvent, sauf en Ethiopie et en Nubie. Elle est aussi la doctrine professée par le peuple de tous les royaumes chrétiens où ils se trouvent, sauf en Ethiopie et en Nubie. Elle est aussi la doctrine professée par tous les chrétiens de l'Afrique, de Sicile, d'al-Andalus et par la plupart des chrétiens de Syrie, voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, pp. 48-9 et Asín Palacios, *Abenḥázam*, vol. 2, p. 151. On n'arrive pas à déterminer la source d'Ibn Ḥazm dans sa déclaration que les adeptes des Melkites se manifestent dans al-Andalus. Par Ibn Biṭrīq nous apprenons que les Melkites se manifestent à Alexandrie, *ibid*, pp. 184, 209. Sur les lieux où se manifestaient les Nestoriens, *ibid*, p. 158.

³³ Voir *Al-Uṣūl*, vol. 2, p. 381.

³⁴ Il est à noter que cette attribution ḥazmienne n'est pas juste, les Nestoriens et les Melkites n'ayant jamais considéré Marie comme hypostase. Cela peut donc être attribué à une faute de la part d'Ibn Ḥazm, pendant la composition d'*Al-Uṣūl*, où il n'a pas encore approfondi ses études sur le christianisme. Cela peut aussi être attribué à une erreur de la part du copiste du *Kitāb Al-Uṣūl*.

³⁵ *Ibid*, vol. 2, p. 381.

³⁶ *Ibid*, vol. 2, p. 381. Comparer avec *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 113 et *Risālat al-Tawqīf 'alā shāri' al-najāṭ* dans *Rasā'il Ibn Ḥazm*, vol. 3, p. 137. Consulter aussi Arnaldez, *Grammaire et théologie*, p. 306. Sur la doctrine trinitaire selon les Nestoriens, voir Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*. Paris, 1928, 8^e édition, vol. 3, pp. 15, 18-9, 24-8, 42.

³⁷ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, pp. 349-50.

³⁸ *Ibid*, vol. 1, p. 48 et voir *Abenḥázam*, vol. 2, p. 151.

³⁹ Voir *Kitāb Al-tārīkh al-majmū'*, p. 126. Voir aussi Tixeront, *Histoire des dogmes*, vol. 2, p. 193, et voir *Abenḥázam*, vol. 2, p. 151 (note 27). Nous allons étudier ce texte dans la troisième partie, au sujet de l'influence d'Ibn Ḥazm sur Ibn Taymiyya.

antérieur à Ibn Ḥazm. Ce savant donne à cette secte un deuxième nom: les Marimites (*Al-Marimiyyūn*)³⁹.

Dans son épître, al-Jahiz a réfuté la prétention des chrétiens qui annoncent qu'ils n'ont jamais considéré Marie comme Dieu⁴⁰. Il dit:

“Ils ont prétendu qu'ils n'ont jamais cru à la divinité de Marie, ni en secret ni ouvertement. Ils ont prétendu que nous avons dit à propos d'eux ce qu'ils ne connaissent pas”⁴¹.

Si nous retournons au texte d'Ibn Ḥazm où il parle de cette secte qui dit que Marie est un Dieu, nous constatons qu'il n'a pas mentionné ses références. Cela s'explique, à notre sens, par le fait que l'auteur s'inspire du verset coranique suivant:

“Rappelle-leur le moment où Allāh dira: O Jésus, fils de Marie, est-ce toi qui as dit aux gens: Prenez-moi, ainsi que ma mère, pour deux divinités en dehors d'Allāh”⁴².

Cependant, il est à remarquer que dans son encyclopédie des religions, Ibn Ḥazm nous apprend que depuis qu'il raisonne, il constate que les juifs et les chrétiens établissent fermement la croyance en Dieu seul⁴³. Cette déclaration laisserait entendre que l'auteur se base sur la réalité religieuse d'al-Andalus, et sur ses contacts personnels avec les juifs et les chrétiens, parce qu'il utilise ici le verbe *Shāhadnā*, qui signifie “nous avons vu de nos propres yeux”, pour confirmer que les gens du Livre ne peuvent pas nier la croyance dans le monothéisme.

En ce qui concerne sa pensée sur la doctrine trinitaire, cette pensée figure dans un certain nombre de ses œuvres, composées à l'époque, à des moments très divers. Prenons par exemple le cas de son œuvre *Al-Taqrīb*, écrit entre 415 et 422/1024-1030. Dans cet ouvrage, qui compte parmi les premiers écrits d'Ibn Ḥazm, il fait brièvement mention du commun accord des chrétiens sur la foi en la trinité⁴⁴. Dans son épître *al-Tawqīf*⁴⁵, il développe, plus ou moins, sa pensée sur la trinité, en disant: “On a trouvé la législation des chrétiens corrompue à l'extrême, pour ce qui suit: premièrement leur

³⁹ Voir *Kitāb Al-tārīkh al-majmū'*, p. 126. Voir aussi Tixeront, *Histoire des dogmes*, vol. 2, p. 193, et voir *Abenházam*, vol. 2, p. 151 (note 27). Nous allons étudier ce texte dans la troisième partie, au sujet de l'influence d'Ibn Ḥazm sur Ibn Taymiyya.

⁴⁰ Voir *Al-Radd*, pp. 53-4.

⁴¹ Ibid, pp. 53-4.

⁴² Sūra 5: 116.

⁴³ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 3, p. 203. Notons ici qu'Ibn Ḥazm utilise le verbe *Shāhadnā*, pour confirmer sa constatation. Nous allons voir par la suite que la vue (*Al-mushāhada*) constitue une référence très importante dans l'exposé d'Ibn Ḥazm sur le christianisme.

⁴⁴ Voir *Al-Taqrīb* dans *Rasā'il Ibn Ḥazm*, vol. 4, p. 290. Il disait: “Ka-'ittifāq al-Manāniyya 'alā qidam al-aṣṣlayn, wa-'l-naṣārā 'alā 'l-tathlīth”, sans prêter attention à l'attitude des sectes chrétiennes envers la foi en la trinité. Cela est dû, à notre sens, à deux raisons: la première concerne le sujet d'*Al-Taqrīb*, qui traite en principe de la logique. La deuxième est dictée par le fait que le penseur andalou ne s'est adonné aux sciences religieuses qu'après l'étude de la logique. Il est donc très possible que sa connaissance des religions (de la chrétienté par exemple) n'était pas profonde pendant cette période. Voir sur ce point Ṣā'id al-Andalusī, *Ṭabaqāt*, p. 182, trad. p. 140.

⁴⁵ Nous ne disposons pas d'arguments qui nous permettent de dater cette épître, cependant, il est très probable qu'Ibn Ḥazm l'ait composée après *Al-Uṣūl*, parce que, dans cette épître, il présente la doctrine trinitaire telle qu'elle existait chez les chrétiens.

hypostases⁴⁷: Père, Fils et Saint Esprit, dit Ibn Ḥazm⁴⁸. Puis, il commente ce dogme en insistant sur la contradiction des Melkites qui affirment que ces trois hypostases est une seule et même chose. Leur dire choque Ibn Ḥazm, et il se demande comment l'une de ces trois choses mérite d'être nommée Père, la deuxième, Fils, alors qu'ils disent que les trois hypostases sont une seule chose [hypostase], et que le Père est Fils et que Fils est Père. Il considère toute cette interprétation comme la confusion même⁴⁹.

Pour réfuter la théorie de la trinité, Ibn Ḥazm s'appuie dans *Al-Fiṣal* sur trois versets évangéliques, le premier figure dans l'Evangile de Matthieu: "Je serai assis à la droite de mon Père"⁵⁰, le deuxième verset est le suivant: "Quant au jour du jugement dernier [*al-Qiyāma*] personne ne le connaît, sauf le Père, et le Fils ne le connaît pas"⁵¹. Le troisième est celui de Jean: "Le Père confie une affaire à son Fils et le Père est plus grand que le Fils"⁵². Ces trois textes bibliques, selon Ibn Ḥazm, impliquent clairement que le Fils ne peut jamais être le Père⁵³. Ensuite, il réfute l'interprétation des chrétiens qui annoncent que le mot Saint Esprit (*Rūḥ al-Qudus*) désigne la vie du Dieu et que le terme Fils signifie le savoir du créateur, en prouvant que cette interprétation ne peut jamais être acceptée, parce que Dieu, le créateur, ne se décrit nullement de cette manière, et que les chrétiens ne disposent pas d'arguments dans leurs évangiles ou dans d'autres livres pour affirmer que le savoir du Dieu (*'Ilm Allāh*) exprime le Fils (*Al-Ibn*)⁵⁴.

Mais quelles sources Ibn Ḥazm avait-il étudié pour avoir eu cette idée sur la trinité? Dans son *Fiṣal*, et en particulier, dans le chapitre concernant la trinité, Ibn Ḥazm cite les dires de certains chrétiens à propos de l'interprétation de cette croyance, en s'exprimant par ces mots: "Quelqu'un d'entre eux essaye de concilier des choses"⁵⁵ et parfois par: "Certains d'entre eux disent"⁵⁶, mais sans qu'il nous parle de ses références⁵⁷. Nous pensons qu'il s'agit ici des sources des chrétiens d'Orient, parce que les polémistes chrétiens d'Orient ont beaucoup écrit sur la trinité⁵⁸.

Un autre problème dans l'étude des sources d'Ibn Ḥazm réside dans le fait que l'auteur nous informe, de temps en temps, qu'il a étudié et vu des sources chrétiennes,

⁴⁷ Il utilise toutefois ici le mot *Ashyā'*, qui désigne dans ce contexte trois choses, voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 49 et voir *Abenhāzam*, vol. 2, p. 151.

⁴⁸ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 49.

⁴⁹ Il dit: "fa-hādhā 'ayn al-takhlīf", *ibid*, vol. 1, p. 50.

⁵⁰ Comparer avec Matthieu 26: 64. Voir *Grammaire et théologie*, pp. 306-07.

⁵¹ Comparer avec Matthieu 24: 36. Il semble qu'Ibn Ḥazm prenne des libertés avec ce texte évangélique de Matthieu, parce que dans le ms Add 9061, feuille 41 (a) on trouve: "fa-dhālika 'l-yawm wa-dhālika 'l-waqt lā ya'lamuhu aḥad wa-lā malā'ikāt al-samā' illā 'l-Abu waḥdah". Comparer avec ms Add 9061, feuille 71 (b): "wa-dhālika 'l-waqt al-ladhī yakūnu hādhā fihī [Ibn Ḥazm utilise ici le mot *Qiyāma*], lā ya'lamuhu aḥad, lā-'l-malā'ika fi-'l-samā', wa-lā ibn al-'insān, mā-'adā 'l-Abu waḥdah".

⁵² "Al-Abu fawwāḍa 'l-amra ilā ibnihi, wa-'l-Abu akbaru min al-ibn", voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 55 et *Abenhāzam*, vol. 2, p. 161. Voir Jean 14: 28. Comparer avec ms Add 9061, feuille 138 (a).

⁵³ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 50.

⁵⁴ *Ibid*, vol. 1, p. 50. Comparer avec I Corinthiens 1: 24.

⁵⁵ "Wa-qad laffaqa ba'ḍuhum ashyā'a", voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 50.

⁵⁶ "Wa-qāla ba'ḍuhum", *ibid*, vol. 1, pp. 51, 52.

⁵⁷ Cela s'explique aussi, à notre sens, par le fait qu'Ibn Ḥazm ne cite presque pas ses sources chrétiennes, sauf les évangiles.

⁵⁸ Voir, par exemple, Ibn Bitrīq, *Ibid*, pp. 158-71.

mais sans les citer⁵⁹. En plus, nous ne disposons pas des sources chrétiennes différentes, qui circulaient à l'époque d'Ibn Ḥazm, pour pouvoir comparer les textes cités dans ces sources avec les textes utilisés par Ibn Ḥazm dans *Al-Uṣūl*, dans *Al-Fiṣal* et dans d'autres œuvres⁶⁰. De ce fait, il me semble très difficile de préciser exactement la littérature andalusienne chrétienne utilisée par Ibn Ḥazm dans son interprétation de la trinité, et nous pensons qu'il a tiré profit des sources chrétiennes orientales. Cependant, la comparaison entre des textes évangéliques concernant la trinité dans les évangiles de Marc, de Jean et de Luc, cités dans *Al-Fiṣal* et la version de l'Evangile traduite en arabe par Ishāq b. Balashk, au Xe siècle, et qui circulait en al-Andalus à l'époque, laisserait entendre que l'auteur a utilisé notamment cette version dans son interprétation de la trinité, et surtout les versets évangéliques qui décrivent Jésus comme fils de Dieu⁶¹. Ce qui nous amène à penser que la version de cet Evangile constitue la source la plus importante dans l'examen de la trinité dans *Al-Fiṣal*⁶². En plus, nous constatons qu'Ibn Ḥazm se réfère à la première lettre de Paul⁶³, envoyée aux Corinthiens, où Paul annonce que: "Le Messie est la puissance et le savoir du Dieu"⁶⁴. Ibn Ḥazm a cité ce texte dans son *Fiṣal* pour réfuter la théorie de la trinité chez les chrétiens. Il s'y réfère en ces termes: "Ce texte se trouve dans la première lettre envoyée aux habitants de son village"⁶⁵.

⁵⁹ Dans son œuvre *Masā'il min al-uṣūl*, il dit: "Wa-ka-'iḥtijājīnā 'alā 'l-yahūd wa-'l-naṣārā min kutubihim al-laṭī bi-'aydihim", p. 86. Voir aussi *Al-Fiṣal*, vol. 1, pp. 50, 116, 130 et *Al-Muḥallā* vol. 1, p. 58.

⁶⁰ Si nous retournons à l'étude de Francisco Javier Simonet, *Historia de los Mozárabes de España*, nous nous apercevons que l'auteur a cité des informations très intéressantes à propos des sources arabo-chrétiennes en Espagne. Voir à titre d'exemple, pp. 56, 231, 321-24, 343, 348, 351-53, 458 et 499. L'étude de Heinrich Goussen, publiée en 1909, peut être aussi considérée comme une étude importante, dans le domaine des sources arabo-chrétiennes en Espagne, bien que Heinrich n'ait pas ajouté beaucoup d'informations concernant ce thème, il était plutôt très influencé par Simonet, voir *Die christlich-arabische literatur der Mozaraber*. Leipzig, 1909, p. 31. Cependant, il me semble très significatif de signaler que les deux chercheurs n'ont pas traité la problématique des sources arabo-chrétiennes d'Ibn Ḥazm dans son exposé sur le christianisme, ce qui forme, jusqu'à nos jours, une carence dans les études des chercheurs modernes, qui s'intéressent à la polémique d'Ibn Ḥazm avec les juifs et les chrétiens. Asin Palacios a parlé brièvement de ces sources, voir *Abenházam*, vol. 2, pp. 45-6. Van Koningsveld a pu définir quelques sources arabo-chrétiennes, qui circulaient à l'époque d'Ibn Ḥazm, voir *Glossary* pp. 55-6 et note 271, et voir ses études "Literatura", pp. 695-710 et "Christian-Arabic manuscripts from the Iberian Peninsula and North Africa: a historical interpretation", *Al-Qantara* 15 (1994), pp. 425-26.

⁶¹ Il s'agit ici de la version du British Museum, ms Add 9061, qui constitue la référence la plus importante dans l'exposé d'Ibn Ḥazm sur le christianisme, voir Matthieu, chap. 8, feuille 15 et chap. 16, feuille 27, et *Al-Fiṣal*, vol. 1, pp. 51, 55 et 56. Sur ce manuscrit, voir Heinrich Goussen, *Ibid*, p. 30 et Van Koningsveld, *Glossary*, notes 207 et 208. Dans son *Uṣūl*, il cite peu de textes bibliques, tirés de la version de l'Evangile traduite par Ishāq b. Balashk (voir, à titre d'exemple, *Al-Uṣūl*, vol. 1, pp. 191, 227, vol. 2, pp. 381, 386-87). Ce qui laisse entendre que la connaissance de l'auteur de cet Evangile, pendant la composition de son *Uṣūl*, n'était pas approfondie.

⁶² Consulter les études de Van Koningsveld où il a prouvé qu'Ibn Ḥazm a utilisé cet Evangile dans son *Fiṣal*, voir *Glossary*, pp. 55-6 et note 272 et voir "Literatura", pp. 695-710.

⁶³ Dans ce texte, il décrit Paul comme un personnage dont la position est selon les chrétiens, supérieure à celle des prophètes, voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 51.

⁶⁴ *Ibid*, vol. 1, p. 51, il dit: "Lā-siyyamā ma'a qawl Būls, wa-huwa 'indahum fawqa 'l-'anbiyā' anna 'l-Masīḥa qudratu 'l-lāhi wa-'ilmuhu ta'ālā". Comparer avec I Corinthiens 1: 24.

⁶⁵ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 51.

Notons ici qu'en lisant le *Fişal*, on est surpris de constater qu'Ibn Ḥazm a cité littéralement d'autres textes empruntés aux *Épîtres de Paul*. Van Koningsveld a déjà montré qu'Ibn Ḥazm a utilisé ces épîtres dans son ouvrage *Al-Fişal*⁶⁶. Dans le deuxième volume de son *Fişal* (pp. 70-1), Ibn Ḥazm a repris à la lettre des textes de Paul (Galates 2: 9, 2: 11-13; 3: 17; 6: 12-13, I Corinthiens 1: 22, Philippiens 2: 6) que nous allons citer à la fin de cette étude dans l'Appendice II, pour donner au lecteur une idée du contact littéraire qu'avait Ibn Ḥazm avec les *Épîtres de Paul* (ms 4971). Ce qui suffit pour nous convaincre que ces épîtres constituent une source chrétienne dans le *Fişal* d'Ibn Ḥazm.

Ajoutons aussi que dans sa réfutation de ceux, parmi les chrétiens, qui annoncent que le Père est le Fils et en même temps une autre personne, Ibn Ḥazm se réfère aux Psaumes⁶⁷ et au livre d'Isaïe qui n'appuie, selon lui, nullement leurs dires⁶⁸. Il se réfère ensuite à l'Evangile pour démontrer que le texte du symbole de la foi (*Amāna*), qui constitue le noyau de la théorie de la trinité chez les chrétiens, n'est pas un texte évangélique. Ibn Ḥazm écrit:

"Dans l'Evangile, on ne trouve pas le texte du symbole de la foi, texte sans lequel leur croyance n'a pas de valeur, et qui comprend la citation du Père, du Fils et du Saint Esprit ainsi que la citation d'autres dires qu'il contient. Ce texte n'est à vrai dire qu'une imitation de leurs précédents patriarches"⁶⁹.

Dans son commentaire du dogme de la trinité, Ibn Ḥazm s'attache aussi à sa référence islamique et se base sur des versets coraniques où Allāh décrit les dires des chrétiens au sujet de la trinité: "Ce sont, certes, des mécréants, ceux qui disent: En vérité, Allāh c'est le Messie, fils de Marie"⁷⁰, "Ce sont certes des mécréants, ceux qui disent: En vérité, Allāh est le troisième de trois"⁷¹ et "O Jésus, fils de Marie, est-ce toi qui as dit aux gens: Prenez-moi, ainsi que ma mère, pour deux divinités en dehors d'Allāh?"⁷².

Il est à remarquer qu'Ibn Ḥazm s'excuse dans son interprétation de la trinité d'avoir cité les paroles des Jacobites à ce propos. Il nous apprend que si Dieu n'avait pas raconté les doctrines des chrétiens sur la trinité dans le Coran, alors aucun croyant n'oserait prononcer ces dires⁷³. On constate également cette manière de présenter les choses aussi dans l'épître d'al-Jāḥiẓ *fī 'l-radd 'alā 'l-naṣārā*, qui signale que si Dieu n'avait pas raconté les paroles des chrétiens sur la trinité, l'auteur de l'épître n'oserait

⁶⁶ Il s'agit de la version de la traduction arabe conservée dans le manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Madrid: *Novum Testamentum Arabicum*. Ms 4971. Voir *Glossary*, pp. 46, 54-6 et notes 252, 253 et 268.

⁶⁷ Van Koningsveld a montré que la version des Psaumes traduite en arabe par Ḥafṣ Ibn Albar al-Qūṭī circulait en al-Andalus pendant le Xe siècle, *ibid*, pp. 52-4.

⁶⁸ Voir *Al-Fişal*, vol. 1, p. 56.

⁶⁹ *Ibid*, vol. 1, p. 56. Dans l'examen de la vision d'Ibn Ḥazm sur les pratiques culturelles des chrétiens, nous allons voir qu'il a considéré les législations des chrétiens comme une sorte d'imitation et de vénération de leurs prêtres et patriarches.

⁷⁰ Sūra 5: 72.

⁷¹ Sūra 5: 73.

⁷² Sūra 5: 116.

⁷³ Voir *Al-Fişal*, vol. 1, p. 49.

pas prononcer une lettre de ce qu'ils disent. Mais le seul chemin pour démasquer leur dire, c'est de citer et de raconter ce qu'ils disent⁷⁴. De ce fait, nous pouvons confirmer qu'Ibn Ḥazm a certainement tiré profit de cette *Risāla* d'al-Jāhiz, concernant la réfutation des chrétiens⁷⁵.

A cela, nous ajoutons le facteur de la vue (*Al-Mushāhada*) comme référence adoptée par Ibn Ḥazm dans sa réfutation du dogme de la trinité chez les chrétiens. Il nous apprend dans son *Fiṣal* qu'il s'inspire dans la réfutation de cette croyance chrétienne, de ce qu'il a vu de ses propres yeux, en s'exprimant par:

"Je juge par le nom de Dieu que si nous n'avons pas vu les chrétiens [d'al-Andalus] de nos propres yeux, nous n'aurions jamais pu croire qu'il y ait dans ce monde un esprit qui puisse contenir cette folie"⁷⁶.

Certes, il est à noter que dans son interprétation de la trinité, il attribue l'origine de la doctrine trinitaire aux juifs, et il commente un texte de la Torah (Genèse 18: 1-33), cité dans le chapitre 15 de son *Fiṣal*, en déclarant que les juifs, en se fondant sur ce texte biblique, croient eux aussi à la trinité. Il dit:

"Dès l'abord, son information selon laquelle que Dieu apparut à Abraham. Il a aperçu les trois personnes, il courut à leur rencontre, se prosterna à terre avec piété"⁷⁷.

Puis il ajoute que si ces trois personnes étaient Dieu, on peut dire que cela représente la trinité dans son vrai sens, voire que cela est plus significatif que l'idée de la trinité, parce qu'il s'agit ici d'une information sur trois personnes, alors que les chrétiens rejettent la personnification (*Al-Tashkhiṣ*)⁷⁸. Ce texte montre qu'Ibn Ḥazm était convaincu du fait que la foi en la trinité existant dans la chrétienté trouve son origine dans la Torah (Gen 18: 1-33). Cette remarque nous amène à souligner l'originalité d'Ibn Ḥazm dans son exposé sur le christianisme, puisqu'il fut le premier polémiste musulman à avoir attiré l'attention sur cette question⁷⁹. Puis, il nous apprend dans son

⁷⁴ Comparer *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 49 avec l'épître d'al-Jāhiz, p. 75. Maḥmūd 'Alī Himāya dans son étude *Ibn Ḥazm wa-manhajuh fī dirāsāt al-adyān*, p. 122, et Muḥammad 'Abd Allāh al-Sharqāwī dans l'édition d'*Al-Radd 'alā 'l-naṣārā* d'al-Jāhiz, p. 33, ont été les premiers à faire cette remarque.

⁷⁵ Ibn Ḥazm n'a pas cité cette *Risāla* dans son *Fiṣal*, mais il est clair qu'il a connu d'autres écrits d'al-Jāhiz. Ibn Ḥazm indique: "J'ai vu dans l'œuvre *Al-Burhān* d'al-Jāhiz", voir *Al-Fiṣal*, vol. 4, p. 195. Sur la réfutation que fait Ibn Ḥazm des écrits d'al-Jāhiz à propos de la théologie dialectique (*'Ilm al-kalām*), voir *Al-Fiṣal*, vol. 3, pp. 18, 47, 54, 58, 120, 137, et vol. 4, p. 181 et 195.

⁷⁶ "Wa-ta-'l-lāhi, lawlā annanā shāhadnā 'l-naṣārā, mā ṣaddaqqā anna fī-'l-'ālamī 'aqlan yasa'u hādḥā 'l-junūn", voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 49. Pour l'importance du facteur de vue (*al-mushāhada*) dans l'exposé d'Ibn Ḥazm sur le christianisme, voir à titre d'exemple, *Al-Uṣūl*, vol. 2, pp. 390-91 et *Al-Fiṣal*, vol. 1, pp. 49, 99, 106, 116, 135, vol. 2, p. 35, vol. 3, p. 203.

⁷⁷ Voir dans ce cadre la comparaison entre ce texte de la Genèse 18: 1-33 et *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 130, faite par A.S. Tritton, "The Old Testament in Muslim Spain", *BSOAS* 21 (1958), pp. 392-95.

⁷⁸ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 130.

⁷⁹ Dans son étude "El Islam andalusí de s. V/XI ante el Judaísmo y el Cristianismo", M. Fierro a fait aussi, brièvement, cette remarque, voir *Diálogo filosófico-religioso* p. 62. Il se peut qu'Ibn Ḥazm ait trouvé cette information dans une source chrétienne orientale, mais faute d'arguments en ce sens, nous sommes amené à souligner l'originalité de l'auteur à ce propos.

Fiṣal qu'il a vu dans quelques œuvres des chrétiens que certains d'entre eux se basent sur cette histoire pour confirmer la foi en la trinité⁸⁰.

Dans son *Fiṣal*, il cite un texte du Deutéronome (32: 46) dans lequel Moïse ordonne qu'il soit écrit et enseigné à tous Israélites⁸¹, en s'exprimant par:

"Certes, cette *Sûra* contient des affirmations abominables, ce qui est carrément inattribuable à Dieu, puissant et grand, telle que son dire que Dieu l'exalté, est le Père des juifs, et que c'est lui qui les procree et qu'ils sont ses fils. A Allâh ne plaise! Celui qui fraye le chemin aux chrétiens et leur facilite d'imposer que Dieu a un fils, c'est ce qu'ils trouvent dans ces livres maudits, menteurs et altérés entre les mains des juifs"⁸².

Ce commentaire prouve qu'Ibn Ḥazm fait encore une fois remonter l'origine de la doctrine trinitaire à la Torah des juifs⁸³.

Dans cet ordre d'idées, il faut prendre en considération que l'essai d'Ibn Ḥazm d'attribuer la doctrine de la trinité à la Torah (Deut 32: 46) fait partie de sa manière dans l'évaluation des croyances chrétiennes, qui s'attarde sur ce qu'on appelle en logique le récit et la confirmation (*al-'arḍ wa-'l-ithbât*): il cite les dires des chrétiens et des juifs sur le dogme de la trinité⁸⁴, puis il les critique, en se basant sur des versets bibliques et en s'attachant en même temps à sa société andalouse et à ses préjugées religieux⁸⁵. La pierre d'achoppement sur laquelle Ibn Ḥazm revenait c'est, en effet, la contradiction des dires des chrétiens à propos de la trinité. Sur ce problème, il s'enflamme, et pour faire éclater cette contradiction, il multiplie les preuves tirées de l'Évangile⁸⁶. D'autre part, il analyse les mots techniques, utilisés par ses adversaires,

⁸⁰ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 130: "Wa-qad ra'aytu fi ba'di kutub al-naṣārâ al-'ihtijâja bi-hâdhihi 'l-qadiyya fi ithbât al-tathlith". Cependant, on arrive pas à déterminer de quelle source il s'agit, nos informations sur les sources chrétiennes aux Xe et XIe siècles étant encore très limitée.

⁸¹ Comparer avec Deut 32: 46 et voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, pp. 199-201. Ibn Ḥazm considère ce texte biblique comme une *Sûra*, et il le cite littéralement en s'exprimant par: "Wa-hâdhâ naṣṣuhâ ḥarfan bi-ḥarf", (Ceci est son texte à la lettre), *ibid*, vol. 1, p. 200.

⁸² Voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 201.

⁸³ De nos jours, on ne dispose pas, sur l'origine de la doctrine trinitaire, des réactions des savants juifs et chrétiens contemporains d'Ibn Ḥazm sur l'origine de la doctrine trinitaire. Al-Dhahabî nous informe qu'Ibn Ḥazm a composé un ouvrage pour réfuter ce qui s'oppose du Kitâb *Al-Fiṣal* sous titre *Al-Radd 'alâ man i'taraḍa 'alâ 'l-Fiṣal*, voir *Al-Siyar*, vol. 18, p. 195. Dans son article "Mu'allafât Ibn Ḥazm wa-rasa'iluh", El-Kettani cite cette réfutation parmi les œuvres perdues d'Ibn Ḥazm, voir p. 101. Il est très connu que parmi les savants musulmans qui ont réfuté Kitâb *Al-Fiṣal* d'Ibn Ḥazm et surtout le chapitre de *Izhâr tabdîl al-yahûd wa-'l-naṣârâ li-'l-Tawrât wa-'l-Injîl*, on cite son contemporain Abû 'l-Aṣḥagh 'Isâ Ibn Sahl al-Asadî Al-Jayyânî al-Qurtubî (il était le juge de Tanger, Meknès et Granada, il mourut en 486/1093), celui qui a composé Kitâb *Al-Tanbîh 'alâ shudhûdh Ibn Ḥazm* (Avertissement sur l'irrégularité d'Ibn Ḥazm). Quelques feuilles de cet ouvrage se trouvent, sous forme de manuscrit, à la bibliothèque d'al-Qarawiyyîn à Fès, voir El-Kettani, art. cit. pp. 94-5.

⁸⁴ Ici, on fait la différence entre deux formes de citations dans *Al-Fiṣal*: la citation littéraire, par exemple, voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, pp. 200-01, et la citation dans laquelle le penseur andalou prend des libertés avec les textes qu'il cite, voir par exemple, *ibid*, vol. 1, p. 50, et *Al-Uṣûl*, vol. 1, p. 381.

⁸⁵ Il utilise les versets coraniques comme témoignages contre les données de ses adversaires, voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, pp. 49, 131 et 203.

⁸⁶ Voir El-Kettani, "Ibn Hazm et la question", *Hespéris*, pp. 174-75.

s'enflamme, et pour faire éclater cette contradiction, il multiplie les preuves tirées de l'Evangile⁸⁶. D'autre part, il analyse les mots techniques, utilisés par ses adversaires, pour éviter toute confusion dans sa réfutation des chrétiens. Il nous apprend, par exemple, que le mot *Ibn* (fils) ne signifie jamais le savoir en latin ou en hébreu⁸⁷.

Dans son étude *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue*, Arnaldez montre qu'Ibn Ḥazm n'a fait aucun effort pour comprendre la doctrine trinitaire d'un seul Dieu en trois personnes. Il applique les règles de l'école littéraliste, qu'il a déjà appliquées sur le Coran, pour avoir une idée nette et complète des croyances chrétiennes⁸⁸. Or, cette remarque a été faite par Asín Palacios qui annonce qu'Ibn Ḥazm ne connaissait pas l'argumentation de certains grands écrivains religieux, qu'il a seulement étudié les quatre évangiles en elles-mêmes: car s'il en cite le texte arabe avec précision, il ne fait aucun cas des explications ou interprétations qu'en ont données les théologiens⁸⁹. Cependant, dans l'examen de la trinité, on a déjà vu qu'Ibn Ḥazm se base, dans l'évaluation de la foi de la trinité, sur les livres sacrés des juifs et des chrétiens, et sur ce qu'il a vu de ses propres yeux. En plus, il cite parfois les interprétations des théologiens chrétiens sur les hypostases de la trinité⁹⁰, mais sans les nommer⁹¹. Asín Palacios remarque aussi qu'Ibn Ḥazm s'attache, dans l'explication de l'Evangile, à la lettre du texte, et ce, avec la même intransigeance que celle qu'il a mise dans sa façon de comprendre l'islam⁹². Ibn Ḥazm adresse des critiques logiques au christianisme. Asín Palacios conclut qu'Ibn Ḥazm rejette, parce qu'il ne les comprend pas, ce qu'il appelle les raisons du cœur, se bornant aux seules raisons historiques et logiques. Asín Palacios attribue cela à l'incompréhension du christianisme par Ibn Ḥazm. Mais dit-il:

"Nous répétons encore que ce qui intéresse l'historien des religions, ce n'est pas l'attitude d'Ibn Ḥazm opposée en l'occurrence au christianisme, mais bien les problèmes qu'il soulève autour des textes utilisés pour sa démonstration"⁹³.

Il est vrai qu'Ibn Ḥazm s'attache le plus souvent, dans ses interprétations des croyances des chrétiens et juifs, à la lettre des textes bibliques, puisqu'il était littéraliste⁹⁴. Cependant, l'attachement à la lettre, on le trouve aussi dans les interprétations des théologiens Mu'tazilites et Ash'arites de l'Orient, par exemple, chez al-Jāhiz, chez Ibn

⁸⁶ Voir El-Kettani, "Ibn Hazm et la question", *Hespéris*, pp. 174-75.

⁸⁷ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, pp. 50-1.

⁸⁸ Voir *Grammaire et théologie*, pp. 306, 310.

⁸⁹ Voir *Abenházam*, vol. 1, p. 189 et El-Kettani, "Ibn Ḥazm et la question", p. 273.

⁹⁰ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, pp. 50-7 et *Al-Uṣūl*, vol. 2, pp. 382-84.

⁹¹ Cependant, cela n'exclut pas qu'Ibn Ḥazm n'ait pas tiré profit des dires des théologiens chrétiens d'al-Andalus, au contraire il dit dans son *Fiṣal*, quand il parle du père de Jésus selon l'image chrétienne: "Un groupe de leurs anciens [savants] a dit ceci, parmi eux, Yulyān, l'archevêque de Tolède", voir vol. 2, p. 35.

⁹² Voir *Abenházam*, vol. 2, p. 48.

⁹³ Voir El-Kettani, "Ibn Ḥazm et la question", p. 274.

⁹⁴ Voir par exemple, *Al-Fiṣal*, vol. 1, pp. 50-3. Sur le zahirisme d'Ibn Ḥazm, en l'occurrence sur son zahirisme dans sa critique des versets bibliques, voir Ḥimāya, *Ibn Ḥazm wa-manhajuh*, pp. 177-83. Goldziher a cité des exemples sur le zahirisme d'Ibn Ḥazm concernant les textes islamiques, voir *The Zāhirīs*, pp. 57-8, 80, 116-18.

Rabban et chez al-Bâqillânî, qui se contentent parfois, dans leur interprétation des croyances des chrétiens, de la lettre du texte⁹⁵, bien qu'ils n'aient pas été des littéralistes.

En effet, si on examine la méthode *zahirite* d'Ibn Ḥazm appliquée dans certains de ses ouvrages concernant la jurisprudence musulmane⁹⁶ ou l'étude d'autres religions, on remarque qu'il se base, en particulier, sur la lettre des textes religieux du Coran et de la *Sunna*⁹⁷. En plus, il s'attarde sur le consensus des compagnons du Prophète⁹⁸. L'interprétation (*Al-Ta'wîl*) des textes sacrés ne constitue pas, selon lui, une source pour la législation islamique⁹⁹. De même, il renie le raisonnement par analogie, il ne considère pas l'analogie comme source de la *Shari'a* islamique¹⁰⁰, et il n'accepte pas *Al-Istihsân* (Approbation)¹⁰¹.

En ce qui concerne son attitude à l'égard de l'imitation (*Taqlîd*) des fondateurs des écoles canoniques, Abû Ḥanîfa (mort en 150/767), Mâlik (mort en 179/795), Al-Shâfi'î (mort en 204/819), il annonce que leur imitation est défendue dans la religion islamique¹⁰², parce qu'il nous est formellement interdit de prendre les paroles de quiconque comme évidence indiscutable, sauf la parole du Prophète¹⁰³.

Un autre aspect de la méthode *zahirite* d'Ibn Ḥazm est l'aspect rationnel, qui se manifeste le plus souvent dans ses interprétations des dires des juifs et des chrétiens, par exemple, dans son évaluation de la doctrine trinitaire¹⁰⁴, et qui se base, comme on l'a déjà vu, sur l'argumentation logique. Ajoutons à cet aspect un autre point qui semble extrêmement intéressant pour cette étude, c'est la position d'Ibn Ḥazm à l'égard de Paul. Selon Ibn Ḥazm, Paul fut le premier à changer la religion des chrétiens. Pour démontrer cela, il cite dans son *Fiṣal* un texte qui décrit le rôle négatif joué par Paul

⁹⁵ Voir par exemple al-Jâhiz, *Al-Radd*, pp. 73-5, Ibn Rabban, *Al-Dîn*, pp. 45, 130-34, al-Bâqillânî, *Al-Tamhîd*, pp. 81-2, 92-3.

⁹⁶ On cite par exemple *Al-Muḥallâ*, *Al-Iḥkâm*, *Al-Nubdha* et *Masâ'il min al-uṣûl*.

⁹⁷ Voir *Al-Iḥkâm*, vol. 2, p. 194, vol. 5, p. 162, *Al-Muḥallâ*, vol. 1, pp. 9-10, 23, 65, vol. 7, pp. 317-18, 345-46, 388-89, vol. 8, p. 125, *Al-Fiṣal*, vol. 2, pp. 116, 121, *Al-Nubdha*, pp. 37, 57-8. Voir aussi Goldziher, *The Zâhirîs*, pp. 109-123, Abû Zahra, *Ibn Ḥazm ḥayâtuh wa-'aṣruh*, pp. 274-75, 437, 516-18, Ḥimâya, *Ibn Ḥazm wa-manhajuh*, pp. 165-83.

⁹⁸ Voir *Al-Iḥkâm*, vol. 4, pp. 539-43 et *Al-Nubdha*, pp. 15-23, et voir Turkî, *Polémiques*, pp. 139-79.

⁹⁹ Voir *Al-Nubdha*, p. 24 et *Al-Fiṣal*, vol. 2, p. 121. Cependant, il est à remarquer qu'Ibn Ḥazm était un grand interprète des textes religieux, voir, par exemple, *The Zâhirîs*, p. 110.

¹⁰⁰ Dans son *Iḥkâm*, Ibn Ḥazm a consacré tout un chapitre à la réfutation des partisans de l'analogie, voir vol 8, pp. 487-580. Voir Arnaldez, "La raison et l'identification de la vérité selon Ibn Ḥazm de Cordoue", *Mélanges Louis Massignon*, Damas. t. 1 (1956), pp. 115-17, et Turkî, *Polémiques*, pp. 290-337.

¹⁰¹ A propos de l'annulation d'*Al-Istihsân*, il a composé un ouvrage intitulé *Mulakhkhaṣ ibtâl al-Qiyâs wa-'l-Ra'y wa-'l-Istihsân wa-'l-Taqlîd wa-'l-Ta'lîl*, (Un livre sur la réfutation de cinq critères juridiques: l'argument de l'analogie, l'opinion, la préférence, l'imitation et l'investigation de l'esprit de la loi islamique), éd. Sa'id al-Afghânî, voir pp. 50-1.

¹⁰² Voir *Al-Iḥkâm*, vol. 6, p. 256, *Al-Nubdha*, p. 55.

¹⁰³ Voir *Al-Iḥkâm*, vol. 6, pp. 227, 234.

¹⁰⁴ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, pp. 50-3, 56, et *Al-Uṣûl*, vol. 2, pp. 381-84. Dans la préface de la *Tuḥfat al-Arîb fî-'l-radd 'alâ ahl al-Ṣalîb*, al-Mâyûrîqî nous apprend que personne n'a égalé Ibn Ḥazm dans l'art polémique d'ajouter aux arguments rationnels les arguments tirés des écritures chrétiennes elles-mêmes, voir pp. 54-6, et voir De Epalza, "Notes", *Arabica* 18 (1971), p. 101.

dans le changement et la corruption de la religion chrétienne, en s'exprimant par ces mots:

"On a entendu leurs savants (juifs) dire, sans refuser de reconnaître, que leurs érudits de qui ils s'inspirent pour leur religion, la Torah, et les livres des prophètes, que la paix soit sur eux, se sont mis d'accord qu'ils ont suborné Paul le Binyamite, que Dieu le repousse et le maudisse, et qui lui ont ordonné de faire apparaître la religion de Jésus d'une manière qui déroute les partisans, et qui les incite à croire en la divinité de Jésus¹⁰⁵. Ces savants juifs informent Paul qu'ils assument la responsabilité de ce péché. Paul a cédé à leur ordre et il a réussi parfaitement dans son but"¹⁰⁶.

Ce texte laisserait entendre qu'Ibn Hāzm s'en prend bien à la pensée de Paul. C'est Paul, en effet, qui, à ses yeux, a altéré l'esprit authentique de Jésus. Mais d'où avait-il appris cette idée? On constate qu'Ibn Hāzm a cité ce texte en tant qu'information orale qu'il a reçue des savants juifs, non nommés, d'al-Andalus, et que le contexte indique d'ailleurs clairement qu'il s'agit ici d'une information personnelle¹⁰⁷. Ce texte montre que les informations empruntées aux savants juifs forment une autre matière scientifique d'*Al-Fiṣal*.

Dans son étude "The Islamic Image of Paul and the origin of the Gospel of Barnabas", Van Koningsveld fait remarquer que l'image de Paul dans les sources islamiques a été présentée, en premier lieu, par Sayf Ibn 'Umar al-Tamīmī (mort en 796 ou en 797), dans son œuvre *Al-Ridda wa-l-futūḥ*¹⁰⁸. Dans cette œuvre, Sayf souligne le rôle négatif de Paul dans la corruption de la religion chrétienne¹⁰⁹. On trouve la même image islamique concernant Paul chez plusieurs auteurs orientaux, affirme Van Koningsveld¹¹⁰. D'ailleurs, si on compare les textes de Sayf Ibn 'Umar aux citations d'Ibn Hāzm sur Paul le Binyamite, on constate que l'auteur a formé son image de Paul en se fondant sur ses prédécesseurs. Par exemple, il accuse Paul d'avoir rendu tout ce qui était illicite licite dans la chrétienté et d'avoir interdit la circoncision, la pratique et la disposition la plus affirmée dans les législations de la Torah. Puis il ajoute que Simon a permis qu'on mange du porc et tout animal et repas, ce qui n'est pas permis par la Torah¹¹¹. Dans *Kitāb Al-Ridda wa-l-futūḥ*, Sayf Ibn 'Umar nous apprend aussi que Paul a changé le *Qibla* des chrétiens et qu'il leur a permis de manger tout animal, du

¹⁰⁵ Comparer avec Ibn Bīṭrīq, p. 126.

¹⁰⁶ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 221. Sur la citation de Paul dans *Al-Fiṣal*, voir vol. 1, pp. 51, 61, 210, 221, vol. 2, pp. 3, 4, 5, 21, 23, 24, 30, 31, 39, 70, 71, 72, 73, 84.

¹⁰⁷ Il disait: "Wa-fima sami'nā 'ulamā'ahum yadhkurūnah wa-lā yatanākārūnah".

¹⁰⁸ Voir cette étude dans *JSAI* 20 (1996), pp. 200-28. Le manuscrit d'*Al-Ridda wa-l-futūḥ* a été découvert par Qasim al-Samarrai à la librairie de l'université islamique Muḥammad Ibn Sa'ūd à Riyād. *Kitāb Al-Ridda wa-l-futūḥ wa-kitāb al-jamal wa-maṣīr 'A'isha wa-'Alī*, Taḥqīq wa-taqdīm Qasim al-Samarrai, Riyād, 1997, 2^e édition, pp. 136-39.

¹⁰⁹ Voir *Al-Ridda wa-l-futūḥ*, pp. 136-39.

¹¹⁰ Voir par exemple, al-Qāḍī 'Abd Al-Jabbār, *Tathbīt dalā'il al-nubuwwa*, p. 198. Voir dans ce contexte, S.M. Stern, "Abd Al-Jabbar's Account of how Christ's Religion was Falsified by the Adoption of Roman Customs", *The Journal of Theological Studies*, New series, 19 (1968), pp. 128-85 et S. Pines, "Notes on Islam and on arabic Christianity and judaeo-christianity based on Arabic sources", *JSAI* 6 (1985), pp. 107-61 et voir Charfi, *Al-Fikr al-islāmī*, pp. 427-30. Consulter Van Koningsveld, "The Islamic Image of Paul", *JSAI* 20 (1996), note 18.

¹¹¹ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 2, pp. 21-2.

pou jusqu'à l'éléphant¹¹². Cette œuvre, comme on le sait, a circulé en al-Andalus pendant le XI^e siècle¹¹³. Ajoutons ici qu'Ibn Jarîr al-Ṭabarî (mort. en 310/923) a cité aussi les données de Sayf Ibn 'Umar sur Paul. Ibn Ḥazm peut donc avoir utilisé la chronique d'al-Ṭabarî¹¹⁴. En plus, il paraît qu'Ibn Ḥazm a tiré aussi profit de l'étude d'al-Jâḥiẓ intitulée *Hujaj al-nubuwwa* (Les preuves de la prophétie) pour avoir une idée complète de l'image de Paul¹¹⁵.

¹¹² "Qâla: fa-innî ra'aytu 'l-layla wa-'l-ṣubḥ wa-'l-shamsa wa-'l-qamara wa-'l-burûja innamâ tajî'u min hâ-hunâ wa-mâ yajî'u min hâdhâ 'l-wajh illâ wâ-huwa aḥaqqu 'l-wujuhi an yuṣallâ ilayh, Qâlû: ṣaḍaḡta! Fa-raddahum 'an qiblatihim" et "Fa-mâ bâlu ba'dî 'l-ashyâ'i ḥalâl wa-ba'duhâ ḥarâm, mâ-bayna 'l-baqqah ilâ 'l-fil ḥalâl! Qâlû: ṣaḍaḡta! Fa-hâdhihi ithnatân", voir *Al-Ridda*, p. 137.

¹¹³ Sur la transmission du *Kitâb Al-Ridda* en al-Andalus, voir Van Koningsveld, 'The Islamic Image of Paul', *JSAI* 20 (1996), pp. 210-16.

¹¹⁴ Comparer Ibn Jarîr al-Ṭabarî, *Târîkh al-Rusul wa-'l-Mulûk*, éd. De Goeje et alii, vol. 2, pp. 2941ss, avec *Al-Fiṣal*, vol. 1, pp. 221-22.

¹¹⁵ Comparer *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 51 et *Hujaj al-nubuwwa* dans *Rasâ'il al-Jâḥiẓ* éd. Abû Mulḥim, p. 142.

2. La divinité de Jésus et la déclaration des chrétiens selon laquelle ils sont les enfants de Dieu

Dès l'abord, il est à noter que les informations données par Ibn Hāzīm dans certaines de ses œuvres sur Jésus, obéissent à un ordre chronologique. Par exemple, il se limite dans *Al-Uṣūl* (daté entre 420 et 422/1029-1031), à la description de l'image chrétienne et islamique de Jésus. Dans *Al-Muḥallā*, (daté probablement après 440/1048), il s'appuie sur des versets coraniques pour éclairer l'image islamique de Jésus. Cependant, dans *Al-Fiṣal*, écrit à différents moments de la vie de l'auteur, (entre 418 et 450/1027-1058), il fait appel à la méthode du récit et de confirmation (*Al-'arḍ wa-'l-ithbāt*), qui se base sur la citation des textes bibliques, puis sur sa réfutation, pour dévoiler les contradictions des évangiles à ce propos. Cette méthode adoptée par Ibn Hāzīm, et qui se rencontre le plus souvent dans son *Fiṣal*, reflète l'évolution de sa pensée sur Jésus¹¹⁶.

Sur le sujet de la divinité de Jésus, il commence dans son *Fiṣal* par la discussion de l'image de Jésus chez les juifs. Il dit:

“La plupart des juifs, que Dieu les maudisse, voient que Jésus était un enfant bâtard, tandis qu'une petite secte parmi eux considère Jésus comme le fils de Joseph, le menuisier”¹¹⁷.

Mais il ne mentionne pas où il a recueilli cette information. Certes, en lisant *Hujaj al-nubuwwa*, on retrouve cette même information. Al-Jāḥiẓ souligne l'accusation que portent les juifs sur Jésus, ils disent que Jésus était un enfant bâtard¹¹⁸. Dans *Al-Radd 'alā 'l-naṣārā*, al-Jāḥiẓ nous informe aussi que la secte juive la plus adoucie voit que Jésus était le fils de Joseph le menuisier¹¹⁹. On trouve cette idée à maintes reprises dans *Al-Uṣūl* et *Al-Fiṣal*¹²⁰. Ce qui amène à penser qu'Ibn Hāzīm a eu un contact littéraire avec l'épître d'al-Jāḥiẓ.

Dans le but de présenter une image complète sur Jésus, Ibn Hāzīm fait remarquer que l'image chrétienne est-elle aussi contradictoire, parce que les chrétiens considèrent Jésus tantôt comme le fils de David, tantôt comme le fils de Joseph le menuisier. Toujours selon Ibn Hāzīm, cette image est donc contraire à la vue du Coran, qui affirme que Jésus n'a aucun père¹²¹. Dans ce cadre, Ibn Hāzīm fait état de l'unanimité des chrétiens dans les évangiles: selon eux, Jésus était le fils de David, de la descendance de

¹¹⁶ Voir dans ce contexte *Al-Uṣūl*, vol. 1, pp. 212-13, 229-31, *Al-Muḥallā*, vol. 1, p. 10, et *Al-Fiṣal*, vol. 2, pp. 58-9.

¹¹⁷ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 2, p. 12. On trouve cette image dans *Hidāyat al-ḥayārā fī ajwibat al-yahūd wa-'l-naṣārā* d'Ibn Qayyim al-Jawziyya, pp. 217, 275 et 319. Voir Van Koningsveld et Wiegers, “The polemical works of Muḥammad al-Qaysī (fl. 1309) and their circulation in Arabic and Aljamiado among the Mudejars in the fourteenth century”, *Al-Qantara* 15, 1 (1994), p. 181.

¹¹⁸ Voir cette épître dans *Rasā'il al-Jāḥiẓ*, p. 143.

¹¹⁹ Voir *Al-Radd*, p. 70.

¹²⁰ Voir *Al-Uṣūl*, vol. 1, pp. 212-13 et *Al-Fiṣal*, vol. 2, pp. 12, 15, 35, 57.

¹²¹ Sūra 19: 17-31.

David, que la paix soit sur lui¹²². Dans un autre texte, il nous apprend que les quatre évangiles se sont mis d'accord sur deux points: son père était connu parmi les gens, et Jésus avait des frères et des sœurs¹²³. Les deux textes d'Ibn Ḥazm présentent selon l'auteur deux noms, David et Joseph, ce qui désigne deux personnages. L'un d'eux doit être le père de Jésus, parce qu'il semble impossible que Jésus ait eu plus d'un seul père:

“Comment le déclare sa mère, Marie, que la paix soit sur elle, le menuisier ou le forgeron était son père. Si les chrétiens disaient que le beau-père (le mari de la mère de Jésus) s'appelle dans la langue [hébraïque] père, nous répondons: qu'est-ce que vous pouvez faire à propos de ceux qui sont nommés par les évangiles comme frères et sœurs de Jésus, et qui n'étaient vraiment que les fils de Joseph le menuisier ou le forgeron. Dans la langue hébraïque, nous n'avons jamais trouvé que le fils du beau-père s'appelle frère, si ce n'est lorsque les chrétiens disent que Marie les a engendrés du menuisier”¹²⁴.

Notons ici que le point qui semble être primordial dans cette interprétation est le fait qu'Ibn Ḥazm fait la différence entre les concepts de père et de beau-père, d'une part, pour éviter toute confusion dans ses discussions avec les chrétiens, et pour, d'autre part, attirer l'attention sur les contradictions des évangiles quand il s'agit d'appeler par son nom le père de Jésus.

Autre remarque très importante dans cette interprétation: Ibn Ḥazm attribue le dire de certains chrétiens selon lequel Marie est la propre mère des fils de Joseph le menuisier à l'archevêque Yulyân de Tolède, mais sans qu'il nous informe de quel archevêque il s'agit et dans quel livre il a cité ce dire¹²⁵.

Dans certaines de ses œuvres, datées d'avant la composition complète d'*Al-Fiṣal*, Ibn Ḥazm nous apprend que Jésus n'avait pas de père, et que sa naissance était un miracle¹²⁶. Dans le but de confirmer cette vision, il cite entièrement les versets 17-31 du Sûra 19 dans son *Fiṣal*, versets dans lesquels on trouve l'image islamique sur Jésus¹²⁷. Cette image islamique de Jésus constitue selon Ibn Ḥazm l'image parfaite et idéale¹²⁸. Ibn Ḥazm adopte donc la position du Coran à propos de Jésus. Le Coran, selon lui, se pose effectivement en défenseur de Jésus, face aux déformations que les chrétiens et les juifs auraient imposées à sa personne¹²⁹. Certes, il est à noter que les savants antérieurs à Ibn Ḥazm ont annoncé aussi que l'image islamique de Jésus est la meilleure, et nous pensons qu'Ibn Ḥazm a tiré profit de leur vision sur ce thème¹³⁰.

¹²² Voir *Al-Fiṣal*, vol. 2, p. 57. Dans le même ouvrage, Ibn Ḥazm fait remarquer que Matthieu était un réalisateur de l'image juive de Jésus, puisqu'il déclare dans son Évangile que Jésus était le fils de David, *ibid.*, vol. 2, p. 12 et voir Matthieu 1: 17. Comparer avec ms Add 9061, feuilles 4-5.

¹²³ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 2, p. 35.

¹²⁴ *Ibid.*, vol. 2, p. 35. Comparer avec Luc 2: 48 et voir *Al-Fiṣal*, vol. 2, pp. 57-58.

¹²⁵ *Ibid.*, vol. 2, p. 35. Comparer ce texte avec la version de Vienne, feuille 158 (b): “Fa-qad qâla hâdhâ tâ'ifâ min qudamâ'ihim minhum Yûlyân [wa] maṭrân Ṭulayṭula”. Cependant, on ne dispose pas de données historiques qui puissent nous permettre de déterminer la période et les écrits de cet archevêque, voir *Abenḥâzam*, vol. 3, p. 58 (note. 80) et vol. 2, p. 46.

¹²⁶ Voir *Marâtib al-Ijmâ'*, p. 174, *Al-Muḥallâ*, vol. 1, p. 10 et *Ilm al-kalâm 'alâ madhhab ahl al-sunna wa-l-jamâ'a*, p. 32.

¹²⁷ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 2, p. 58.

¹²⁸ *Ibid.*, vol. 2, p. 58.

¹²⁹ *Ibid.*, vol. 2, pp. 12-3, 58-9.

¹³⁰ Voir dans ce cadre, al-Jâhiz, *Al-Radd*, pp. 69-70, 87, et Ibn Rabbân, *Al-Dîn*, p. 128.

Pour la discussion sur l'image de Jésus, Ibn Ḥazm a dû traiter, encore une fois, le problème de la divinité de Jésus. Il nous apprend dans *Al-Uṣūl* et dans *Al-Fiṣal* que les chrétiens croient à la divinité de Jésus: ils le considèrent comme Dieu et en même temps comme fils de Dieu¹³¹. Ce qui nous amène à confirmer que l'attitude de l'auteur n'a pas connu d'évolution à l'égard de ce thème. En revanche, Ibn Ḥazm ne tolère pas le caractère divin de Jésus. Jésus, n'est selon lui qu'un homme. Il mentionne dans *Marātib*, daté avant 430/1038, l'accord commun des savants musulmans, qui veut que Jésus soit humain, créé sans père, bien qu'il ait été dans le ventre de Marie, qui était vierge¹³². Le fait que Jésus n'a pas de père ne veut pas dire, selon Ibn Ḥazm, que Jésus est un Dieu, sinon Adam, créé lui aussi sans père et sans mère, doit être considéré comme Dieu¹³³. Dans le but de confirmer cette vision, Ibn Ḥazm insiste, encore une fois, sur la nature humaine de Jésus, il dit:

“Alors que tous les prophètes et même Jésus et Muḥammad, que la paix soit sur eux, sont des serviteurs de Dieu, ils sont tous créés, ce sont des hommes normaux, qui sont nés d'un homme et d'une femme, sauf Adam et Jésus”¹³⁴.

Pour confirmer son point de vue, il multiplie ses preuves, qu'il tire de l'Evangile, afin de prouver que Jésus n'est qu'un homme et que c'est un serviteur de Dieu. Il se base dans ce contexte sur deux versets évangéliques. Le premier est tiré de l'Evangile de Jean, dans le chapitre huit, où Jésus annonce qu'il est un homme qui a dit la vérité, qu'il a entendue de Dieu¹³⁵. Ibn Ḥazm considère cette information comme un aveu de la part de Jésus de ce qu'il n'est qu'un homme¹³⁶. Dans son *Fiṣal*, il cite un deuxième verset de l'Evangile de Luc, qui montre que Jésus était un prophète capable, un serviteur de Dieu¹³⁷. Ibn Ḥazm médite ici sur ce texte pour dévoiler encore une fois les contradictions des chrétiens sur la divinité de Jésus et pour prouver que le sujet de la divinité de Jésus a été mal compris par les chrétiens¹³⁸.

Après cette discussion, et conformément à sa méthode d'analyse, Ibn Ḥazm présente brièvement la conception islamique de Jésus¹³⁹: “Jésus n'est pas un Dieu, c'est un homme, un prophète ou un envoyé de Dieu”¹⁴⁰. Cette image islamique a été déjà notée dans les écrits des théologiens qui précéderent Ibn Ḥazm, par exemple al-Jāḥiẓ,

¹³¹ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, pp. 112, 221-22, vol. 2, pp. 32-3 et *Al-Uṣūl*, vol. 2, pp. 365, 381-83. Comparer avec Ibn Biṭrīq, pp. 157, 159, 161.

¹³² Voir *Marātib*, p. 174.

¹³³ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 2, p. 12, et voir *ʿIlm al-kalām*, pp. 32-3. On trouve la même idée citée dans *Risāla fī-l-radd ʿalā l-naṣārā*, p. 82.

¹³⁴ Voir *ʿIlm al-kalām*, p. 32. Ibn Ḥazm a composé cet ouvrage après avoir adopté le zahirisme. On trouve des exemples qui reflètent son littéralisme dans les pages suivantes: pp. 24-5, 30-3, 39, 56-7, 60, 66-7, 94.

¹³⁵ Voir Jean 8: 40, et voir ms Add 9061, feuille 130 (b).

¹³⁶ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 2, p. 67.

¹³⁷ Comparer avec Luc 24: 19, et voir ms Add 9061, feuille 114 (b).

¹³⁸ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 56.

¹³⁹ Cette image se base en effet sur le Coran, voir par exemple, Sūra 4: 172, Sūra 5: 17 et Sūra 5: 7.

¹⁴⁰ Voir *Marātib*, p. 174.

Ibn Rabban ou al-Bâqillânî, qui avaient le même point de vue concernant l'humanité de Jésus¹⁴¹.

En ce qui concerne son attitude à l'égard du principe des chrétiens: "Nous sommes les enfants de Dieu", il commence par la citation de leur dire dans les évangiles. Il s'agit, en effet, de deux textes évangéliques de Jean. Dans le premier texte Jean déclare:

"Mais à tous ceux qui l'ont accueilli, il a donné pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en son nom, lui qui ne fut engendré ni du sang, ni d'un vouloir de chair, ni d'un vouloir d'homme, mais de Dieu. Et le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous, et nous avons contemplé sa gloire, gloire qu'il tient de son Père comme fils unique"¹⁴².

Ce texte constitue pour Ibn Ḥazm une véritable provocation, il le réfute en s'exprimant par ces mots:

"O gens! Méditez bien sur les mots de ce passage, que ceux qui croient au Messie sont les enfants de Dieu. Par conséquent, les chrétiens sont donc les enfants de Dieu. Mais alors, quelle est la supériorité que Jésus peut avoir sur eux, puisqu'il est l'enfant de Dieu, et les chrétiens le sont aussi?"¹⁴³.

Ici, on voit qu'Ibn Ḥazm s'irrite et critique Jean d'une manière très sévère en employant la logique et le refus d'une interprétation métaphorique de l'expression des chrétiens enfants de Dieu, pour démasquer cette croyance. Ce principe chrétien, pris dans son sens littéral, est totalement opposé à la foi d'Ibn Ḥazm, qui, lui, professe que Dieu est unique et qu'il n'a pas d'enfants. Il s'agit donc d'un thème qui touche à la croyance d'un savant musulman littéraliste, qui a consacré tout son temps à défendre les dogmes islamiques¹⁴⁴. Dans le deuxième texte évangélique, Jean déclare:

"Bien-aimés, dès maintenant, nous sommes enfants de Dieu, et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté. Nous savons que lors de cette manifestation nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est"¹⁴⁵.

Dans la réfutation de ce verset, Ibn Ḥazm s'exprime par ces mots:

"Il n'y a pas plus que cette incroyance de ce menteur"¹⁴⁶, qui considère les chrétiens comme les enfants de Dieu, et qui affirme qu'ils seraient semblables à Dieu si Dieu leur apparaissait"¹⁴⁷.

¹⁴¹ Voir *Al-Radd*, pp. 75, 82, 89-90, *Ḥujaj al-nubuwwa* dans *Rasâ'il al-Jâhiz*, pp. 139, 142, *Al-Dîn*, pp. 45, 128 et *Al-Tamhîd*, p. 94.

¹⁴² Voir Jean, 1: 12-14 et voir *Al-Fiṣal*, vol. 2, p. 62.

¹⁴³ Ibid, vol. 2, p. 63. Il est à remarquer qu'Ibn Ḥazm s'aide de temps en temps d'un style très violent dans certains de ses ouvrages, et surtout quand il s'agit des thèmes qui abordent le dogme dans l'islam, le christianisme ou le judaïsme, voir, à titre d'exemple, *Al-Fiṣal*, vol. 1, pp. 49, 54, 56-7, 97, 103-105, 120, 127, 138, 141, vol. 2, pp. 1, 36-7, 42, 71, vol. 3, pp. 49, 57, 120, 126, vol. 4, pp. 41, 213, vol. 5, p. 58, *Al-Uṣûl*, vol. 2, pp. 382-84, 389, *Al-Muḥallâ*, vol. 1, p. 23, vol. 4, p. 234, vol. 6, p. 255, vol. 7, p. 392, *Al-Iḥkâm*, vol. 1, pp. 17, 37, vol. 5, pp. 76, 147, vol. 8, p. 595.

¹⁴⁴ Parmi les finalités de la composition de son *Fiṣal*, on cite la défense de l'islam et la réfutation des croyances des chrétiens, voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 63, vol. 2, pp. 35, 49. Cette finalité, on la constate aussi chez al-Jâhiz, qui nous apprend dans son *Radd* que, parmi ses objectifs, il a celui de briser la religion chrétienne (*Kasr al-naṣrâniyya*), pp. 82, 90.

¹⁴⁵ Voir I Jean 3: 2, et voir *Al-Fiṣal*, vol. 2, p. 69.

"Il n'y a pas plus que cette incroyance de ce menteur¹⁴⁶, qui considère les chrétiens comme les enfants de Dieu, et qui affirme qu'ils seraient semblables à Dieu si Dieu leur apparaissait"¹⁴⁷.

Ce texte qui choque l'esprit d'Ibn Ḥazm contredit sa foi islamique, basée sur l'unicité de Dieu et sur le fait qu'il n'a jamais d'engendré¹⁴⁸.

Si l'on considère les écrits des théologiens qui précédèrent Ibn Ḥazm, on constate qu'eux aussi ont parfois utilisé un style violent pour réfuter les croyances des chrétiens. A titre d'exemple, on peut citer al-Jāhiz, qui use d'un style très sévère dans son interprétation des dogmes des chrétiens¹⁴⁹. Dans la même perspective, on peut aussi citer Ibn Rabban, bien que ce dernier discute les affirmations des chrétiens, en général, sur un ton plus amène¹⁵⁰.

¹⁴⁶ Il veut dire Jean.

¹⁴⁷ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 2, pp. 69-70.

¹⁴⁸ Comparer avec *Sûra* 112: 3.

¹⁴⁹ Voir *Al-Radd*, pp. 69, 71, 74-5, 82, 90, et *Ḥujaj al-nubuwwa* dans *Rasâ'il al-Jāhiz*, pp. 129, 139.

¹⁵⁰ Voir *Al-Dîn*, pp. 101, 135-36.

3. Crucifixion de Jésus

Dans *Al-Uşûl*, Ibn Ḥazm nous apprend que les juifs et les chrétiens s'opposaient au Coran qui nie la croyance en la crucifixion de Jésus¹⁵¹. Le point fondamental de cette opposition réside en ce que les musulmans ne reconnaissent pas la transmission (*Naql*) des juifs et des chrétiens concernant l'histoire de la crucifixion de Jésus, bien que cette histoire ait été transmise par une société humaine¹⁵².

Afin de réfuter cette dernière critique, Ibn Ḥazm fait appel au facteur de la transmission chez les traditionnistes et il remarque que la crucifixion de Jésus n'était pas transmise conformément aux conditions qui doivent être acceptées dans la transmission d'une société humaine ou d'une totalité (*Kāffa*)¹⁵³. Les dires d'une totalité ne doivent jamais être acceptés sauf si leurs paroles ont été transmises par un groupe d'authenticité et de bonne foi, qui s'est accordé au sujet de cette totalité¹⁵⁴. Or, ceux qui prétendent avoir assisté à la crucifixion de Jésus, le fils de Marie, étaient des gardiens employés par le prêtre Caïphe¹⁵⁵, des menteurs qui ont été achetés par un pot-de-vin pour confirmer la crucifixion de Jésus. Les chrétiens reconnaissent qu'ils ont acheté ces gardiens avec un pot-de vin pour que ces derniers disent que ses amis l'ont volé¹⁵⁶. Un groupe qui achète quelqu'un avec un pot-de-vin pour mentir, ne peut jamais former une totalité¹⁵⁷. De ce fait, il conclut que la crucifixion de Jésus n'est qu'une fausse idée¹⁵⁸. Selon Ibn Ḥazm, cet argument constitue la preuve la plus concrète que la transmission de la crucifixion de Jésus par les juifs et les chrétiens ne répond pas aux conditions d'un groupe d'authenticité et de bonne foi¹⁵⁹.

On constate ici qu'Ibn Ḥazm prend en considération les caractères des agents de la transmission pour réfuter l'histoire de la crucifixion de Jésus. Certes, le fait qu'Ibn Ḥazm accorde une grande importance au facteur de la transmission dans son évaluation de cette histoire laisserait entendre que l'auteur s'aide de la méthode des traditionnistes, qui insiste sur l'importance du *Sanad* (l'enchaînement des transmetteurs) et sur le fait que le narrateur doit remplir certaines conditions pour que la nouvelle venant de sa part soit acceptable, et cela, que ce soit dans le domaine de la tradition prophétique ou que ce soit dans l'histoire.

Sur son attachement à cette méthode, Ibn Ḥazm fut critiqué par des chercheurs contemporains, par Asín Palacios et par Arnaldez, par exemple, qui déclarent que

¹⁵¹ Voir *Al-Uşûl*, vol. 2, pp. 384-90. Comparer avec *Al-Fişal*, vol. 1, pp. 57-8.

¹⁵² Voir *Al-Uşûl*, vol. 2, pp. 384-85.

¹⁵³ Il veut dire ici un groupe de gens qui forme une communauté. Sur ce point consulter 'Uthmân Muwâfi, *Manhaj al-naqd al-târikhî 'inda 'l-mulimîn wa-'l-manhaj al-'urûbbî* (La méthode de la critique historique chez les musulmans et la méthode européenne), pp. 76-84.

¹⁵⁴ Voir *Al-Uşûl*, vol. 2, p. 385.

¹⁵⁵ Il disait dans *Al-Uşûl*: "Kan'ân al-kâhin al-Hârûnî al-'âmir lahum", vol. 2, p. 386, cependant dans le *Fişal* il le nomme Qiqân al-kâhin, vol. 1, p. 59. Comparer avec Luc, 22: 54 et Matthieu 26: 58, 69-75. Consulter dans ce contexte "Caiphas Joseph", *EJ* 5 (1971), pp. 19-20.

¹⁵⁶ "Alâ an yaqûlû inna aşhâbahu saraqûh", voir *Al-Fişal*, vol. 1, p. 58 et *Al-Uşûl*, vol. 2, p. 386. Ici, Ibn Ḥazm se base sur Matthieu 27: 64-66, 28: 11-15.

¹⁵⁷ Voir *Al-Uşûl*, vol. 2, p. 386.

¹⁵⁸ Ibid, vol. 2, p. 386.

¹⁵⁹ Parmi ces conditions, figure l'exigence que les dires d'une totalité soient transmis par un groupe d'authenticité et de bonne foi, ibid, vol. 2, p. 385.

l'auteur applique dans son évaluation du christianisme les mêmes règles que celles qu'il a déjà appliquées dans l'étude de la tradition et de la biographie du Prophète¹⁶⁰. Selon Arnaldez, Ibn Ḥazm s'attache, dans son évaluation du christianisme, à la forme des textes religieux, islamiques ou chrétiennes. Cette attitude l'amène à donner des interprétations très matérielles et il n'a pas réussi à comprendre l'esprit de la religion chrétienne¹⁶¹.

Nous pensons qu'Ibn Ḥazm a été très influencé par la méthode des traditionnistes, lorsqu'il falsifie la croyance de la crucifixion de Jésus, surtout si nous prenons en considération que dans son *Fiṣal*, il nous apprend que parmi ses finalités dans l'évaluation du christianisme, figure celle de prouver que la chrétienté est une religion corrompue¹⁶². N'oublions pas qu'Ibn Ḥazm était un historien qui possédait à fond la méthode de la critique des nouvelles. Al-Ḥumaydī, son élève, nous apprend qu'Ibn Ḥazm était vraiment un historien d'al-Andalus¹⁶³, bien que son analyse des événements historiques, surtout dans son œuvre *Naqṭ al-'Arūs*, ait été très limitée, si on la compare avec l'analyse de son contemporain Ibn Ḥayyān, qui compte parmi les historiens les plus fameux d'al-Andalus¹⁶⁴. Toutefois, cela n'exclut pas que l'auteur connaisse les principes et les conditions d'une société humaine (*Kāffā*) pour évaluer une nouvelle comme celle de l'histoire de la crucifixion de Jésus dans la religion chrétienne.

Ajoutons que dans son *Uṣūl*, Ibn Ḥazm signale que Jésus n'a pas été crucifié, mais que quelqu'un qui lui ressemblait a été crucifié à sa place. Il explique ce fait par un miracle qui déroge aux habitudes¹⁶⁵. Puis, s'attachant à sa référence islamique, Ibn Ḥazm déclare que si ce n'était le texte cité¹⁶⁶ qui indique que la crucifixion était douteuse pour les juifs contemporains de Jésus, lui et les autres savants musulmans n'oseraient pas affirmer l'idée de la ressemblance de Jésus avec un autre homme¹⁶⁷. Dans ses ouvrages *Al-Muḥallā* et *ʿIlm al-kalām*, datés après *Al-Uṣūl*, il nous apprend que: "Jésus, que la paix soit sur lui, n'avait pas été assassiné et pas davantage crucifié, mais Dieu l'a rappelé à lui (*tawaffāh Allāh*) et l'a relevé à lui"¹⁶⁸. Dans le but

¹⁶⁰ Voir Abenházam, vol. 2, p. 48 et *Grammaire et théologie*, p. 310. Dans son œuvre *Jawāmi' al-sira*, il traite la biographie du Prophète de l'islam de manière systématique et critique en prenant en considération les conditions d'acceptation d'une nouvelle dans le domaine de la tradition prophétique, voir par exemple, ses interprétations sur différents événements de l'histoire de l'islam, dans cet ouvrage, pp. 97, 206, 207. Comparer avec le manuscrit de Berlin, *Al-Martaba al-rābi'a fī nasab al-Rasūl ṣallā 'l-lāhu 'alayhi wa-sallam wa-siyaruh wa-maghāzih wa-jumal min al-tārīkh*, no. 9510, feuilles 28 (a), 59 (a), et voir aussi feuilles 36 (b), 39 (a), 52 (a) et 57 (a).

¹⁶¹ Voir *Grammaire et théologie*, pp. 306, 310.

¹⁶² Voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 63, vol. 2, pp. 35, 49.

¹⁶³ Il disait dans la *Jadhwa*: "Abū Muḥammad est plus averti dans la connaissance des histoires", p. 275 et voir aussi p. 159.

¹⁶⁴ L'écrivain d'*Al-Matīn* et d'*Al-Muqtabis*. Voir Arnaldez, "Ibn Ḥazm", *EL*², vol. 3, p. 819.

¹⁶⁵ Voir *Al-Uṣūl*, vol. 2, pp. 387-89.

¹⁶⁶ Il veut dire Sūra 4: 157: "Or, ils ne l'ont ni tué ni crucifié; mais ce n'était qu'un faux semblant! Et ceux qui ont discuté sur son sujet sont vraiment dans l'incertitude: ils n'en ont aucune connaissance certaine, ils ne font que suivre des conjectures et ils ne l'ont certainement pas tué". Ici, on voit qu'Ibn Ḥazm s'attache à la forme du texte coranique, ce qui est conforme à sa méthode littéraliste.

¹⁶⁷ Voir *Al-Uṣūl*, vol. 2, p. 388. Ce texte reflète l'attachement absolu d'Ibn Ḥazm à sa méthode littéraliste.

¹⁶⁸ Voir *Al-Muḥallā*, vol. 1, p. 23 et *ʿIlm al-kalām*, p. 56.

d'expliquer l'idée de la ressemblance de Jésus avec un autre homme, il se base sur quatre versets coraniques¹⁶⁹, puis il fait la différence entre deux catégories d'*al-wafât*: le sommeil (*nawm*) et le décès (*mawt*). Il voit que l'exégèse du verset coranique: "Puis quand Tu m'as rappelé, c'est Toi qui fus leur observateur attentif"¹⁷⁰, c'est le *wafât* du mort¹⁷¹. Ensuite, il annonce que celui qui dit que Jésus, que la paix soit sur lui, a été tué ou crucifié est un apostat, que son sang et son argent deviennent licites [pour les musulmans]¹⁷² puisqu'il démentit le Coran et qu'il contredit le consensus¹⁷³. Ibn Ḥazm a en effet développé cette vision de la crucifixion de Jésus dans le cadre coranique. Ce qui nous permet de prouver encore une fois que le Coran constitue la première référence islamique d'Ibn Ḥazm dans l'évaluation du christianisme.

Cependant, il est à noter que les théologiens qui ont précédé Ibn Ḥazm ont eux aussi traité la foi en la crucifixion de point de vue islamique. Prenons par exemple le cas d'al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār, qui nous apprend que les chrétiens imitent les quatre évangélistes et les autres patriarches, comme Nestor et Jacob, quand il s'agit de la crucifixion de Jésus. Pour rendre son idée plus nette, il se base sur la Sûra 4: 157, afin de prouver qu'à travers le miracle d'un prophète, les habitudes peuvent être violées. Ensuite, il affirme l'image coranique selon laquelle Jésus n'a pas été crucifié, mais que quelqu'un qui lui ressemblait a été tué [à sa place]¹⁷⁴.

En poursuivant l'histoire de la crucifixion dans le *Fiṣal*, écrit après *Al-Uṣūl*, nous constatons qu'Ibn Ḥazm a pu développer son attitude à l'égard de cette histoire, en donnant une explication plus détaillée du concept *Kāffa* (société humaine)¹⁷⁵. Il dit:

"La crucifixion de Messie, que la paix soit sur lui, n'a pas été transmise par une société humaine et n'a pas été constatée par un vrai témoignage historique. Le groupe humain qui peut accepter ce témoignage historique est [premièrement] le groupe qui donne la certitude de ne pas s'être accordé à cause de la divergence de leur chemin, dans la transmission des nouvelles, à cause de l'impossibilité de se rencontrer, et à cause l'impossibilité qu'il y aurait à ce que leurs idées coïncident sur la nouvelle qu'ils ont transmise par vue"¹⁷⁶.

Puis il ajoute:

"[Deuxièmement] le groupe de beaucoup d'individus: il est impossible, naturellement, que leurs dires coïncident, qu'ils les maintiennent durant longtemps et qu'ils continuent à affirmer ce qu'ils ont adopté. Ensuite, ils ont annoncé une nouvelle qu'ils ont vécue et sur quoi ils étaient d'accord"¹⁷⁷.

¹⁶⁹ Sûra 4: 157, Sûra 3: 55, Sûra 5: 117 et Sûra 39: 42.

¹⁷⁰ Sûra 3: 55.

¹⁷¹ Sur l'interprétation de la Sûra 3: 55, voir Shaltût, *Al-Fatâwâ, dirâsa li-mushkilât al-muslim al-mu'âsir fî ḥayâtih al-yawmiyya al-'amma*, pp. 59-82.

¹⁷² Sur les dispositions d'un apostat selon Ibn Ḥazm, voir *Al-Muḥallâ*, vol. 11, pp. 135, 198, 201, 413.

¹⁷³ Ibid, vol. 1, p. 23 et *Ilm al-kalâm*, pp. 56-7. Il faut considérer, toutefois, que ces dispositions mentionnées par Ibn Ḥazm, s'appliquent aux musulmans mais pas aux juifs et aux chrétiens, puisque juifs et chrétiens ne croient pas au Coran et au consensus des musulmans.

¹⁷⁴ Voir *Al-Mughnî*, vol. 5, pp. 143-44.

¹⁷⁵ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 58. Comparer cette description avec *Al-Uṣūl*, vol. 2, pp. 385-86.

¹⁷⁶ Qu'ils ont transmise à partir des témoins oculaires.

¹⁷⁷ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 58.

Ibn Ḥazm exige ensuite ces deux qualités comme condition pour accepter le témoignage historique d'un groupe humain. Ainsi, il fait subir à l'histoire de la crucifixion l'examen de ces deux qualités et il fait remarquer que quand on regarde attentivement la nouvelle de ceux qui ont transmis l'histoire de la crucifixion de Jésus, on trouve qu'ils constituent une société humaine de bonne foi, dans sa transmission de cette histoire, sans doute, génération après génération, jusqu'au groupe qui a prétendu avoir assisté à la crucifixion de Jésus. Là, la qualité du témoignage change, et finit par tomber dans les mains des gardiens, qui exécutent les ordres de leurs supérieurs, connus par leur mensonge et l'acceptation d'un pot-de vin pour confirmer une nouvelle qu'ils n'ont pas vue de leurs propres yeux. Ensuite, il poursuit sa réfutation de la crucifixion de Jésus en citant ce qu'il avait déjà traité dans son œuvre *Al-Uṣūl* à ce propos et en se basant sur des versets bibliques différents¹⁷⁸. Puis il conclut que la crucifixion de Jésus n'a pas été transmise par une société humaine, mais plutôt par une nouvelle dont on trouve que le sens littéral atteste qu'il s'agit ici d'une nouvelle dissimulée, parce que l'Evangile nous informe que ses disciples eurent peur cette nuit-là¹⁷⁹. Notons que dans son *Fiṣal*, il s'attarde aussi sur le Coran pour expliquer la crucifixion de Jésus par la ressemblance entre le Messie et un autre homme:

“Or, ils ne l'ont ni tué ni crucifié; mais ce n'était qu'un faux semblant! Et ceux qui ont discuté sur son sujet sont vraiment dans l'incertitude: ils n'en ont aucune connaissance certaine, ils ne font que suivre des conjectures et ils ne l'ont certainement pas tué”¹⁸⁰.

Cependant, ce qui semble important dans la comparaison entre la réfutation de cette histoire dans *Al-Uṣūl* et dans *Al-Fiṣal*, est qu'Ibn Ḥazm s'attache dans *Al-Fiṣal* à un événement politique de la société andalouse, la fausse mort de Hishâm III, pour falsifier la foi en la crucifixion chez les chrétiens. Ainsi, et après nous avoir informés qu'il s'agit ici d'une ressemblance entre Jésus et l'homme qui a été tué à sa place, il nous apprend qu'il est très possible que les gens puissent, dans beaucoup de cas, se tromper. Pour illustrer ce fait-là, il nous informe qu'il a été invité avec son père Aḥmad Ibn Ḥazm pour assister à l'enterrement du calife Hishâm III (Al-Mu'ayyad Ibn al-Ḥakam al-Muntaṣir). Il a vu, lui et les autres, un cercueil dans lequel se trouve un mort enveloppé dans un linceul. Deux juges intègres ont assisté à l'ablution rituelle du défunt. Des milliers de musulmans ont fait la prière d'absoute. Sept mois après, Hishâm III surgit vivant et il fut reconnu comme étant le calife. Après cet événement, Ibn Ḥazm l'a rencontré accompagné de quelques gens. Il reste calife des musulmans [en al-Andalus], après cet événement, 34 mois¹⁸¹.

Vu l'importance de la transmission (*Naql*) dans son exposé sur le christianisme, Ibn Ḥazm consacre dans son *Fiṣal*, toute une étude à l'analyse de ce facteur et de ses catégories chez les musulmans¹⁸². Dès l'abord, il parle de la première catégorie de ce *Naql*, et il donne un exemple de la transmission du Coran par les orientaux et les

¹⁷⁸ Voir Matthieu 27: 64-66, 28: 11-15, Luc 22: 54, Matthieu 26: 58, 69-75, 27: 64-66, 28: 11-15, 27: 55-56.

¹⁷⁹ Comparer avec Matthieu 26: 56 et Marc 14: 50 et voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, pp. 58-9.

¹⁸⁰ Sûra 4: 157

¹⁸¹ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 59.

¹⁸² Ibid, vol. 2, pp. 81-8.

maghrébins, génération après génération, et sur quoi ils sont toujours d'accord, croyants et incroyants. Puis il fait remarquer qu'il n'y a pas une telle transmission, chez les juifs et les chrétiens, parce qu'ils se sont mis d'accord que leurs ancêtres, et ce, pendant des périodes très longues, ont vénéré les idoles. Puis il commence à analyser les autres catégories de cette transmission (*Naql*) chez les musulmans: la transmission des miracles du Prophète¹⁸³, et la transmission de ce que rapporte un groupe de bonne foi d'un autre groupe de bonne foi. Cette catégorie est connue chez les traditionnistes par *Naql al-Kawâff* (la transmission des totalités)¹⁸⁴. Ensuite, il déclare que ces trois premières catégories sont totalement absentes dans les autres religions. Dans la quatrième catégorie de transmission, il cite le cas d'une nouvelle qui a été transmise par les gens de l'Est ou de l'Ouest, ou par un homme de bonne foi, sans que celui qui cite les dires du Prophète indique le nom de celui qui a transmis ces dires. Ibn Ḥazm n'accepte pas cette catégorie, parce qu'il est possible que celui qui a transmis les dires du Prophète n'était plus un homme de bonne foi¹⁸⁵. Ici, il reconnaît un seul exemple de ce *Naql* chez les chrétiens, celui de l'interdiction du divorce, mais il voit que ce *Naql* a été transmis par un menteur¹⁸⁶. L'étude du *Naql* auquel se livre Ibn Ḥazm montre qu'il tient à l'aspect de l'authenticité pour accepter les nouvelles. Or, remarque Ibn Ḥazm, cet aspect manque totalement dans la transmission de l'histoire de la crucifixion de Jésus¹⁸⁷.

¹⁸³ Il veut dire les signes de la prophétie de Muḥammad.

¹⁸⁴ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 2, pp. 81-3.

¹⁸⁵ Ibid, vol. 2, p. 83.

¹⁸⁶ Ibid, vol. 2, p. 83. Ici, il désigne Jean, voir *Al-Fiṣal*, vol. 2, p. 66.

¹⁸⁷ Ibid, vol. 2, p. 83. Sur les autres catégories de *Naql* chez les musulmans, voir *Al-Fiṣal*, vol. 2, pp. 83-4.

4. Point de vue d'Ibn Ḥazm sur le *Paraclet*, sur le retour de Jésus sur terre à la fin du monde et sur les disciples de Jésus

Nous commençons dans ce paragraphe par le *Fiṣal*. Dans cet ouvrage, Ibn Ḥazm détermine brièvement sa position envers la citation du nom du Prophète de l'islam dans les livres sacrés des juifs et des chrétiens. Il interprète le Deutéronome 11, 33: 2 et Daniel 2: 31-45, puis il conclut que ces versets bibliques annoncent les gens de la nouvelle du Prophète de l'islam¹⁸⁸. Ensuite, il nous apprend que le mot *Paraclet*, cité dans l'Evangile, désigne aussi le Prophète de l'islam, qui appelle les gens à l'unicité du Dieu¹⁸⁹. Dans un autre texte, il se base sur le Psaume 61 pour affirmer encore une fois, la nouvelle du Prophète de l'islam dans les livres des juifs¹⁹⁰.

Cependant, dans *Al-Uṣūl* I, il a consacré tout un chapitre à la discussion des signes du prophète Muḥammad, mentionnés dans les livres sacrés des juifs et des chrétiens¹⁹¹. Il s'agit ici des versets bibliques suivants: Genèse 17: 20; 16: 6-12, Deutéronome 33: 2, Genèse 21: 21, Deutéronome 18: 18, 34: 10, Isaïe 21: 6, 7, 9, Jean 14: 16-17, 16: 7-8, et Matthieu 11: 14, Isaïe 5: 26, 42: 1, 2, 6, 18, 19; Psaume 149; qui constituent, selon lui, des preuves concrètes de la citation du Prophète de l'islam dans les Livres des juifs et des chrétiens. A titre d'exemple, il nous apprend que le Messie déclare:

“Cependant, je vous dis la vérité: c'est votre intérêt que je parte; car si je ne pars pas, le *Paraclet* ne viendra pas vers vous; mais si je pars, je vous l'enverrai. Et lui, une fois venu, il établira la culpabilité du monde en fait de péché, en fait de justice et en fait de jugement”¹⁹².

D'ailleurs, signalons ici, que la datation de l'interprétation de ce thème, interprétation bien détaillée, dans *Al-Uṣūl* et indiquée brièvement dans *Al-Fiṣal*, ne dépasse pas l'année 420/1029. Cette interprétation étant incluse dans son *Fiṣal*, dans un chapitre composé en l'an 420/1029¹⁹³. En plus, les signes du Prophète de l'islam sont mentionnés dans *Al-Uṣūl*, dans un chapitre qui doit aussi avoir été composé au cours de l'an 420/1029¹⁹⁴.

¹⁸⁸ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, pp. 111-12.

¹⁸⁹ Ibid, vol. 1, p. 112. Comparer avec Jean 14: 16, 29; 15: 26; 16: 7.

¹⁹⁰ Ibid, vol. 1, p. 207. Comparer avec le Psaume 48: 9, et voir *Abenhāzam*, vol. 1, p. 366 (note 302).

¹⁹¹ Voir *Al-Uṣūl*, vol. 1, pp. 187-95. Sur les signes du Prophète de l'islam dans la Torah, voir la traduction espagnole de ces passages d'*Al-Uṣūl*, vol. 1, pp. 187-90 et 193-95, dans *Islam frente a Judaísmo*, pp. 114-18.

¹⁹² Ibid, vol. 1, p. 191 et voir Jean 16: 7-8 Comparer avec ms Add 9061, feuille 139 (b).

¹⁹³ Il s'agit ici du chapitre *Al-kalām 'alā 'l-yahūd wa-'alā man ankar al-tathlīt min al-naṣārā wa-madhab al-ṣābi'ūn wa-man aqarra bi-nubuwwat Zarādusht min al-majūs wa-ankara mā-siwāh* (A propos des juifs et de ceux qui nient la trinité parmi les chrétiens, et à propos de la doctrine des sabéens, et à propos de ceux qui approuvent la prophétie de Zoroastre parmi les mazdéens et qui nient les autres prophètes), voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 98-116, daté de l'an 420/1029. Ibid, vol. 1, p. 106.

¹⁹⁴ Il s'agit du chapitre, *Bab fī 'l-radd 'alā 'l-naṣārā* (Un chapitre sur la réfutation des chrétiens), voir *Al-Uṣūl*, vol. 1, pp. 181-207. Dans le même ouvrage, il cite le même texte avec de petites différences, ibid, vol. 1, 201: “Thumma ‘amara ‘l-dunyā min al-bulaghā’ al-lādhīna lā nazā’ira lahum fī ‘l-islām kathīrūn mundhu arba’ mi‘at ‘ām wa-‘ishrīna ‘āman, fa-mā minhum aḥadun takallafa mu‘āraḍatahu illā iftaḍaḥa amruhu”, ibid, vol. 1, p. 201.

Dans son interprétation du mot *Paraclet*, Ibn Ḥazm se base aussi sur des versets coraniques, qui montrent que le Prophète de l'islam a été mentionné explicitement dans la Torah et dans Al-Injil¹⁹⁵. Ce qui laisserait entendre que l'auteur adopte lui aussi la position prise par des savants antérieurs vis-à-vis de la citation du mot *Paraclet* dans la Torah et dans l'Evangile. A titre d'exemple, Adang fait remarquer qu'il était très influencé par Ibn Qutayba (mort en 213/828), et il cite littéralement son texte, tiré de son ouvrage *A'lâm al-nubuwwa*, où l'auteur interprète des différents textes bibliques¹⁹⁶. En plus, il le cite aussi explicitement comme référence dans l'interprétation du mot *Paraclet*¹⁹⁷.

Notons ici que dans son ouvrage *Al-Uṣûl*, encore une fois, Ibn Ḥazm n'a pas prêté attention aux interprétations que donnent les théologiens chrétiens du mot *Paraclet*, mais il confirme, en se basant sur l'interprétation des versets bibliques et coraniques, que la seule explication du mot *Paraclet* ne dépasse pas la personne du Prophète de l'islam. Ce qui laisserait entendre que l'auteur s'attache dans son évaluation de la chrétienté à ses préjugés islamiques, et ce, d'autant plus qu'il était convaincu que les chrétiens ont changé leur religion et qu'ils ont effacé de leurs Livres sacrés les versets qui annoncent la nouvelle du Prophète de l'islam¹⁹⁸.

En effet, si on remonte dans l'histoire de la polémique entre islam et christianisme ou entre islam et judaïsme, on constate que les théologiens musulmans qui ont précédé Ibn Ḥazm se sont mis d'accord sur le *tahrîf* et le *tabdîl* (changement et altération) dans le judaïsme et le christianisme¹⁹⁹. En plus, ils s'appuient dans leur débat avec les chrétiens ou avec les juifs sur l'annonce de la nouvelle de Muḥammad dans la Torah et dans les évangiles²⁰⁰. Cependant, les savants chrétiens qui n'acceptent pas l'interprétation des savants musulmans, donnent d'autres explications à ce terme, que l'on trouve cité dans leurs évangiles. Cela montre que chaque groupe, chrétiens ou musulmans, s'attache dans l'interprétation du mot *Paraclet* à sa référence religieuse. A titre d'exemple, rappelons que pendant la période du calife abbasside al-Mahdî (775-785) le patriarche nestorien Timothée I^{er} (mort en 823) a interprété les versets évangéliques et bibliques qui annoncent la nouvelle de l'apparition du *Paraclet* en insistant sur le fait que ce *Paraclet* n'aurait aucune relation avec le Prophète de

¹⁹⁵ Sûra 2: 146 et Sûra 7: 157. Voir *Al-Uṣûl*, vol. 1, p. 140 et vol. 2, p. 396.

¹⁹⁶ Il s'agit ici d'Isaïe 21: 6, 7, 9, 5: 26, 42: 1, 2, 6, 18, 19; Psaume 149. Voir *Al-Uṣûl*, vol. 1, pp. 188-93 et Adang, *Islam frente a Judaísmo*, pp. 116-18. Consulter dans ce contexte Adang, *Muslim Writers*, 271-72, 283 et Pulcini, *Exegesis as polemical*, pp. 25-7.

¹⁹⁷ Voir *Al-Uṣûl*, vol. 1, pp. 193-95.

¹⁹⁸ Dans certaines de ses œuvres, Ibn Ḥazm insiste sur la falsification et la corruption de la religion chrétienne. Ainsi, il consacre un long chapitre sous le titre d'*Izhâr tabdîl al-yahûd wa-l-naṣârâ*, pour prouver que la chrétienté est une religion corrompue. Voir *Al-Fiṣâl*, vol. 1, pp. 116-224. Voir dans ce contexte I. Friedlaender, "Zur komposition von Ibn Hazm's Milal wa'n-Nihal", *Orientalische studien Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag* (1906), pp. 271, 276, 278.

¹⁹⁹ Dans ce but-là, ils se basent sur le Coran: Sûra 2: 59, 75, 79, 146, 159, 174; Sûra 3: 71, 78; Sûra 4: 46-7; Sûra 5: 14-5; Sûra 6: 91-2; et Sûra 7: 157. Sur la théorie du *tahrîf* et du *tabdîl*, voir Di Matteo, Ignazio, "Il 'tahrîf' od alterazione della Bibbia", *Bessarione* 38 (1922), pp. 64-111, 223-260 et "Le pretese contraddizioni", *Bessarione* 39 (1923), pp. 77-127 et voir Hava Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds. Medieval Islam and Bible Criticism*, pp. 19-35.

²⁰⁰ Voir par exemple les écrits d'Ibn Qutayba et d'Ibn Rabban al-Ṭabarî.

l'islam²⁰¹. Cependant, des savants musulmans, et parmi eux, par exemple, Ibn Layth (du IX^e siècle), essayaient, en se basant sur les témoignages des Psaumes (9: 20, 45: 2-5, 149), de Habaquq (3: 3-6) et du Nouveau Testament, d'affirmer la vision coranique à propos de l'annonce du Prophète de l'islam dans les livres sacrés des juifs et chrétiens²⁰².

Ibn Rabban fournit un autre exemple du point de vue adopté par les savants musulmans. Dans son ouvrage *Al-Dîn wa-'l-dawla*, il a consacré presque 53 pages à prouver, sur la base des textes religieux de la Torah, les Psaumes, de l'Evangile et d'autres livres sacrés, que les prophètes étaient des annonciateurs de la nouvelle de l'apparition de Muḥammad²⁰³.

Cependant, cela n'exclut pas les particularités de la méthode d'Ibn Ḥazm, qui s'attache à la forme des textes religieux²⁰⁴ et leur donne son interprétation pour confirmer l'image coranique sur ce thème. Prenons pour exemple son interprétation du verset coranique: "Que les gens de l'Evangile jugent d'après ce qu'Allâh y a fait descendre"²⁰⁵. Il disait de ce verset coranique qu'il est exact en son sens littéral, puisque Dieu révèle dans l'Evangile la nécessité de croire en Muḥammad et de suivre sa religion, et que les chrétiens ne peuvent jamais juger d'après ce que Dieu y a fait descendre, si ce n'est en suivant la religion de Muḥammad, parce que Dieu leur a ordonné de juger d'après ce qu'Allâh a fait descendre dans l'Evangile. Ce sont les appartenants à cet Evangile. Dieu ne leur ordonne jamais de suivre le livre qui s'appelle Evangile [entre leurs mains] et qui, en réalité, n'est pas un évangile. Dieu ne l'a pas révélé²⁰⁶. Ici, Ibn Ḥazm essaye de prouver que la prophétie de Muḥammad a été mentionnée dans l'Evangile.

En ce qui concerne le dogme chrétien du retour de Jésus sur terre à la fin du monde, nous constatons qu'Ibn Ḥazm dans son *Muḥallâ* présente sur ce thème, l'image islamique, en se basant sur deux traditions prophétiques. Dans le premier Ḥadîth, le Prophète de l'islam nous informe que Jésus, le fils de Marie, l'envoyé aux Israélites, va descendre²⁰⁷. Dans le deuxième Ḥadîth, le prophète Muḥammad n'émet le jugement au nom de Dieu selon lequel le fils de Marie est sur le point de descendre, comme un juge pour rendre la justice. Il brise la croix, il tue le cochon et il impose les impôts de capitation, alors que l'argent sera en grande abondance au point que personne ne l'acceptera²⁰⁸. Ces deux textes religieux constituent selon Ibn Ḥazm la preuve du retour

²⁰¹ Il s'agit ici d'Isaïe 21: 7 et Jean 14: 16, 14: 26. Voir dans ce cadre, la traduction de Putman, pp. 104, 110, 134-36, la traduction de Mingana, pp. 169-70, 173-74, et l'étude de Pulcini, *Exegesis as Polemical Discourse*, pp. 16-8. D'ailleurs, le manuscrit arabe qui contient ce dialogue se trouve dans la Bibliothèque Orientale de Bayrût, sous le numéro 662.

²⁰² Voir Adang, *Muslim Writers*, pp. 102, 243, 271-72, et voir Pulcini, Ibid, p. 18. Ce dernier a cité d'autres dialogues entre musulmans et chrétiens, d'où il apparaît que la discussion sur la nouvelle du prophète Muḥammad dans la Torah et dans l'Evangile prend une place primordiale dans les débats entre islam et christianisme, voir pp. 18-27.

²⁰³ Voir *Al-Dîn*, pp. 137-189.

²⁰⁴ Voir Hava Lazarus-Yafeh, *Intertwined*, pp. 17-8.

²⁰⁵ Sûra 5: 47.

²⁰⁶ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 214.

²⁰⁷ Voir *Al-Muḥallâ*, vol. 1, p. 9.

²⁰⁸ Voir ce Ḥadîth dans *Ṣaḥîḥ Muslim*, vol. 2 pp. 189-90 et voir *Al-Muḥallâ*, vol. 7, p. 391.

sur terre de Jésus, le fils de Marie, pour rétablir la justice entre les gens²⁰⁹. Cependant, arrivé à cette conclusion, on est frappé de constater que l'auteur n'a pas traité, encore une fois, la vision des chrétiens sur le retour de Jésus sur terre à la fin du monde, mais qu'il se borne à la description de l'image islamique sur ce sujet. Cela est dû, à notre sens, à deux raisons: la première se rapporte à sa manière d'écrire sur les religions: il s'attache dans son exposé sur le christianisme à sa référence islamique, sans prendre en considération l'attitude des théologiens chrétiens à propos du retour de Jésus et ce, d'autant plus que le christianisme, à ses yeux, n'est qu'une religion corrompue. Quant à la deuxième raison, elle réside dans le fait qu'Ibn Ḥazm ne paraît pas avoir connu les explications des théologiens chrétiens d'al-Andalus à ce propos.

Pour ce qui est de son attitude à l'égard des disciples de Jésus, il nous apprend que les nommés Matthieu, Pierre, fils de Noun, Jean fils de Zébédée, Jacques, Jude, Luc, Marc et Paul le Binyamite ne sont que des menteurs²¹⁰, qui ont écrit eux-mêmes leurs livres de leur propre main et qu'ils prétendent cependant que [ces livres], ce sont les paroles de Dieu²¹¹. Ce jugement ne l'empêche pas, en revanche, de reconnaître la vraie Torah et la vraie Injil, révélés par Dieu, et de déclarer que celui qui nie cette révélation est un apostat²¹². Cependant, selon lui, Dieu avait révélé la Torah à Moïse, les Psaumes à David, l'Evangile à 'Isâ et il révéla les *Suhuf* à Abraham et à Moïse, mais les juifs ont changé une grande partie de la Torah et des Psaumes de même que les chrétiens ont falsifié des parties de leur Evangile²¹³. C'est la raison pour laquelle il lança ses critiques contre la Torah. Il critique ensuite les chrétiens en multipliant les arguments pour établir les altérations apportées par les prêtres et pour nier l'authenticité de la Torah et de l'Evangile²¹⁴.

Dans son *Fiṣal*, il nous apprend que des opposants juifs et chrétiens s'attardent sur des versets coraniques (par exemple, Sûra 5: 47 et Sûra 5: 66), utilisés le plus souvent par les musulmans dans leur débat avec les gens du livre, pour prouver la nouveauté de la prophétie de Muḥammad dans la Torah et l'Evangile. Ibn Ḥazm nous informe que les juifs et les chrétiens se basent sur ces versets pour affirmer l'authenticité de la Torah et de l'Evangile²¹⁵. Dans sa contestation de cette opposition, Ibn Ḥazm fait remarquer que selon leur Evangile, Allâh était descendu, qu'ils doivent croire à la prophétie de Muḥammad, parce que le sens littéral exact de la Sûra 5: 66 est le suivant: les juifs et les chrétiens ne peuvent jamais appliquer la Torah et l'Evangile, qui sont falsifiés, si ce n'est en croyant en Muḥammad²¹⁶.

²⁰⁹ Voir *Al-Muḥallâ*, vol. 1, p. 9.

²¹⁰ Ibid, vol. 1, p. 210.

²¹¹ Ibid, vol. 2, pp. 2-4, 7, 24, 27, 41. Cette vision ḥazmienne se base sur Sûra 2: 79: "Malheur, donc, à ceux qui de leurs propres mains composent un livre, puis le présentent comme venant d'Allâh pour en tirer un vil profit!".

²¹² Voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 211.

²¹³ Ibid, vol. 1, pp. 211-12. Voir Goldziher, "Über muhammedanische Polemik gegen Ahl al-Kitab", *ZDMG* 3 (1878), p. 341.

²¹⁴ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, pp. 211-12. Voir El-Kettani, "Ibn Hazm et la question", Ibid, p. 273.

²¹⁵ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 211.

²¹⁶ Ibid, vol. 1, pp. 211-15. Il utilise deux expressions pour réfuter l'objection des opposants juifs et chrétiens qu'il ne nomme pas. Il écrit: "Il paraît donc du désordre et de l'altération de leurs dires que nous approuvons ce qui est figuré dans la Torah, l'Evangile et les Psaumes. Ils n'ont pas tiré profit de cette opposition pour corriger les livres falsifiés et modifiés qui sont entre leur mains" (fa-zahara fasâdu

Dans le même contexte, il nous apprend que certains musulmans voient que la Torah et les évangiles n'ont pas été altérés²¹⁷, en s'exprimant par les mots: "Wa-balaghanâ", qui signifie: "Il m'est parvenu" que certains musulmans nient les altérés de la Torah et de l'Evangile, mais sans qu'il indique de qui il s'agit²¹⁸. Il multiplie ensuite les preuves du Coran qui confirment l'existence du *taḥrîf* et du *tabdîl* de la Torah et de l'Evangile, afin de prouver que les juifs et les chrétiens n'ont pas prêté attention aux textes coraniques qui attestent clairement que ces derniers ont détourné les paroles de leur sens²¹⁹. Dans ce but-là, il s'appuie aussi sur un autre verset coranique:

"Parmi eux, il y a aussi des gens qui roulent leurs langues en lisant le Livre pour vous faire croire que cela provient du Livre, alors qu'il n'est point du Livre; et ils disent: ceci vient d'Allâh, alors qu'il ne vient point d'Allâh. Ils disent sciemment des mensonges contre Allâh"²²⁰.

Ces textes coraniques et d'autres textes constituent selon Ibn Ḥazm la preuve la plus concrète du *tabdîl* et du *taḥrîf* de la révélation juive et chrétienne²²¹. Cela prouve qu'Ibn Ḥazm adopte, dans son commentaire des dogmes chrétiens, la même position du Coran.

En ce qui concerne les vrais disciples de Jésus, il nous apprend dans son *Fîṣal* que ces disciples (*Ḥawâriyyûn*), mentionnés dans le Coran, étaient tout particulièrement des bien-aimés de Dieu. Puis il ajoute que leurs noms n'étaient pas connus, parce que Dieu n'a pas dévoilé le secret de leurs noms²²². Cet argument constitue, selon lui, une preuve concrète du mensonge des évangélistes; qui ne peuvent jamais être les vrais disciples de Jésus.

nous approuvons ce qui est figuré dans la Torah, l'Evangile et les Psaumes. Ils n'ont pas tiré profit de cette opposition pour corriger les livres falsifiés et modifiés qui sont entre leur mains" (fa-zahara fasâdu tamwîhihim bi-annanâ nuqirru bi-'l-Tawrât wa-'l-Injîl wa-'l-Zabûr, wa-lam yantafi'û bi-dhâlîka fî taṣḥîhi mā bi-aydîhim min al-kutub al-makdhûba al-mubaddala) et son dire: "Leur objection selon laquelle nous avons utilisé des textes bibliques, fait des emprunts à leurs livres altérés, en ce qui concerne la citation de notre Prophète, que la paix soit sur lui, a été totalement réfutée" (Fa-batâla i 'tirâduhum 'alaynâ bi-'stishhâdinâ 'alayhim bi-mâ fî kutubihim al-muḥarrafâ min dhikri nabiyyinâ ṣallâ 'l-lâhu 'alayhi wa-sallam), *ibid*, vol. 1, p. 212.

²¹⁷ "Wa-balaghanâ 'an qawmin min al-muslimîn yunkirûna bi-jahlihim al-qawla bi-anna 'l-Tawrât wa-'l-Injîl al-ladhayni bi-aydi 'l-yahûd wa-'l-naṣârâ muḥarrafân", *ibid*, vol. 1, p. 215.

²¹⁸ Il est à noter que selon les musulmans qui nient le *taḥrîf* de la Torah et de l'Evangile, il ne s'agirait pas de falsifications proprement dites, mais d'interprétations tendancieuses (*Ta'wîl*). Voir dans ce cadre, G.H. Bousquet, "Judaïsme, Christianisme, Islam, Religions apparentées", *SI* 13 (1960), p. 32.

²¹⁹ Voir *Al-Fîṣal*, vol. 1, p. 215 et voir Sûra 5: 13.

²²⁰ Sûra 3: 78. Voir aussi Sûra 3: 71 et Sûra 2: 146.

²²¹ Voir *Al-Fîṣal*, vol. 1, pp. 215-16.

²²² *Ibid*, vol. 2, pp. 38-9 et pp. 75-78.

CHAPITRE QUATRE

L'ATTITUDE D'IBN ḤAZM À L'ÉGARD DES PRATIQUES CULTUELLES DES CHRÉTIENS EN AL-ANDALUS

Avant tout, je ferai remarquer que parmi les études consacrées à Ibn Ḥazm, il n'existe pas d'étude élaborée de la pensée ḥazmienne sur les pratiques cultuelles des chrétiens. D'une part, cela s'explique par la rareté d'informations et de données historiques détaillées sur ce thème et aussi, et surtout, par le fait que, selon plusieurs chercheurs, Ibn Ḥazm ne connaissait pas de sources chrétiennes autres que les évangiles. D'autre part, si l'on s'en réfère aux déclarations d'Ibn Ḥazm lui-même dans *Al-Uṣūl* et *Al-Fiṣal*, les Livres sacrés des chrétiens ne renferment presque pas de dispositions concernant leurs pratiques cultuelles²²³, et cela peut être considéré comme un point qui ne facilite pas le travail des chercheurs qui veulent déterminer la position ḥazmienne envers les *'Ibādāt* des chrétiens en al-Andalus²²⁴.

Dans son *Fiṣal*, au cours de la discussion sur la possibilité d'annulation de prophétisme, il nous informe qu'il a eu des discussions avec des chrétiens à ce propos²²⁵. Puis il cite un texte où il traite de leurs *'Ibādāt*, il écrit:

“Le point qui offre une opposition contre les chrétiens même si cela ne constitue pas une preuve nécessaire contre eux tous, il reste toujours une preuve nécessaire contre tous ceux qui ont adopté les législations pratiquées par les Melkites, les Nestoriens, les Jacobites et les Marcionites (*Al-Marqīyya*)²²⁶, à leur désavantage. Cela est une question qu'on a déjà discutée avec certains d'entre eux. Et cela parce qu'ils ne peuvent pas choisir entre deux positions: soit estimer qu'il n'y aurait pas de prophète après Jésus, soit le contraire. S'ils choisissent la possibilité d'une prophétie après Jésus, ils seraient obligés de confirmer la prophétie de Muḥammad, parce que ses miracles ont été transmis par la totalité [des compagnons] empruntant la même méthode suivie dans la transmission des miracles de Jésus, que la paix soit sur lui et sur tous les prophètes. S'ils démentent la prophétie après Jésus, que la paix soit sur lui, ils seraient obligés de délaissier toutes leurs législations telles que leurs prières et leur glorification du dimanche, leur jeûne, leur refus de manger la viande, leur mariage et leurs fêtes, leur tolérance à manger du porc, et de la bête crevée, du sang, l'abandon de la circoncision, l'interdiction du mariage pour les clergés, selon leur religion”.

Puis il ajoute:

“Alors, tout ce qu'on a cité n'appartient pas non plus à leurs quatre évangiles. Bien plutôt, ces évangiles sont en contradiction avec leurs dispositions actuelles²²⁷. Dans ces évangiles, Jésus, que

²²³ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 63 et voir aussi *Al-Uṣūl*, vol. 2, p.p. 390-91.

²²⁴ La même remarque a été faite par Ibn Rabban al-Ṭabarī, auteur oriental antérieur à Ibn Ḥazm, voir *Al-Dīn*, p. 101.

²²⁵ Il s'agit ici des chrétiens d'al-Andalus, parce qu'il dit: “wa-hiya mas'alatun jarat la-nâ ma'a ba'ḍihim”, (Cela est une question qu'on a discutée avec certains d'entre eux) voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 63.

²²⁶ Dans le manuscrit de Leyde, Or 480, feuille 25, on trouve *Al-Mazūqīyya*, avec une correction faite par le copiste de ce manuscrit dans la marge. Sur cette secte, consulter Ibn al-Nadīm, *Al-Fihrist*, p. 402, et voir *Livre des religions et des sectes* d'al-Shahrastānī, trad. pp. 669-71.

²²⁷ Le terme *Al-yawm* (aujourd'hui) désigne l'époque d'Ibn Ḥazm, voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 63. Il cite le même

la paix soit sur lui, disait qu'il n'est pas venu pour modifier ou changer les législations de la Torah et qu'il demeurerait toujours fidèle, lui et ses disciples après lui, au Sabbat et aux fêtes des juifs, telle que la pâque et d'autres cultes, contrariant par cela tout ce qu'ils font aujourd'hui"²²⁸.

Notons ici que la déclaration d'Ibn Ḥazm selon laquelle les évangiles des chrétiens sont en contradiction avec leurs dispositions actuelles, laisserait entendre, implicitement, que les chrétiens, selon lui, ont modifié et changé les dispositions de leurs pratiques culturelles. Quant à la datation de ce texte important, il semble qu'Ibn Ḥazm l'ait écrit en l'an 420/1029, parce qu'il le cite dans un chapitre dans lequel il traite le problème de la création de ce monde, ainsi que le point de vue des chrétiens selon lequel ce monde a plusieurs créateurs. Or, ce chapitre doit très certainement être daté de l'année 420/1029. Nous avons déjà vu dans l'étude chronologique d'*Al-Fiṣal* que cette date n'est pas précisée dans l'édition imprimée, mais qu'il mentionne dans ce chapitre le gouvernement de Hishâm III, (qui se situe entre 418 et 422/1027-1030), et que, dans le manuscrit de Vienne, il a daté ce chapitre de l'année 420/1029²²⁹.

texte dans *Al-Uṣūl*, vol. 2, pp. 390-91.

²²⁸ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 63.

²²⁹ Voir ms 975, feuille 7 (b).

1. L'interprétation ḥazmienne de la disposition de la circoncision dans la chrétienté

Dans son *Fiṣal*, il nous apprend que si les chrétiens démentaient la prophétie après Jésus, ils seraient obligés de délaisser toutes leurs législations telle que l'abandon de la circoncision (*tark al-khitân*), bien que Jésus ne soit pas venu pour modifier et changer les législations de la Torah²³⁰. Dans un autre texte d'*Al-Fiṣal*, il fait remarquer que les chrétiens ne se font pas circoncire, tandis que la circoncision était la pratique religieuse²³¹ de Jésus. Jésus était aussi circoncis²³². Ainsi, il conclut que les chrétiens sont totalement en contradiction avec leurs Livres sacrés au sujet de la disposition de la circoncision²³³. Ensuite, il accuse Paul d'avoir délaissé cette disposition, affirmée sans constatation possible dans la Torah²³⁴. Dans cette accusation, il s'attarde sur une lettre de Paul, envoyée aux gens de Galates, chapitre six, où Paul fait remarquer que ceux qui se font circoncire, seraient obligés de prendre soin de toutes les législations de la Torah²³⁵. Puis il cite un autre texte de Paul dans le chapitre cinq de la même épître. Paul dit: "Si vous vous faites circoncire, le Christ ne vous servira de rien"²³⁶.

La comparaison entre ce texte de Paul cité dans *Al-Fiṣal* et la lettre de Paul aux gens de Galates, suffit pour nous convaincre qu'Ibn Ḥazm, qui cite ce texte littéralement, a certainement tiré profit des lettres de Paul, qui circulaient en al-Andalus à son époque²³⁷. Selon Ibn Ḥazm, Paul oblige ici les gens de deux religions: celui qui se fait circoncire, doit obéir à toutes les législations de la Torah et le Christ ne le servira plus de rien, tandis que celui qui ne se fait pas circoncire, le Christ le servira et il ne sera pas obligé de prendre soin des législations de la Torah. Ibn Ḥazm remarque ici que, notamment Paul et les autres disciples étaient circoncis, qu'il fallait donc que le Messie ne les serve de rien, et qu'ils étaient obligés d'obéir à toutes les législations de la Torah²³⁸.

Dans son *Fiṣal*, Ibn Ḥazm cite, encore une fois, un autre texte tiré des épîtres de Paul, pour prouver que Paul a changé les dispositions de la circoncision dans la chrétienté. Paul disait que Jean, Jacques et Céphas lui ont ordonné d'appeler les gens à l'abandon de la circoncision, tandis qu'eux-même prient les gens de se faire circoncire²³⁹. Cette déclaration de la part de Paul n'est pas plus qu'une déclaration destinée à induire les gens en erreur, disait Ibn Ḥazm²⁴⁰. Cependant, il est à noter que cette image ḥazmienne de Paul n'est pas nouvelle dans l'histoire des polémiques entre musulmans et chrétiens, puisqu'on la trouve chez Ibn Rabban al-Ṭabarī qui nous apprend dans son œuvre *Al-Dîn wa-l-dawla* que Paul a réfuté la circoncision²⁴¹.

²³⁰ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 63. Comparer avec Matthieu 5: 17 et voir *Al-Uṣûl*, vol. 2, pp. 390-91.

²³¹ Il veut dire la religion ou la *milla* de Jésus.

²³² Voir *Al-Fiṣal*, vol. 2, p. 23.

²³³ Ibid, vol. 2, p. 21.

²³⁴ Ibid, vol. 2, p. 21.

²³⁵ Comparer avec Galates 6: 12-13.

²³⁶ Galates 5: 2 et voir *Al-Fiṣal*, vol. 2, p. 70.

²³⁷ Consulter dans ce contexte *Glossary*, pp. 46, 54-6, 61, 76 (note 268) et "Literatura", pp. 702-03.

²³⁸ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 2, p. 70.

²³⁹ Ibid, vol. 2, p. 70. Comparer avec Galates 2: 9 "nous irions, nous aux païens, eux à la circoncision".

²⁴⁰ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 2, p. 71.

²⁴¹ Voir Ibn Rabban, p. 203. Dans le chapitre suivant, nous allons voir que cette image a été développée par les polémistes postérieurs, par exemple, par al-Qurṭubî, al-Mâyûrîqî, Ibn Taymiyya et Ibn Qayyim al-

Néanmoins, ce qui semble être nouveau dans l'interprétation hāzmiennne de la circoncision, c'est le fait que l'auteur se réfère exactement aux textes cités dans le manuscrit de Madrid no. 4971, concernant les épîtres de Paul. Van Koningsveld a montré qu'Ibn Hāzm a utilisé cette source chrétienne, traduite en arabe à Cordoue, par Ishāq Ibn Balashk, en l'an 946²⁴².

La prise en considération de la situation socio-religieuse des chrétiens, qui vivaient en al-Andalus dans l'Etat musulman constitue un autre point crucial dans l'interprétation hāzmiennne de la circoncision dans la chrétienté. Ibn Hāzm observe: "La plupart des chrétiens dans les milieux des musulmans, sont aujourd'hui circoncis"²⁴³. Cette constatation hāzmiennne nous paraît très intéressante dans la présente étude, parce qu'elle pose problème: cette pratique est-elle le résultat de l'influence de la tradition musulmane, qui impose la circoncision aux chrétiens ou bien cette pratique est-elle la continuation d'un usage hispano-chrétien plus ancien?

Dans la première partie de cette dissertation nous avons montré qu'Ibn Hāzm a entretenu des contacts personnels avec les chrétiens d'al-Andalus, mais cela ne signifie pas qu'il ait été informé sur ce sujet délicat par ces chrétiens. Ce qui paraît le plus probable, c'est qu'il ait obtenu des informations sur ce thème des chrétiens convertis à l'islam. Ibn Hāzm nous apprend en effet dans son *Fiṣal*, qu'il a vu des groupes très nombreux de chrétiens et de juifs convertis à l'islam²⁴⁴.

Cependant, il est à noter qu'Ibn Hāzm n'a pas prêté attention dans son *Fiṣal*, aux interprétations des savants chrétiens concernant l'abandon de la circoncision dans la chrétienté. En cela, la méthode d'Ibn Hāzm diffère de celle qui sera suivie par certains savants ultérieurs, par exemple, par al-Qurṭubī et par al-Qarāfi qui réfutent l'interprétation de la circoncision faite par le savant chrétien Ḥafṣ Ibn Albar²⁴⁵. A notre sens, si Ibn Hāzm ne fait aucune référence aux interprétations des théologiens chrétiens de la circoncision, il est possible que ce soit parce qu'Ibn Hāzm ne dispose pas de leurs écrits. En outre, son but dans la réfutation de la disposition de la circoncision est de montrer que Paul a falsifié la religion chrétienne²⁴⁶.

Jawziyya.

²⁴² Voir *Glossary*, pp. 46, 54-6, 61, 76 (note 268), "Literatura", pp. 702-03, et voir Tisserant, E., "Une feuille arabo-latine de l'Épître aux Galates", *Revue Biblique* t 7 (1910), pp. 323-25, esp. 328-29.

²⁴³ "Wa- akthar man bayna azhuri 'l-muslimin minhum al-yawma makhtunūn", voir *Al-Fiṣal*, vol. 2, p. 70.

²⁴⁴ Ibid, vol. 3, p. 203.

²⁴⁵ Dans *Al-I'lām*, al-Qurṭubī disait: "Wa-qad wajadtu fi kutubihim al-fiqhiyya" (J'ai trouvé dans leurs livres de jurisprudence). Puis il cite la signification de la circoncision selon eux, qui est, dans la Torah, la candeur des cœurs et la pureté de l'intention, et il considère leur interprétation comme une sorte de mensonge, parce que les prophètes comme Moïse, Jean (Yaḥyā) et Jésus insistent sur la circoncision et qu'ils étaient eux-mêmes circoncis, voir pp. 420-21. Comparer avec al-Qarāfi, *Al-Ajwiba al-fākhirā*, pp. 328-291. Sur la citation de Ḥafṣ dans *Al-I'lām* voir Van Koningsveld, "Literatura" pp. 697-99, 704-05 (note 71). Al-Qurṭubī nous informe que Ḥafṣ Alvaro était un savant chrétien, qui vivait dans les milieux musulmans. Ce qui lui facilite l'apprentissage de beaucoup de sciences en comparaison avec d'autres chrétiens, voir *Al-I'lām*, pp. 422-23 Comparer avec *Al-Ajwiba al-fākhirā*, pp. 182-83. Sur la personnalité de Ḥafṣ selon al-Qurṭubī, voir "Literatura", p. 699. Voir aussi Ibn al-Qutūbiyya, *Ifitāḥ al-Andalus*, p. 31, Dunlop, "Sobre Hafṣ Ibn Albar al-Qutī al-Qurṭubī", *Al-Andalus* (1955), pp. 211-13 et Neubauer, A., "Hafṣ al-Qutī", *REJ* 30 (1895), pp. 65-9.

²⁴⁶ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 2, pp. 21, 70.

2. L'interprétation ḥazmienne de la disposition du jeûne (*Ṣawm*) dans la chrétienté

Dans *Al-Uṣūl*, Ibn Ḥazm signale brièvement que la durée du jeûne dans la chrétienté était de quarante jours²⁴⁷, mais sans parler de la disposition de ce jeûne dans la religion chrétienne. Cela est dû, à notre sens, au fait que dans *Al-Uṣūl*, écrit entre 420-422/1027-1029, il n'a pas suffisamment approfondi son étude sur le jeûne des chrétiens. Il faut comparer sur ce point ce qu'Ibn Ḥazm écrit dans *Al-Uṣūl* et ce qu'il écrit dans son encyclopédie des religions, où il a traité ce sujet à de nombreuses reprises²⁴⁸. Il nous apprend dans son *Fīṣal* que le Messie et ses disciples ne cessaient pas de jeûner jusqu'à ce qu'ils décédassent, et qu'ils jeûnaient à la manière des juifs²⁴⁹. Dans un autre texte d'*Al-Fīṣal*, il donne une explication fort détaillée de cette disposition dans l'histoire du christianisme. Il nous informe que les chrétiens ne cessèrent pas, durant cent ans, après le Messie, de jeûner pendant le mois de *Kānūn al-awwal* (décembre). Cela avait lieu exactement après la fête des cendres (*'Id al-Ḥajjī*)²⁵⁰, et ils jeûnaient quarante jours continus, puis ils déjeunaient et célébraient la Pâque avec les juifs, en prenant le Messie comme exemple dans ce fait-là, jusqu'à ce que cinq de leurs patriarches aient annulé cette habitude, après avoir été unanimes, et ils ont changé le temps habituel de leur jeûne et de leur Pâque de la façon dont ils le célèbrent actuellement²⁵¹. Puis il conclut que leurs législations sont indiscutablement une invention de leurs patriarches et de leurs rois²⁵². Cette conclusion montre bien que l'auteur reste encore fidèle à sa manière d'analyser les faits qui insiste sur la responsabilité des prêtres et des patriarches dans le changement des pratiques cultuelles dans la chrétienté. De ce fait, il accuse les chrétiens d'avoir une vénération absolue pour leurs prêtres, bien que ces derniers, selon lui, aient altéré les législations de la religion chrétienne²⁵³.

Il n'est pas sans importance ici de situer ce texte d'*Al-Fīṣal* dans le temps, parce que la datation de ce texte nous permet de caractériser l'évolution de la pensée ḥazmienne sur le jeûne des chrétiens en al-Andalus²⁵⁴. On trouve ce texte cité dans un chapitre concernant les mensonges contenus dans d'autres livres des chrétiens²⁵⁵, chapitre composé également pendant l'année 450/1058, puisque l'auteur nous y apprend dans ce chapitre que ce message [du Prophète de l'islam] pour la composition de cet ouvrage a plus de

²⁴⁷ Voir *Al-Uṣūl*, vol. 2, p. 391. Comparer avec Ibn Biṭrīq, p. 128. Sur Quadragesime (période de quarante jours), consulter Dom Louis Brou et José Vives, *Antifonario Visigótico Mozárabe de la Catedral de León*. Barcelona-Madrid 1959, pp. 168ss, Archdale A. King, *Liturgies of the Primatial Sees*. London, 1724, pp. 536-39 et D. Marius Férotin, *Le Liber Mozarabic Sacramentorum et les Manuscrits Mozarabes*. Paris, 1912, vol. sextum, pp. 151ss.

²⁴⁸ Voir *Al-Fīṣal*, vol. 1, pp. 23, 72.

²⁴⁹ Ibid, vol. 2, p. 23.

²⁵⁰ Sur cette fête consulter *Traité des fêtes mobiles, jeûnes, et autres observances annuelles de l'église catholique, d'après l'ouvrage Posthume d'Alban Butler*, nouvelle édition revue et augmentée par P.F.X. de Ram, vol. 1, pp. 183-200. Louvain, 1833. (2 vols).

²⁵¹ Il veut dire à son époque en al-Andalus. Voir *Al-Fīṣal*, vol. 2, p. 72.

²⁵² Ibid, vol. 2, p. 72.

²⁵³ Ibid, vol. 2, 23-4, et 72-3.

²⁵⁴ On a dit: "En al-Andalus", par ce qu'Ibn Ḥazm fait allusion à son époque en al-Andalus, en s'exprimant par: "de la façon dont ils le célèbrent actuellement" (ilā mā hum 'alayh al-yawm), voir *Al-Fīṣal*, vol. 2, p. 72.

²⁵⁵ *Dhikru ba'ḍi mā-fī kutubihim ghayr al-anāḥil min al-kadhib*.

quatre cents cinquante années²⁵⁶. On trouve son interprétation de la disposition du jeûne dans la chrétienté précisément après cette datation de 12 lignes. Ce qui laisserait entendre que cette attitude hazmienne à l'égard de la disposition du jeûne, n'a été consignée dans *Al-Fiṣal* que pendant les dernières années de sa vie²⁵⁷.

²⁵⁶ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 2, p. 72.

²⁵⁷ Ce qui semble confirmer l'évolution de la pensée d'Ibn Ḥazm sur ce thème, c'est la comparaison entre le texte cité dans *Al-Uṣūl*, vol. 2, p. 391, et les textes cités dans *Al-Fiṣal*, vol. 2, pp. 23-4 et 70.

3. L'interdiction du mariage pour les prêtres en al-Andalus

Dans *Al-Muḥallā*, daté vers 440/1048, Ibn Ḥazm décrit l'état des musulmans qui risquent de tomber prisonniers entre les mains des chrétiens du Nord, en s'exprimant par ces mots:

“Et s'ils détiennent des musulmans vieux, alors qu'ils s'autorisent les mauvais actes du peuple de Lût, est-ce qu'ils se laisseront faire? ou bien s'il y a entre leurs mains des versions du Coran, [*maṣāḥif*], est-ce qu'ils laisseront les utiliser pour nettoyer leurs déchets”²⁵⁸.

Ici, Ibn Ḥazm attire l'attention sur le phénomène de l'homosexualité, que les chrétiens du Nord se permettent de pratiquer selon lui. Cependant, il ne donne pas d'exemples concrets pour étayer cette constatation. De même, il n'a pas parlé de ce phénomène entre les chrétiens qui vivaient dans l'Etat musulman. Il se borne dans son *Fiṣal* à souligner la mauvaise conduite des prêtres dans les églises en insistant sur le fait que l'interdiction du mariage ne peut jamais exercer une influence sur les mœurs des prêtres et des clergés ou les rapprocher de Dieu²⁵⁹.

Dans le *Fiṣal*, il nous apprend aussi que dans la religion chrétienne, le mariage est interdit pour les clergés (*Ahl al-Marākib*)²⁶⁰. Cependant, nous constatons ici que l'auteur signale rapidement que ce fait n'est pas licite dans le vrai christianisme, sans qu'il soutienne cette information par des arguments tirés des versets bibliques. Ce qui nous paraît totalement opposé à sa manière, qui s'attarde, le plus souvent, sur la citation des textes bibliques. L'absence d'argumentation s'explique, à notre sens, par le fait que l'auteur, comme nous allons le voir dans un instant, était occupé à la critique du comportement extérieur des prêtres en al-Andalus, et qu'il ne prêtait pas attention aux versets bibliques ou à d'autres sources qui auraient pu confirmer son point de vue sur l'interdiction du mariage pour les clergés²⁶¹.

Si nous continuons à nous référer à *Al-Fiṣal*, nous nous apercevons qu'Ibn Ḥazm considère le mauvais comportement des prêtres dans les églises, en al-Andalus, comme étant la conséquence de l'interdiction du mariage. Il voit que le refus de se marier ne veut pas dire que les prêtres soient de vrais adorateurs. C'est plutôt, parmi les chrétiens, les ignorants qu'il qualifierait de vrais adorateurs. Ibn Ḥazm déclare:

“Aussi, la chose qui a trompé beaucoup de leurs ignorants fascinés par les prêtres, c'est le succès de leurs prêtres qui sont propriétaires des églises et des monastères”.

²⁵⁸ Voir *Al-Muḥallā*, vol. 7, p. 306: “Law kāna bi-aydihim shuyūkh muslimūn wa-hum yastahillūna fi'la qawmi Lût. a-yutrakūna wa-dhālika! Aw-law anna bi-aydihim maṣāḥif, a-yutrakūna yamsahūna bihā al-'adhārā 'an istāhum”.

²⁵⁹ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 2, p. 74.

²⁶⁰ Ibid, vol. 1, p. 63. Dans un autre texte, Ibn Ḥazm donne une explication implicite du terme *Ahl al-Marākib*, qui désigne les prêtres et les moines qui restaient dans les églises et qui refusaient de se marier, ibid, vol. 2, p. 74. Sur l'interdiction du mariage faite au clergé dans la chrétienté, consulter *Les inconvénients du célibat des prêtres, prouvés par des recherches historiques*, A Genève. Chez J.L. Pellet, Imprimeur de la République, 1781, pp. 225-35.

²⁶¹ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 2, p. 74.

Puis il ajoute:

“Ils devaient savoir que leur assiduité dans leur culte ne représente qu’une petite partie en comparaison de ce que les Manichéens (*Manāniyya*) sont capables de faire dans le domaine des cultes. Ce que possédaient les Sabéens dans ce domaine est plus riche, car l’un d’eux peut, par amour de son culte, se castrer ou s’arracher les yeux. Ce qu’on trouve chez les Hindous (*Hunūd*) n’a encore jamais été surpassé, par exemple, quand ils allument le feu dans leurs propres corps, et se jettent des sommets des montagnes, alors, où est la comparaison? Et les pratiquants parmi les Hindous se promenaient nus. Il n’y a pas pire qu’un péché commis par un ignorant imitant, surtout s’il ait nègre et débile”²⁶².

Après avoir comparé les cultes des prêtres chrétiens avec ceux des Manichéens, des Sabéens et Hindous, il décrit, en détail, le comportement des moines chrétiens en s’exprimant par ces mots:

“Si vous voulez regarder attentivement les évêques, les prêtres et les archevêques chrétiens, vous les trouvez peu sociables, dénués de principes, adultères, obsédés par l’argent. Et il n’est pas possible de trouver parmi eux un seul qui ne leur ressemble pas”²⁶³.

Dans un autre texte, il accuse les prêtres en al-Andalus d’avarice, il dit:

“Nous n’avons jamais vu une nation aussi avide de ramasser l’argent: dirhams et autres choses [de valeur], et de les entasser sans s’en servir ni donner aux gens une partie de cet argent, que les évêques, les prêtres et les moines dans tout monastère et toute église”²⁶⁴.

Cependant, en l’absence d’une étude systématique sur ce thème, très sensible, dans les écrits d’Ibn Ḥazm, il me semble très difficile de se pencher sur l’accusation portée contre tous les patriarches et tous les évêques d’al-Andalus du XI^e siècle, bien que la préoccupation qu’avait Ibn Ḥazm de décrire l’adultère des moines en al-Andalus ait été très grande²⁶⁵. Cette affirmation paraît en effet renvoyer à un cliché dont la communauté musulmane pourrait avoir accusé les chrétiens. Cela ne signifie pas que cette accusation renvoie à une réalité établie.

Dans ce contexte, il faut remarquer qu’al-Jāḥiẓ a parlé aussi du refus des archevêques et des patriarches de se marier, il disait:

“Ce qui est étonnant, c’est que tout archevêque ne se marie pas avec une femme et n’espère pas avoir des enfants, et aussi tout évêque et tout patriarche, ainsi que ceux qui résident dans les monastères parmi les Jacobites et les Nestoriens, et tout prêtre, homme et femme- vu le grand nombre des prêtres- et malgré leur imitation par les patriarches [qui refusent aussi de se marier], et malgré le grand nombre des envahisseurs parmi eux, et les femmes et les hommes stériles qui vivent parmi eux, comme ceux qui vivent parmi les autres peuples. L’un d’eux se marie avec une

²⁶² Ibid, vol. 2, p. 74.

²⁶³ Ibid, vol. 2, p. 74. Les auteurs postérieurs à Ibn Ḥazm ont traité explicitement cette problématique dans leurs écrits. A titre d’exemple, on cite al-Qurṭubī, qui a consacré deux pages à la discussion de ce sujet sous le titre *Al-‘ābithūn bi-l-ṣibyān* (Ceux qui plaisantent avec l’honneur des enfants), voir *Al-I‘lām*, pp. 405-06.

²⁶⁴ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 2, p. 54.

²⁶⁵ On retrouve la même préoccupation chez Ibn Shuhayd (mort en 426/1034), qui passa toute une nuit dans l’église de Cordoue, voir *Al-Dhakhira*, I, vol. 1, p. 260, et Ibn Khāqān, *Maṭmaḥ al-anfus*, p. 18.

femme et ne peut pas la substituer par une autre, ils ont malgré tout cela engendré beaucoup d'enfants, dépassant en cela toute autre nation"²⁶⁶.

Cependant, l'auteur n'a pas explicitement traité le comportement sexuel des prêtres dans sa *Risāla*. Cette remarque faite par al-Jāḥiẓ ne nous permet pas de conclure à l'existence d'une influence jaḥiẓienne directe sur Ibn Ḥazm à ce propos. Il se peut qu'Ibn Ḥazm se base ici sur ce qu'il a vu en al-Andalus, de ses propres yeux.

Notons encore qu'Ibn Ḥazm ne donne dans son *Fiṣal* aucune des explications faites par les savants chrétiens d'al-Andalus ou de l'Orient concernant les raisons de l'interdiction du mariage pour le clergé. Alors que des auteurs postérieurs, al-Qarāfi par exemple, nous apprennent que les prêtres considèrent l'abandon du mariage comme un rite qui les rapproche de Dieu²⁶⁷. Ils se basent en cela sur ce qui vient d'être cité dans l'Évangile:

"En vérité, je vous le dis, nul n'aura laissé maison, frères, sœurs, mère, père, enfants ou champs à cause de moi et à cause de l'Évangile, qui ne reçoive le centuple dès maintenant, au temps présent, en maisons, frères, sœurs, mères, enfants et champs, avec des persécutions, et dans le monde à venir, la vie éternelle"²⁶⁸.

²⁶⁶ Voir *Al-Radd*, p. 67.

²⁶⁷ Voir *Al-Ajwiba*, p. 189.

²⁶⁸ Voir Marc 10: 29-30. Comparer avec ms Add 9061, feuille 67 (a).

4. La préservation (*ḥifẓ*) de *Sabbat* dans le christianisme

Dans son *Fiṣal* Ibn Ḥazm cite un texte du chapitre quinze de l'Evangile de Matthieu où le Messie disait à ses disciples: "Priez pour que votre fuite ne tombe pas en hiver, ni un sabbat"²⁶⁹. Ce verset évangélique montre que les chrétiens sont obligés de préserver le jour de Sabbath, disait Ibn Ḥazm, mais ils sont, en effet, en contradiction avec l'ordre du Messie²⁷⁰. Dans un autre texte, il insiste sur la fidélité infinie du Messie et de ses disciples pour le Sabbath, jusqu'à ce qu'ils soient morts. Mais les chrétiens ont modifié cela et ont remplacé le Sabbath par le dimanche²⁷¹. Cette remarque ḥazmienne nous permet de constater que les chrétiens sont en contradiction avec leur religion, parce que d'une part, ils se réfèrent dans la transmission de la législation de Sabbath et de toutes les autres législations, à la Torah²⁷², et d'autre part, parce qu'ils se contredisent avec le dire du Messie qui déclare qu'il n'est pas venu pour changer ou annuler les législations de la Torah²⁷³.

Ajoutons à ces deux textes un autre texte dans lequel Ibn Ḥazm s'attache à la situation religieuse des chrétiens en al-Andalus en déclarant explicitement que les chrétiens de son temps ne préservent pas le Sabbath. Cette observation amène à penser que les chrétiens, selon Ibn Ḥazm, sont totalement en contradiction avec les consignes de Jésus²⁷⁴. Ibn Ḥazm étaye sa remarque par le fait que les chrétiens approuvent entièrement que Dieu interdise aux juifs de travailler pendant le Sabbath²⁷⁵. Ce qui exprime, selon Ibn Ḥazm, que la disposition de la préservation du Sabbath est affirmée dans le judaïsme de même que dans le christianisme. Cette remarque ḥazmienne lui permet de reprocher aux chrétiens d'avoir imité leurs prêtres et leurs patriarches, qui assument sans aucun doute la responsabilité de ce changement dans les pratiques cultuelles du christianisme, par exemple, la non-préservation du Sabbath²⁷⁶.

Le point essentiel dans cette accusation, c'est qu'Ibn Ḥazm voit que la vénération des prêtres par les chrétiens ressemble à l'adoration de Dieu. Il explique cette vénération dans *Al-Iḥkām*, daté vers 430/1038, ainsi que dans son *Fiṣal*, daté postérieurement, en disant:

"Lorsque les juifs et les chrétiens interdisent ce que leurs rabbins et leurs prêtres déclarent illicite, et se permettent ce qui a été rendu licite par leurs rabbins et leurs prêtres, cela s'avère une vraie divinisation et exacte vénération"²⁷⁷.

Ibn Ḥazm se réfère- ici- à l'exégèse que le compagnon du Prophète, Ḥudhayfa Ibn al-

²⁶⁹ Voir Matthieu 24: 20. Comparer avec ms Add 9061, feuille 40 (b) et voir *Al-Fiṣal*, vol. 2, p. 46.

²⁷⁰ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 2, pp. 46-7.

²⁷¹ Ibid, vol. 2, p. 23.

²⁷² Ibid, vol. 2, pp. 81-2.

²⁷³ Voir Matthieu, 5: 17-18. Comparer avec ms Add 9061, feuilles 8-9 et voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 63, vol. 2, p. 22 et *Al-Uṣūl*, vol. 2, pp. 390-91.

²⁷⁴ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 63.

²⁷⁵ Ibid, vol. 3, p. 203. Comparer avec Exode 31: 12-17.

²⁷⁶ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 2, pp. 23-4.

²⁷⁷ Voir *Al-Iḥkām*, vol. 6, p. 290 et voir *Al-Fiṣal*, vol. 3, p. 223.

Yamân²⁷⁸, fait du verset coranique suivant: "Ils ont pris leurs rabbins et leurs moines, ainsi que le Christ fils de Marie, comme seigneurs en dehors d'Allâh"²⁷⁹. Ĥudhayfa nous informe que les juifs et les chrétiens ne vénèrent pas littéralement leurs rabbins et leurs moines, mais s'ils rendent quelque chose licite pour eux, ils font la même chose, et s'ils interdisent quelque chose pour eux, ils le déclarent aussi illicite²⁸⁰. Notons ici que la tradition islamique occupe une place capitale dans l'interprétation ĥazmienne des pratiques cultuelles des chrétiens.

Dans son ouvrage *Al-Iḥkām*, il attribue la qualité de l'imitation (*Taqlid*) d'autrui aux chrétiens qui ont toujours imité leurs patriarches, et il ajoute que cette qualité n'existe plus dans l'islam²⁸¹. Ce qui nous permet de constater que l'auteur prend la même position dans son évaluation du christianisme. En effet, il déclare à maintes reprises que les pratiques cultuelles des chrétiens ne sont qu'une conséquence de l'imitation de leurs prêtres et de leurs patriarches²⁸².

Al-Jāḥiẓ fait aussi remarquer que l'imitation que font les chrétiens de leurs Livres et des paroles de leurs ancêtres, occupe une place très importante dans la religion chrétienne²⁸³. Cependant, il est très difficile de confirmer une influence directe d'al-Jāḥiẓ sur Ibn Ḥazm à ce propos, parce que le refus de l'imitation est effectivement, conforme à la pensée Ĥazmienne, qui dépasse toute sorte d'imitation d'autrui²⁸⁴.

Dans son *Fiṣal*, Ibn Ḥazm cite deux oppositions émanant des chrétiens, oppositions dans lesquelles ils avaient aussi accusé les musulmans d'avoir vénéré les compagnons du prophète²⁸⁵: Dans la première opposition, les chrétiens interprètent deux versets coraniques, pour montrer que les partisans de Jésus seront jusqu'au Jour de la Résurrection, au-dessus de ceux qui ne sont pas croyants, conformément à la Sūra 3: 55, et que ce sont eux qui sont désignés dans le verset coranique suivant:

"Qui sont mes alliés (pour la cause) d'Allâh? Les apôtres dirent: nous sommes les alliés d'Allâh. Un groupe des enfants d'Israël crut, tandis qu'un groupe nia. Nous aidâmes donc ceux qui crurent contre leur ennemi, et ils triomphèrent"²⁸⁶.

Ibn Ḥazm commente cette interprétation des chrétiens en déclarant que les promis, qui seront au-dessus de tous, sont notamment les vrais apôtres non nommés de Jésus, et les musulmans, parce que les deux groupes croient au message du Christ, le fils de Marie, et

²⁷⁸ Sur sa biographie, voir Ibn Ḥajar, *Al-Iṣāba*, vol. 2, pp. 39-40.

²⁷⁹ Sūra 9: 31.

²⁸⁰ Voir *Al-Iḥkām*, vol. 6, p. 290.

²⁸¹ Ibid, vol. 6, p. 250.

²⁸² Voir dans ce contexte *Al-Fiṣal*, vol. 2, pp. 72-3, 76-7, vol. 3, p. 223, *Al-Iḥkām*, vol. 6, p. 290 et *Al-Uṣūl*, vol. 1, pp. 212-13.

²⁸³ Voir *Al-Radd*, p. 68 et *Ḥujaj al-nubuwwa* dans *Rasâ'il al-Jāḥiẓ*, p. 143.

²⁸⁴ Voir *Al-Iḥkām*, vol. 6, pp. 634, 250, 256, 270, 278.

²⁸⁵ Il disait: "Ils leur restent deux objections que nous citons, si Dieu le veut", voir *Al-Fiṣal*, vol. 2, p. 75. Notons ici qu'Ibn Ḥazm utilise dans ce contexte le verbe *I'taraḏū*, qui signifie: ils s'opposent. Cependant, quand il s'agit des discussions entre lui et les chrétiens ou les juifs d'al-Andalus, il utilise le verbe *Wa-āraḏandā*, qui veut dire: quelqu'un s'oppose à moi. Ce qui prouve qu'il est entré personnellement en discussion avec des opposants chrétiens et juifs. Voir l'utilisation de ce verbe dans les écrits d'Ibn Ḥazm, *Al-Fiṣal*, vol. 2, pp. 15, 75-6, 108-09, ms 975, feuille 200 et *Al-Uṣūl*, vol. 1, p. 227.

²⁸⁶ Sūra 61: 14

non pas les chrétiens ou leurs apôtres, comme c'est le cas de Pierre, de Matthieu, de Jean et de Jacques²⁸⁷. La deuxième opposition des chrétiens touche au désaccord des musulmans dans leurs lectures du Coran, ils disaient:

“Vous êtes en grand désaccord dans votre lecture du Coran. Quelques-uns parmi vous ajoutent beaucoup de lettres, tandis que les autres les annulent. Aussi, vous récitez avec une bonne transmission que des groupes de compagnons de votre Prophète et de leurs adeptes que vous vénerez, et que vous considérez comme source de votre religion, ont lu le Coran avec des mots surajoutés et modifiés. Ce que vous ne tolérez pas. Le Coran d'‘Abd Allāh Ibn Mas‘ūd²⁸⁸ est différent de votre Coran. Aussi, quelques groupes de vos savants que vous vénerez et dont vous vous inspirez pour votre religion, disent que ‘Uthmān le fils de ‘Affān a annulé beaucoup de bonnes lectures en écrivant le Coran qui vous a réuni sur une lettre parmi les sept lettres avec lesquelles le Coran était révélé pour vous”²⁸⁹.

Selon Ibn Hāzm, les musulmans ne diffèrent pas entre eux dans leur attitude à l'égard des lectures coraniques, parce que toutes ces lectures, connues parmi les musulmans, ont été révélées par Allāh. Puis il éclaire sa position envers les compagnons du prophète en disant:

“Si nous atteignons notre but dans la glorification des compagnons du prophète, que la paix soit sur lui et que Dieu soit satisfait d'eux, et à travers leur amitié, nous nous approchons de Dieu, mais cela ne signifie pas que nous excluons l'illusion et l'erreur de leur part, et nous ne les imitons en rien dans ce qu'ils ont dit. Plutôt, nous apprenons d'eux ce qu'ils nous ont raconté sur le Prophète, que la paix soit sur lui, selon ce qu'ils ont vu et entendu, d'après ce que nous avons connu de leur justice, de leur confiance et de leur sincérité. Nous ne disons pas qu'ils sont infaillibles dans leur opinion qui se base sur leurs suppositions. Si vous vous comportez de la même façon avec vos rabbins et vos prêtres qui sont l'intermédiaire entre vous et les prophètes, que la paix soit sur eux, il sera inutile de vous traiter rudement et vous serez au contraire sur la bonne voie, fidèles à la révélation, loin de l'erreur. Cependant, vous ne l'avez pas fait, mais vous avez préféré imiter vos prêtres et vos rabbins dans tout ce qu'ils ont légiféré pour vous”²⁹⁰.

Ce texte laisse entendre que selon le critère hāzmien, il n'y a aucun point commun entre la vénération des chrétiens pour leurs prêtres et la glorification des compagnons du prophète de l'islam par les musulmans, parce qu'il est très possible que les compagnons du prophète commettent des erreurs, alors que les prêtres, selon les chrétiens, sont infaillibles en cela.

²⁸⁷ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 2, p. 75.

²⁸⁸ Sur sa biographie, voir *Al-Iṣāba*, vol. 4, pp. 198-201.

²⁸⁹ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 2, p. 75.

²⁹⁰ Ibid, vol. 2, pp. 76-7.

5. Le problème de la personnification dans la prière des chrétiens et la disposition des prisonniers musulmans qui sont obligés de s'incliner devant la croix

Dans son *Fīṣal*, Ibn Ḥazm attire l'attention des lecteurs sur la problématique de la personnification dans la prière des chrétiens, et surtout dans leurs églises en al-Andalus. Il déclare:

“Vous devez savoir que les chrétiens sont tous pour l'idée de sculpter dans leurs églises une idole, qu'ils prétendent être l'image du créateur, puissant et grand, et une autre idole du Christ, et une troisième de Marie, et d'autres de Pierre, de Paul et de la croix, de l'image de Gabriel, de Mickel et d'Israël. Et après, ils s'inclinent devant ces images avec croyance, et ils jeûnent pour elles comme s'ils professaient leur religion. Cela est sans doute une vraie idolâtrie et une pure incroyance. Ils démentent l'idolâtrie, mais en même temps, ils l'exercent publiquement”²⁹¹.

Puis il ajoute:

“Ils justifient cela par le fait qu'ils arrivent par cette adoration à être très proches des idoles que représentent les sculptures, et non des sculptures”²⁹².

Notons ici que les prédécesseurs d'Ibn Ḥazm n'ont pas abordé dans leurs écrits le problème de la personnification et de la vénération des idoles dans la chrétienté²⁹³. Nous considérons Ibn Ḥazm comme le premier penseur musulman qui traite explicitement cette problématique dans son encyclopédie des religions. Cette remarque nous offre l'occasion de souligner encore une fois l'attachement d'Ibn Ḥazm à la société andalouse qui est la sienne, parce qu'il semble qu'il a remarqué la vénération des idoles par les chrétiens dans leurs églises, de ses propres yeux, ce qui semble confirmer qu'il avait une certaine connaissance personnelle de ce qui se passait dans certaines églises en al-Andalus²⁹⁴.

Posons-nous maintenant la question de savoir quelle était la vision de l'auteur sur la disposition d'un musulman obligé, dans les territoires des chrétiens [c'est-à-dire au Nord de l'Espagne], de s'incliner devant la croix? D'abord, il est à noter que les chercheurs modernes, qui s'intéressent à l'attitude d'Ibn Ḥazm à l'égard du judaïsme et du christianisme, ne font aucun effort pour éclairer ce côté obscur de la pensée ḥazmienne sur la chrétienté²⁹⁵.

Van Koningsveld et Wiegers ont traité la problématique des prisonniers musulmans

²⁹¹ Voir *Al-Fīṣal*, vol. 2, p. 72.

²⁹² Ibid, vol. 2, p. 72.

²⁹³ Ce cas s'applique aussi aux polémistes de l'Orient, par exemple, Al-Jāhiz, Ibn Rabban et al-Qāḍī 'Abd Al-Jabbār, qui n'ont prêté aucune attention à cette problématique dans leurs exposés sur le christianisme.

²⁹⁴ Notons ici que dans son *Muḥallā*, il fait une *fatwa* sur la permission de faire la prière dans les églises, il dit: “La prière est permise dans les synagogues et les églises à condition qu'il n'y ait pas de sang, de vin ou d'autres choses interdites dans ces lieux”, ibid, vol. 4, p. 185.

²⁹⁵ Parmi les études faites sur la position des prisonniers en al-Andalus après le XVe siècle, on cite Cortes, V., *La esclavitud en Valencia durante el reinado de los Reyes Catolicos (1479-1516)*, Valencia, 1964, Franco Silva, *La esclavitud en Andalucia 1450-1550*, Granada, 1992, Gazulla, F.D., “La redencion de cautivos entre los musulmanes”, *Boletin de la academia de Buenas letras de Barcelona*, 1928, pp. 321-42, et Van Koningsveld, “Muslim Slaves and Captives in Western Europe During the Late Middle Ages”, *Islam and Christian-Muslim Relations*, 1995, (vol. 6, no. 1), pp. 5-23.

dans les territoires des chrétiens dans la *fatwa* d'Ibn Rabî' l'andalou (mort en 719/1320), qui parle de la position des morisques prisonniers dans les territoires chrétiens²⁹⁶.

Dans son *Muḥallâ*, Ibn Ḥazm nous apprend que si quelqu'un était forcé de s'incliner devant une idole ou une croix, il devait s'incliner avec l'intention de se prosterner devant Dieu l'exalté, en prenant l'initiative de ce fait, sans qu'il prenne en considération dans quelle direction était l'idole ou la croix. Dieu l'exalté dit: "Où que vous vous tourniez, la Face (direction) d'Allâh est donc là"²⁹⁷. Ce texte montre que l'auteur était très conscient de la position des musulmans prisonniers, qui, dans les territoires des chrétiens, devaient obéir aux règles de ces derniers. Ce qui semble confirmer qu'Ibn Ḥazm était très conscient de la situation des prisonniers musulmans dans *Dâr al-Ḥarb*, les territoires chrétiens, c'est qu'il appelle les musulmans à racheter les prisonniers musulmans pris par les incroyants (il veut dire les chrétiens), contre une rançon (*fiḍya*)²⁹⁸. Ibn Ḥazm considère ici la rançon des prisonniers comme une obligation d'une grande urgence dans la religion islamique²⁹⁹. Ce qui atteste, encore une fois, qu'il était attaché à la société andalouse qui était la sienne. Dans un autre texte nous apprenons par lui que les prisonniers musulmans, dans les territoires chrétiens, ne sont pas obligés de se tenir aux engagements, soit écrits soit oraux, pris avec les chrétiens³⁰⁰. Il attribue cette opinion à l'injustice exercée vis-à-vis des prisonniers musulmans dans les territoires des chrétiens. Ils ne sont pas en mesure de refuser les engagements que leur imposent les chrétiens³⁰¹.

Cependant, ce qui semble être très intéressant dans l'examen que fait Ibn Ḥazm de la situation des prisonniers musulmans, c'est que l'auteur accuse certains gouverneurs d'al-Andalus, sans les nommer, d'avoir offert les femmes des musulmans aux rois chrétiens³⁰².

En somme, nous retrouvons ici les thèmes déjà traités par Ibn Ḥazm dans certains de ses ouvrages sur les pratiques cultuelles des chrétiens. Les auteurs postérieurs à Ibn Ḥazm ont abordé d'autres thèmes, comme par exemple le cas des fêtes célébrées par les chrétiens d'al-Andalus³⁰³. Ibn Ḥazm n'a pas prêté aucune attention à ce sujet dans son évaluation des pratiques cultuelles dans la chrétienté, bien que le savant chrétien Ḥafṣ Ibn Albar ait composé au cours du IX^e siècle³⁰⁴ l'œuvre de *Al-Masâ'il al-sab' wa-l-khamsûn*

²⁹⁶ Voir Van Koningsveld et Wiegers, "The Islamic Statute of the Mudejars in the light of a new source", *Al-Qantara* 17 (1996), pp. 19-58.

²⁹⁷ "Fa-'aynamâ tu-wallû fa-thamma wajhu 'l-lâh", *Sûra* 2: 115. Voir *Al-Muḥallâ*, vol. 8, p. 335. On trouve le même texte avec des variations dans *ibid*, vol. 4, p. 176. Il dit: "Celui qui était forcé de s'incliner devant une idole, une croix ou un être humain, et qui craignait, s'il ne le faisait pas, d'être battu, touché du mal ou être tué, lui ou un autre musulman, qu'il le fasse en ayant l'idée de prier Dieu face de l'idole, de la croix ou de l'être humain, et qu'il ne prête pas attention au fait que son orientation, dans sa prière, est juste ou fausse".

²⁹⁸ *Ibid*, vol. 7, p. 308.

²⁹⁹ *Ibid*, vol. 7, p. 308. Voir dans ce cadre al-Nuwayrî, *Nihâyat al-arb*, vol. 23, p. 385.

³⁰⁰ Voir *Al-Muḥallâ*, vol. 7, p. 306.

³⁰¹ *Ibid*, vol. 7, p. 308. Dans la *Jadhwa*, al-Ḥumaydî nous décrit une situation bien pire que connaissaient les prisonniers musulmans dans les territoires des chrétiens, voir p. 179. Voir aussi al-Maqqarî, *Nafḥ*, vol. 1, p. 581 et Koçayla, *Târikh al-naṣârâ bi-l-Andalus*, pp. 69-71.

³⁰² Voir *Al-Muḥallâ*, vol. 11, pp. 198, 200.

³⁰³ Voir par exemple *Al-I'lâm*, pp. 424-27. Al-Qurṭubî a consacré une étude très détaillée sur les 'Ibâdât des chrétiens, *ibid*, pp. 402-37.

³⁰⁴ En 275/889 Ḥafṣ Ibn Albar a traduit les Psaumes, conformément au souhait du prêtre de Cordoue

(les cinquante sept questions), où il examine le thème des fêtes des chrétiens, et surtout les sept fêtes connues en al-Andalus³⁰⁵. Ibn Ḥazm n'a pas tiré profit de cet ouvrage et il ne mentionne pas Ḥafṣ dans son *Fiṣal*, bien que ce dernier ait été très connu en al-Andalus, et qu'il ait été mentionné par Ibn al-Qutīyya, antérieur à Ibn Ḥazm, comme Juge des chrétiens³⁰⁶. Dans *Al-I'lām* d'al-Qurṭubī, on trouve des informations sur Ḥafṣ: "Il a étudié la logique et la philosophie et il a écrit sur le dogme des chrétiens"³⁰⁷. Al-Qurṭubī cite dans son *I'lām* des textes de Ḥafṣ. Selon Van Koningsveld, il semble qu'al-Qurṭubī n'ait pas possédé la version originelle de cet ouvrage, mais il a tiré profit des textes cités dans d'autres œuvres, sans que Van Koningsveld nous apprenne de quelles œuvres il s'agit³⁰⁸.

Valintius, voir D.M. Dunlop, "Hafṣ Ibn Albar, the last of the Goths?", *JRAS* 1954, pp. 137-51. A propos du rôle de Ḥafṣ dans la traduction des œuvres latines en arabe, voir Simonet, *Historia*, pp. 56-9, Lévi-Provençal, *Histoire*, vol. 3, pp. 218-20 et Van Koningsveld, *Glossary*, p. 48.

³⁰⁵ Dans son *I'lām*, al-Qurṭubī a cité des textes de l'œuvre de Ḥafṣ, voir par exemple, pp. 61, 80, 88, 128, 422-25, 427, 430-33.

³⁰⁶ Voir *Iṣṭitāḥ al-Andalus*, p. 31.

³⁰⁷ Voir *Al-I'lām*, p. 58.

³⁰⁸ Voir "Literatura", pp. 699.

Partie III

**L'influence d'Ibn Ḥazm sur les
polémistes postérieurs**

Nous avons examiné jusqu'ici les œuvres d'Ibn Ḥazm et ses références dans l'évaluation du christianisme. Nous passons maintenant aux écrits des théologiens postérieurs dans lesquels une utilisation des textes d'Ibn Ḥazm est notable. Jusqu'ici, une telle étude n'a pas été effectuée. La présente partie se divise en deux chapitres:

Chapitre 5. L'influence d'Ibn Ḥazm sur les savants postérieurs d'al-Andalus

Chapitre 6. L'influence d'Ibn Ḥazm sur les savants postérieurs de l'Orient

CHAPITRE CINQ

L'INFLUENCE D'IBN HAZM SUR LES SAVANTS POSTERIEURS D'AL-ANDALUS

1. Al-Khazrajî¹

Le premier ouvrage que nous abordons est celui d'al-Khazrajî, intitulé *Maqâmi' al-Şulbân fi-l-radd 'alâ 'abadat al-awthân*, (Les matraques de la répression des croix; dans la réfutation des idolâtres). Ibn 'Abd al-Malik nous apprend qu'Abû Ja'far Aḥmad Ibn 'Abd Al-Şamad al-Khazrajî, né à Cordoue en l'an 519/1125, était très connu pour son intelligence et sa connaissance profonde de la tradition prophétique, de l'histoire de l'islam et de la littérature². Il a été fait prisonnier de guerre à Tolède à l'âge de vingt et un ans, et il se trouve obligé d'entrer dans des discussions religieuses qui se déroulent entre un prêtre de Tolède et la minorité musulmane sous le gouvernement chrétien³. Quand le prêtre de Tolède eut pris connaissance de l'intervention d'al-Khazrajî, il lui a expédié une lettre manifestant la supériorité de la chrétienté et l'infériorité de l'islam. Al-Khazrajî, qui était à l'époque prisonnier de guerre, n'osait pas lui répondre⁴, cependant, sur l'insistance de la minorité musulmane de Tolède, il a écrit *Maqâmi' al-Şulbân*, pour réfuter ce prêtre⁵.

¹ Le premier biographe d'al-Khazrajî paraît être Ibn al-Abbâr, *Kitâb al-Takmila li-kitâb al-Şila*, éd. A. Bel y M. Ben Cheneb, Argel, 1920, I, pp. 104-105 (no. 223). Cependant, Ibn 'Abd Al-Malik al-Marrâkushî, dans son *Kitâb Al-Dhayl wa-l-takmila li-kitâbay al-Mawşûl wa-l-Şila*, I, vol. 1, éd. M. Ben Sharifa, pp. 239-40 (no. 308) est considéré comme le biographe principal d'al-Khazrajî. Ce dernier était antérieur à Aḥmad Bâbâ, qui est l'auteur de *Nayl al-Ibtihâj* (tubi'a 'alâ hâmiş Al-Dibâj al-mudhahhab d'Ibn Farḥûn, voir p. 59), et à Ibn Farḥûn, l'auteur de *Al-Dibâj al-mudhahhab fî ma'rifat a'yân 'ulamâ' al-madhhab*, voir pp. 50-51. Muḥammad al-Kattânî a cité aussi Ibn al-Abbâr dans son *Salwat al-anfâs wa muḥâdathat al-aqvâs bi-man 'uqbira min al-'ulamâ' wa-l-şulḥâ bi-Fâs*, vol. 3, pp. 242-43. Selon De la Granja, Ibn al-Qâd dans son ouvrage *Jadhwat al-Iqtibâs fi-man ḥalla min al-'ulamâ' bi-madīnat Fâs*, la biographie que l'on trouve dans *Al-Takmila* d'Ibn al-Abbâr, voir "Milagros", *Al-Andalus* 33 (1968), pp. 318-19 et voir Charfi, l'introduction de l'édition de *Maqâmi'*, p. 7, note 1.

² Voir Ibn 'Abd Al-Malik, *Al-Dhayl wa-l-takmila*, I, vol. 1, p. 239.

³ Ibid, I, vol. 1, pp. 239-40, et voir Van Koningsveld, "Muslim Slaves", *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 6, no. 1, 1995, p. 12.

⁴ Voir *Maqâmi'*, p. 39: "Wa-'mtana'a min murâja'at al-qiss takhawwufan minhu li-kawnihi yawma'idhin mudajjanan bayna aḥḥur al-qawm wa-fi qubbatî diyânatihim", (Il se refuse à répondre à la lettre du prêtre par crainte, parce qu'il était en ce temps-là un mudéjar (*mudajjan*) dans les territoires des chrétiens et dans le centre de leurs cultes religieux), et voir "Muslim Slaves", p. 12 et note 52.

⁵ Voir *Maqâmi'*, p. 39. Voir aussi "Muslim Slaves", vol. 6, no. 1, 1995, p. 12, Cardaillac, *Morisques et chrétiens*, p. 216, et Dominique Urvoey, *Penseurs d'al-Andalus*, p. 166. Il est à remarquer que dans la réponse d'al-Khazrajî, les noms ont été supprimés, il disait seulement: "min fulân ilâ fulân", (d'une telle personne à une autre) sans qu'il indique de quel prêtre il s'agit, ibid, p. 39, voir De la Granja, "Milagros", (1968), p. 329. Cependant, Van Koningsveld fait remarquer que le nom de ce prêtre al-Qûṭî (El Godo) doit avoir ici un sens symbolique ou bien valoir comme un surnom. Il ajoute que dans le travail de Gonzales Palencia, *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII* (3 vols), on ne trouve aucun prêtre de Tolède du nom d'al-Qûṭî au milieu du XIIe siècle, voir "La apología", vol. 3, p. 121.

Dans son article "La apología de Al-kindi en la España del siglo XII. Huellas Toledanas de un Animal Disputax", Van Koningsveld traite l'influence de l'apologie d'al-Kindi⁶ sur la polémique entre le prêtre de Tolède, connu sous le nom d'al-Qûṭī, et le jeune prisonnier de guerre appelé al-Khazrajī⁷. Al-Qûṭī se base, dans sa lettre, sur l'apologie d'al-Kindi⁸.

Notons ici que la date de *Maqâmi* n'a pas été indiquée dans le texte. Selon De Epalza cet ouvrage aurait été écrit en 582/1186 par un fils ou un disciple de 'Abd Al-Ḥaqq al-Khazrajī, contre un livre envoyé à Cordoue par un prêtre de Tolède⁹. Selon Van Koningsveld, cette polémique a surgi à Tolède aux alentours de l'an 1146¹⁰. Par Ibn 'Abd Al-Malik, nous apprenons que cette œuvre a été écrite à Tolède entre 540 et 542/1145-1147¹¹. Il nous informe qu'al-Khazrajī a laissé son œuvre, sous forme de manuscrits, entre les mains d'un groupe de musulmans, qui étaient eux aussi éprouvés par leur emprisonnement¹².

Dans cet ouvrage, al-Khazrajī ne mentionne pas explicitement Ibn Ḥazm comme source utilisée dans sa réfutation du prêtre de Tolède. Charfi a été le premier à donner en parallèle les textes cités dans *Al-Fiṣal* et *Maqâmi*¹³. Nous allons essayer, dans ce paragraphe, de comparer quelques textes cités dans *Maqâmi* et dans *Al-Fiṣal*, pour voir si Ibn Ḥazm a, oui ou non, exercé une influence sur l'écrit d'al-Khazrajī. Dans son *Maqâmi*, al-Khazrajī nous apprend que le roi Nabuchodonosor¹⁴ a vu un songe¹⁵. Il a demandé au prophète Daniel de lui faire connaître le songe qu'il a vu et son interprétation. Daniel informe le roi que la pierre qui avait frappé la statue, devint une grande montagne et remplit toute la terre. Cette pierre s'explique par la religion d'un prophète qui arrive et qui rassemble les gens, et par le fait que son royaume sera fort comme le fer qui broiera et brisera tous les royaumes¹⁶. Al-Khazrajī s'appuie sur ce texte biblique pour montrer que le prophète Muḥammad a été annoncé par le prophète Daniel. Il répond au prêtre de Tolède:

⁶ Dans son étude *La connaissance de l'Islam en Occident du IX au milieu du XIIe siècle*, (L'Occidente e l'Islam nell'alto medioevo) (= Settimane di Studio del Centro Italiano di studi sull'alto medioevo, XII, Spoleto 1965, vol. 2, pp. 577-602), M. T^h d'Alverny nous informe que ce traité apologétique a été écrit en Orient vers la fin du IXe ou le début du Xe siècle. Elle ajoute que la présence de ce traité en Espagne n'est attestée qu'en 1142, lorsque Pierre de Tolède entreprit de le traduire en latin pour répondre à l'appel de Pierre le Vénérable, qui cherchait à constituer une collection de textes propres à faire connaître l'islam aux occidentaux, voir pp. 592-94, et voir Van Koningsveld, "La apología", pp. 107-08.

⁷ Voir *Estudios sobre Alfonso VI y la reconquista de Toledo: Actas del II Congreso Internacional de Estudios Mozárabes* (Toledo, 1989), vol. 3, pp. 109-10.

⁸ Ibid, vol. 3, p. 110.

⁹ Voir "Notes", (1971), p. 104.

¹⁰ Voir "La apología", p. 109. Comparer avec "Muslim Slaves", vol. 6, no. 1, 1995, pp. 12-3.

¹¹ Voir *Al-Dhayl*, I, vol. 1, p. 240. Voir aussi De la Granja, "Milagros" (1968), pp. 329-30, et également Charfi, dans la préface de l'édition de *Maqâmi*, p. 9.

¹² Voir *Al-Dhayl*, I, vol. 1, p. 240.

¹³ Voir p. 17, note 13, et voir pp. 48-9, 51, 56, 60-1, 65, 67-70, 80, 84, 99, 106, 119, 123, 126, 134, 139, 147, 149-50, 152-53, 155-56, 159-61, 183, 188, 193.

¹⁴ Al-Khazrajī le cite sous le nom de Bukhutu Nuṣur, p. 137, tandis qu'Ibn Ḥazm ne le nomme pas, voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 112.

¹⁵ Le songe de la grande statue, voir Daniel 2: 1-49.

¹⁶ Comparer avec Daniel, 2: 36-45.

“Renseigne-moi: est-ce qu’il y avait un autre prophète sauf Muḥammad, que la paix soit sur lui, qui a rassemblé toutes les races, malgré leur différence dans leurs langues, leurs religions, leurs royaumes et leurs pays, et qui les a unies en une seule race, une seule langue et une seule nation, un seul royaume et une seule religion? Il est indiscutable¹⁷ que les Arabes, les Perses, les Nabatéens, les Coptes, les Kurdes, les Turcs, les Daylames, les Jiles, les Berbères et ce tout qui a été converti à l’islam parmi les Hindous, les Soudanais, les Byzantins et d’autres plus nombreux, parlent tous une seule langue, et par cette langue¹⁸, qu’ils lisent le Coran. Tous ceux qu’on a cités constituent une seule nation, et louange à Dieu immensément. De cela s’approuve la prophétie du maître des envoyés, Muḥammad, que la paix soit sur lui et sur tous les prophètes. En fin de compte se révèle clairement le mensonge de vos évêques égarés et séducteurs”¹⁹.

Al-Khazrajī reproduit ici, littéralement, un passage du Kitāb *Al-Fiṣal* d’Ibn Ḥazm.

On constate une démarche semblable dans un autre long texte où al-Khazrajī réfute le prêtre de Tolède qui nie qu’on mange et qu’on boive dans le paradis. Il se base dans sa réfutation sur trois arguments qui se retrouvent à la lettre, dans *Al-Fiṣal* d’Ibn Ḥazm. Il s’agit en premier lieu de la *preuve obligatoire* (*al-burhān al-ḍarūrī*) qui se rapporte à la puissance de Dieu. Le prophète Muḥammad, envoyé par Dieu, nous apprend que Dieu le Tout-Puissant ressuscitera les morts à la vie le jour du Jugement dernier²⁰. La deuxième preuve est spéculative (*burhān naẓarī*). Dieu a créé nos âmes et il a disposé par ordre les tempéraments de nos âmes pour qu’elles puissent se délecter des nourritures, des boissons, des odeurs suaves et des belles vues. Les sens corporels ne sont que des voies qui conduisent à la délectation de nos âmes. Dieu rassemblera nos corps et nos âmes au jour du Jugement dernier. Chaque âme recevra la récompense ou la punition, conformément aux tempéraments de ces âmes. La troisième preuve est *persuasive* (*burhān iqnā’ī*), il s’agit des paroles des anciens Hindous qui disent dans leurs livres consacrés à l’astronomie et au zodiaque que chaque image dans le monde proche (*al-‘ālam al-‘adnā*), nous la trouvons aussi dans le monde plus haut. Ceci est une affirmation que dans l’autre monde, il y a aussi des habits, des boissons, des rapports sexuels, des rivières, des arbres et d’autres choses²¹. Un simple coup d’œil sur le texte traitant du même thème dans *Al-Fiṣal*, suffit pour se convaincre qu’al-Khazrajī était en contact littéraire avec Kitāb *Al-Fiṣal* d’Ibn Ḥazm. La comparaison entre les deux textes fait apparaître nettement que les trois arguments utilisés par al-Khazrajī dans sa réfutation du prêtre de Tolède sont les mêmes que ceux d’Ibn Ḥazm. En plus, al-Khazrajī s’appuie dans sa réfutation sur deux versets coraniques cités aussi dans le texte d’Ibn Ḥazm²². De même, il se base dans sa réfutation sur des versets bibliques. Parmi ceux-ci, on en trouve deux qui sont aussi cités par Ibn Ḥazm dans le même texte²³.

¹⁷ Ce mot, “Lâ-maḥâlata”, a été ajouté par al-Khazrajī, voir p. 138.

¹⁸ Il veut dire la langue arabe.

¹⁹ Cette phrase: “Wa-qad tabayyana kadhibu asâqifatiqum al-dâllin al-muḍillin” n’a été citée que dans *Maqâmi*, voir p. 139.

²⁰ Il y a une différence minime à noter entre le texte d’al-Khazrajī, pp. 184-85, et celui d’Ibn Ḥazm. Dans *Al-Fiṣal*, on trouve: “le prophète Muḥammad, envoyé par Dieu, nous apprend sur la puissance de Dieu et sur le fait de manger, de boire, de s’habiller et de faire des rapports sexuels dans la vie future”, vol. 2, p. 107.

²¹ Voir *Maqâmi*, pp. 183-87.

²² Il s’agit ici de Sûra 56: 19, et de Sûra 15: 47. Comparer *Al-Fiṣal*, vol. 2, 107-08, avec *Maqâmi*, p. 186.

²³ Il s’agit ici de Matthieu 26: 29 (Comparer avec Marc 14: 25 et Luc 22: 18), et de Luc 16: 19-24, voir *Al-Fiṣal*, vol. 2, pp. 108-09, et *Maqâmi*, pp. 187-88.

Nous ajoutons un autre exemple qui prouve qu'al-Khazrajî a utilisé les arguments d'Ibn Ḥazm dans sa réfutation des chrétiens. Il s'agit d'un texte où al-Khazrajî réfute le prêtre de Tolède à propos de la divinité de Jésus. Dans ce passage, il montre que les chrétiens ont interprété la Torah et les livres des prophètes d'une manière incorrecte. Il donne en exemple un passage de la Genèse 18: 1-3, qui a été mal interprété par les chrétiens. Il s'agit de l'histoire des trois anges qui sont venus pour annoncer la bonne nouvelle à Abraham: Sara, sa femme, aura un fils. Abraham s'adresse à eux comme s'il s'adressait à un seul personnage²⁴. Al-Khazrajî fait remarquer que les chrétiens ont utilisé ce texte biblique comme preuve, pour confirmer la trinité. Cette remarque n'est en réalité qu'un commentaire d'Ibn Ḥazm. Ce dernier nous apprend dans son *Fiṣal*, qu'il a lu dans des livres des chrétiens que certains parmi eux considèrent ce "chapitre" (texte biblique) comme argument pour prouver le dogme de la trinité²⁵. Soulignons des différences minimales entre la citation de ce texte biblique faite par al-Khazrajî et celle faite par Ibn Ḥazm. Al-Khazrajî dit: "Abraham était assis à l'entrée de Fustat"²⁶, tandis que dans *Al-Fiṣal*, on trouve:

"Yahvé apparut à Abraham au Chêne de Mambré (à *Ballûṭât Mamrâ*) tandis qu'il était assis à l'entrée de la tente (*Al-khabâ*)²⁷ au plus chaud du jour"²⁸.

Al-Khazrajî poursuit:

"ayant levé les yeux, voilà qu'il vit trois hommes qui se tenaient debout près de lui; dès qu'il les vit, il courut de l'entrée de la tente à leur rencontre et se prosterna à terre, il dit: Monseigneur, je t'en prie, si j'ai trouvé grâce à tes yeux, veuille ne pas passer près de ton serviteur sans t'arrêter. Qu'on apporte un peu d'eau, vous vous laverez les pieds et vous vous étendrez sous l'arbre. Que j'aille chercher un morceau de pain et vous vous réconforterez le cœur avant d'aller plus loin"²⁹.

Notons ici qu'al-Khazrajî, après avoir cité ce texte biblique dans son *Maqâmi*, demanda au prêtre de l'informer sur la façon par laquelle Abraham se permet de dire que Dieu a lavé ses pieds, et a réconforté son cœur par un morceau de pain. Puis il disait:

"Ceci constitue selon vous la preuve de la trinité, puisqu'il s'est adressé à ces trois [personnes] comme s'il s'adressait à une seule personne"³⁰.

Or, nous trouvons ce commentaire cité dans *Al-Fiṣal*. Al-Khazrajî l'a emprunté à Ibn Ḥazm. Même s'il ne suit pas littéralement son texte, il s'en inspire, trahissant par la

²⁴ Voir *Maqâmi*, p. 56, et *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 130. Comparer avec Genèse 18: 3-5, et voir aussi A.S. Tritton, "The Old Testament in Muslim Spain", *BSOAS* 21 (1958), pp. 392-95.

²⁵ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 130.

²⁶ Voir *Maqâmi*, p. 151. Comparer avec Genèse 18: 1.

²⁷ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 130. Comparer cette citation avec Genèse 18: 1, et Tritton, "The Old Testament", p. 392.

²⁸ "Inda ḥamy al-nahâr", voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 130. On ne trouve pas cette phrase citée dans *Maqâmi*, p. 151.

²⁹ Voir *Maqâmi*, pp. 151-52.

³⁰ Ibid, p. 152.

présence d'une idée semblable, de termes et d'expressions identiques, qu'il s'y réfère³¹. Ajoutons encore qu'al-Khazrajî, après avoir réfuté le prêtre de Tolède, montre que les trois visiteurs d'Abraham, n'étaient que des anges. Il s'appuie ici sur la Sûra 11: 69. Or, on trouve dans le commentaire ḥazmien de ce texte biblique, et dans le même contexte, la même argumentation coranique³². Toutes ces remarques tendent à montrer qu'al-Khazrajî a été, sans aucun doute, influencé par Ibn Ḥazm, dans son traité concernant la réfutation du prêtre de Tolède al-Qûṭî.

Signalons enfin de ce paragraphe consacré à l'influence exercée par Ibn Ḥazm sur al-Khazrajî, que Charfî a été le premier à remarquer, dans la préface de l'édition de *Maqâmi* que Kitâb *Al-Fiṣal* peut être considéré comme la référence la plus utilisable dans *Maqâmi*. Nous proposons de présenter une liste des textes qui sont identiques dans *Maqâmi* et dans *Al-Fiṣal*³³.

<i>Maqâmi</i> ' al-Ṣulbân	<i>Al-Fiṣal</i>
48	2: 55
50	2: 65
60	2: 66
65	2: 43
119	1: 111
61-2	2: 104
67	2: 23
69-79	2: 30-1 et 2: 63-4
99	1: 105-08
153	1: 162

En comparant les textes cités dans les deux œuvres, nous nous convainquons qu'al-Khazrajî, bien qu'il ne reprenne pas le plus souvent les textes d'Ibn Ḥazm à la lettre, paraît trahir une certaine familiarité avec *Al-Fiṣal* à travers une similitude d'idées totalement indéniable. En plus, il suit Ibn Ḥazm dans sa manière d'analyser et d'interpréter les textes bibliques pour prouver que le christianisme, authentique à son origine, a été déformé et que, tel que nous le connaissons, il est le fruit d'un remodelage du IV^e siècle par l'empereur Constantin et sa mère Héléne. Ces derniers seraient en particulier les inventeurs des dogmes de la mort de Jésus sur la croix et de la Rédemption³⁴.

En ce qui concerne le style dans cette réfutation, il est à souligner que la plupart des termes et des phrases citées dans *Maqâmi* sont presque identiques au vocabulaire ḥazmien. Il s'agit ici des phrases dans lesquelles al-Khazrajî exprime sa colère ou se moque du prêtre de Tolède. Al-Khazrajî s'adresse au prêtre de la façon suivante: "renseigne-moi, o vaniteux"³⁵, parfois il dit: "renseigne-moi, o trompé"³⁶. Il dit aussi

³¹ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 130.

³² Ibid., vol. 1, p. 131.

³³ Voir *Maqâmi*, p. 17.

³⁴ Voir *Maqâmi*, pp. 73-6, et voir Dominique Urvoy, *Penseurs d'Andalus*, p. 166

³⁵ "Akhbirnî ayyuhâ 'l-maghrûr", pp. 64, 73, 78-9, 82, 84, 99, 113, 140, 143, 170, 172, 176, 179, 193

³⁶ "Akhbirnî ayyuhâ 'l-makdhû", pp. 55, 77.

dans un autre contexte: "O vaniteux! que Dieu vous extermine jusqu'au dernier"³⁷, "O étranger (non arabe), bégayeur qui lance, par ignorance, des propos injurieux contre le Coran"³⁸, "La faiblesse de votre interprétation ne se cache pas pour les vieux, et que la stupidité et l'imbécillité de cette interprétation ne puissent jamais être cachées des yeux des petits enfants"³⁹.

On a déjà constaté ce style dans *Al-Fiṣal*, et ce, surtout quand il s'agit de la discussion des croyances des chrétiens⁴⁰. Ibn Ḥazm disait en répondant aux chrétiens: "Cela est une risée parmi les risées des imbéciles"⁴¹. Cela montre qu'Ibn Ḥazm a aussi exercé une influence sur le style d'al-Khazraǧī.

Il faut cependant noter une différence minime entre le style des deux penseurs. Dans *Maqāmi' al-Khazraǧī*, demande à Dieu de mettre le prêtre dans la bonne direction⁴². Dans *Al-Fiṣal*, quand il s'agit des discussions d'Ibn Ḥazm avec les juifs et les chrétiens, cette demande n'est jamais formulée. Ibn Ḥazm, tout au contraire, maudit à plusieurs reprises ses adversaires chrétiens et juifs⁴³. Cette différence s'explique par le fait que dans sa lettre, le prêtre de Tolède a demandé aussi à Dieu de mettre al-Khazraǧī dans la bonne voie de la chrétienté⁴⁴. Il n'est donc pas surprenant qu'al-Khazraǧī diffère d'Ibn Ḥazm sur ce point.

Il ressort de ce qui précède qu'al-Khazraǧī a, sans aucun doute, connu *Kitāb Al-Fiṣal*, il se sert de textes ḥazmiens dans sa réfutation du prêtre de Tolède, tantôt en les reprenant presque littéralement, tantôt en s'en inspirant d'une façon plus libre, tout en restant littérairement dépendant d'Ibn Ḥazm. Cela nous amène à confirmer que *Kitāb Al-Fiṣal* constitue une source très importante dans la réfutation d'al-Khazraǧī du prêtre de Tolède.

Charfī a parlé dans l'introduction de l'édition de *Maqāmi'* d'autres sources citées par al-Khazraǧī dans sa réfutation. Il s'agit des textes bibliques, qui étaient entre les mains des chrétiens à l'époque, du savant chrétien Agushtīn (Augustin)⁴⁵ et d'un autre savant appelé Jérôme (Yarūnam), cité à quatre reprises dans le paragraphe no. 103⁴⁶. Toutefois, on arrive pas à identifier ces deux savants chrétiens, mentionnés par al-Khazraǧī dans son

³⁷ "Qāṭa'a 'l-lāhu ayyuhā 'l-maghrūr dābirakum", p. 193.

³⁸ "Ayyuhā 'l-a'jamī al-alkan al-tā'in 'alā kitāb Allāh jahlan", p. 44.

³⁹ "Ta'wilukum fihā lā-yakhfā 'alā 'l-'ajā'iz qu'fuh, wa-lā yastatiru 'an ṣighār al-wildān nawkuh wa-sakhafuh", p. 79. Voir aussi dans le même sens pp. 71, 40-1, 66, 77, 86, 89, 130, 166, 177, 194-95.

⁴⁰ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 2, pp. 1, 17, 33.

⁴¹ "Hādhihi wa-'l-lāhi muḥḥikatun min maḍāḥik al-sukhafā'", voir *Al-Fiṣal*, vol. 2, p. 44.

⁴² Il dit: "Wa-'l-lāhu yuhdik wa-yurshiduk", voir *Maqāmi'*, p. 168.

⁴³ Voir par exemple *Al-Fiṣal*, vol. 2, pp. 25, 31.

⁴⁴ Voir *Maqāmi'*, pp. 38-39.

⁴⁵ Ibid, pp. 16-7, 60, 64. Charfī fait aussi remarquer que dans *Al-I'lām*, al-Qurṭubī a cité Agushtīn comme écrivain du *Livre du monde existentiel* (*Muṣḥaf al-'ālam al-kā'in*), voir *Al-I'lām*, pp. 57, 60, 69, 72, 81-83, 86, 110, 126, 128, 142-147, 156. Voir aussi Van Koningsveld, "La apologia", note 38.

⁴⁶ Voir *Maqāmi'*, pp. 130-31. Al-Qurṭubī considère ce Jérôme comme un traducteur des textes bibliques et il le compare à Ḥafṣ Ibn Albar. Il dit: "Cependant nous allons, si Dieu le veut, citer les dires des prophètes tirés de vos livres traduits par des traducteurs de votre religion comme Jérôme, Ḥafṣ Ibn Albar et autres", voir *Al-I'lām*, p. 220.

traité. Le seul indice dont nous disposions est que cet Agushtîn était un commentateur des textes bibliques⁴⁷.

⁴⁷ Il disait: "wa-laqad ra'aytu laṭīfakum wa-mufasssīrakum Agushtīn", p. 60, et voir aussi p. 64. Parmi les écrits d'Augustin (354-430) on ne trouve aucun ouvrage sous titre *Muṣṣaḥf al-'ālam al-kā'in*. Voir Hans van Reizen, *Met Augustinus aan de slag: hulpmiddel voor de studie van Augustinus*, 2^e éd. Eindhoven: Augustijns Instituut, 1996.

2. Al-Qurṭubî

Parmi les théologiens d'al-Andalus, qui ont été probablement influencés par Ibn Ḥazm, on cite al-Qurṭubî dans son traité *Al-I'lâm*⁴⁸. Avant de nous pencher sur la question du contact littéraire d'al-Qurṭubî avec *Al-Fiṣal* d'Ibn Ḥazm, remarquons que le nom de l'écrivain d'*Al-I'lâm* n'est mentionné que sous le nom d'al-Qurṭubî, du moins dans les manuscrits que nous possédons aujourd'hui de cet ouvrage⁴⁹. Mais de quel Qurṭubî s'agit-il? Brockelmann a pensé qu'il s'agissait du théologien et commentateur du Coran Shams al-dīn Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Abî Bakr Ibn Farāḥ al-Anṣārî al-Qurṭubî (mort en 671/1273)⁵⁰. Cet ouvrage qui a fait l'objet d'une thèse de Paul Devillard⁵¹, aurait été écrit, selon Devillard, en 684/1285 par Abu Ja'far b. Naṣr al-Rawadî al-Qurṭubî⁵². Ce dernier écrivit en 677/1278, son Kitāb *Al-Amwāl* (Traité des biens) dans lequel il aborde les droits et les doctrines des juifs et des chrétiens⁵³.

Dans son article "La apología de Al-Kindi", Van Koningsveld a été le premier à attirer l'attention sur le nom de l'écrivain de ce traité polémique. Il nous apprend que le manuscrit 83 de la bibliothèque du Palais Royal de Rabat (Maroc), qui a été copié en 1142/1729, reproduit une chaîne de trois colophons:

a- Le colophon de la version datée de Damas, en 726/1326.

b- Le colophon d'un certificat de lecture, qui nous informe qu'un certain Aḥmad Ibn Yūsuf al-Salaṣî a lu la version de l'origine de la vorlage (a) pendant le premier mois de l'an 628/1231. Van Koningsveld fait remarquer que ce colophon n'a pas mentionné le nom de l'auteur explicitement, mais qu'il se réfère seulement à l'imâm, le savant et ascète, son auteur, que Dieu soit satisfait de lui⁵⁴.

c- Le colophon de la version originelle de la vorlage (a), daté de 617/1220. L'auteur du

⁴⁸ *Al-I'lâm bi-mâ fi dīn al-naṣārâ min al-fasād wa-l-awḥâm wa-izhâr maḥâsin dīn al-islâm, wa-ithbât nubuwwat nabiyinâ Muḥammad 'alayh al-ṣalât wa-l-salâm* (Démonstration de la perversion et des illusions comprises dans la religion chrétienne et exposition des belles propriétés de l'islam et de la confirmation de la prophétie de notre prophète Muḥammad que la paix soit sur lui). Taqdim wa-taḥqīq wa-ta'liq Aḥmad Hījāzī Saqqā. Al-Qāhira, 1980.

⁴⁹ Voir ms Köprülü (814), ms Köprülü (794 bis), et ms du Palais Royal -Rabat- Maroc (83). Voir Kaddouri, "Identificación de «Al-Qurṭubî», autor de Al-I 'lâm bimā fi dīn al-Naṣārâ min al-fasād wa-l-awḥâm" *Al-Qantara* 21 (2000), pp. 215-19.

⁵⁰ Voir Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, vol. 1, pp. 415-16, et voir aussi De la Granaja, "Milagros", (1968), pp. 312 et 315. Sur la biographie de ce Qurṭubî, voir Naṣī al-ṭīb, vol. 2, pp. 413-14. Ibn Bassām nous apprend que ce Qurṭubî a étudié sous la conduite du Shaykh Abū 'l-'Abbās Aḥmad Ibn 'Umar al-Qurṭubî, l'écrivain du Kitāb *Al-Muṣṣim fi sharḥ Muslim*. Il a étudié une partie de cet ouvrage, ibid, vol. 2, p. 413.

⁵¹ Le travail de Paul Devillard comprend trois volumes du Kitāb *Al-I'lâm* (Démonstration de la vérité de la religion musulmane et de la fausseté de la religion chrétienne). P. Devillard analyse des deux premières parties de cet ouvrage, qui réfutent les dogmes chrétiens de la Trinité et de l'Incarnation. Thèse de IIIe cycle présentée à la Faculté des Lettres à Aix-en-Provence, le 10 janvier 1970.

⁵² Voir Cardaillac, *Moriscos et chrétiens*, pp. 216, 222.

⁵³ Voir De Epalza, "Notes" (1971), p. 104, et Dominique Urvoy, *Penseurs d'al-Andalus*, p. 167. Sur Kitāb *Al-Amwāl*, voir ms. Escorial 1160 (Casiri, vol. 1, p. 471).

⁵⁴ "Qara'tuhu 'alâ 'l-imâm al-'âlim al-zâhid muṣannifih, raḍiya 'llâhu 'anhu, muftatih 'âm thamâniya wa-'ishrin wa-sittimi'a. Wa-kataba al-'abd al-faqir ilâ 'l-lâh Aḥmad Ibn Yūsuf al-Salaṣî", voir la dernière feuille du ms 83, et voir "La apología", pp. 110-11, note 5.

colophon indique la comparaison (*muqābala*) du texte avec la version copiée s'achève et a été faite par l'indigent ayant besoin d'Allāh, Aḥmad Ibn 'Umar le dix Muḥarram en l'an six cent dix-sept⁵⁵. Van Koningsveld qui a donné ces dates notées dans les colophons du ms 83 de Rabat, n'a pas cherché à identifier le véritable auteur du Kitāb *Al-I'lām*. Il se contente de se demander, à la fin de la note 5 de son étude "La apología": "Quién es este autor enigmático?"

Le chercheur marocain Samir Kaddouri a tiré profit des données mentionnées dans l'étude de Van Koningsveld, et a pu finalement identifier l'écrivain d'*Al-I'lām*. Dans son article, "Identificación de «Al-Qurṭubī», autor de Al-I 'lām bimā fi dīn al-Naṣārā min al-faṣād wa-l-awḥām", Kaddouri remarque que Brockelman attribuait cet ouvrage au commentateur du Coran, al-Qurṭubī, sans toutefois présenter d'arguments qui puissent étayer cette attribution⁵⁶. Il montre ensuite que l'attribution de Paul Devillard n'est pas correcte. Al-Qurṭubī est en effet une altération (*taṣḥīf*) d'Abū Ja'far Aḥmad b. Naṣr al-Dāwudī al-Asadī, qui est un savant malikite. Ce dernier ne se confond donc pas avec al-Rawadī⁵⁷. Ce savant n'a jamais écrit un ouvrage intitulé *Al-I'lām*. En plus, Devillard a donné pour la date de la composition d'*Al-I'lām* l'an 684 de l'Hégire/1285, ce qui n'est pas juste, cette date étant celle à laquelle le copiste a achevé son travail dans la version de Köprülü⁵⁸. Kaddouri remarque que malgré ces fautes, sur le plan scientifique, des chercheurs comme De Epalza et Cardaillac ont repris l'hypothèse de Devillard à propos de l'identification d'al-Qurṭubī⁵⁹. Pour identifier ce Qurṭubī, Kaddouri se base, comme nous l'avons déjà vu, sur la publication de Van Koningsveld, "La apología", qui a attiré l'attention sur les colophons du manuscrit d'*Al-I'lām*, de la bibliothèque du Palais Royal à Rabat⁶⁰. On trouve sur la dernière feuille de ce manuscrit: "Cela s'achève par l'indigent ayant besoin d'Allāh, Aḥmad Ibn 'Umar le dix Muḥarram en l'an 617..."⁶¹.

L'auteur est donc Aḥmad Ibn 'Umar Ibn Ibrāhīm al-Anṣārī al-Qurṭubī (578-656/1182-1258), écrivain du Kitāb *Talkhiṣ Ṣaḥīḥ Muslim* (le résumé de Ṣaḥīḥ Muslim)⁶².

⁵⁵ "Balaghat al-muqābala bi-'l-mubyadḍa wa-'l-ḥamdu li-'l-lāhi waḥdah, wa-dhālika 'alā yad al-faqīr 'ilā mawlāh al-Ghanī, Aḥmad b. 'Umar fi-'l-'aṣḥr al-awwal li-Muḥarram sanat sab'ata 'aṣḥara wa-sittimī'a", voir la dernière feuille du ms 83, et ibid, p. 111, note 5.

⁵⁶ Voir "Identificación de «Al-Qurṭubī», pp. 215-16.

⁵⁷ Voir Al-Qāḍī 'Iyād, *Tartīb al-madārik wa-taqrīb al-masālik*, vol. 4, pp. 623-24.

⁵⁸ Voir "Identificación de «Al-Qurṭubī», p. 216, et voir ms Köprülü 794 bis et *Al-I'lām*, p. 5.

⁵⁹ Voir "Identificación de «Al-Qurṭubī», p. 217.

⁶⁰ Ibid, p. 217, et voir ms 83.

⁶¹ Sur la dernière feuille du ms 83, on lit: "wa-'ammā 'l-farāgh min naskh aṣliḥ ṣaḥwat sādīs yawm min sha'bān sanat 726 H bi-Dimashq al-maḥrūsa. Wa-wajadtu bi-'l-aṣl al-muntasakh minḥ mā-ṣūratuh: qara'tuhu 'alā 'l-imām al-'ālim al-zāhid muṣannifih radiya 'l-lāhu 'anh bi-tārikh muftatūh 'ām thamāniya wa-'ishrīn wa-sittimī'a. Wa-kataba Aḥmad b. Yūsuf al-Salāsī: wa-wajadtu 'alā 'l-aṣli ayḍān: balaghat al-muqābala bi-'l-mubyadḍa wa-'l-ḥamdu li-lāhi waḥdah 'alā yad al-faqīr 'ilā mawlāh al-Ghaniy bihi Aḥmad Ibn 'Umar fi-'l-'aṣḥr al-awwal li-Muḥarram sanat sab'ata 'aṣḥar wa-sittimī'a.", (L'achèvement de la version originale a eu lieu la matinée du six Sha'bān 726 de l'Hégire à Damas la protégée. J'ai trouvé dans la version originale, que j'ai copiée, ce qui suit: je l'ai lu entre les mains de l'imām, le savant et l'ascète, l'écrivain [de cette œuvre], que Dieu soit satisfait de lui, au début de l'an 628 de l'Hégire. Aḥmad Ibn Yūsuf al-Salāsī écrit: j'ai trouvé aussi dans la version originale: la comparaison des textes se fait avec la copie nette (*mubyadḍa*), et louange à Dieu seul. Cela est achevé pour l'indigent ayant besoin d'Allāh, Aḥmad Ibn 'Umar le dix Muḥarram en l'an 617".

⁶² Sur la biographie de ce Qurṭubī, voir Ibn Farḥūn, *Al-Dībāj al-mudhahhab*, pp. 69-70.

D'ailleurs, dans son ouvrage *Al-Muḥṣim li-mā 'ushkila min Kitāb Muslim* (L'éclaircissement des problématiques que pose le livre de Muslim), Aḥmad Ibn 'Umar al-Qurṭubī nous apprend explicitement, et à plusieurs reprises, qu'il a composé *Al-I'lām* pour réfuter les chrétiens⁶³. Ces remarques tendent à montrer que l'auteur du *Kitāb Al-I'lām* n'est pas Abū Ja'far b. Naṣr al-Rawādī al-Qurṭubī, ou le commentateur du Coran, Shams al-Dīn al-Anṣārī al-Qurṭubī, mais que l'auteur est, sans aucun doute, Aḥmad Ibn 'Umar Ibn Ibrāhīm al-Anṣārī al-Qurṭubī (mort en 656/1258).

En ce qui concerne la date de la composition d'*Al-I'lām*, nous ne disposons pas de renseignements qui nous permette de déterminer précisément cette date. Le seul indice que nous ayons est la déclaration d'al-Qurṭubī dans son *I'lām* dans laquelle il indique que le message de Muḥammad a plus que 600 ans et un certain temps⁶⁴. Van Koningsveld a été le premier à tirer profit de cette déclaration d'al-Qurṭubī, en insistant sur le fait que la réfutation d'al-Qurṭubī (intitulée *Al-I'lām*) serait écrite pendant les premières années du XIII^e siècle. Le texte d'al-Qurṭubī indique explicitement que la religion de l'islam, présentée par Muḥammad, remonte à six cents ans et un certain temps⁶⁵. Cependant, il est très difficile, sur la base de ce seul indice, d'indiquer l'année de la composition d'*Al-I'lām*, puisque la déclaration de l'auteur: "mundhu sittimi'ati sana wa-nayyif" (depuis six cent années et un certain temps) n'est pas précise.

Al-Qurṭubī nous apprend dans la préface d'*Al-I'lām* qu'un prêtre de Tolède a envoyé une lettre intitulée *Tathlīth al-Waḥdāniyya* (La triplicité de l'unité) dans laquelle il lance des propos injurieux contre l'islam⁶⁶. Al-Qurṭubī indique qu'il est obligé de répondre, argument par argument, aux attaques de ce chrétien, qui n'est pas nommé⁶⁷. Il dit:

"Cependant, on a composé cet ouvrage, parce que ce questionneur, qui nous a poussé à rédiger cette œuvre, nous menace en déclarant dans son livre: j'expédie à chaque pays une lettre contenant des textes de votre religion, et de tout ce que nous savons des propos- des dires dans cette religion- que vous ne pouvez plus nier"⁶⁸.

Voilà donc la raison pour laquelle il écrivit *Al-I'lām*⁶⁹, en consacrant plusieurs chapitres

⁶³ Kaddouri remarque que parfois, al-Qurṭubī mentionne le titre complet de cet ouvrage, *Al-I'lām bi-mā fi dīn al-naṣārā min al-fasad wa-'l-awḥām wa-ithbāt nubuwwat nabiyyinā Muḥammad 'alayh al-salām*, voir *Al-Muḥṣim li-mā 'ushkila min Kitāb Muslim*, ms de BGR, Q 13, feuille 547. Parfois al-Qurṭubī mentionne l'ouvrage par *Al-I'lām*, ibid, Q 42, feuilles. 210, 240, 253, parfois, par *Kitāb al-I'lām bi-ṣiḥḥat nubuwwat Muḥammad 'alayh aḥqāl al-salā wa-'l-taslīm*, voir ms Q 42, feuille 205, d'autres fois encore, par *Al-I'lām bi-mu'jizat al-nabiyy 'alayh al-salā wa-'l-salām*, Ibid, Q 254, feuille 118, et parfois, par *Kitābunā fī-'l-radd 'alā 'l-naṣārā*, voir ms Q 253, feuille 634, et voir "Identificación de «Al-Qurṭubī»", pp. 218-19.

⁶⁴ "Wa-hādhā dīnu Muḥammad rasūlunā ṣallā Allāhu 'alayhi wa-sallam qā'imun mundhu sittimi'at sana wa-nayyif", voir *Al-I'lām*, p. 219.

⁶⁵ Voir "La apolgia", p. 110

⁶⁶ Voir *Al-I'lām*, p. 43.

⁶⁷ Il accuse l'écrivain de *Tathlīth al-Waḥdāniyya* de ne pas savoir poser de questions ni disposer par ordre son dire, ibid, p. 45.

⁶⁸ Ibid, pp. 402, 438.

⁶⁹ Al-Qurṭubī réfute essentiellement, dans les deux premières parties de son ouvrage, les dogmes chrétiens de la Trinité et de l'Incarnation. La troisième partie est une longue dissertation sur les prophéties qui annoncent Muḥammad. La quatrième partie, enfin, porte sur une série de propositions concernant les prescriptions légales de la religion chrétienne, voir dans ce contexte, Cardaillac, *Morisques et Chrétiens*, pp.

à la réfutation des oppositions de ce prêtre. En plus, il consacre tout un chapitre à la défense de l'islam⁷⁰.

Notons ici qu'al-Qurṭubî n'a pas nommé son adversaire, il se contente de l'appeler: "Ce questionneur"⁷¹. Dans sa publication "La apologia de Al-Kindî", Van Koningsveld a montré que ce *Toledano* (*Al-Ṭulayṭulî*) a été le premier auteur, dans la littérature arabo-chrétienne d'Espagne à donner des citations textuelles de l'Ancien Testament hébraïque et du Targum araméen pour prouver la Messianité (*Mesiazgo*) de Jésus, le Christ⁷². Il conclut, en se fondant sur ces citations que le *Toledano* n'était pas seulement un juif converti au christianisme, mais était aussi un juif érudit qui connaissait l'Ancien Testament hébraïque et la Bible des Rabbins des juifs séfarades⁷³.

Nous envisageons cet ouvrage d'al-Qurṭubî uniquement en fonction de notre préoccupation majeure: quelle influence littéraire *Kitâb Al-Fiṣal* a-t-il exercée sur al-Qurṭubî? Avant de nous pencher sur cette question, remarquons que Charfî a été le premier à attirer l'attention sur l'influence d'al-Khazrajî sur al-Qurṭubî⁷⁴. La même remarque est faite par Van Koningsveld, qui constate qu'al-Qurṭubî a connu le travail d'al-Khazrajî, et qu'il l'a repris sans le mentionner dans son *I'lam*⁷⁵.

En effet, l'étude comparative d'*Al-I'lâm* et de *Maqâmi* ' montre qu'al-Qurṭubî a eu, sans aucun doute, un contact littéraire avec al-Khazrajî, les arguments utilisés par al-Qurṭubî dans sa réfutation du prêtre de Tolède étant identiques aux arguments d'al-Khazrajî. A titre d'exemple, citons un passage d'al-Khazrajî reproduit presque à la lettre par al-Qurṭubî. Il s'agit ici d'un texte où al-Khazrajî, dans sa réfutation de l'idée des chrétiens selon laquelle Jésus a été crucifié afin que les péchés d'Adam soient remis. Il donne l'exemple d'un homme qui possède un esclave. Ce dernier a commis une erreur, alors son seigneur, après un certain temps, se fâche contre lui. Il a eu l'intention de le punir. Quand le seigneur eut un enfant, il le tue pour le délit commis par son esclave. Est-ce que tu vois que le meurtre de son fils suffit pour combler son désir d'assouvir sa vengeance vis-à-vis de son esclave ou bien ce fait-là augmente-t-il son affliction et sa

216-17.

⁷⁰ Sous le titre: *Difâ' 'an al-islâm*, voir *Al-I'lâm*, pp. 447-58.

⁷¹ Voir, par exemple, *ibid*, pp. 49, 54, 57, 59, 75, 91, 92, 114, 126, 133, 143, 148, 155, 156, 178, 236, 263, 402, 434, 438. Dans sa réfutation du prêtre de Tolède, il utilise la particule du vocatif "O, celui-ci" (*Yâ-hâdhâ!*), *ibid*, pp. 48, 57, 58, 59, 63, 71, 98, 103, 106, 117, 165, 169, 170, 171, 173, 174, 178, 185, 224, 225, 226, 235, 307, 367, 402, 422, 423. Parfois, il dit: "Celui qui disait" (*Hâdhâ 'l-qâ'il*), pp. 48, 68, 86. Ailleurs, il dit: "Ce parlant", (*Hâdhâ 'l-mutakallim*), p. 49, parfois: "Cet ignorant" (*Hâdhâ 'l-jâhil*), pp. 69, 180, 220, 234, 236, 278, 402, d'autres fois: "O ce stupide" (*Yâ-hâdhâ al-balîd*), p. 172, parfois: "O trompé" (*Yâ-makhdû'*), pp. 179, 185, 217. Parfois: "Ecoute idiot" (*Isma' yâ-luka'*), p. 222. Parfois: "Informe-moi, menteur sur Allâh", p. 232, d'autres fois: "O prêtre", p. 317, parfois: "O opposant" (*Ayyuhâ 'l-mu'tarîd*), p. 379.

⁷² Comparer "La apologia", pp. 111, 127 et *Al-I'lâm*, pp. 179-85.

⁷³ Voir "La apologia", p. 111. Notons ici que Van Koningsveld a attiré l'attention sur l'influence de Pierre Alphonse dans son *Dialogi contra Iudaeos* sur la lettre de ce prêtre de Tolède, lettre qui a été envoyée à al-Qurṭubî, *ibid*, p. 111. Sur Pierre Alphonse, consulter la littérature citée par Van Koningsveld dans "La apologia", notes 6, 15, 18.

⁷⁴ Voir p. 17 de l'introduction de l'édition de *Maqâmi* ' où Charfî se réfère à des paragraphes de *Maqâmi* ' qu'on trouve aussi dans *Al-I'lâm*, voir p. 17, note 14.

⁷⁵ Voir "La apologia", pp. 124-25, dont lequel l'auteur se réfère à *Maqâmi* ', pp. 176-77 et *Al-I'lâm*, p. 386 et à *Maqâmi* ', pp. 173-76 et *Al-I'lâm*, pp. 384-85.

tristesse, interroge al-Khazrajî⁷⁶. On trouve le même texte cité dans Kitab *Al-I'lâm* d'al-Qurṭubî, avec des différences très minimes⁷⁷, ce qui constitue une preuve de l'influence considérable exercée par al-Khazrajî sur l'écrivain d'*Al-I'lâm*⁷⁸.

L'hypothèse d'une influence directe d'al-Khazrajî sur al-Qurṭubî se trouve encore renforcée par un autre passage emprunté littéralement par al-Qurṭubî à al-Khazrajî. Il s'agit du commentaire d'un certain roi indien, connu par sa sagesse, qui annonce que la religion des chrétiens contredit la raison⁷⁹. Après avoir cité ce passage, al-Khazrajî s'exprime par ces mots:

“C'est ce que ce sage a souligné à propos de votre ignorance, alors qu'il n'a pas de préjugés sur vous, et il n'est plus votre ennemi, et n'est pas non plus accusé de vous avoir offensés”⁸⁰.

Cette expression d'al-Khazrajî vient d'être citée à la lettre dans *Al-I'lâm*⁸¹. Cela suffit pour nous convaincre qu'al-Qurṭubî a utilisé, sans doute possible, le traité d'al-Khazrajî dans son *I'lâm*.

Notons ici que malgré cette influence, on trouve dans *Al-I'lâm* des passages qui n'apparaissent pas dans *Maqâmi*. Van Koningsveld a attiré l'attention sur un passage où le prêtre de Tolède dit au début de son épître: “Maintenant, il me fallait t'interroger à propos de la trinité, de la création de Dieu, de toutes les créatures”⁸². Ce thème qui se rapporte aux qualités de Dieu (*Ṣifât Allâh*) et au sens de la trinité dans la chrétienté, n'a pas été cité dans la disputation entre al-Qūṭî et al-Khazrajî. Al-Khazrajî réfute bien, brièvement, le prêtre de Tolède à propos des hypostases de la trinité mais sans le relier à la création du monde et aux noms et aux qualités de Dieu⁸³. Il faut aussi remarquer qu'al-Qurṭubî a traité des thèmes qui n'ont pas été abordés dans la réfutation d'al-Khazrajî. Citons-en quelques-uns: l'image négative de Paul, qu'il a présentée au lecteur en se basant sur le traité de Sayf Ibn 'Umar⁸⁴, et des thèmes concernant les pratiques cultuelles dans la chrétienté, comme l'abandon de la circoncision⁸⁵, les dispositions du jeûne⁸⁶, celles des fêtes⁸⁷, la question de la Rémission des péchés par les patriarches⁸⁸ et d'autres thèmes

⁷⁶ Voir *Maqâmi*, p. 78.

⁷⁷ Parmi ces différences, on constate qu'al-Qurṭubî ajoutait dans son texte que ce seigneur était apte à pardonner à son esclave et à ne pas tuer son fils, voir *Al-I'lâm*, p. 417. Ce qu'on ne trouve pas dans *Maqâmi*.

⁷⁸ Pour un autre exemple de l'influence d'al-Khazrajî exercée sur al-Qurṭubî, comparer *Maqâmi*, p. 76 et *Al-I'lâm*, pp. 246, 393, et voir aussi *Maqâmi*, pp. 189-93 et *Al-I'lâm*, pp. 450-54, *Maqâmi*, pp. 87-89 et *Al-I'lâm*, 453-54, *Maqâmi*, pp. 167-68 et *Al-I'lâm*, pp. 454-55.

⁷⁹ Voir *Maqâmi*, pp. 40-1. Comparer avec *Al-I'lâm*, p. 167.

⁸⁰ Voir *Maqâmi*, p. 42. Il dit: “fa-hâdhâ mâ-badâ lahu min jahlikum wa-laysa bi-mukhâṣimikum wa-lâ munâwi'ikum wa-lâ bi-muttahamin bi-'t-tibâ' al-hawâ fi-kum”.

⁸¹ Voir *Al-I'lâm*, p. 167.

⁸² Voir “La apologia”, p. 123, note 35 (Al-'âna wa-jaba 'alayya an as'alaka fi amr al-tathlîl 'an khalqî 'l-lâhi li-jamî'i khalqih), voir *Al-I'lâm*, p. 57.

⁸³ Voir *Maqâmi*, pp. 56-7, 84-6.

⁸⁴ Voir *Al-I'lâm*, 241, 393-95, 398-99, 423.

⁸⁵ Ibid, p. 420-22. Al-Khazrajî a brièvement parlé sur Constantin qui a ordonné de délaissier la circoncision, voir *Maqâmi*, pp. 74, 162-63.

⁸⁶ Ibid, pp. 422-24.

⁸⁷ Ibid, 424-72.

⁸⁸ Ibid, pp. 405-09.

encore⁸⁹.

En ce qui concerne la relation entre Ibn Ḥazm et al-Qurṭubî, De Epalza nous apprend que Kitâb *Al-Fiṣal* d'Ibn Ḥazm a été connu des auteurs andalous de textes polémiques, en particulier, d'al-Qurṭubî et d'al-Mâyûrî, sans qu'il prouve ce contact littéraire par des arguments⁹⁰.

Notons, en premier lieu, qu'al-Qurṭubî ne mentionne pas Ibn Ḥazm comme source utilisée dans sa réfutation du prêtre de Tolède. Par contre, il cite explicitement autres sources chrétiennes-arabes dans lesquelles il a pris des informations sur la chrétienté⁹¹. C'est ainsi qu'il cite *Muṣḥaf al-'Alam al-Kâ'in* (Livre du Monde Existentiel) d'Agushûn comme référence dans son exposé sur le christianisme⁹². Il mentionne aussi, à plusieurs reprises, Kitâb *Al-Masâ'il al-sab' wa-l-khamsîn* (Livre des 57 questions)⁹³ et Kitâb *Al-Hurûf* (Livre des lettres) de Ḥafṣ⁹⁴. En plus, il cite la *Collectio Conciliorum* (les conciles canoniques)⁹⁵ et les livres chrétiens-arabes de *Fiqh* (de la jurisprudence chrétienne)⁹⁶.

Nous allons essayer ci-après de comparer quelques textes d'*Al-I'lâm* et d'*Al-Fiṣal*, afin d'observer si al-Qurṭubî a eu connaissance d'*Al-Fiṣal*. Dans son *Fiṣal*, Ibn Ḥazm nous apprend que la secte chrétienne appelée *Al-Barbarâniyya* considère Jésus et sa mère comme Dieu en dehors d'Allâh⁹⁷. On trouve cette information citée dans *Al-I'lâm*, dans lequel al-Qurṭubî annonce à deux reprises, qu'une secte chrétienne prétend que Marie est un Dieu⁹⁸. Certes, le Coran décrit aussi cette croyance des chrétiens en Marie, Dieu disait: "O Jésus, fils de Marie, est-ce toi qui as dit aux gens: prenez-moi, ainsi que ma mère, pour deux divinités en dehors d'Allâh?"⁹⁹. Al-Jâhîz remarque aussi dans son *Risala fi-l-radd 'alâ l-naṣârâ* que les chrétiens considèrent Marie comme Dieu ou femme de Dieu¹⁰⁰. Il est donc très difficile de savoir si al-Qurṭubî a emprunté cette idée à al-Jâhîz ou à Ibn Ḥazm. Ajoutons qu'al-Khazrajî nous apprend dans son *Maqâmi'* que les chrétiens tombent dans la mauvaise foi, puisqu'ils disent que Dieu, le Père doit être l'époux de Marie, mère de Jésus¹⁰¹. Néanmoins, la seule différence qui existe entre al-

⁸⁹ Ibid, pp. 427-32.

⁹⁰ Voir "Notes", (1971), p. 101.

⁹¹ Dans le chapitre *fi-bayân ikhtilâfihim fi-l-aqânîm*, il nous apprend qu'il se base, dans la description des idées des anciens théologiens chrétiens, sur leurs propres livres. Il dit: "Wa-naḥkî madhâhibahum bi-alfâz kamâ wajadtuhâ fi kutubihim", voir *Al-I'lâm*, pp. 79, 420, 423. Sur la citation des sources arabo-chrétiennes dans *Al-I'lâm*, voir Van Koningsveld, "La apología", p. 125, note 38, et "Literatura", pp. 699, 704-05.

⁹² Voir *Al-I'lâm*, pp. 57-8, 60, 69, 72, 81, 82, 83, 86, 110, 126, 128, 143, 149, 156, 157.

⁹³ Ibid, pp. 61, 80, 81, 88, 128, 432. Van Koningsveld fait remarquer que les passages de cette œuvre, présentés par al-Qurṭubî, constituent un témoignage unique. Il s'agit en effet, pour l'Espagne, de l'écrit arabe le plus ancien que nous connaissons, et dans lequel l'auteur chrétien explique les points fondamentaux de la foi chrétienne, voir "Literatura", p. 699.

⁹⁴ Voir *Al-I'lâm*, pp. 75, 79-80, 448.

⁹⁵ Ibid, pp. 394, 403-07. Sur l'identification de ces conciles, voir Van Koningsveld, "Literatura", pp. 704-05, et *Glossary*, p. 60, notes 312-13.

⁹⁶ Voir *Al-I'lâm*, pp. 397-98, 420, et voir "La apología", note 38.

⁹⁷ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 48. Dans le même contexte, Ibn Ḥazm nous informe que cette secte a disparu.

⁹⁸ Voir *Al-I'lâm*, p. 114: "wa-minkum ta'îfa tadda'î anna Maryam ilâh", et p. 254.

⁹⁹ Sûra 5: 116.

¹⁰⁰ Voir al-Jâhîz, pp. 53-4.

¹⁰¹ Voir *Maqâmi'*, pp. 176-77. Voir aussi Urvoy, *Penseurs d'Al-Andalus*, p. 166 et De la Granja, "Milagros", pp. 353-54.

Qurṭubî et al-Khazrajî est que ce dernier déclare que, selon les chrétiens, Marie était l'Épouse de Dieu, alors que selon al-Qurṭubî, Marie, la mère de Jésus, était un Dieu¹⁰². Ce qui laisserait entendre qu'al-Qurṭubî n'était pas influencé par al-Khazrajî sur ce point. Cependant, un indice cité dans *Al-Fiṣal* et dans *Al-I'lâm*, à savoir qu'une secte chrétienne, nommée dans *Al-Fiṣal* par *Al-Barbarâniyya*, et non nommée dans *Al-I'lâm*, nous permet de prononcer pour l'influence d'Ibn Ḥazm plutôt que pour celle d'al-Jâhiz ou d'al-Khazrajî, à propos de cette idée. Cela nous paraît d'autant plus vraisemblable que nous savons qu'Ibn Ḥazm a été le premier des polémistes en al-Andalus à déclarer que la secte chrétienne appelée *Al-Barbarâniyya*, considère Jésus et sa mère Marie comme deux divinités en dehors d'Allâh¹⁰³.

Dans son interprétation de la nature de Jésus, al-Qurṭubî nous apprend que les chrétiens, et surtout ceux, parmi eux, qui croient à l'Union (*Al-Ittiḥād*) se sont mis d'accord sur le fait que 'Isâ a deux natures; l'une est divine, (nommée *Lâhût*) et l'autre est humaine (appelée *Nâsût*). Selon al-Qurṭubî, les chrétiens doivent dire que Jésus est la moitié de Dieu (Innahu niṣfu 'l-lâh), ils ne doivent pas adorer le corps de Jésus, ni s'incliner devant lui (c'est-à-dire devant la nature humaine). S'ils disent notre Dieu le Messie, ils doivent dire à la place de "O notre Dieu" (*Yâ Ilâhanâ*): "O la moitié de notre Dieu" (*Ya-niṣfa Ilâhinâ*), ou "O le tiers de notre Dieu" (*Ya-thulutha Ilâhinâ*)¹⁰⁴.

En lisant *Al-Fiṣal*, nous constatons qu'Ibn Ḥazm a donné une interprétation sur ce sujet à quatre reprises, il déclare:

"Le Messie selon quelques-uns parmi vous a deux natures; l'une est humaine (*nâsûtiyya*) et l'autre est divine (*lâhûtiyya*). Informez-nous est-ce que vous vénerez les deux natures divine et humaine, ou vénerez-vous l'une et pas l'autre? Et s'ils disaient au contraire nous vénérions le *Lâhût* (la nature divine) seulement, nous disons que vous vénerez la moitié du Messie et pas le Messie, parce qu'il a deux natures, tandis que vous ne vénerez qu'une seule"¹⁰⁵.

Dans un autre texte, il montre que les chrétiens sont contradictoires à propos de la nature de Jésus, parce que s'ils déclarent que le Messie a mangé ou qu'il a bu, ce sont des menteurs, puisque c'est la moitié du Messie qui mange et pas le Messie en entier¹⁰⁶. Dans le but de relever encore une fois leur contradiction au sujet de la divinité de Jésus, il nous apprend que l'idée de l'Union (*Ittiḥād*) de la nature divine et de la nature humaine tend à faire conclure que c'est la moitié du Messie qui faisait et que c'est sa moitié qui disait¹⁰⁷. Dans la dernière partie de son *Fiṣal*, il mentionne les interprétations des chrétiens concernant la fusion du *Nâsût* et du *Lâhût*, puis il annonce que ces interprétations sont contre la raison¹⁰⁸.

D'ailleurs, une comparaison entre l'interprétation d'al-Qurṭubî et celle d'Ibn Ḥazm

¹⁰² Il cite un texte qui affirme que Marie était, selon une secte chrétienne, un Dieu et pas la femme de Dieu. Comparer *Al-I'lâm*, pp. 114, 254 et *Maqâmi*, pp. 176-77.

¹⁰³ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 48.

¹⁰⁴ Voir *Al-I'lâm*, pp. 141-42.

¹⁰⁵ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 62.

¹⁰⁶ Ibid, vol. 2, p. 32.

¹⁰⁷ Ibid, vol. 2, p. 61.

¹⁰⁸ Ibid, vol. 5, p. 130.

à propos de la nature divine et de la nature humaine de Jésus, suffit à montrer qu'al-Qurṭubî suit Ibn Ḥazm dans sa manière d'interpréter les textes des chrétiens. Il prend la déclaration des chrétiens à la lettre en les accusant d'avoir adoré la moitié de Jésus seulement. Ils doivent dire à la place de "O notre Dieu", "O la moitié de notre Dieu". Cependant, bien que l'interprétation d'al-Qurṭubî soit identique à celle d'Ibn Ḥazm, il me semble très difficile de prouver qu'al-Qurṭubî a été directement influencé par Ibn Ḥazm. D'une part, al-Qurṭubî reste très libre dans son interprétation et il ne reproduit pas les textes d'Ibn Ḥazm. D'autre part, nous avons déjà prouvé qu'al-Khazrajî a exercé une influence sur al-Qurṭubî. Son interprétation du sujet de la divinité de Jésus paraît identique à celle d'al-Qurṭubî, puisqu'il annonce aussi dans sa réfutation du prêtre de Tolède:

"Si vous dites que sa moitié [de Jésus] est un Dieu complet, et que l'autre moitié n'est pas un Dieu, il vous fallait dire, si vous l'invoquez: O la moitié de Messie, pardonne nous"¹⁰⁹.

Au vu des nombreux textes que nous venons de traiter, nous croyons pouvoir opter pour une influence directe d'al-Khazrajî sur al-Qurṭubî.

Après avoir prouvé qu'on retrouve les traces du *Maqâmi'* dans *Al-I'lâm*, essayons de traiter les relations littéraires existant entre al-Khazrajî, al-Qurṭubî et Ibn Ḥazm. Pour ce faire, nous nous baserons sur un texte cité dans les œuvres des trois penseurs d'al-Andalus, afin de savoir à quel point on peut dire qu'al-Qurṭubî a connu *Kitâb Al-Fiṣal* d'Ibn Ḥazm, et ce en dehors des contacts littéraires avec al-Khazrajî. Il s'agit ici de l'interprétation de la béatitude (*Na'im*) et des peines éternelles (*Adhâb*) dans l'autre monde, et du fait de manger et de boire au paradis. Dans le paragraphe précédent, nous avons prouvé qu'al-Khazrajî a eu connaissance d'*Al-Fiṣal*, et qu'il a reproduit littéralement, et à maintes reprises, les textes d'Ibn Ḥazm. Sur le thème du *Na'im* et du *Adhâb* dans l'autre monde, al-Khazrajî s'inspire, dans son interprétation, d'*Al-Fiṣal*. Il se base aussi, dans sa réfutation du prêtre de Tolède, sur trois arguments cités littéralement d'*Al-Fiṣal*¹¹⁰. On trouve presque la même interprétation dans *Al-I'lâm*, mais cela ne veut pas obligatoirement dire qu'al-Qurṭubî ait tiré profit directement d'*Al-Fiṣal*, puisqu'on a déjà prouvé l'influence directe d'al-Khazrajî sur al-Qurṭubî. Il existe d'ailleurs une différence entre les textes religieux utilisés par Ibn Ḥazm et ceux cités par al-Qurṭubî: Ibn Ḥazm cite des versets coraniques¹¹¹, qui ne sont pas mentionnés dans *Al-I'lâm*. En plus, l'argumentation d'Ibn Ḥazm s'attarde sur trois preuves, qu'on ne trouve pas citées dans *Al-I'lâm*¹¹². Tout au contraire, dans son *I'lâm*, al-Qurṭubî commence par citer un texte de l'œuvre *Al-Masâ'il* écrit par Ḥafṣ, où ce dernier nie l'existence de la béatitude et du châtimement dans l'au-delà. Ensuite, il montre que selon la doctrine de la plupart des chrétiens, les créatures seront ressemblées au jour du dernier jugement, et que Jésus va les juger, pour récompenser et châtier. Il poursuit en disant que leur doctrine, dans cette problématique, ressemble à la doctrine des philosophes, qui désapprouvent le châtimement et la béatitude corporels, et qui disent que cela concerne une certaine satisfaction de l'âme.

¹⁰⁹ Voir *Maqâmi'*, p. 85.

¹¹⁰ Comparer *Al-Fiṣal*, vol. 2, pp. 106-09, et *Maqâmi'*, pp. 183-87.

¹¹¹ Sûra 56: 19, et Sûra 15: 47. Voir *Al-Fiṣal*, vol. 2, pp. 107-08.

¹¹² Comparer *Al-Fiṣal*, vol. 2, pp. 106-09 et *Al-I'lâm*, pp. 432-37.

Al-Qurṭubī nous apprend que ces chrétiens se réfèrent dans leur opposition soit à la raison, soit à la législation religieuse. La raison ne peut pas prouver l'inexistence de la béatitude et des peines éternelles dans l'autre monde, disait al-Qurṭubī, au contraire, cela peut exister, parce que notre Créateur, qui nous a offert les satisfactions corporelles, et qui nous a fait sentir la douleur corporelle, peut nous faire revenir après nous avoir anéanties, de la façon dont il nous a créés la première fois. Il répondit aux chrétiens qui disaient que si les gens mangent, boivent, se marient et s'habillent dans le paradis, cela mène à dire qu'il y a là-bas du déchet, urine et placenta. Il montre, en se basant sur un dire du Prophète de l'islam, que dans le paradis, il y a nourriture et boisson, et que les gens au paradis ne n'urinent pas et ne jettent pas de déchets, et que ce n'est qu'une sueur qui coule de leur corps comme le parfum (*misk*)¹¹³. Il ajoute qu'Adam avait mangé, bu et avait été marié dans le paradis. Puis il cite des textes bibliques: pendant la nuit de la Pâque, entre autres, Jésus mange avec ses disciples, il leur donne du vin pour le boire et il dit: "Je vous le dis, je ne boirai plus désormais de ce produit de la vigne jusqu'au jour où je le boirai avec vous, à nouveau, dans le Royaume de mon Père"¹¹⁴. Puis il cite l'histoire du riche et de Lazare. Un pauvre, nommé Lazare, gisait près de son portail, tout couvert d'ulcères. Il aurait bien voulu se rassasier de ce qui tombait de la table du riche. Bien plus, les chiens eux-mêmes venaient lécher ses ulcères. Or, il advint que le pauvre mourut et fut emporté par les anges dans le sein d'Abraham. Le riche aussi mourut, et on l'ensevelit. Dans l'Hadès, en proie à des tortures, il lève les yeux et voit de loin Abraham, et Lazare, en son sein. Alors il s'écria: Père Abraham, aie pitié de moi et envoie Lazare tremper dans l'eau le bout de son doigt pour me rafraîchir la langue¹¹⁵. On trouve ces deux textes évangéliques cités aussi dans *Al-Fiṣal*. Ces textes ne sont pas l'objet d'une interprétation, remarque al-Qurṭubī, et ils constituent selon Ibn Ḥazm une preuve que dans le paradis, il y a des boissons, de l'eau et du vin¹¹⁶. Cependant, cela ne prouve aucune influence directe d'Ibn Ḥazm sur al-Qurṭubī à propos de ce sujet, parce qu'on a déjà prouvé qu'al-Khazraǧī a emprunté à Ibn Ḥazm à propos de l'interprétation de la béatitude et des peines éternelles dans l'autre monde. Il a cité aussi les mêmes textes bibliques que ceux mentionnés dans *Al-Fiṣal*¹¹⁷. En plus, la comparaison entre les textes bibliques cités dans *Maqāmi* et ceux cités dans *Al-I'lām* nous permet de souligner l'influence directe d'al-Khazraǧī sur al-Qurṭubī, les deux penseurs citant des textes qu'on ne trouve pas dans *Al-Fiṣal*. Al-Khazraǧī dit:

"Et aussi dans l'Evangile, la foule disait au Messie à Capharnaüm: Rabbi, quand es-tu arrivé ici? Jésus leur répondit: En vérité, en vérité, je vous le dis, vous me cherchez, non pas parce que vous avez vu des signes, mais parce que vous avez mangé du pain et avez été rassasiés. Travaillez non pour la nourriture qui se perd, mais pour la nourriture qui demeure en vie éternelle"¹¹⁸.

¹¹³ Voir *Ṣaḥīḥ Muslim*, vol. 17, pp. 173-74.

¹¹⁴ Voir Matthieu 26: 29.

¹¹⁵ Voir Luc 16: 19-24.

¹¹⁶ Comparer *Al-I'lām*, p. 435, et *Al-Fiṣal*, vol. 2, pp. 108-09.

¹¹⁷ Voir *Maqāmi*, pp. 187-88.

¹¹⁸ Ibid, p. 188. Comparer avec Jean 6: 24-27.

Al-Qurṭubî cite aussi ce texte biblique¹¹⁹ tout en commençant par les mêmes expressions que celles employées par al-Khazrajî¹²⁰.

On observe le même phénomène avec deux autres textes bibliques cités dans *Maqâmi* et dans *Al-I'lâm*: al-Khazrajî et al-Qurṭubî commencent par:

“Et dans l’Evangile aussi, Jésus disait dans un avertissement et promesse à ses disciples¹²¹: vous mangerez et boirez à ma table en mon Royaume, et vous siégerez sur des trônes pour juger les douze tribus d’Israël”¹²².

En plus, on constate qu’al-Qurṭubî suit al-Khazrajî aussi dans la citation de deux autres textes bibliques, l’un d’Isaïe 55: 1 “Ah! Vous tous qui avez soif, venez vers l’eau, même si vous n’avez pas d’argent, venez, achetez et mangez; venez, achetez sans argent, sans payer, du vin et du lait”¹²³, et l’autre de Jean 6: 32, dans lequel Jésus disait aux juifs: “En vérité, en vérité, je vous le dis, non, ce n’est pas Moïse qui vous a donné le pain qui vient du ciel; mais c’est mon Père qui vous le donne, le pain qui vient du ciel, le vrai”¹²⁴. Autre point identique dans *Al-I'lâm* et *Maqâmi*: al-Khazrajî explique la non-citation de Moïse de cette béatitude et de ces peines éternelles dans la Torah, par crainte que les Israélites le démentent et le tuent à coup de pierre, parce qu’ils avaient déjà contredit ses actes issus de ses miracles. Ils avaient sélectionné ses dires et avaient mal accueilli tout ce qu’ils recevaient de sa part. Ils faisaient cela par insolence à l’égard de Dieu l’exalté¹²⁵. Selon al-Qurṭubî, cette non-citation du *Na'im* et du *Adhâb* par Moïse dans la Torah peut avoir quatre explications: la première explication est empruntée à al-Khazrajî, il disait que c’était: “premièrement à cause de l’insolence (*utunw*) des Israélites, de leur révolte et de la défaillance de leur compréhension”¹²⁶. Ce qui atteste encore une fois l’influence directe d’al-Khazrajî sur al-Qurṭubî. Puis il cite les trois autres explications en insistant sur le fait que Muḥammad, que la paix soit sur lui, a été envoyé par Dieu et qu’un autre prophète ou messenger ne lui avait pas succédé, qui aurait clairement expliqué les dispositions et les questions concernant l’autre vie. Sa nation aurait le privilège dans une science- il veut dire à propos des questions de l’autre monde- qui n’appartient pas à d’autres nations. Cette explication paraît selon al-Qurṭubî la plus acceptable parmi les autres explications¹²⁷. La comparaison entre al-Qurṭubî et al-Khazrajî à propos de l’interprétation de ce sujet, suffit

¹¹⁹ On note des différences minimales entre la citation d’al-Khazrajî et celle d’al-Qurṭubî. Le texte d’al-Qurṭubî se conforme exactement à Jean 6: 24-27, tandis que dans la citation d’al-Khazrajî, on constate des variations. Cela est dû, à notre sens, à la version de l’Evangile utilisé par al-Khazrajî, et non pas à une erreur du copiste, parce que le sens dans cette citation est correcte. Notons encore qu’Ibn Ḥazm a cité ce texte biblique dans un autre contexte de son *Fîṣal*, vol. 2, pp. 45, 108.

¹²⁰ “Wa-fîhi ayḍan ‘anna ‘l-jamâ‘a qâlat li-‘l-Masîḥ bi-Kafr Naḥûm”, voir *Al-I'lâm*, p. 435.

¹²¹ “Wa-fî ‘l-Înjîl ayḍan ‘annahu qâla li-talâmîdhîh fî waṣîyyatin waṣṣâhum bi-hâ”. Comparer *Maqâmi*, p. 188 et *Al-I'lâm*, p. 435.

¹²² Comparer *Maqâmi*, p. 188 avec *Al-I'lâm*, p. 435. Voir Luc 22: 30.

¹²³ Comparer *Maqâmi*, pp. 188-89 et *Al-I'lâm*, p. 436.

¹²⁴ Des différences minimales se notent dans les citations des deux penseurs. Comparer *Maqâmi*, pp. 188-89 et *Al-I'lâm*, p. 436.

¹²⁵ Voir *Maqâmi*, p. 184.

¹²⁶ Voir *Al-I'lâm*, p. 436. Comparer avec *Maqâmi*, p. 184.

¹²⁷ Voir *Al-I'lâm*, p. 436.

donc à prouver l'influence directe d'al-Khazrajî sur al-Qurṭubî, car on trouve les textes bibliques cités dans *Maqâmi*¹²⁸, cités aussi, et selon le même ordre, dans *Al-I'lâm*. Cette conclusion permet de donner une assez solide probabilité à l'hypothèse d'une référence au texte d'al-Khazrajî plutôt qu'à celui d'Ibn Ḥazm.

Cependant, signalons ici qu'al-Qurṭubî a emprunté à Ibn Ḥazm dans sa manière de citer les dires des chrétiens à propos de leur croyance. Il s'excuse de citer leur dire en déclarant que son but était la répression des gens de confusion¹²⁸. On a déjà rencontré la même attitude chez Ibn Ḥazm, qui était influencé sur ce point par al-Jâhiz¹²⁹.

En ce qui concerne les expressions utilisées dans *Al-I'lâm*, nous constatons qu'al-Qurṭubî utilise dans sa réfutation du prêtre de Tolède, un style très violent, qui, là encore, est conforme au style d'Ibn Ḥazm. Il réfute ce prêtre en disant: "Cet ignorant"¹³⁰, "O stupide"¹³¹, "O trompé"¹³², "Ecoute, idiot"¹³³, "Informe-moi, menteur, sur Allâh"¹³⁴, "Les fous et les enfants n'osent pas déclarer ce que vous avez dit"¹³⁵, "Cet ignorant a voulu parler mais il est devenu muet"¹³⁶, "Dans l'ensemble, ces gens [il veut dire les chrétiens] sont stupides et ignorants"¹³⁷. Cependant, la violence notée parfois dans le style d'al-Qurṭubî ne veut pas obligatoirement dire qu'il ait repris ce style d'Ibn Ḥazm. Il se peut en effet qu'il ait été influencé par le style d'al-Khazrajî, violent aussi, parfois, et qui a exercé, à coup sûr, une influence directe sur Kitâb *Al-I'lâm*. Les différences qui existent entre le style d'al-Qurṭubî et d'Ibn Ḥazm semblent d'ailleurs confirmer cette supposition: dans *Al-I'lâm*, l'auteur informe son opposant sur la cause de son insulte: il veut mettre à jour son mensonge¹³⁸. On ne trouve pas cela dans le style d'Ibn Ḥazm. En plus, al-Qurṭubî s'appuie dans sa réfutation du prêtre de Tolède sur le style d'intimidation (*Uslûb al-takhwîf*) en lui rappelant des peines éternelles dans l'enfer¹³⁹ et il l'appelle, de temps en temps, à se convertir à l'islam en demandant à Dieu de le mettre sur le bon chemin¹⁴⁰. Cette manière d'écrire qu'on a déjà rencontrée chez al-Khazrajî, a sans aucun doute exercé une influence directe sur al-Qurṭubî¹⁴¹. Dans l'ensemble, on peut dire qu'al-Qurṭubî n'a pas eu de contact littéraire direct avec Kitâb *Al-Fiṣal* d'Ibn Ḥazm. Par la voie d'al-Khazrajî, qui a sans aucun doute joué un rôle spécial dans la rédaction d'*Al-I'lâm*, al-Qurṭubî a pu reprendre des textes d'Ibn Ḥazm.

¹²⁸ Il dit: "Qam' ahl al-dalâl", voir *Al-I'lâm*, pp. 132, 250, 419, 457.

¹²⁹ Comparer *Al-I'lâm*, pp. 132, 250, 419, 457 avec *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 49, et *Risâla fî-l-radd 'alâ 'l-naṣârâ*, p. 75.

¹³⁰ Voir *Al-I'lâm*, pp. 69, 180, 220, 234, 236, 278, 402.

¹³¹ Ibid, p. 172.

¹³² Ibid, pp. 179, 185, 217.

¹³³ Ibid, p. 222.

¹³⁴ Ibid, p. 232.

¹³⁵ Ibid, pp. 60, 251.

¹³⁶ Ibid, p. 69.

¹³⁷ Ibid, p. 132. Voir dans ce contexte, pp. 88, 132, 135, 166, 172, 202, 218, 222, 225, 251, 268, 340, 349, 393, 395, 397, 401, 405, 408, 412, 415-17, 419-20, 421-23, 430, 434, 457.

¹³⁸ Voir *Al-I'lâm*, p. 227.

¹³⁹ Ibid, pp. 108, 113, 118, 123, 167, 168, 174, 180, 218, 226, 229, 235, 236, 399, 409.

¹⁴⁰ Ibid, pp. 101, 103, 106, 111, 124, 142. Dans sa lettre, le prêtre de Tolède demande aussi à al-Qurṭubî de se convertir à la religion chrétienne, p. 217.

¹⁴¹ Voir *Maqâmi*, p. 197.

Pour terminer sur ce point, faisons encore remarquer que Shihâb al-Dîn Aḥmad Ibn Idrîs al-Qarâfî (683/1285)¹⁴² a eu un contact littéraire direct avec Kitâb *al-I'lâm* d'al-Qurṭubî, ouvrage qui circulait en Égypte à son époque. Ce qui nous intéresse dans ce contexte, est de souligner qu'al-Qarâfî, qui a reproduit des parties du Kitâb *Al-I'lâm* à la lettre¹⁴³, a été indirectement influencé par Ibn Ḥazm. Ainsi, il cite par exemple le commentaire d'Ibn Ḥazm concernant la question du *Na'im* et du *'Adhâb* dans l'autre monde dans son *Ajwiba*. Il a emprunté ce commentaire par la voie d'al-Qurṭubî, qui l'a emprunté à son tour par la voie d'al-Khazrajî, comme nous l'avons déjà prouvé dans ce paragraphe¹⁴⁴.

¹⁴² Sur la biographie d'al-Qarâfî, consulter Muḥammad b. Muḥammad Makhlûf, *Shajarat al-nûr al-zakiyya fî ṭabaqât al-Mâlikiyya*, pp. 188-89.

¹⁴³ Comparer, à titre d'exemple, *Al-I'lâm* à *Al-Ajwiba al-fâkhira*

<i>Al-I'lâm</i>	<i>Al-Ajwiba al-fâkhira</i>
pp. 241-47	pp. 173-78
pp. 420-22	pp. 178-80
pp. 422-24	pp. 182-84
pp. 424-27	pp. 227-29
pp. 427-32	pp. 229-32

Cependant, il est à noter que dans son *Ajwiba*, al-Qarâfî a consacré une grande partie à la réfutation de l'évêque Paul d'Antioche, qui a expédié une lettre à un musulman de Sidon, lettre dans laquelle il lance ses critiques contre l'islam, voir dans ce contexte, Thomas Michel, *A Muslim*, pp. 87-9, 93, Fritsch, Erdmann, *Islam und Christentum im Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischer Sprache*. Breslau, 1930, p. 116, et voir aussi Jacques Waardenburg, "The Medieval Period: 650-1500", *Muslim Perceptions of Other Religions. A Historical Survey*. Oxford, 1999, p. 45.

¹⁴⁴ Comparer *Al-Fiṣal*, vol. 2, pp. 106-09, *Al-I'lâm*, pp. 432-37, *Al-Ajwiba*, pp. 100-09 et *Maqâmi'*, pp. 183-87. Voir le traitement de cette question dans pp. 129-32 de cette étude.

3. 'Abd Allâh al-Turgumân al-Mâyûrqî

Anselmo Turmeda ou 'Abd Allâh al-Turgumân (1353-1430), était un ancien Franciscain majorquin, écrivain classique en langue catalane, converti à l'islam en Tunisie, et expert financier des souverains hafſides¹⁴⁵. Parmi les cinq ouvrages qui nous ont été conservés de cet auteur majorquin, citons l'ouvrage *Tuhfat al-arib fi-l-radd 'alâ ahl al-ſalib* (Présent de l'homme lettré pour réfuter les partisans de la croix), qu'il écrivit en l'an 823/1420 pour réfuter les chrétiens, et pour prouver la prophétie de Muḥammad¹⁴⁶. Cet ouvrage s'attache, en effet, à la situation politique, sociale et religieuse d'al-Andalus pendant le XVe siècle, siècle pendant lequel les polémiques anti-islamiques et anti-chrétiennes furent très actives. De Epalza a montré que les traités islamiques sont faits généralement en réponse à des polémiques chrétiennes contre l'islam. Ils sembleraient indiquer, chez la communauté musulmane d'Espagne, un état général de nervosité défensive face aux chrétiens¹⁴⁷.

Nous disposons d'un indice très solide dans la *Tuhfa*, indice qui reflète les conflits entre musulmans et chrétiens pendant le XVe siècle. Il s'agit d'un texte dans lequel Anselmo Turmeda interrogea son maître, un certain Nicolas Myrtîl (of Martîl), en privé, sur la véritable identité du *Paraclet* cité dans l'Évangile. Le prêtre répondit:

"O mon fils! je vous ai questionné au début de votre arrivée chez moi, sur votre ville, si elle est proche des [villes des] musulmans? Est-ce qu'ils envahissent votre pays ou bien est-ce vous qui les envahissez afin de tester ce que vous avez d'aversion envers l'islam?"¹⁴⁸.

Ensuite, il lui apprend que le mot *Paraclet* s'explique par Muḥammad, le Prophète de l'islam¹⁴⁹. Ce texte nous permet de déterminer la cause de la composition de la *Tuhfa*. Al-Mâyûrqî était convaincu que les chrétiens ont altéré leurs écritures sacrées. Aussi lança-t-il sa critique contre le christianisme en usant d'un style rigoureux, conformément au style d'Ibn Ḥazm¹⁵⁰. C'est ainsi qu'il maudit les chrétiens à plusieurs reprises en s'exprimant par ces mots: "Cela est la caractéristique de leur baptême par immersion, que Dieu les maudisse"¹⁵¹. En plus, il utilise des expressions et des phrases identiques au vocabulaire ḥazmien. Il dit en parlant du dogme des chrétiens: "Cela est le dogme de leur incroyance

¹⁴⁵ Sur la biographie de cet auteur, voir M. De Epalza, *La Tuhfa, autobiografía y polémica islámica contra el Cristianismo de 'Abdallâh al-Taryumân (fray Anselmo Turmeda)*. Roma 1971, pp. 11-42, et "L'auteur de la 'Tuhfat al-arib'. Anselm Turmeda ('Abd Allah al-Targuman), *IBLA* (Tunis), 28 (1965), pp. 261-90.

¹⁴⁶ Voir la *Tuhfa*, p. 87. Dans cette œuvre, l'écrivain présente son sujet d'une façon plus méthodique, s'écartant ainsi de ses prédécesseurs, qui ne font que répondre à des objections chrétiennes, voir De Epalza, "Notes" (1971), p. 105, et voir Cardaillac, *Morisques et chrétiens*, p. 217.

¹⁴⁷ Voir "Notes", (1971), p. 100.

¹⁴⁸ Voir ce texte dans *Tuhfa*, p. 67, et voir De Epalza, *La Tuhfa Autobiografía*, pp. 15-6.

¹⁴⁹ Voir *Tuhfa*, pp. 67-8, et voir Albert Nader, "Traces des épîtres des frères de la pureté dans l'œuvre 'La disputation de l'âne' d'Anselme de Turmeda", *Diálogo filosófico-religioso*, p. 443.

¹⁵⁰ A noter que le style d'al-Mâyûrqî est totalement opposé au style d'Ibn Rabban al-Ṭabarî, savant chrétien, qui embrassa l'islam et qui use dans sa réfutation des chrétiens, d'un style très calme, voir *Al-Dîn wa-l-dawla*, pp. 189, 194-95, 204-06, 209.

¹⁵¹ Voir *Tuhfa*, p. 138: "wa-hâdhihi ſifatû taghſisihim la'anahum Allâh". Voir dans ce contexte, pp. 139, 144, 149, 163, 165, 168, 169, 178, 212, 222, 223. Comparer avec *Al-Fiſſal*, vol. 2, pp. 15, 25, 31, 68.

faible et vulgaire, et de leur religion méprisable et détestable"¹⁵². Dans un autre texte, il dit: "De ce fait, Dieu tourne les chrétiens en ridicule, parmi tous ceux qui sont raisonnables et les connaisseurs"¹⁵³. Dans son explication du mot *Paraclet* cité dans les évangiles, il nous apprend que le prophète Muḥammad a été annoncé par le Messie, quoique l'orgueil des chrétiens, les porcs, se rebiffe, que Dieu les maudisse!¹⁵⁴. Notons ici que la violence dans le style d'al-Mâyûrî s'explique, à notre sens, par la volonté qu'il a de relever les contradictions des chrétiens, conformément à la méthode ḥazmienne¹⁵⁵, tout en présentant dans sa discussion avec les chrétiens, des arguments qui son accompagnés d'invectives et de termes méprisants.

De Epalza a attiré l'attention sur la relation entre Ibn Ḥazm et al-Mâyûrî. Il fait remarquer que bien que *Kitâb Al-Fiṣal* n'ait pas eu une très grande diffusion, comme le prouve la rareté de ses manuscrits, il a été néanmoins connu des autres polémistes andalous, et en particulier, d'al-Mâyûrî, qui le cite nommément comme une source ou une référence¹⁵⁶. Dans la préface de son *Tuḥfa*, al-Mâyûrî dit, en parlant d'Ibn Ḥazm, que personne ne l'a égalé dans l'art polémique qui consiste à ajouter aux arguments rationnels les arguments tirés des écritures chrétiennes elles-mêmes¹⁵⁷. Ce texte prouve que l'auteur a eu un contact littéraire avec *Al-Fiṣal* d'Ibn Ḥazm.

D'ailleurs, des passages de la *Tuḥfa* présentent une réelle ressemblance avec des textes d'Ibn Ḥazm, mais al-Mâyûrî s'en inspire librement et utilise des expressions et des termes totalement différents de ceux d'Ibn Ḥazm. On voit cela par exemple, dans sa réfutation des chrétiens, qui ne reconnaissent pas le fait de manger et de boire dans le paradis¹⁵⁸, ou encore dans l'image qu'il présente de Paul¹⁵⁹.

Cependant, il est à noter que la *Tuḥfa* contient très peu de passages qui autoriseraient un rapprochement littéraire avec *Al-Fiṣal*. Citons ici deux exemples de passages présentant une ressemblance entre Ibn Ḥazm et al-Mâyûrî; le premier concerne la position de Jésus qui n'était pas apte à connaître quand le dernier jour aura lieu; le deuxième se rapporte à la disposition de la circoncision dans la chrétienté. Dans son interprétation de la croyance des chrétiens selon laquelle le Messie est le fils de Dieu, il conclut que selon cette croyance, le savoir (*Ilm*) de Dieu et de Jésus doivent être identiques. Ce qui est

¹⁵² Voir *Tuḥfa*, p. 150: "Fa-hâdhihi 'aqîdatu kufrihim al-bârid al-ghathîth wa-dînuhim al-mardhûl al-khabîth". Voir aussi pp. 159, 224, 243, 247. Comparer avec *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 55, vol. 2, pp. 24, 35, 42, 71.

¹⁵³ Voir *Tuḥfa*, p. 180: "Wa-bihâdha kullîhi qad ja'alâhum Allâhu ta'âlâ 'uḍḥûkatan li-jamî'i 'l-'uqalâ". Comparer avec *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 49, vol. 2, pp. 13, 17, 36, 47, 49, 60, 73.

¹⁵⁴ Voir *Tuḥfa*, p. 269: "Wa-'in ruḡghîmat bi-dhâlika 'unûfu khanâzîr al-naṣârâ la-'anahum Allâh". Comparer avec *Al-Fiṣal*, vol. 2, pp. 13, 15, 32, 33, 49, 54.

¹⁵⁵ Cette violence dans le style se note aussi chez d'autres polémistes d'Orient comme Abû Ḥamid al-Ghazâlî (mort en 505/1111), qui riposte lui aussi avec la plus extrême vigueur. P. Robert Chidiac, qui a traduit et commenté *Kitâb Al-Radd al-Jamîl (Réfutation excellente de la divinité de Jésus-Christ d'après les Évangiles d'al-Ghazali)*, voit dans cette violence, l'expression de "la sensibilité exacerbée de l'Islam pour tout ce qui touche à la transcendance divine", voir p. 38 de la traduction du *Kitâb Al-Radd al-Jamîl* d'al-Ghazâlî, et voir Cardaillac, *Morisesques et chrétiens*, pp. 213-14.

¹⁵⁶ Voir "Notes", (1971), p. 101.

¹⁵⁷ Voir *Tuḥfa*, p. 55, et voir De Epalza, "Notes", (1971), p. 101.

¹⁵⁸ Comparer *Tuḥfa*, pp. 246-50, et *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 207, vol. 2, pp. 44-5, 106-09.

¹⁵⁹ Comparer *Tuḥfa*, p. 242, et *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 51 et vol. 2, pp. 71, 72; *Tuḥfa*, 109, et *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 210; *Tuḥfa*, pp. 110-11 et *Al-Fiṣal*, vol. 2, p. 73.

néanmoins totalement opposé au chapitre 11 de l'Evangile de Marc, dans lequel les disciples posent la question à Jésus à propos de l'heure¹⁶⁰ : le Messie répond que ce jour ou cette heure, personne ne les connaît, ni les anges dans le ciel, ni le Fils, personne que le Père¹⁶¹. Ce texte est un aveu de 'Isâ que son savoir ('*Ilm*) n'est pas complet, et que Dieu est le seul à connaître cette heure, dit al-Mâyûrî¹⁶². Cette interprétation est analogue à un texte d'*Al-Fişal*. Dans ce texte, Ibn Ḥazm nous apprend qu'il s'agit ici de deux Dieux; l'un d'eux est incomplet, puisqu'il ne connaît pas l'heure, tandis que l'autre est complet. Ainsi, il conclut que le Messie est créé et qu'il n'est pas un Dieu¹⁶³. On constate bien ici une similitude d'idée dans l'interprétations d'Ibn Ḥazm et dans celle d'al-Mâyûrî, ce qui tendrait à prouver qu'il y a eu contact littéraire avec Kitâb *Al-Fişal*. De plus, al-Mâyûrî se réfère au chapitre 11 de l'Evangile de Marc cité dans *Al-Fişal*¹⁶⁴, ce qui constitue un autre indice, très solide, permettant d'étayer cette conclusion. Toutefois, il est à remarquer qu'Ibn Ḥazm se réfère en plus à Matthieu 24: 36 "Quant à la date de ce jour, et à l'heure, personne ne les connaît, ni les anges des cieux, [ni le Fils], personne, que le Père seul"¹⁶⁵, pour prouver que Jésus n'était pas un Dieu.

Dans sa réfutation des objections de certains chrétiens concernant la disposition de la circoncision en islam, il fait remarquer que selon l'Evangile, 'Isâ était circoncis. Le jour de sa circoncision est considéré comme l'une des plus grandes fêtes chez les chrétiens. Ainsi, il se demande comment les chrétiens désapprouvent la circoncision chez les musulmans, tandis qu'eux, les chrétiens, glorifient ce fait-là. Les chrétiens, dit-il, croient qu'Abraham et tous les prophètes étaient circoncis, et que Dieu leur a ordonné de se faire circoncire conformément à la Torah¹⁶⁶.

Il est curieux de constater que l'on retrouve la même façon de traiter la disposition de la circoncision dans la chrétienté, chez Ibn Ḥazm. Y a-t-il une influence directe ou indirecte d'Ibn Ḥazm sur al-Mâyûrî à ce propos? Il est difficile de se prononcer sur ce point, parce qu'al-Mâyûrî ne reproduit pas littéralement le texte d'Ibn Ḥazm. Tout au contraire, il s'en inspire très librement dans le traitement, bref, qu'il fait de ce thème. Nous avons déjà traité l'attitude d'Ibn Ḥazm à l'égard de la circoncision dans la chrétienté. Son attitude peut se résumer ainsi: les chrétiens ne se font pas circoncire, tandis que la circoncision était la pratique religieuse de Jésus¹⁶⁷. On constate la même attitude dans la *Tuhfa*, où l'auteur annonce que le Messie était circoncis et que la disposition de la circoncision est parfaitement affirmée dans la Torah¹⁶⁸.

¹⁶⁰ *Al-Sâ'a*, qui désigne dans ce contexte le jour du jugement dernier.

¹⁶¹ Dans le Nouveau Testament, ce texte a été cité dans Marc 13: 32, tandis qu'al-Mâyûrî, qui se base sur Ibn Ḥazm à ce propos, le cite sous le chapitre 11 de l'Evangile de Marc. ms Add 9061, feuille 71 (b)

¹⁶² Voir *Tuhfa*, pp. 141-43.

¹⁶³ Voir *Al-Fişal*, vol. 2, p. 48.

¹⁶⁴ Des différences très minimes sont à noter dans les deux ouvrages. Comparer *Al-Fişal*, vol. 2, p. 48, et *Tuhfa*, p. 142. Comparer avec ms Add 9061, feuille 71 (b).

¹⁶⁵ Voir *Al-Fişal*, vol. 2, p. 48. Ibn Ḥazm: "dans le chapitre cité plus haut" (wa-fi-'l-bâb al-madhkûr). Dans le ms Add 9061, ce verset a été cité dans le chapitre 25 de l'Evangile de Matthieu, voir feuille 41 (a). Il est à noter que le texte de Matthieu cité par Ibn Ḥazm se conforme à la version du ms Add 9061.

¹⁶⁶ Voir *Tuhfa*, pp. 245-46. Sur la disposition de la circoncision dans la Torah voir Lévitique 12: 1-3.

¹⁶⁷ Voir *Al-Fişal*, vol. 2, p. 23.

¹⁶⁸ Comparer *Tuhfa*, p. 246, et *Al-Fişal*, vol. 2, p. 21.

Cependant, il faut signaler qu'Ibn Ḥazm a présenté ce sujet en détail, en insistant aussi sur le rôle négatif de Paul dans l'abolition de la disposition de la circoncision¹⁶⁹. Contrairement à Ibn Ḥazm, al-Mâyûrî ne prête aucune attention au rôle de Paul pour ce qui est de l'abrogation de la disposition de la circoncision dans la chrétienté. On ne peut pas se prononcer sur un véritable contact littéraire avec Kitâb *Al-Fiṣal* sur ce point, donc on peut néanmoins dire que dans l'ensemble, pour les textes considérés, al-Mâyûrî a probablement tiré profit du commentaire d'Ibn Ḥazm sur la disposition de la circoncision dans la chrétienté, puisque l'idée principale des deux auteurs est identique. En plus, on a vu qu'il cite Ibn Ḥazm explicitement dans la préface de sa *Tuḥfa*, en déclarant que personne ne l'a égalé dans l'art polémique consistant à ajouter aux arguments rationnels les arguments tirés des écritures chrétiennes elles-mêmes¹⁷⁰. Or, dans son évaluation de la chrétienté, al-Mâyûrî ajoute aussi aux arguments rationnels les arguments tirés des écritures bibliques, conformément à la manière d'Ibn Ḥazm¹⁷¹. Cela suffit à montrer qu'il a connu *Al-Fiṣal*, puisqu'il a une idée sur la méthode de l'auteur.

En lisant la *Tuḥfa*, nous constatons qu'al-Mâyûrî a cité Kitâb *Al-Shifâ' bi-ta'rîf ḥuqûq al-Muṣṭafâ* (Livre du remède pour l'enseignement des droits de l'Envoyé de Dieu) d'al-Qâḍî 'Iyâd (mort en 544/1149)¹⁷² comme source utilisée dans son exposé sur le christianisme¹⁷³. Ce livre apologétique en faveur du Prophète de l'islam¹⁷⁴ sera le livre polémique le plus souvent cité par al-Mâyûrî et Aḥmad al-Ḥanafî (mort en 1650)¹⁷⁵, et ce, surtout quand il s'agit de confirmer que Muḥammad est le sceau des prophètes, et que sa venue était déjà annoncée par les écritures juives et chrétiennes¹⁷⁶. Al-Mâyûrî, quant à lui, considère un chapitre du Kitâb *Al-Shifâ'* concernant le renseignement du prophète Muḥammad sur les événements qui auront lieu dans le futur (*Ikhbâruḥ bi-l-ḥawâdith wa-l-ghuyûb*), comme un chapitre convaincant et un argument puissant pour tous ceux qui veulent avoir une idée sur les miracles du Prophète¹⁷⁷. Ceci nous amène à affirmer que l'influence d'al-Qâḍî 'Iyâd sur les polémistes postérieurs d'al-Andalus a été très considérable¹⁷⁸.

¹⁶⁹ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 2, p. 70.

¹⁷⁰ Voir *Tuḥfa*, pp. 55-6.

¹⁷¹ Voir par exemple *Tuḥfa*, pp. 122-26, 134-36, 141-49, 151-60, 180-84, 185-202, 203-54.

¹⁷² Voir De Epalza, "Notes" (1971), p. 102, et Cardaillac, *Morisques et chrétiens*, p. 215.

¹⁷³ Voir *Tuḥfa*, pp. 270-71.

¹⁷⁴ Voir De Epalza, "Notes", p. 102, et Cardaillac *Morisques et chrétiens*, p. 215.

¹⁷⁵ Voir *Tuḥfa*, pp. 270-71, et voir ms 14009, (B.V.R.), feuille 99. Voir aussi Cardaillac, *Morisques et chrétiens*, p. 216. Sur la biographie d'Aḥmad al-Ḥanafî voir Khûja, Husayn b. 'Alî, *Al-Dhayl li-kitâb bashâ'ir ahl al-imâm fî futûḥât al-'Uthmân*, pp. 170-71 (no. 57), éd. Al-Ṭahir al-Ma'mûrî, Tunis, 1395/1975.

¹⁷⁶ Voir *Morisques et chrétiens*, p. 215.

¹⁷⁷ Voir *Tuḥfa*, pp. 270-71, et voir *Al-Shifâ'*, vol. 1, pp. 325-46.

¹⁷⁸ Sur l'influence d'al-Qâḍî 'Iyâd sur les auteurs postérieurs, voir Cardaillac, *Morisques et chrétiens*, pp. 215-16.

CHAPITRE SIX

L'INFLUENCE D'IBN HAZM SUR LES SAVANTS POSTERIEURS D'ORIENT

Avant de nous pencher sur l'influence d'Ibn Ḥazm sur les polémistes postérieurs de l'Orient, nous faisons remarquer que selon les sources biographiques andalouses, le fidèle élève d'Ibn Ḥazm, Abū 'Abd Allāh Muḥammad al-Ḥumaydī de Majorque (mort en 488/1095) avait émigré à Bagdad en 448/1056. Par la voie d'al-Ḥumaydī, le Kitāb *Al-Fiṣal* était connu parmi les savants de l'Orient, qui l'utilisaient peut-être dans leur discussion avec les chrétiens et les juifs, ou encore avec différentes sectes musulmanes. Cependant, dans ce chapitre, nous allons pas nous attacher à chercher les traces d'Ibn Ḥazm chez ceux qui ont lu son œuvre *Al-Fiṣal*, en Orient. Nous nous emploierons à souligner l'influence ḥazmienne sur les polémistes de l'Orient qui ont utilisé les textes d'*Al-Fiṣal* dans leur réfutation des chrétiens. Nous avons trouvé seulement trois auteurs qui constituaient, selon nous, une suite claire et pleine d'intérêt de la pensée ḥazmienne sur le christianisme en Orient. Les auteurs en sont Ibn Taymiyya, son élève Ibn Qayyim al-Jawziyya et 'Alā' al-Dīn 'Alī al-Bāḥī.

1. Ibn Taymiyya

Le premier auteur est Taqīy al-Dīn Aḥmad Ibn Taymiyya, né à Ḥarran en 661/1263, et mort à Damas en 728/1328. Ce savant était théologien, polémiste et jurisconsulte hanbalite¹⁷⁹. Sa première intervention dans la vie politique de Damas eut lieu en l'an 694/1293, année pendant laquelle il intervint dans l'affaire d'un chrétien de *Suwayda*, appelé 'Assāf al-naṣrānī, accusé d'avoir insulté le Prophète de l'Islam¹⁸⁰. L'intransigeance d'Ibn Taymiyya en cette affaire lui valut son premier emprisonnement à l'école *'Adhrawiyya*¹⁸¹, où il composa son premier ouvrage *Al-Ṣārim al-maslūl 'alā shātim al-Rasūl* (Le sabre dégainé contre celui qui insultait le Messager de Dieu)¹⁸². Ibn Kathīr nous apprend qu'Ibn Taymiyya participa en 699/1300 à l'expédition que les autorités mamelukes entreprirent contre les Shi'ites du Kasrawān, accusés d'aider les Mongols¹⁸³. En l'an 700/1300, il fait une *fatwa* et appelle les gens au *Jihād* (la Guerre Sainte) contre la menace mongole. Ensuite, il se rendit au Caire pour demander au sultān mameluke Muḥammad b. Qalāwūn d'intervenir en Syrie¹⁸⁴.

¹⁷⁹ Voir Henri Laoust, "Ibn Taymiyya", *ET*, 3 (1971), p. 976. Sur la biographie et les œuvres d'Ibn Taymiyya, voir Ibn Kathīr, *Al-Bidāya wa-l-nihāya*, vol. 14, pp. 15-6, 36-8, 45-9, 135-40, et voir Henri Laoust, "La biographie d'Ibn Taymiyya d'après Ibn Kathīr", *BEO* 9 (1943), pp. 115-62.

¹⁸⁰ Voir Ibn Kathīr, *Al-Bidāya*, vol. 13, p. 365, Laoust, "Ibn Taymiyya", p. 976, et Michel, *A muslim theologian's response to christianity*, p. 69.

¹⁸¹ Voir *Al-Bidāya*, vol. 13, p. 536, et Laoust, "Ibn Taymiyya", p. 976.

¹⁸² *Tahqīq wa-ta'līq 'Iṣām Fāris al-Ḥarsatānī*, al-Maktab al-Islāmī. Bayrūt, 1994.

¹⁸³ Voir Laoust, Ibn Taymiyya, p. 976, et son étude, "Remarques sur les expéditions du Kasrawan sous les premiers Mamluks", *Bulletin du Musée de Beyrouth*, 4 (1942), pp. 100-04.

¹⁸⁴ Voir Laoust, "Ibn Taymiyya", p. 976 et Michel, *A Muslim*, p. 56.

d'intervenir en Syrie¹⁸⁵.

En ce qui concerne son interprétation de la chrétienté, Ibn Taymiyya a composé plusieurs ouvrages. Citons parmi eux, *Al-Risāla al-Qubruṣiyya* (La lettre envoyée au roi de Chypre)¹⁸⁶, *Kitāb al-Nubuwwāt* (Le Livre des prophéties), *Risāla fī Mas'alat al-Kanā'is* (Une épître à propos de la question des églises)¹⁸⁷, l'*épître de Tahrim mushārakat Ahl al-kitāb fī a'yādihim* (Une épître concernant l'illégitimité de la participation [des musulmans] dans les fêtes des gens du Livre)¹⁸⁸, *Iqtidā' al-ṣirāt al-mustaqīm* (Le choix de la bonne voie pour se distinguer de ceux qui demeurent en enfer)¹⁸⁹, et *Minhāj al-Sunna al-Nabawiyya*¹⁹⁰ (La méthode concernant la Sunna prophétique). Cependant, l'étude la plus fameuse d'Ibn Taymiyya est celle dans laquelle il se concentre sur la réfutation et l'évaluation de la chrétienté. Dans cette œuvre, *Kitāb Al-Jawāb al-ṣaḥīḥ li-man baddala dīn al-Masīḥ* (La vraie réponse à ceux qui ont changé la religion du Messie)¹⁹¹, on découvre une influence ḥazmienne. L'importance de cette œuvre provient de sa très grande diffusion, et sa renommée est parvenue jusqu'à nos jours¹⁹². Son argumentation, dans cette œuvre, consiste à prouver la fausseté des dogmes chrétiens. Dans son livre, il nous apprend que chaque fois que le sage essaye de concevoir leur doctrine, il remarque qu'il s'agit d'une religion dégradée¹⁹³. Dans un autre passage, il affirme qu'il est impossible de se faire une idée de leur christologie, car chacun, dit-il, a une opinion différente. On obtient des réponses différentes suivant que l'on s'adresse à un Melkite, un Nestorien ou un Jacobite¹⁹⁴. On a déjà rencontré cette idée dans l'épître d'al-Jāhīz, *fī-l-radd 'alā l-naṣārā* où l'auteur fait remarquer qu'il est impossible de se faire une idée de leur christologie, car chacun dit-il, a une opinion différente¹⁹⁵. Dans son

¹⁸⁵ Voir Laoust, "Ibn Taymiyya", p. 976 et Thomas Michel, *A Muslim*, p. 56.

¹⁸⁶ Une lettre d'Ibn Taymiyya au roi de Chypre, connu par Sarjawas. Traduction française par Jean R. Michot, *Ibn Taymiyya: lettre à un roi croisé (al-Risalat al-Qubruṣiyya)*, Louvain-la-Neuve, 1995. La plupart des thèmes traités dans cette épître, comme le *tahriṣ* dans le christianisme et la trinité, ont été discutés postérieurement et en détail par Ibn Taymiyya dans son *Kitāb Al-Jawāb al-ṣaḥīḥ li-man baddala dīn al-Masīḥ*, voir Michel Thomas, *A Muslim*, pp. 76-7.

¹⁸⁷ Composé après l'an 700/1301, voir, *A Muslim*, p. 78.

¹⁸⁸ Composé entre 709-710/1309-1310, *ibid*, p. 82.

¹⁸⁹ Composé en 721/1321, *ibid*, p. 84. Dans son *Fatāwā*, Ibn Taymiyya cite cet ouvrage sous le titre de *Iqtidā' al-ṣirāt al-mustaqīm li-mukhālafat aṣḥāb al-jahīm*, voir *Al-Fatāwā*, vol. 27, p. 464. Sur l'œuvre d'*Iqtidā' al-ṣirāt* d'Ibn Taymiyya, voir l'étude de Muhammad Umar Memon, *Ibn Taymiyya's Struggle against Popular Religion. With and Annotated Translation of his Kitāb iqtidā' as-sirāt al-mustaqīm mukhālafat aṣḥāb al-jahīm*. Paris, 1976.

¹⁹⁰ Ibn Taymiyya semble composer cette œuvre à la fin de l'année 716/1317, voir Laoust, "Ibn Taymiyya", p. 977.

¹⁹¹ Voir Ibn Taymiyya, *Al-Jawāb al-ṣaḥīḥ*, 4 vols, et voir "Notes", pp. 101-02. Cet ouvrage a été édité et traduit par Thomas Michel, *A Muslim theologian's response to christianity*. Dans sa *Risāla Mi'rāj al-wuṣūl*, Ibn Taymiyya se réfère à son *Kitāb Al-Jawāb al-ṣaḥīḥ* comme ouvrage déjà composé, Voir *Fatāwā* Ibn Taymiyya, vol. 19, p. 189. On trouve la même citation dans *Kitāb Al-Nubuwwāt* dans lequel il cite explicitement son œuvre *Al-Jawāb*, ce qui suffit à prouver qu'il l'a composée avant *Kitāb Al-Nubuwwāt*, voir *Al-Nubuwwāt*, p. 253.

¹⁹² Voir Cardaillac, *Morisesques et chrétiens*, p. 214.

¹⁹³ Voir *Al-Jawāb*, vol. 1, p. 219, et vol. 2, p. 245.

¹⁹⁴ *Ibid*, vol. 1, p. 247, et vol. 2, pp. 155, 307.

¹⁹⁵ Voir *Al-Radd*, p. 68, et voir Cardaillac, *Morisesques et chrétiens*, p. 212.

œuvre *Al-Jawâb al-ṣaḥīḥ*, Ibn Taymiyya nous apprend qu'il a reçu un ouvrage écrit par un évêque de Chypre, dans lequel l'écrivain multiplie les arguments religieux et rationnels cités par les savants chrétiens d'autrefois et de maintenant pour prouver l'exactitude de la religion chrétienne. Cela exige une réponse pour démêler le vrai du faux, et pour que les gens doués d'intelligence en tirent profit¹⁹⁶.

Dans son traité, Ibn Taymiyya cite peu de sources. Quelques auteurs sont néanmoins mentionnés. Signalons -les- de Sa'îd Ibn Bitrîq (mort en 329/941) écrivain melkite d'Alexandrie, vécut au quatrième siècle Hijra¹⁹⁷. Ibn Taymiyya a cité des passages de l'œuvre d'Ibn Bitrîq, intitulée *Nazm al-Jawhar*¹⁹⁸. Il cite aussi l'épître d'al-Ḥasan Ibn Ayyûb (mort en 378/988), envoyée à son frère 'Alî Ibn Ayyûb où il lui parle de la cause de sa conversion à l'islam¹⁹⁹. En plus, il se réfère à Ibn Qutayba (mort en 276/889)²⁰⁰, à Imâm al-Ḥaramayn al-Juwaynî (mort en 478/1085)²⁰¹, et à al-Bâqillânî²⁰².

Rappelons que l'étude la plus intéressante sur le *Jawâb al-ṣaḥīḥ* (la vraie réponse) d'Ibn Taymiyya est celle de Thomas Michel, *A Muslim theologians's response to christianity*, où il traite la pensée d'Ibn Taymiyya sur la chrétienté²⁰³.

Dans son *Jawâb*, Ibn Taymiyya cite aussi explicitement, et à quatre reprises, Ibn Ḥazm comme source utilisée dans son exposé sur le christianisme²⁰⁴. Commençons par un texte où Ibn Taymiyya parle des sectes chrétiennes et de leurs croyances, en se basant littéralement sur *Al-Fiṣal*. Il dit:

“Abû Muḥammad Ibn Ḥazm a dit: les chrétiens sont des sectes, parmi eux, les partisans d'Arius,

¹⁹⁶ Voir *Al-Jawâb al-ṣaḥīḥ*, vol. 1, p. 19. Dans le même contexte, Ibn Taymiyya se réfère à l'épître de Paul d'Antioche, le prêtre de Sidon, épître qui constitue la base de l'ouvrage venu de Chypre, *ibid*, vol. 1, pp. 19-20. Sur Paul de Sidon, voir Georg Graf, “Philosophische-theologische Schriften des Paulus al-rahîb, Bischofs von Sidon”, *Jahrbuch für Philosophie und Spekulative Theologie* 20 (1906), p. 56, et voir aussi Paul Khoury, *Paul d'Antioche*, Beirut: imprimerie catholique, 1964, pp. 19-20. Comparer ici al-Qarâfi et Ibn Taymiyya, voir Thomas Michel, *A muslim*, pp. 87-98. Il est à remarquer qu'Ibn Taymiyya n'a pas nommé l'auteur de cet ouvrage, mais il utilise parfois l'expression de: “Ce questionneur chrétien”, voir *Al-Jawâb*, vol. 1, p. 362.

¹⁹⁷ *Ibid*, vol. 3, p. 179. Sur la biographie d'Ibn Bitrîq voir Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen literatur*, vol. 2, pp. 32ss.

¹⁹⁸ Voir *Al-Jawâb*, vol. 1, p. 246, vol. 2, p. 71, vol. 3, pp. 5-53, 63, 84-8, 103-07, 124, 179. Sur *Nazm al-Jawhar*, voir Annales Euthychii Patriarchae Alexandrini, Louvain: Secrétariat du Corpus SCO, 1962.

¹⁹⁹ Voir *Al-Jawâb*, vol. 2, pp. 313-43, 350-60, vol. 3, pp. 3-4, et voir G. C. Anawati, “Polémique, apologie et dialogue islamo-chrétiens. Positions classiques et positions contemporaines”, *Euntes Docete*, Rome 22 (1969), pp. 375-451, voir aussi Charfi, *Al-Fikr al-islâmî*, pp. 148-50, et Thomas Michel, *A Muslim*, pp. 96-7. Sur la biographie d'al-Ḥasan Ibn Ayyûb, voir Ibn al-Nadîm, *Al-Fihrist*, p. 221, et voir la dissertation de Floris Sepmeijer, *Een weerlegging van het Christendom uit de 10^e eeuw: de brief van al-Hasan b. Ayyub aan zijn broer 'Alî*. Kampen 1985, pp. 1-3.

²⁰⁰ Dans son ouvrage *Ta'wîl mukhtalif al-ḥadîth*. Voir *Al-Jawâb*, vol. 3, pp. 147, 300.

²⁰¹ Dans son *Shifa' al-ghalîl fî bayân mâ waqa'a fî 'l-Tawrât wa-'l-Injîl min al-tabdil*, éd. Aḥmad Hîjâzî al-Saqqâ. 1398/ 1977. Voir *Al-Jawâb*, vol. 1, p. 331 et vol. 2, p. 308.

²⁰² Dans son *Kitâb Al-Tamhîd fî 'l-radd 'alâ 'l-mulhida al-mu'attila wa-'l-râfiqa wa-'l-khawârij wa-'l-mu'tazila*, éd. Maḥmûd al-Khuḍayrî. Al-Qâhira 1947. Voir *Al-Jawâb*, vol. 1, p. 331 et vol. 2, p. 311.

²⁰³ Dans cette étude, il a donné une traduction du *Kitâb Al-Jawâb*. Il y traite aussi la pensée d'Ibn Taymiyya sur les croyances des chrétiens à travers de nombreux écrits de ce théologien hanbalite.

²⁰⁴ Voir *Al-Jawâb*, vol. 1, p. 313, vol. 2, pp. 311-13, et vol. 3, pp. 43, 185-186.

qui était un prêtre à Alexandrie. Parmi ce qu'il a dit: le monothéisme absolu (al-tawḥīd al-mujarrad) et que 'Isâ était un homme créé, et qu'il était le verbe d'Allâh par lequel il a créé les ciels et la terre. Arius fut pendant le temps de Constantin le premier, le fondateur de Constantinople et le premier parmi les rois de Byzance ayant embrassé le christianisme. Il était fidèle à la doctrine de cet Arius. Puis il disait: et parmi eux, les partisans de Paul de Samozate (*Al-Shamshâtî*), il était patriarche d'Antioche, avant que la *naṣrāniyya* (il veut dire le Paulianisme) ne soit apparu. Il parle d'un monothéisme absolu et juste, et que 'Isâ était un serviteur et envoyé d'Allâh comme les autres prophètes, que la paix soit sur eux. Dieu l'a créé dans le ventre de Marie sans qu'elle ait eu un contact sexuel avec un homme, et qu'il était un individu et absolument pas un Dieu. Il a dit entre autres: je ne connais pas le sens du verbe et ni du Saint Esprit. Puis il disait: parmi eux les partisans de Macédonius, qui était un patrice de Constantinople après que le christianisme soit apparu pendant l'époque de Constantin, le fils de Constantin, le fondateur de Constantinople. Ce roi était arien comme son père. Il a parlé du monothéisme abstrait et que 'Isâ, que la paix soit sur lui, était un serviteur créé homme prophète et envoyé comme les autres prophètes, que la paix soit sur eux, et que 'Isâ était le Saint Esprit et le verbe d'Allâh. Le Saint Esprit et le verbe ont été créés par Allâh. Puis il disait: parmi eux, on cite le *Barbarāniyya* (les Barbaranites), ils disent que 'Isâ et sa mère sont deux Divinités en dehors d'Allâh, l'exalté. Ibn Ḥazm disait: ces sectes sont disparues, leur sectes principales se composent de trois, la secte la plus considérable est la secte des Melkites, qui constitue la doctrine de tous les rois chrétiens là où ils demeurent, sauf en Ethiopie et en Nubie. Cette secte est la doctrine des gens du royaume des chrétiens, sauf en Nubie et en Ethiopie. Elle était aussi la doctrine de tous les chrétiens d'Afrique, de Sicile, d'al-Andalus et de la plupart de la Syrie. Ils disent, que Dieu l'exalté s'élève au-dessus de leur parole, que Dieu est trois choses [il veut dire trois hypostases]: Père, Fils et Saint Esprit, qui demeurent inséparables (*kulluhā lam tazāl*), et que 'Isâ est tout à fait un Dieu parfait et un homme parfait, l'une de ces deux natures n'est pas différente de l'autre. Le côté humain de ces deux natures a été crucifié et tué, alors que sa nature divine n'a pas été touchée, et que Marie a engendré le Dieu et l'homme, les deux sont une seule chose qui est le Fils de Dieu, que Dieu s'élève au-dessus de leur athéisme. Les Nestoriens disent la même chose, mais ils ajoutent que Marie n'a pas engendré le Dieu, mais qu'elle a engendré l'homme, et que Dieu n'a pas engendré l'homme, mais qu'il a engendré le Dieu, il est plus haut infiniment au-dessus de leur incroyance. Cette secte est la secte la plus dominante à Al-Mawṣil, en Iraq, terre des Perses et au Khurāsān. Ils appartiennent à Nastūr, qui fut un patriarche de Constantinople. Les Jacobites disent: le Messie était le Dieu en personne et que Dieu, le plus haut et infiniment, est au-dessus de leur énorme athéisme, et est décédé, a été crucifié et tué. Le monde resta pendant trois jours sans organisateur, l'orbite reste aussi sans organisateur, après, le Messie se leva et redevint comme il était. Le Dieu est devenu engendré (*muḥdath*) et l'engendré est devenu éternel, et que Dieu, le plus exalté, était dans le ventre de Marie l'enceinte. Les Jacobites habitent les provinces d'Egypte et toute la Nubie, toute l'Ethiopie et les royaumes des nations citées plus haut²⁰⁵.

Ibn Taymiyya reproduit ici littéralement le texte d'Ibn Ḥazm cité dans *Al-Fiṣāl* en se référant explicitement à Ibn Ḥazm comme source²⁰⁶.

Dans un autre texte concernant sa réfutation des chrétiens qui annoncent que Dieu a engendré un fils, il cite explicitement un paragraphe d'Ibn Ḥazm, dans son *Fiṣāl*, en disant:

²⁰⁵ Voir *Al-Jawāb*, vol. 2, pp. 311-13.

²⁰⁶ Voir *Al-Fiṣāl*, vol. 1, pp. 48-9 et *Al-Uṣūl*, vol. 2, pp. 187-88. Il est à remarquer qu'Ibn Taymiyya ne cite pas *Kitāb Al-Fiṣāl* dans ce passage, il lui suffit de se référer à Ibn Ḥazm. Cependant, des différences très minimes sont à noter, comme l'absence d'expressions comme "alayh al-salām, que la paix soit sur lui" dans *Al-Jawāb*, vol. 2, p. 312, et parfois dans *Al-Fiṣāl*, vol. 1, 48, ou l'absence du mot "Ta'ālā", qu'on constate parfois dans *Al-Jawāb*, vol. 2, p. 311

“Abû Muḥammad Ibn Ḥazm disait: les Sadducéens était une secte juive, leur origine remonte à un homme appelé Sadûq. Ils disent, parmi la plupart des sectes juives, que Ezra (‘Uzayr) est le fils de Dieu²⁰⁷. Ils étaient dans les provinces du Yémen²⁰⁸.”

Ce texte est analogue à un autre texte qui vient d’être examiné dans *Al-Fiṣal*²⁰⁹. Une simple comparaison entre les deux textes suffit à montrer qu’Ibn Taymiyya a eu, sans doute possible, un contact littéraire avec *Al-Fiṣal* d’Ibn Ḥazm, puisqu’il reproduit ici littéralement son texte²¹⁰.

D’autres passages d’*Al-Jawâb al-ṣaḥîḥ* présentent aussi une ressemblance avec les textes d’Ibn Ḥazm, mais Ibn Taymiyya s’en inspire librement et utilise des expressions et des termes différents du vocabulaire ḥazmien, bien qu’il se réfère à Ibn Ḥazm comme source. On constate cela par exemple dans son interprétation de la crucifixion de Jésus. Ibn Taymiyya nous apprend que ceux qui ont assisté à la crucifixion de Jésus étaient des juifs. Les gens diffèrent, certes, dans l’interprétation de cette crucifixion; parmi eux, ceux qui disent: ils savaient que le crucifié était un autre homme, mais ils disaient exprès des mensonges, tout en déclarant qu’ils l’ont crucifié. Sa crucifixion n’est qu’une fausse semblance pour ceux qui les informent²¹¹. Ibn Taymiyya attribue cette interprétation à un groupe des théologiens, et parmi eux, les Mu’tazilites, puis il disait: “Cela était aussi l’opinion d’Ibn Ḥazm²¹²”. Si nous retournons à *Kitâb Al-Fiṣal* nous constatons que dans son interprétation du verset coranique “Or, ils ne l’ont ni tué ni crucifié; mais ce n’était qu’un faux-semblant!”²¹³, Ibn Ḥazm nous apprend que ceux qui transmettaient la crucifixion de Jésus, informent ceux qui les imitaient qu’ils ont crucifié Jésus et qu’ils l’ont tué, mais qu’ils sont des menteurs et qu’ils savent qu’ils le sont par mérite²¹⁴. La comparaison entre le texte d’Ibn Taymiyya et celui d’Ibn Ḥazm suffit pour convaincre que bien qu’Ibn Taymiyya s’inspire librement d’Ibn Ḥazm dans ce contexte, la similitude des idées, les termes et les expressions employés trahissent clairement la source ḥazmienne. Dans cette interprétation, l’auteur mentionne d’ailleurs Ibn Ḥazm explicitement²¹⁵.

Ajoutons encore à ces remarques qui prouvent le contact littéraire d’Ibn Taymiyya avec Ibn Ḥazm, que, dans certaines œuvres, Ibn Taymiyya cite explicitement *Kitâb Al-Fiṣal* comme source utilisée dans l’interprétation des thèmes qui traitent, soit le

²⁰⁷ Il se base dans ce contexte sur la Sûra 9: 30. Consulter ici S. Poznanski, “Ibn Hazm Über Jüdische Secten”, *JQR*, 16 (1904), pp. 765-67.

²⁰⁸ Voir Ibn Taymiyya, vol. 3, pp. 185-86.

²⁰⁹ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 99.

²¹⁰ Comparer Ibn Taymiyya, vol. 3, pp. 185-86, et Ibn Ḥazm, vol. 1, p. 99.

²¹¹ Voir *Al-Jawâb*, vol. 1, p. 113.

²¹² Ibid, vol. 1, p. 113.

²¹³ Sûra 4: 157

²¹⁴ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 59.

²¹⁵ En certains passages, Ibn Taymiyya et dans la plupart des cas, suit le texte d’Ibn Ḥazm d’une façon très libre. On observe cela, par exemple, pour les thèmes suivants: “La transmission (*al-naql*) chez les musulmans, et l’absence de ce *naql* chez les chrétiens”. Comparer *Al-Jawâb*, vol. 1, pp. 125, 360, vol. 2, pp. 7, 14, vol. 4, p. 239, et *Al-Fiṣal*, vol. 2, p. 81, “Les chrétiens ont pris leurs savants comme Seigneurs en dehors d’Allâh”. Comparer *Al-Jawâb*, vol. 1, pp. 16, 114, 232, 293, 344, vol. 2, p. 33 et *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 116, vol. 2, pp. 23-4, 76-7, vol. 3, p. 323.

Dar' al-Ta'arud (L'élimination de l'opposition entre la raison et la législation [islamique]):

"Cela constitue la parole de la plupart des musulmans selon ce qu'Abû Muḥammad Ibn Ḥazm a cité dans son œuvre, connue sous le titre *Al-Fiṣal fī-l-milal wa-l-niḥal*"²¹⁶.

Il cite encore son inspirateur dans *Madhhab al-Salaf fī-l-i'tiqād* (La doctrine de la génération du Salaf à propos de la croyance), il dit: "Ainsi Abû Muḥammad Ibn Ḥazm dans sa composition du livre des *milal et niḥal*"²¹⁷. On trouve la même citation dans *Minhāj al-Sunna al-nabawiyya* où il dit:

"Abû Muḥammad Ibn Ḥazm disait dans son ouvrage concernant les *milal et les niḥal*: les gens diffèrent à propos de l'imāma après l'envoyé de Dieu, que la paix soit sur lui"²¹⁸.

Ces textes suffisent pour montrer qu'Ibn Taymiyya a, sans doute possible, connu Kitāb *Al-Fiṣal* et qu'il l'a utilisé à plusieurs reprises dans son exposé sur la chrétienté.

En ce qui concerne la manière d'Ibn Taymiyya dans son traité polémique *La vraie réponse à ceux qui ont changé la religion du Messie*, nous constatons que l'auteur emprunte la manière et les arguments d'Ibn Ḥazm. Il s'agit ici de la façon de citer en premier lieu les arguments des opposants, à l'instar d'Ibn Ḥazm²¹⁹. Ensuite, il discute ces arguments en se basant sur des textes religieux du Coran, de la tradition prophétique, et sur des versets bibliques²²⁰. Parfois, il s'attarde sur des preuves rationnelles pour prouver la fausseté de la religion chrétienne. On a souligné la même manière dans l'évaluation que fait Ibn Ḥazm du christianisme.

Cependant, il est à noter qu'Ibn Taymiyya n'a pas utilisé dans son exposé sur le christianisme, les traductions de la Torah et de l'Evangile existantes dans la péninsule ibérique et qui circulaient à l'époque d'Ibn Ḥazm. Il nous précise qu'il se base sur des versions de la Torah, différent entre elles, il dit:

"Mais, nous avons trouvé des versions arabisées qui diffèrent totalement, ce qui ne nous permet pas de faire confiance à quelques-unes de ces versions. J'ai vu moi-même différentes versions arabisées des Psaumes, qui contiennent des divergences incontrôlables, et qui témoignent que ces versions sont altérées et modifiées, et indignes de mériter notre confiance"²²¹.

Dans un autre texte, il ajoute: "Nous avons vu que la Torah des Samaritains est différente de la Torah des juifs et des chrétiens"²²². Quant à Ibn Ḥazm, on sait qu'il n'a pas eu

²¹⁶ Voir *Dar' al-ta'arud*, vol. 7, p. 406.

²¹⁷ Voir *Madhhab al-Salaf fī-l-i'tiqād* dans *Majmu' Fatāwā Shaykh al-Islām Aḥmad Ibn Taymiyya*, vol. 4, p. 18.

²¹⁸ Voir *Minhāj al-Sunna al-nabawiyya*, vol. 1, p. 493.

²¹⁹ Ibn Taymiyya nous apprend explicitement qu'il recourt à cette méthode dans la réfutation des chrétiens, voir *Al-Jawāb*, vol. 1, p. 19.

²²⁰ Ibn Taymiyya cite de nombreux textes religieux islamiques et bibliques, dans les quatre volumes d'*Al-Jawāb*.

²²¹ Voir *Al-Jawāb*, vol. 1, pp. 206 et 380.

²²² *Ibid*, vol. 2, p. 22, et voir aussi vol. 2, pp. 222-23.

l'occasion de tirer profit de la Torah des Samaritains dans son encyclopédie des religions. Il s'exprime lui-même par ces mots:

“On n'a pas pu avoir la Torah des Samaritains entre les mains, parce qu'ils n'autorisent pas que leur Torah dépasse les terres de Palestine et la Jordanie”²²³.

Ce qui nous permet de dire qu'Ibn Taymiyya et Ibn Ḥazm n'ont pas utilisé dans leur traité sur le christianisme les mêmes versions des livres sacrés des juifs et des chrétiens²²⁴.

Si nous continuons à étudier le style d'Ibn Taymiyya dans son *Jawāb*, nous constatons qu'il n'hésite pas à déclarer à maintes reprises que les chrétiens sont des ignorants²²⁵. Parfois, il dit: “Cela ne provient que de celui qui est connu par son mensonge et son ignorance”²²⁶. La seule fois où il paraît vraiment très nerveux dans sa réfutation des chrétiens, il utilise un style très violent, à l'instar d'Ibn Ḥazm dans son *Fiṣal*, et il dit: “Ceux dont la parole ressemble à ces légendes, et qui sont les risées des sages. Leurs légendes ne convient qu'à être attribuées aux rois stupides et injustes”²²⁷. Les termes et les expressions cités dans ce texte sont identiques au vocabulaire ḥazmien, qui a eu sans aucun doute une influence très importante sur Ibn Taymiyya²²⁸.

²²³ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 117.

²²⁴ Pour cette différence, comparer *Al-Jawāb*, vol. 1, p. 241, vol. 2, pp. 218 et 342, à *Al-Fiṣal*, vol. 2, p. 48, où on constate que la citation d'Ibn Taymiyya de Matthieu 24: 36 et de Marc 13: 32 diffère de celle d'Ibn Ḥazm, qui se base, comme nous l'avons déjà prouvé sur la version de l'Évangile traduite par Ishâq b. Balashk.

²²⁵ Voir, à titre d'exemple, *Al-Jawāb*, vol. 2, pp. 25, 104, 112, 159, 173, 206, 243, vol. 3, pp. 216, 258, 269.

²²⁶ Ibid, vol. 1, p. 201.

²²⁷ Ibid, vol. 1, p. 215.

²²⁸ Voir 'Awis 'Abd Al-Ḥalīm, *Ibn Ḥazm al-Andalusî wa-juhuduh fî 'l-baḥṭh al-târîkhî wa-'l-ḥaqâdîrî* (Ibn Ḥazm l'andalou et ses efforts dans la recherche des histoires et des civilisations), p. 351.

2. Ibn Qayyim al-Jawziyya

Le deuxième auteur, parmi les savants de l'Orient influencés par Ibn Ḥazm, est Abū 'Abd Allāh Shams al-dīn Muḥammad. Ce fidèle élève d'Ibn Taymiyya nous est connu sous le nom d'Ibn Qayyim al-Jawziyya (691-751/1291-1350)²²⁹. Dans la plupart de ses œuvres où il traite les croyances et les cultes des chrétiens, il paraît très influencé par son maître, Ibn Taymiyya, et il dépend littéralement de lui. C'est ce qu'on observe, par exemple, dans son Kitāb *Hidāyat al-ḥayārā fī ajwibat al-yahūd wa-'l-naṣārā* (La conduite des perplexes dans les réponses des juifs et des chrétiens) où il cite littéralement son *Shaykh* (maître) comme source²³⁰. Il en va de même dans son ouvrage *Aḥkām ahl al-Dhimma* (Les dispositions sur les Dhimmis)²³¹ et dans son œuvre *Ighāthat al-lahfān min maṣāyid al-Shaytān* (Le secours de l'affligé pour ne pas tomber dans les pièges de Satan). Dans ces deux livres, il cite explicitement *Al-Jawāb al-ṣaḥīḥ* d'Ibn Taymiyya, et il reproduit littéralement de nombreux passages de cet ouvrage²³².

L'influence d'Ibn Taymiyya sur Ibn Qayyim se note dans des expressions qui prouvent qu'Ibn Qayyim a tiré profit des écrits de son maître. Il s'exprime parfois par ces mots: "Ce propos est le plus juste, et il était le choix de notre maître"²³³, parfois, il dit: "Notre *Shaykh* l'accuse d'une erreur"²³⁴. D'autres exemples encore reflètent l'influence directe d'Ibn Taymiyya sur l'attitude d'Ibn Qayyim à l'égard de la chrétienté²³⁵. En plus, nous constatons que dans son *Ighāthat al-lahfān*, il reproduit de nombreux passages d'Ibn Taymiyya dans son *Jawāb*, pour ce qui concerne l'interprétation du christianisme²³⁶. Un exemple de cette influence se trouve dans un passage de *Ighāthat al-lahfān*, où l'auteur se réfère à Ibn Taymiyya comme source. Ibn Qayyim dit que les opinions des gens diffèrent à propos de la Torah, qui est entre leurs mains: est-elle modifiée ou bien cette modification et cette corruption atteignent-elles l'interprétation sans mettre en cause les textes révélés par Dieu? Il cite trois opinions: un groupe prétend que la Torah tout entière est corrompue et falsifiée, et que ce n'est plus la Torah, révélée par Dieu à Moïse. Un autre groupe dit que cette falsification concerne l'interprétation et non pas le texte sacré. Le troisième groupe dit qu'il y a des ajouts dans la Torah: peu de mots de cette Torah ont subi un changement, la plus part partie de la Torah n'a subi aucune falsification. Et Ibn

²²⁹ Sur la biographie d'Ibn Qayyim, voir Ibn Kathīr, *Al-Bidāya*, vol. 14, p. 234ss, et Ibn Ḥajar, *Al-Durar al-Kāmina fī a'yān al-mī'a al-thāmina*, vol. 3, pp. 400ss.

²³⁰ Voir à titre d'exemple, pp. 144-45.

²³¹ Il a cité Ibn Taymiyya à plusieurs reprises, voir *Aḥkām ahl al-Dhimma*, vol. 1, pp. 318, 321, vol. 2, p. 647. Comparer avec *Kitāb Al-Nubuwwāt* d'Ibn Taymiyya, pp. 168-69, et voir aussi *Aḥkām*, vol. 2, pp. 923, 926-27.

²³² Voir *Ighāthat al-lahfān*, vol. 2, p. 385. Dans cet ouvrage, il cite aussi des passages de Sa'īd Ibn Bitrīq pris par son *Shaykh* dans son œuvre *Al-Jawāb*, ibid, vol. 2, pp. 291-302, 317. Jusqu'à maintenant, je n'arrive pas à trouver une étude systématique contemporaine qui traite de la relation entre Ibn Ḥazm, Ibn Taymiyya et Ibn Qayyim.

²³³ Voir *Aḥkām*, vol. 2, p. 647: "Wa-hādha 'l-qawlu huwa 'l-ṣaḥīḥ wa-huwa 'ikhtiyāru Shaykhinā".

²³⁴ Ibid, vol. 2, pp. 623, 626: "Wa-ghallatahu Shaykhunā".

²³⁵ Comparer dans ce contexte, *Aḥkām*, vol. 2, p. 613, 632-83, 646, et *Dar' al-ta'āruḍ* d'Ibn Taymiyya, vol. 8, p. 383, *Minhāj al-Sunna*, vol. 2, pp. 306-09, et *Qā'ida fī taṣwīb al-mujtahidīn* dans *Fatāwā Ibn Taymiyya*, vol. 19, p. 213.

²³⁶ Voir *Ighāthat al-lahfān*, vol. 2, pp. 290-300, 305, 307-08, 317, 381. Dans cet ouvrage, il mentionne *Al-Jawāb al-ṣaḥīḥ* d'Ibn Taymiyya, ibid, vol. 2, p. 385.

Qayyim précise ensuite: "Parmi ceux qui ont adopté l'opinion du troisième groupe, notre *Shaykh* [il veut dire Ibn Taymiyya] dans son œuvre *Al-Jawâb al-ṣaḥīḥ li-man baddala dīn al-Masīḥ*"²³⁷.

Nous avons déjà prouvé qu'Ibn Taymiyya a eu un contact littéraire avec les écrits d'Ibn Ḥazm sur le christianisme. L'élève fidèle d'Ibn Taymiyya ne s'écarte pas de son maître, lui aussi paraît être aussi très influencé par Ibn Ḥazm. Avant de nous pencher sur ce point, faisons remarquer que les œuvres d'Ibn Ḥazm étaient très connues d'Ibn Qayyim. Il n'hésite d'ailleurs pas à les citer comme sources dans certains de ses ouvrages où il traite des thèmes concernant la jurisprudence musulmane, la description de l'âme et de l'amour dans l'islam²³⁸.

Concernant son attitude à l'égard de la chrétienté et l'influence d'Ibn Ḥazm sur cette attitude, contentons-nous de citer trois œuvres d'Ibn Qayyim dans lesquelles il traite les croyances et les cultes des chrétiens. Il s'agit de son œuvre *Hidāyat al-ḥayārā*, de son *Kitāb Aḥkām ahl al-Dhimma* et de son ouvrage *Ighāthat al-lahfān*²³⁹. L'étude la plus fameuse d'Ibn Qayyim où il réfute les chrétiens est *Hidāyat al-ḥayārā*. On sait que cet ouvrage a été composé avant *Aḥkām ahl al-Dhimma*, car dans *Kitāb Aḥkām*, l'auteur se réfère à la *Hidāya* comme un ouvrage déjà existant²⁴⁰. Selon Ibn Qayyim lui-même, la *Hidāya* a été composée pour répondre à des questions envoyées par des incroyants athées à des musulmans²⁴¹, et qui n'ont pu recevoir de réponse convaincante de la part des musulmans interrogés. Cette affaire constitue un motif suffisant pour Ibn Qayyim, pour répondre à ces questionneurs, qui ne sont pas nommés, et qui annoncent que la religion de l'islam s'est répandue d'abord par l'épée²⁴².

Citons trois exemples qui prouvent le contact littéraire d'Ibn Qayyim avec *Kitāb Al-Fiṣal* d'Ibn Ḥazm. Dans son ouvrage *Hidāya*, -est cela est notre premier exemple-, Ibn Qayyim nous apprend que les sectes chrétiennes se sont mises d'accord sur le fait que les évangiles sont au nombre de quatre, écrits par quatre hommes à des époques différentes. Un Injil écrit par Matthieu, l'élève du Messie, neuf ans après que le Messie était élevé vers Dieu. Cet Evangile a été écrit en hébreux dans le pays des juifs, en Syrie. Un autre Injil écrit par Marcus le Haronite, l'élève de Simon, vingt-trois ans après que le Messie était élevé vers Dieu. Il l'a écrit en grec, dans le pays d'Antioche, qui fait partie des pays des Byzantins. Ils disent que Simon, cité plus haut, l'a composé, ensuite, qu'il a effacé son

²³⁷ Voir *Ighāthat al-lahfān*, vol. 2, pp. 381-85.

²³⁸ Voir par exemple, *I'lām al-Muwaqqi' in 'an Rabb al-'ālamīn*, vol. 1, p. 114, vol. 3, p. 195, vol. 4, pp. 102, 112, 114, *Kitāb Al-Salā wa-ḥukm tārikihā*, pp. 92-5, 110, 120-21, 127, 132, 151, 153, 173, *Bada'i' al-fawā'id*, vol. 2, pp. 433, *Zād al-ma'ād*, vol. 1, pp. 120, 319, vol. 2, pp. 103, 105-06, 132, 136, 149, 159, 169, 176-77, 211, 228, 230-31, 234, 244, 260, 262, 264, 280, 283, 294, vol. 3, pp. 248, 266, 269, 316, 340, 375, vol. 5, pp. 100, 138-39, 142, 145, 172, 182, 186, 209, 213, 248, 251, 294, 301, 303, 306, 327, 456, 481, 517, 571, 650, 652, 680, 696, 771.

²³⁹ Dans ces œuvres, Ibn Qayyim se concentre vraiment sur la critique du christianisme.

²⁴⁰ Voir *Aḥkām*, vol. 1, p. 267.

²⁴¹ Ibn Qayyim n'a nommé ni les questionneurs ni le musulman qui répond, mais il dit: "Intahā 'ilaynā masā'il awradahā ba'd al-kuffār al-mulḥidīn 'alā ba'd al-muslimīn" (On a reçu des questions envoyées par des incroyants athées à certains musulmans), voir la *Hidāya*, p. 38.

²⁴² Ibid, p. 38. Il s'agit ici de six questions traitées par Ibn Qayyim dans cet ouvrage, ibid, pp. 41-256. Voir Michel, *A Muslim*, pp. 87-98, où il traite la réfutation d'al-Qarāfi de Paul d'Antioche. Voir aussi notes 2 et 3 du Chapitre 7, *A Muslim*, pp. 403-04.

nom de la première partie de cet Evangile et il l'a attribué à son élève Marc. Un Injil écrit par Luc, le médecin d'Antioche, élève de Simon. Il l'a composé après la rédaction par Marc de son Evangile. Un autre Injil écrit par Jean, élève du Messie. Il l'a écrit après une époque de soixante ans et un certain temps, après que le Messie était élevé vers Dieu. Il l'a écrit en grec²⁴³.

Si nous recherchons cette information dans *Al-Fiṣal*, nous constatons qu'Ibn Qayyim suit littéralement Ibn Ḥazm, bien que le penseur andalou donne plus de détails sur le format de chaque Evangile. Ainsi, selon Ibn Ḥazm, l'Evangile de Matthieu contient environ 28 feuilles, l'Evangile de Marc contient 24 feuilles, l'Evangile de Luc a presque le même format que celui de Matthieu, et l'Evangile de Jean contient 24 feuilles²⁴⁴. Un simple coup d'œil sur les deux textes suffit pour nous convaincre qu'Ibn Qayyim reproduit le texte d'Ibn Ḥazm, bien qu'il ne le mentionne pas²⁴⁵. On peut ajouter que cette influence a été directe et qu'elle n'est pas faite par la voie d'Ibn Taymiyya, parce que le texte où Ibn Taymiyya traite brièvement de l'histoire des quatre évangiles, n'étant pas conforme au texte d'Ibn Qayyim²⁴⁶.

Dans un autre passage, Ibn Qayyim fait remarquer, brièvement, que la citation de l'histoire concernant la mort de Moïse et son enterrement dans la terre des Moabites, constitue la preuve du *taḥrīf* qu'a subi la Torah²⁴⁷. Certes, cette remarque n'est qu'un commentaire d'Ibn Ḥazm dans son *Fiṣal*. Le penseur andalou est plus précis dans son commentaire, si on le compare à Ibn Qayyim. Il cite en premier lieu cette histoire en mentionnant où se situe exactement ce texte biblique, il dit: "Ensuite, il dit à la fin de leur Torah, et Moïse, le serviteur d'Allāh, mourut là, en terre de Moab, vis-à-vis de Bet-Péor. Jusqu'à ce jour, nul n'a connu son tombeau"²⁴⁸. Ensuite, il interprète ce texte biblique en s'exprimant par ces mots:

"Cela constitue la fin de leur Torah. Ce "chapitre" [il veut dire ce texte biblique] est un témoin irrécusable, argument complet, preuve convaincante et raisonnement sincère que leur Torah a été modifiée et qu'elle n'est qu'une histoire écrite par quelqu'un poussé par son ignorance ou par quelqu'un qui l'a inventée expressément. Cette Torah n'a pas été révélée par Allāh l'exalté, parce que ce chapitre ne peut jamais avoir été révélé à Moïse pendant sa vie"²⁴⁹.

Nous constatons ici qu'Ibn Qayyim s'inspire plus librement que son maître d'*Al-Fiṣal* en se basant sur une idée prise à Ibn Ḥazm. Le fait qu'Ibn Taymiyya ne prête aucune attention à la contradiction qui paraît clairement dans ce texte biblique, nous permet de penser que l'existence d'une influence directe d'Ibn Ḥazm sur Ibn Qayyim à ce sujet est très vraisemblable.

Le contact littéraire d'Ibn Qayyim avec Ibn Ḥazm apparaît aussi dans un autre

²⁴³ Voir *Hidāya*, pp. 107-08.

²⁴⁴ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 2, pp. 2-3.

²⁴⁵ Des différences très minimes sont à noter dans les deux textes, à titre d'exemple, dans *Al-Fiṣal*, il nous apprend que l'Evangile de Marc a été écrit après que le Messie était élevé [vers Dieu] depuis 22 ans, tandis que dans la *Hidāya*, on trouve, après 23 ans. Comparer *Al-Fiṣal*, vol. 2, p. 2 et *Hidāya*, p. 107.

²⁴⁶ Voir *Al-Jawāb*, vol. 1, p. 356.

²⁴⁷ Voir *Hidāya*, p. 107.

²⁴⁸ Comparer avec Deutéronome 34: 5-12.

²⁴⁹ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, p. 186.

passage: Ibn Qayyim s'y réfère à Ibn Ḥazm comme source utilisée dans son interprétation de la disposition des enfants des polythéistes, décédés pendant leur enfance. La question de leur destin se pose. Ces enfants seraient-ils en enfer ou au paradis? Ibn Qayyim discute dès l'abord les opinions de différentes sectes musulmanes sur cette question, puis il cite des textes d'*Al-Fiṣal* dans lesquels Ibn Ḥazm interprète les arguments des Kharijites qui annoncent que le destin de ces enfants est l'enfer²⁵⁰. Les Kharijites s'attardent sur la tradition prophétique de Dâwûd Ibn Abî Hind, qui l'a transmise d'après al-Sha'bî d'après 'Alqama Ibn Qays, d'après Salama Ibn Yazîd al-Ju'fî qui disait:

"Je suis allé moi et mon frère chez le messenger d'Allâh, que la paix soit sur lui, et nous lui avons dit que notre mère est décédée à l'époque préislamique. Elle était hospitalière, ayant de bons contacts avec les siens, est-ce que cette bonne action lui serait d'utilité? Il disait: "non". Nous lui avons dit: notre mère a enterré vive notre sœur, qui n'avait pas atteint la puberté. Cela a eu lieu à l'époque préislamique. Le Messenger de Dieu, que la paix soit sur lui, disait: la fillette enterrée vivante et celle qui l'a enterrée vivante seraient dans l'enfer, à moins que celle qui l'a enterrée vivante ait atteint l'islam et qu'elle s'y soit convertie"²⁵¹.

Dans son interprétation de ce Ḥadîth, Ibn Qayyim dit:

"Abu Muḥammad Ibn Ḥazm dit: cette expression *lam tabluḡ al-ḥinṡ*, (qui n'avait pas atteint la puberté) sans aucun doute, n'est plus de la parole du Messenger de Dieu, que Dieu le bénisse et le salue, mais elle est dite par Salama Ibn Yazîd al-Ju'fî et son frère qui posaient cette question au Prophète, que Dieu le bénisse et le salue. Si le Messenger de Dieu, que la paix soit sur lui, les informe que la fillette enterrée vivante serait dans l'enfer, cela constitue un reniement et une annulation et une correction de leur expression *lam tabluḡ al-ḥinṡ*, parce qu'elle avait atteint la puberté. Cela a été connu par révélation de Dieu au Prophète, contrairement à leur présomption. On ne peut admettre que ce point de vue, parce que le dire du Prophète, que Dieu le bénisse et le salue, ne se contredit pas, qu'il ne supporte pas de mensonge et qu'il ne s'oppose pas aux dires de Dieu, mais ses dires se confirment par eux-même et par ce que le Prophète nous apprend sur Dieu Puissant et Grand".

Ibn Qayyim ajoute d'après ce qu'il a emprunté d'Ibn Ḥazm:

"L'information du Prophète, que Dieu le bénisse et le salue, confirme que les enfants des polythéistes seraient au paradis. Dieu l'exalté dit: "et on demandera à la fillette enterrée vivante, pour quel péché elle a été tuée"²⁵². Dieu l'exalté précise ici que la fillette enterrée vivante n'a commis aucun péché. Cela explique ce qui a précédé, parce que l'information du Prophète, que Dieu le bénisse et le salue, concernant l'enterrement de la fillette, vivante et qu'elle serait dans l'enfer, est un renseignement qu'elle avait atteint la puberté, contrairement à la présomption de ses frères"²⁵³.

Ce texte est analogue à celui qui vient d'être examiné dans *Al-Fiṣal* (vol. 4, p. 74), ce qui prouve encore une fois le contact littéraire d'Ibn Qayyim avec Ibn Ḥazm. D'une part il reproduit les passages d'*Al-Fiṣal* littéralement, et en se référant explicitement à Ibn

²⁵⁰ Ibid, vol. 4, pp. 72-9.

²⁵¹ Ibn Ḥazm a cité ce Ḥadîth dans son *Fiṣal*, vol. 4, p. 74.

²⁵² Sûra 81: 8-9.

²⁵³ Voir *Aḥkâm*, vol. 2, pp. 637-38.

Ḥazm²⁵⁴. D'autre part, il utilise dans son interprétation de cette question presque les mêmes textes religieux cités dans *Al-Fiṣal*. Les textes qu'il cite sont les suivants: "Et quand ton Seigneur tira une descendance des reins des fils d'Adam et les fit témoigner sur eux-mêmes: Ne suis-Je pas votre Seigneur? Ils répondirent: Mais si"²⁵⁵, "Dirige tout ton être vers la religion exclusivement [pour Allāh], telle est la nature qu'Allāh a originellement donnée aux hommes"²⁵⁶ et la tradition prophétique suivante:

"J'ai créé tous mes serviteurs exclusivement acquis à la religion, cependant les satans viennent à eux et les détournent de leur religion, ils rendent illicite pour eux ce que je leur ai autorisé. Ils leur ordonnent d'associer à Moi [Allāh] ce que et à l'appui desquels Je [Allāh] n'ai fait descendre aucune preuve"²⁵⁷.

Tous ces textes qui figurent dans le Coran et dans la Sunna sont aussi cités dans *Al-Fiṣal*²⁵⁸. Ce qui nous amène à affirmer qu'Ibn Qayyim a lu, sans aucun doute, Kitāb *Al-Fiṣal* d'Ibn Ḥazm²⁵⁹.

Notons ici qu'Ibn Taymiyya n'a pas traité ce thème dans son *Jawāb*. Cependant, dans son Kitāb *Dar' al-ta'arūḍ*, nous apprend que les gens ont adopté différentes opinions à propos de la question des enfants des polythéistes, qui sont décédés: un groupe disait qu'ils seraient dans l'enfer; un autre groupe disait qu'ils seraient dans le paradis, alors que le jugement le plus juste, c'est de laisser leur jugement à Dieu. Cela est approuvé par de nombreux textes prophétiques, dit Ibn Taymiyya²⁶⁰. On rencontre la même argumentation émanant de ces groupes, et leurs dires, dans *Aḥkām ahl al-Dhimma* d'Ibn Qayyim. En plus, nous constatons que la réfutation faite par Ibn Qayyim, d'une partie de ces dires se conforme à celle d'Ibn Taymiyya. A titre d'exemple, Ibn Taymiyya a réfuté le Ḥadīth de Khadīja concernant le destin des enfants de polythéistes, qui finiront dans l'enfer. Ibn Taymiyya a démenti ce Ḥadīth, ce que fait aussi Ibn Qayyim²⁶¹. Ajoutons aussi qu'Ibn Qayyim cite Ibn Taymiyya explicitement comme source, dans l'interprétation de cette question. Il indique: "notre *Shaykh* a dit"²⁶². De toutes ces remarques, nous pouvons conclure qu'Ibn Qayyim s'inspire aussi d'Ibn Taymiyya, bien qu'il ait cité littéralement des textes d'Ibn Ḥazm, qui ne sont pas cités dans les écrits d'Ibn Taymiyya. Le traitement de la question fait par Ibn Ḥazm et celui fait par Ibn Taymiyya ne présente pas de ressemblance notable. Cela ne nous permet pas de conclure que l'influence d'Ibn Ḥazm sur Ibn Qayyim se soit exercée par la voie d'Ibn Taymiyya. Ce qu'on peut affirmer, c'est qu'Ibn Qayyim, sur ce point, a tiré profit d'*Al-Fiṣal* et, en même temps, des œuvres

²⁵⁴ Comparer *Aḥkām*, vol. 2, pp. 637-38 et *Al-Fiṣal*, vol. 4, p. 74.

²⁵⁵ Sūra 7: 172.

²⁵⁶ Sūra 30: 30.

²⁵⁷ Voir *Aḥkām*, vol. 2, pp. 633-34.

²⁵⁸ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 3, pp. 130-31.

²⁵⁹ Cette influence ḥazmienne se voit dans autres exemples où Ibn Qayyim reproduit littéralement les textes d'Ibn Ḥazm. Comparer à titre d'exemple, *Hidāya*, pp. 121-22 et *Al-Uṣūl* d'Ibn Ḥazm, vol. 1, pp. 188-89, *Hidāya*, p. 158 et *Al-Uṣūl*, vol. 1, p. 193.

²⁶⁰ Voir *Dar' al-ta'arūḍ*, vol. 8, pp. 435-37 et vol. 3, pp. 71-83.

²⁶¹ Comparer *Dar' al-ta'arūḍ*, vol. 8, pp. 398-99 et *Aḥkām*, vol. 2, pp. 625-27.

²⁶² Voir *Aḥkām*, vol. 2, p. 626.

qu'Ibn Qayyim, sur ce point, a tiré profit d'*Al-Fiṣal* et, en même temps, des œuvres d'Ibn Taymiyya²⁶³.

Notons encore qu'Ibn Qayyim ne se contente pas de reproduire littéralement les textes d'Ibn Ḥazm, mais, qu'il s'inspire aussi de son vocabulaire, qui était parfois très violent. Il disait en réfutant les juifs et les chrétiens: "Où sont les cerveaux de ceux qui vénèrent le veau (il veut dire les juifs) et de ceux qui vénèrent la croix (il veut dire les chrétiens), qui sont devenus la risée des sages par leur façon de penser"²⁶⁴, "Et pas comme disaient les semblables des ânes parmi ceux qui vénèrent la croix et ceux qui appartiennent à la nation qui a encouru la colère de Dieu"²⁶⁵, "O vous, groupe de gens qui croyez à la trinité et qui vénerez la croix"²⁶⁶, "N'étaient-ce que ces gens (il veut dire les chrétiens) qui sont plus égarés encore que les bestiaux"²⁶⁷. Ces exemples d'expressions violentes prouvent clairement l'existence d'une influence ḥazmienne directe sur Ibn Qayyim.

²⁶³ Ibn Taymiyya a traité aussi cette question dans *Kitāb Al-Nubuwwāt*, pp. 168-69, *Fatāwā*, vol. 4, p. 281, et *Minhāj al-Sunna*, vol. 2, pp. 306-09. Dans son *Minhāj*, Ibn Taymiyya nous apprend qu'il a abordé ce thème en détail dans son ouvrage *Dar' al-ta'āruḍ*, ibid, vol. 2, p. 309.

²⁶⁴ Voir *Hidāya*, p. 48: "Wa-'ayna 'uqūl 'ubbād al-'ijl wa-'ubbād al-ṣalīb al-ladhīna adḥakū sâ'ira 'l-'uqalā' 'alā 'uqūlihīm".

²⁶⁵ Ibid, p. 111: "Wa-laysa kamā qāla ashbāhu 'l-ḥamīr min 'ubbād al-ṣalīb wa-'ummat al-ghaḍab".

²⁶⁶ Ibid, pp. 282, 288, 304, 307, 312, 316-17, 325-27.

²⁶⁷ Voir *Ighāthat al-lahfān*, vol. 2, p. 307: "Lawlā 'anna 'l-qawma aḍallu min al-an'ām". A propos de son style, ibid, vol.2, pp. 308, 320, 322 et *Hidāya*, pp. 213, 248, 255, 357, 360.

3. 'Alâ' al-Dîn 'Alî al-Bâjî²⁶⁸

Le troisième auteur qui paraît avoir été influencé par Ibn Ḥazm dans la réfutation des juifs et des chrétiens, est le savant 'Alâ' al-Dîn 'Alî Ibn Muḥammad Ibn Khaṭṭāb al-Bâjî (631-714/1233-1314), nommé dans *Fawât al-wafayât*: "le savant maghrébin"²⁶⁹. On trouve aussi cette appellation dans *Shadharât al-dhahab* d'Ibn al-'Imâd (mort en 1089/1678). Pour ce dernier, ce juriste shafi'ite est originaire de Beja, une ville d'al-Andalus²⁷⁰. Il est très possible que ce Bâjî ait été un des petits-fils du savant andalou malikite Abû 'l-Walîd Sulaymân al-Bâjî (403-474/1012-1081), puisque ce dernier, comme on le sait, a émigré en Orient et, après une période de treize ans, est retourné à Majorque²⁷¹. Les biographes nous informent que 'Alâ' al-Dîn al-Bâjî était juge de la ville de Krak, en Jordanie, et qu'ensuite, il est parti au Caire, où il s'est installé²⁷².

Sur le sujet qui nous intéresse plus particulièrement dans ce paragraphe, à savoir l'évaluation de la chrétienté, il est à signaler que ce juriste shafi'ite a composé un ouvrage intitulé *Kitâb 'alâ 'l-Tawrât*, dans lequel il lance ses critiques contre la Torah, mais sans omettre, de temps en temps, de réfuter aussi les croyances des chrétiens. Ce titre, *Kitâb 'alâ 'l-Tawrât*, on le trouve cité dans le manuscrit de Köprülü, sous le numéro 794 M. 196 YK. On trouve aussi mention de cet ouvrage dans *Al-Durar al-kâmina fî 'a'yân al-mi'a al-thâmina*, où Aḥmad Ibn Ḥajar al-'Asqalânî (mort en 852/1448) nous apprend qu'al-Bâjî a rédigé un ouvrage intitulé *Al-Radd 'alâ 'l-yahûd* (la réfutation des juifs)²⁷³. Cependant, dans les *Ṭabaqât al-Shâfi'iyya 'l-Kubrâ*, Ibn al-Subkî cite cet ouvrage sous le titre d'*Al-Radd 'alâ 'l-yahûd wa-'l-naṣārâ* (la réfutation des juifs et des chrétiens)²⁷⁴. Nous pensons que le titre cité dans le manuscrit de Köprülü n'est pas opposé au titre mentionné par Ibn al-Subkî, parce que, dans la feuille 216 de ce manuscrit, al-Bâjî dit: "J'ai vu dans la Torah arabisée de Moïse, que la paix soit sur lui, qui est entre les mains des chrétiens melkites"²⁷⁵. Cela suffit à montrer que l'utilisation du titre du *Kitâb 'alâ 'l-Tawrât*, ne veut pas dire que l'auteur se limite à la réfutation des juifs seulement. Nous allons voir, au contraire, qu'il a réfuté aussi les chrétiens, et surtout les Melkites parmi eux, qui disposaient à l'époque de la version de la Torah arabisée²⁷⁶.

²⁶⁸ Nous remercions infiniment notre promoteur Van Koningsveld qui nous a fait connaître le manuscrit d'al-Bâjî, ce qui nous a permis d'ajouter le paragraphe trois dans cette dissertation. Van Koningsveld est en train de faire une étude détaillée sur ce manuscrit qui se rapporte au dialogue entre musulmans et juifs ou musulmans et chrétiens.

²⁶⁹ Voir Muḥammad Ibn Shâkir al-Kutbî (mort en 764/1362) dans *Fawât al-wafayât*, vol. 3, p. 73. Il disait: "Al-Shaykh 'alâ' al-Dîn al-Bâjî al-Maghribî".

²⁷⁰ Voir *Shadharât al-dhahab fî akhbâr man dhahab*, vol. 6, p. 34.

²⁷¹ Sur la biographie de Sulaymân al-Bâjî voir al-Dabbî, *Bughyat al-multamis*, no. 777, Ibn Khallikân, *Wafayât al-a'yân*, vol. 2, p. 408, Ibn Shâkir al-Kutbî, *Fawât al-wafayât*, vol. 2, pp. 173-74, Yâqût al-Ḥamawî, *Mu'jam al-'udabâ'*, vol. 11, p. 246, Ibn Farḥûn, *Al-Dîbâj al-mudhahhab*, p. 120.

²⁷² Voir Tâj al-Dîn al-Subkî, *Ṭabaqât al-Shâfi'iyya al-kubrâ*, vol. 10, p. 342, al-Asnawî, *Ṭabaqât al-Shâfi'iyya*, vol. 1, p. 137.

²⁷³ Voir *Al-Durar al-kâmina*, vol. 3, p. 176.

²⁷⁴ Ibn al-Subkî fait remarquer que cette œuvre est considérée comme la plus longue de tous ses ouvrages. Le reste de ses écrits ne constitue que des résumés, voir *Ṭabaqât*, vol. 10, p. 341.

²⁷⁵ "Fa-'innî nazartu fî Tawrât Mūsâ 'alayh al-salâm al-mu-'arraba, al-latî bi-yadi 'l-naṣārâ al-milkiyya".

²⁷⁶ Voir par exemple, feuilles 219, 223, 226, 245, 250, 266, 268, 270-71.

Par le copiste, nous savons que ce manuscrit, qui contient 60 feuilles au total²⁷⁷, a été achevé par al-Bâjî, en l'an 684/1285. Il dit à la fin de ce manuscrit:

"L'écrivain, que Dieu l'exalté lui soit miséricordieux, dit: ce que Dieu l'exalté a facilité pour moi à propos des questions sur la Torah, s'est achevé dans les derniers dixièmes du mois de Rabi' al-awwal en l'an 684 à la Krak protégée"²⁷⁸.

En ce qui concerne le contenu de ce manuscrit, nous apprenons par l'auteur qu'il se concentre dans ce traité sur l'interprétation du Pentateuque de Moïse²⁷⁹, et pose des questions pour prouver les contradictions des juifs et des chrétiens dans leurs dogmes.

Notons, en premier lieu, qu'al-Bâjî ne mentionne pas ses références dans ce traité, mais il se contente de déclarer qu'il a vu la Torah arabisée de Moïse, qui était entre les mains des chrétiens melkites, et qu'il a réagi en posant des questions sur des versets du Pentateuque de Moïse²⁸⁰. Cependant, en lisant son ouvrage, nous constatons une familiarité avec les idées qu'Ibn Ḥazm a développées dans son encyclopédie des religions. Cette constatation constitue, selon nous, un motif très convaincant pour comparer *Kitâb 'alâ 'l-Tawrât* d'al-Bâjî à *Al-Fiṣal* d'Ibn Ḥazm, afin de voir dans quelle telle mesure on peut dire qu'al-Bâjî a emprunté à Ibn Ḥazm dans sa manière de réfuter les juifs et les chrétiens.

La première remarque qui attire l'attention est qu'al-Bâjî s'attache dans sa réfutation des juifs et des chrétiens, à la lettre des versets bibliques. Ainsi, il insiste, et à plusieurs reprises, sur le sens apparent (*ẓâhir*) des versets de la Torah. Il précise: "*Ẓâhir al-lafẓ 'anna*", (le sens apparent de ce mot est que)²⁸¹. A d'autres endroits, il indique: "*fa-'inna ẓâhirahu*", (son sens apparent est)²⁸², et il conclut que les versets bibliques se contredisent. Il déclare à maintes reprises: "*Wa-hâdhâ tanâqud*", (cela est une contradiction)²⁸³. Or, nous avons déjà souligné cet aspect de la réfutation des écrits sacrés des juifs et des chrétiens dans la méthode ḥazmienne, qui s'attarde-elle aussi sur le sens apparent (*ẓâhir*) des versets bibliques et évangéliques²⁸⁴. Il est donc très possible qu'al-Bâjî ait reproduit dans son traité la manière d'Ibn Ḥazm, qui se contente en général de la lettre des textes religieux des juifs et des chrétiens, surtout si on sait qu'al-Ḥumaydî a répandu les écrits de son maître, Ibn Ḥazm, en Orient. Cependant, l'exemple le plus concret qui puisse indiquer un contact littéraire du juriste shafi'ite al-Bâjî avec Ibn Ḥazm est l'interprétation

²⁷⁷ De la feuille 216 jusqu'à la feuille 275, selon le manuscrit de Köprülü, sous le numéro 794 M. 196 YK.

²⁷⁸ "Qâla 'l-muṣannif raḥimahu 'l-lâhu ta'âlâ najaza mâ yassarahu 'l-lâhu ta'âlâ 'alâ khatîrin min al-'aswila 'alâ 'l-Tawrât fi-'l-'aṣhr al-awâkhîr min shahr Rabi' al-awwal sanat arba' wa-thamânîn wa-sitt mi'a bi-'l-Kark al-maḥrûs", voir feuille 275.

²⁷⁹ Il s'agit ici de la Genèse, de l'Exode, du Lévitique, des Nombres et du Deutéronome, voir al-Bâjî, *Kitâb 'alâ 'l-Tawrât*, feuille 216.

²⁸⁰ Voir ce manuscrit, feuilles 116 et 275. Notons ici que dans la feuille 116, il dit: "*fa-sanaha bi-khatîrî 'aswila 'ala alfâẓihâ*". Il utilise la même phrase à la fin de ce manuscrit, avec des différences très minimes, et il dit: "*Najaza ma-yassarahu 'l-lâhu ta'âlâ 'ala khatîrin min al-'aswila 'ala 'l-Tawrat*".

²⁸¹ Voir à titre d'exemple, le manuscrit de Köprülü, feuilles 216-18, 220, 223.

²⁸² Ibid, feuilles 216, 217, 218, 220, 224, 228-29.

²⁸³ Ibid, feuilles 217, 224-25, 228-29, 230.

²⁸⁴ Ibn Ḥazm consacre dans son *Fiṣal* tout un long chapitre aux contradictions de la Torah et de l'Injil, voir *Al-Fiṣal*, vol. 1, pp. 116-224, vol. 2, pp. 2-75.

identique que les deux savants font d'un texte biblique. Il s'agit du Deutéronome 34: 5-12:

“C'est là que mourut Moïse, serviteur de Yahvé, en terre de Moab, selon l'ordre de Yahvé; il l'enterra dans la vallée²⁸⁵, au pays de Moab, vis-à-vis de Bet-Péor²⁸⁶. Jusqu'à ce jour, nul n'a connu son tombeau. Moïse avait cent vingt ans quand il mourut; son œil n'était pas éteint, ni sa vigueur épuisée²⁸⁷. Les Israélites pleurèrent Moïse trente jours dans les Steppes de Moab²⁸⁸. Les jours de pleurs pour le deuil de Moïse s'achevèrent. Josué, fils de Nūn, était rempli de l'esprit de sagesse, car Moïse lui avait imposé les mains. C'est à lui qu'obéirent les Israélites agissant selon l'ordre que Yahvé avait donné à Moïse. Il ne s'est plus levé en Israël de prophète pareil à Moïse, lui que Yahvé connaissait face à face. Que de signes et de prodiges Yahvé lui fit accomplir au pays d'Égypte, contre Pharaon, tous ses serviteurs et tout son pays! Quelle main puissante et quelle grande terreur Moïse avait mises en œuvre aux yeux de tout Israël!”²⁸⁹.

Dans son interprétation de ce texte biblique, Ibn Ḥazm annonce que ce texte est une preuve convaincante pour affirmer que la Torah a été modifiée et qu'elle n'est qu'une histoire (*tārikh*) écrite par quelqu'un poussé par son ignorance ou quelqu'un qui se propose [l'histoire de la Torah] en se fondant sur ses propres idées. Puis il conclut que cette Torah n'a pas été révélée par Allāh l'exalté. D'une part, ce chapitre (il veut dire ce texte biblique) ne peut jamais être révélé à Moïse pendant sa vie. D'autre part, son dire: “Jusqu'à ce jour, nul n'a connu son tombeau” indique que la Torah est une histoire écrite nécessairement après une longue durée²⁹⁰. Nous constatons qu'Ibn Ḥazm s'attarde ici sur deux arguments pour prouver les contradictions et la corruption de la Torah.

Quant à al-Bāḥī, la réfutation est plus détaillée, puisqu'il poursuit sa critique jusqu'au dernier verset de ce chapitre (texte) de la Torah, cité plus haut, ce qui est différent de la critique lancée par Ibn Ḥazm contre le contenu de ce texte biblique, qui se limite à la critique des versets 5 et 6 du Deutéronome 34. Cependant, le point commun entre al-Bāḥī et Ibn Ḥazm, et qui autorise, selon nous, l'hypothèse d'un contact littéraire d'al-Bāḥī avec *Kitāb Al-Fiṣāl* d'Ibn Ḥazm, c'est qu'al-Bāḥī cite aussi les deux arguments mentionnés par Ibn Ḥazm dans son commentaire. Ainsi, il nous apprend que son dire:

“Et Moïse, le serviteur d'Allāh, mourut là, au pays de Moab” représente un problème compliqué, parce que la Torah a été révélée à Moïse, et que c'est Moïse qui la porta à notre connaissance, mais quand Moïse mourut: quel est le témoin sur la parole de Dieu que Moïse est mort? Cette information ne peut jamais être juste, parce que l'intermédiaire qui peut nous informer sur ce point et sur le lieu de son tombeau est Moïse lui-même. En plus, son dire: “Jusqu'à ce jour”, exige que

²⁸⁵ Dans *Al-Fiṣāl* le mot vallée, *Wādī*, n'a pas été cité, voir vol. 1, p. 186.

²⁸⁶ Dans *Kitāb 'alā 'l-Tawrāt*, le mot *Bayt* est absent, mais il cite *Faghūr*, qui désigne Péor, voir feuille 274.

²⁸⁷ Dans *Al-Fiṣāl*, on trouve: “Lam yanquṣ baṣaruh wa-lā taḥarrakat 'asnānuh”, vol. 1, p. 186, tandis que dans *Kitāb 'alā 'l-Tawrāt*, on lit: “La yathquī 'aynāh wa-lam yanquṣ wajhuh wa-khaddāh”, voir feuille 274.

²⁸⁸ Dans *Al-Fiṣāl*, on lit: “Awṭīnat Muwāb”, vol. 1, p. 186, tandis que dans *Kitāb 'alā 'l-Tawrāt*, on trouve: “Ghazāt Muwāb”, voir feuille 274.

²⁸⁹ Ces différences très minimes qui se notent dans *Al-Fiṣāl* et *Kitāb 'alā 'l-Tawrāt* s'expliquent, à notre sens, par la diversité des versions de la Torah arabisée, puisque Ibn Ḥazm a utilisé, comme nous l'avons déjà vu, la version qui circulait en al-Andalus, alors qu'al-Bāḥī a tiré profit de la version arabisée qui circulait en Orient (Jordanie, Syrie, Bagdad et le Caire) à l'époque, et qui était entre les mains de chrétiens melkites, comme l'a déclaré l'auteur lui-même, voir feuille 116.

²⁹⁰ Voir *Al-Fiṣāl*, vol. 1, p. 186.

la durée était très longue, de la date du décès de Moïse jusqu'à l'information sur ce point²⁹¹.

Un coup d'œil sur les deux interprétations suffit en effet, pour montrer qu'al-Bâjî a probablement connu *Kitâb Al-Fiṣal* d'Ibn Ḥazm, puisque les critiques des deux penseurs sont plus ou moins analogues²⁹².

Concernant son attitude à l'égard de la chrétienté, al-Bâjî consacre, dans ce traité, importants paragraphes aux croyances des chrétiens. A plusieurs reprises, il réfute la croyance des chrétiens, qui considèrent Jésus comme fils de Dieu. Le fait de prendre Jésus particulièrement comme Dieu n'a aucun sens, disait al-Bâjî, car dans la Torah, Israël est considéré aussi comme fils premier-né de Yahvé²⁹³, et malgré cette citation, personne n'a considéré Israël comme Dieu²⁹⁴. Cette remarque tend à montrer que Jésus n'était pas un Dieu, mais qu'il était un homme et un Prophète, pense al-Bâjî²⁹⁵.

Dans un autre endroit, il se base sur un verset biblique pour réfuter la croyance en la crucifixion de Jésus, en s'exprimant par ces mots:

«Si un homme, coupable d'un crime capital, a été mis à mort et que tu l'aies pendu à un arbre, son cadavre ne pourra être laissé la nuit sur l'arbre; tu l'enterreras le jour même, car un pendu est une malédiction de Dieu»²⁹⁶.

Cette citation constitue selon al-Bâjî un argument très fort pour conclure que Jésus n'était pas crucifié, sinon il serait maudit par Dieu, conformément au verset biblique mentionné plus haut, ce qui n'est pas juste, parce que Jésus n'était pas maudit²⁹⁷. Or, on est frappé de constater que l'on trouve la même conclusion citée, avec des différences minimales, dans *Al-Fiṣal*. Ibn Ḥazm disait:

«Dans le texte de la Torah²⁹⁸, Dieu maudit tout crucifié, pendu à un arbre, et les chrétiens disent que Jésus a été crucifié sur une planche. Sans aucun doute, Pierre Simon, le frère de Joseph, André, le frère de Pierre, Felish (Félix) et Paul ont été aussi crucifiés sur l'arbre. Conformément à ce que disait le Messie, que rien de la Torah ne peut être dispersé avant que tous les textes bibliques ne soient réalisés. Tous ces gens sont maudits. Réalisez vous-mêmes l'extrême aveuglement de ce groupe déçu, personne n'a jamais entendu parler d'une telle honte»²⁹⁹.

Une simple comparaison entre les textes des deux penseurs suffit à montrer que le

²⁹¹ Voir *Kitâb 'alâ 'l-Tawrât*, feuille 275.

²⁹² Notons ici qu'al-Bâjî s'inspire, le plus souvent, librement du style de critique ḥazmienne de certains versets bibliques. Comparer, à titre d'exemple:

Kitâb 'alâ 'l-Tawrât,

feuilles 218-19

feuille 241

feuille 244

feuille 246

Al-Fiṣal

vol. 1, pp. 117-18,

vol. 1, p. 130

vol. 1, p. 137

vol. 1, p. 141.

²⁹³ Voir Exode 4: 22.

²⁹⁴ Voir *Kitâb 'alâ 'l-Tawrât*, feuilles 249-50.

²⁹⁵ Ibid, feuilles 226, 270.

²⁹⁶ Voir Deutéronome 21: 23.

²⁹⁷ Voir *Kitâb 'alâ 'l-Tawrât*, feuille 271.

²⁹⁸ Voir Deutéronome 21: 23.

²⁹⁹ Voir *Al-Fiṣal*, vol. 2, p. 23.

commentaire fait par al-Bâjî est légèrement différent de celui d'Ibn Ḥazm, qui interprète le verset biblique, cité plus haut, en détail, si on compare à al-Bâjî, qui se limite à souligner que ce verset biblique constitue un témoin, qui réfute la croyance de la crucifixion de Jésus chez les chrétiens. Ces remarques tendent enfin à prouver qu'il est très probable qu'al-Bâjî ait eu un contact littéraire avec les écrits d'Ibn Ḥazm consacré au judaïsme et au christianisme, sinon, comment peut-on expliquer cette familiarité avec les idées d'Ibn Ḥazm comme on peut la noter, parfois, dans *Kitâb 'alâ 'l-Tawrât*, et qui renvoie à *Al-Fiṣal*?

CONCLUSION

On le sait, l'étude de la polémique islamo-chrétienne dans la Péninsule Ibérique n'en est qu'à ses débuts. Pour notre part, nous avons choisi de contribuer à cette vaste entreprise en nous intéressant à la pensée qu'Ibn Ḥazm a développée sur le christianisme tel qu'il se présentait à lui en al-Andalus.

Pour ce faire, il nous a d'abord fallu rechercher les sources principales de la biographie d'Ibn Ḥazm. Nous apportons la preuve que les biographies de Šā'iḍ al-Andalusī, d'Ibn Ḥayyān et d'al-Ḥumaydī constituent les sources fondamentales des biographies postérieures consacrées à Ibn Ḥazm.

Dans la biographie d'Ibn Ḥazm, nous avons prêté attention à son enfance, et surtout aux conséquences psychologiques d'un environnement uniquement féminin pendant ses premières années. Toutefois, il est frappant qu'Ibn Ḥazm ne fasse nullement allusion à sa mère, dont la vie- jusqu'à nos jours- reste une énigme. Nous croyons pouvoir expliquer ce point en nous référant à la place de la jalousie (*ghayra*) dans la psychologie du musulman. Il est très probable qu'Ibn Ḥazm s'attache au sens littéral des textes religieux consacrés à ce point, sans jamais les dépasser.

Quant à la généalogie d'Ibn Ḥazm, un historien fameux, Ibn Ḥayyān accuse Ibn Ḥazm de mensonge. Aucun autre contemporain ne l'a prétendu. Cependant, il est difficile au chercheur moderne d'apporter un démenti aux assertions d'Ibn Ḥayyān. Nous croyons néanmoins pouvoir expliquer, en partie, l'accusation portée, en rappelant la rivalité politique qui existait entre la famille d'Ibn Ḥazm et celle d'Ibn Ḥayyān.

Au cours de sa vie, Ibn Ḥazm a connu différentes crises. Il a aussi vécu la destruction de Cordoue par les Berbères, ce qui n'a pas été sans laisser de traces psychologiques. Ibn Ḥazm a d'ailleurs décrit la ville de Cordoue après sa mise à sac, et nous voyons là une preuve de sa conscience politique. Cette dernière ne tarda d'ailleurs pas à lui dicter l'attitude à adopter envers les régimes installés en al-Andalus. L'auteur affirme- nous l'avons prouvé- la légitimité du califat umayyade en al-Andalus. Cette position se radicalise par la suite. Ibn Ḥazm exprime son refus total des roitelets (*mulūk al-ṭawā'if*), qu'il accuse de gouverner par la force. Il les rend responsables de la position qu'occupaient selon lui, les juifs et les chrétiens du Nord vis-à-vis des musulmans. Il se révolte contre l'injustice des rois de taifas et proclame que tout organisateur d'une ville ou d'une forteresse en al-Andalus est un combattant de Dieu. Partant, Ibn Ḥazm s'affirme tout autant comme un réformateur religieux que comme un réformateur politique. En proclamant de telles idées religieuses et politiques et en n'hésitant pas à les faire figurer dans ses ouvrages, il va sans dire qu'Ibn Ḥazm va susciter l'opposition des savants de son temps, et en particulier, des savants malikites. Ses adversaires surent intriguer, et finalement, le gouverneur de Séville, Ibn 'Abbād, ordonna que les ouvrages d'Ibn Ḥazm soient publiquement brûlés. En raison de son hostilité aux rois de taifas, Ibn Ḥazm connut l'isolement et l'éloignement. Malgré l'isolement qui est le sien par la suite, on sait qu'Ibn Ḥazm n'avait pas renoncé à son projet politique et qu'il œuvrait toujours en faveur du retour au pouvoir du calife qurayshite.

Sur la fin de sa vie, nous n'avons que peu d'informations. Ibn Bassâm nous a conservé un texte d'Ibn Hayyân sur le sujet. Ibn Ḥazm a été l'objet de blâmes et de calomnies de la part des juristes. Ibn Ḥazm a été éloigné.

Par ailleurs, le chercheur ne peut pas ne pas observer que les biographes d'al-Andalus et d'Orient n'ont pas mentionné, pour le XI^e siècle, de noms de vizirs chrétiens en al-Andalus. Il est possible qu'il faille en conclure qu'il n'y avait pas de vizirs chrétiens dans l'Etat musulman, à cette époque. Pour comprendre quels contacts Ibn Ḥazm peut avoir entretenus avec les chrétiens d'al-Andalus, nous n'avons pour tout témoignage, que les textes polémiques d'Ibn Ḥazm lui-même ainsi que la trace des discussions orales qu'il a eues avec les chrétiens. Les informations qu'il livre dans son *Fiṣal* à propos de discussions qu'il a menées avec des savants chrétiens d'al-Andalus, qu'il ne nomme pas, suffisent à nous convaincre qu'il a entretenu des contacts avec les chrétiens d'al-Andalus.

Ibn Ḥazm a lutté à fond contre le judaïsme et le christianisme, et ce, quelles qu'en soient les formes. Ceci se traduit par la diversité de son style, souvent rigoureux, mais susceptible, dans d'autres cas, de souplesse. C'est que son style s'explique- c'est en tout cas notre conviction- par la diversité des thèmes qu'il aborde. Lorsqu'Ibn Ḥazm traite de littérature, de logique ou des écrits des savants d'al-Andalus, son style se fait amène, alors qu'il est violent, blessant et chargé d'acrimonie lorsqu'Ibn Ḥazm aborde les dogmes des juifs, des chrétiens et de certaines sectes musulmanes. Qu'Ibn Ḥazm ait lutté à fond contre le judaïsme et le christianisme, c'est encore ce que confirme l'évolution de la pensée ḥazmienne, que nous nous sommes efforcés de comprendre en la replaçant dans le cadre de la biographie de l'auteur, et des conditions sociales, culturelles et politiques de l'époque. Pour ce faire, il nous a fallu procéder à une étude systématique de la chronologie des œuvres d'Ibn Ḥazm. Les ouvrages dans lesquels il traite la chrétienté sont nombreux. Il expose déjà certaines de ses idées sur le sujet dans son *Taqrib*, daté entre 414 et 422/1023-1030, et qui a été achevé avant la rédaction complète d'ouvrages, comme *Al-Uṣūl*, *Al-Iḥām* et *Al-Fiṣal*, dans lesquels il développe davantage ses points de vue sur la chrétienté.

En comparant certains passages d'*Al-Uṣūl* et d'*Al-Fiṣal*, nous avons d'ailleurs pu prouver que la ressemblance qui existe entre certains chapitres des deux ouvrages, ne signifie pas que *Kitâb Al-Uṣūl* constitue purement et simplement un résumé d'*Al-Fiṣal*. En effet, plusieurs chapitres figurant dans *Al-Fiṣal* ne se retrouvent pas dans *Al-Uṣūl*. L'étude des différents ouvrages nous a permis d'établir une chronologie et d'affiner notre connaissance de leur mode de composition. Nous prouvons qu'*Al-Uṣūl* a été rédigé entre 420 et 422/1029-1030.

A partir de l'année 418/1027, Ibn Ḥazm a composé certains chapitres d'*Al-Fiṣal*. Après avoir enrichi sa connaissance du judaïsme, du christianisme et des sectes islamiques, il a poursuivi la rédaction d'autres chapitres, par exemple, du chapitre intitulé *al-Imâma* et de celui intitulé *l'inimitabilité du Coran*, que l'on peut dater de quatre cent quarante de l'Hégire (440/1048). Ibn Ḥazm n'a cessé d'ajouter, de rédiger et de réviser des travaux qu'il a déjà terminés. *Al-Fiṣal*, l'une des sources islamiques les plus importantes de l'histoire des religions, écrite par un savant andalou, *ẓāhirite* n'échappe pas à cette règle. Ibn Ḥazm, après avoir terminé la composition de son *Fiṣal*, a procédé à une "édition nouvelle et corrigée" de ce chef-d'œuvre, qui n'est conservé que dans un seul manuscrit, celui de Vienne. La comparaison critique entre la

version originelle (de l'édition imprimée) et l'édition nouvelle corrigée (du manuscrit de Vienne) nous a permis de suivre quelques stades de la pensée ḥazmienne sur d'autres religions. Le manuscrit de Vienne (no. 975) contient, en effet, des passages uniques qui ne se retrouvent pas dans la version originelle (de l'édition imprimée) et qui méritent être ajoutés en appendice, à la fin de cette étude. Dans notre comparaison entre la version de Vienne et la version de l'édition imprimée, nous avons divisé en deux grandes catégories les différences qui existent entre les deux versions. Dans la première catégorie, nous avons regroupé les ajouts et les suppressions constatés, tandis que dans la seconde catégorie, nous avons regroupé les changements textuels et rédactionnels.

Pour ce qui est d'*Al-Muḥallā*, nous avons montré qu'on ne peut affirmer qu'*Al-Muḥallā*, qui contient des chapitres révélant la doctrine shafi'ite, ait été rédigé précisément après la conversion totale d'Ibn Ḥazm à l'école ṣāhirite. Nous sommes donc autorisé à conclure que le *Muḥallā* a été composé en l'an 440/1048. Par contre, aucun indice ne nous permet de dater *Marātib*. Cet ouvrage ne nous est donc pas d'un grand secours pour caractériser l'évolution de la pensée d'Ibn Ḥazm sur le christianisme. Néanmoins, *Marātib* paraît avoir été composé avant *Nubdha* et *Iḥkām*, car, dans ces deux ouvrages, l'auteur fait référence à *Marātib* comme à un ouvrage déjà existant. Au terme de cette enquête chronologique, il n'est pas sans intérêt de souligner que, dans un laps de temps n'excédant pas quarante-deux ans, Ibn Ḥazm a composé de nombreux ouvrages couvrant divers domaines.

Dans une seconde partie du présent ouvrage, nous avons étudié l'évaluation que fait Ibn Ḥazm du christianisme, et les références sur lesquelles il s'appuie pour étayer sa pensée sur ce sujet. Ibn Ḥazm a connu et cité les textes bibliques qui avaient été traduits en arabe par Ishāq b. Balashk. Les épîtres de Paul, conservées dans le manuscrit du British Museum Add 9061, constituent aussi une source intéressante dans son exposé sur le christianisme. Ibn Ḥazm est aussi considéré comme le premier polémiste musulman à avoir attiré l'attention sur les sept épîtres juridiques des chrétiens, leurs petits et leurs grands conciles en al-Andalus, ainsi que sur les dispositions de la jurisprudence chrétienne établies par le roi Rodric. Par ailleurs, dans son traité sur la chrétienté, Ibn Ḥazm accorde une large place aux sources islamiques que constituent le Coran et la tradition prophétique. Les écrits des prédécesseurs, et surtout des théologiens mu'tazilités et ash'arites, tels al-Jāḥiẓ, 'Abd Al-Jabbār, Ibn Qutayba et Ibn Rabban al-Ṭabarī, ont laissé leurs empreintes sur ses œuvres à propos de la réfutation des juifs et des chrétiens.

La chronologie des œuvres que nous avons pu établir nous permet de suivre l'attitude d'Ibn Ḥazm à l'égard des dogmes chrétiens. La pensée d'Ibn Ḥazm sur la doctrine trinitaire est ainsi exposée dans différentes œuvres, composées à des époques très diverses. Dans un de ses premiers ouvrages, il fait brièvement mention du commun accord des chrétiens sur la foi en la trinité. Dans son épître *al-Tawqīf*, il développe, plus ou moins, sa pensée sur la trinité, mais sans critiquer les dires des chrétiens. Par contre, dans son encyclopédie des religions, l'auteur se fait plus précis. Il nous apprend explicitement qu'il est entré en discussion avec les chrétiens d'al-Andalus à propos du concept de la trinité. Il donne alors beaucoup d'informations en se fondant sur les versets bibliques tirés directement de la version de l'Évangile traduite en arabe par Ishāq b. Balashk.

Par ailleurs, nous avons apporté la preuve qu'Ibn Ḥazm a étudié et vu des sources chrétiennes, mais sans les citer. Pour ce qui est de Paul, Ibn Ḥazm adopte la même position que celle adoptée par ses prédécesseurs orientaux. C'est Paul qui a altéré la religion des chrétiens. Pour réfuter la foi en la crucifixion, Ibn Ḥazm accorde dans son évaluation, une grande importance au facteur de la transmission. Cette démarche laisse supposer que l'auteur recourt à la méthode des traditionnistes, méthode qui insiste sur l'importance du *Sanad* (l'enchaînement des transmetteurs), et sur les conditions à remplir par le narrateur pour qu'une nouvelle qui vienne de sa part soit acceptable. Il applique cette méthode aussi bien dans le domaine de la tradition prophétique que dans le domaine de l'histoire. Quant à l'interprétation du mot *Paraclet*, Ibn Ḥazm en est entièrement redevable à ses prédécesseurs musulmans. D'un point de vue général, nous pouvons affirmer que l'originalité d'Ibn Ḥazm réside dans sa méthode et dans le mode de présentation de son argumentation. En témoigne, par exemple, le fait qu'il ait consacré plusieurs chapitres aux évangiles. En témoignent aussi les chapitres et les passages d'*Al-Uṣūl* et d'*Al-Fiṣal*, dirigés contre les chrétiens. L'auteur commence le plus souvent par citer les dires des sectes chrétiennes, puis il s'attaque à l'interprétation particulière que les Melkites, les Nestoriens et les Jacobites donnent de leurs dogmes et de leurs doctrines. C'est là la démarche suivie, par exemple, pour la croyance en l'union hypostatique et pour celle en la crucifixion de Jésus. Ibn Ḥazm peut ainsi mettre en évidence les contradictions qui existent entre les chrétiens eux-mêmes.

Si l'on considère l'histoire de la polémique islamo-chrétienne depuis les origines conservées- c'est-à-dire depuis le milieu du VIII^e siècle, jusqu'à l'époque de la composition du *Fiṣal*-, et si l'on ne tient pas compte de ce qui, dès le Coran, oriente cette polémique, il est clair que la manière dont Ibn Ḥazm analyse les croyances chrétiennes n'apporte rien de nouveau. Conformément à sa méthode littéraliste, qui rejette toute interprétation, les textes évangéliques qu'il utilise sont pris en général à la lettre. D'une part, une telle méthode permet d'éliminer tout ce qui conduirait à donner au Christ une place essentiellement différente de celle des autres prophètes. D'autre part, elle prouve que le dogme des chrétiens est altéré, et que les chrétiens sont en contradiction avec la loi de la Torah et de l'Evangile. Ce sont les patriarches qui sont responsables de cette altération, parce qu'ils ont inventé une nouvelle législation pour les chrétiens. Nous avons pu établir que l'auteur se réfère très exactement aux textes cités dans le manuscrit de Madrid no. 4971, concernant les lettres de Paul. Appliquant toujours sa méthode, Ibn Ḥazm se fonde sur les textes bibliques pour prouver encore une fois que les chrétiens sont en contradiction avec la loi de la Torah, aussi bien en ce qui concerne les dispositions de la circoncision, que celles du jeûne ou de la préservation du Sabbat dans le christianisme. Toujours à propos des pratiques cultuelles, Ibn Ḥazm accuse les chrétiens d'avoir vénéré leurs prêtres et leurs patriarches. Il déclare que cette vénération n'est pas licite dans la religion islamique. Or, les prédécesseurs d'Ibn Ḥazm n'ont pas abordé dans leurs écrits le problème de la personnification et de la vénération dans la chrétienté. Nous pensons qu'Ibn Ḥazm est le premier penseur musulman à avoir traité explicitement cette problématique dans son encyclopédie des religions. Cela nous permet de souligner à quel point Ibn Ḥazm est attaché à la société andalouse qui est la sienne. Dans cette critique, il semble s'appuyer

en effet sur une constatation qu'il aurait faite lui-même: dans leurs églises, les chrétiens vénèrent des idoles.

Enfin, dans une troisième partie, nous nous sommes interrogé sur l'influence qu'Ibn Ḥazm a exercée sur des savants postérieurs, aussi bien d'Orient que d'al-Andalus. Al-Khazrajî a reproduit littéralement de nombreux passages d'*Al-Fiṣal*, et c'est par la voie d'al-Khazrajî qu'Aḥmad Ibn 'Umar Ibn Ibrâhîm al-Anṣârî al-Qurṭubî, l'auteur d'*Al-I'lâm*, a connu le *Fiṣal* d'Ibn Ḥazm. On sait d'ailleurs qu'al-Khazrajî a joué un rôle tout spécial dans la rédaction d'*Al-I'lâm*. A son tour, Shihâb al-Dîn Aḥmad Ibn Idrîs al-Qarâfî (683/1285) a connu Ibn Ḥazm par la voie d'al-Qurṭubî. C'est comme cela qu'il a pu emprunter des passages d'*Al-Fiṣal*. Enfin, il est très probable qu'al-Mâyûrqî ait eu des contacts littéraires avec *Al-Fiṣal*.

En Orient, nous n'avons identifié que trois auteurs qui soient largement redevables à la pensée ḥazmienne sur le christianisme. Ibn Taymiyya n'a certes pas utilisé dans son exposé sur le christianisme, la version de la Torah et des Evangiles traduits dans la Péninsule Ibérique, et qui circulaient à l'époque d'Ibn Ḥazm. Il se base sur d'autres versions de la Torah, mais il n'en reste pas moins vrai que le *Fiṣal* d'Ibn Ḥazm constitue une source très importante dans laquelle il a puisé pour son exposé sur le christianisme. Ibn Qayyim al-Jawziyya s'inspire de son maître Ibn Taymiyya, tout en étant, dans son évaluation de la chrétienté, très influencé par Ibn Ḥazm. En ce qui concerne 'Ala' al-Dîn 'Alî al-Bâjî, nous avons constaté dans son *Kitâb 'alâ-l-Tawrât* (ms Köprülü, 794 M. 196 YK), une réelle familiarité avec les idées d'Ibn Ḥazm dans *Al-Fiṣal*.

De cette enquête sur l'influence exercée par Ibn Ḥazm sur les savants postérieurs d'al-Andalus et d'Orient, il ressort qu'Ibn Ḥazm est non seulement le plus grand polémiste d'al-Andalus, mais qu'il a, très logiquement, imprimé sa marque sur les polémiques islamo-chrétiennes dans l'histoire de l'islam.

Appendices

APPENDICES

Remarque préliminaire

Nous avons souligné ici trois appendices:

Appendice I.

Les textes de cet appendice ont été choisis et groupés dans le seul but de permettre au lecteur de constater les différences qui existent entre la version de Vienne, ms. 975 et l'édition imprimée d'*Al-Fiṣal*. La comparaison de ces textes plaide en faveur de la théorie de la révision d'*Al-Fiṣal*, que nous avons déjà défendue. La comparaison des deux versions d'*Al-Fiṣal* permet au lecteur de contrôler les idées exposées dans cette étude, sans être obligé de recourir directement au *Kitâb Al-Fiṣal* dans son édition actuelle ou à la version de Vienne, qui n'existe encore que sous forme d'un manuscrit contenant 210 feuilles.

Appendice II.

Le second appendice contient des textes des Épîtres de Paul, incluses dans le manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Madrid (ms 4971. *Novum Testamentum Arabicum*). Ces textes permettent d'affirmer qu'Ibn Ḥazm a, sans aucun doute, tiré profit de cette version, dans son *Fiṣal*.

Appendice III.

Le troisième appendice présente des textes du manuscrit *Kitâb 'alâ 'l-Tawrât* (ms. Köprülü, 794 M. 196 YK) écrit par 'Alâ' al-Dîn al-Bâjî. La comparaison des textes met en évidence l'influence exercée par Ibn Ḥazm sur ce polémiste.

APPENDICE I

Edition Imprimée

Version de Vienne, no. 975

	<p>Appendice I.1 f 114 a</p> <p>فصل سابع [و]خسين قال أبو محمد علي بن أحمد رضي الله عنه: استدر كناه وهو في صدر توراتهم، ذكر بن عيصا ابن إسحق تزوج اهليناما بنت صيعون المولى. وبعد أقل من ورقة قال: وكان صيعون بن ساعر قد ولد له عانا، وعانا هذا هو الذي ظفر باليناميم في القفار، إذ كان يرعى حمير أبيه صيعون وولدت له ابنة تسمى أهلينا، فمرة جعل عانا امرأة ومرة جعلها رجلا وأحدهما كذب بلا شك.</p>
<p>Appendice I.2 (1: 128)</p> <p>ولقد كان في هذا الفصل كفاية لمن نصح نفسه لو لم يكن غيره فكيف ومعه عجائب جمّة، ونحمد الله تعالى على نعمة الإسلام كثيرا</p> <p>﴿فصل﴾ وبعد ذلك ذكر أن الله تعالى قال لإبراهيم: لنسلك اعطي هذا البلد من نهر مصر النهر الكبير إلى نهر الفرات.</p>	<p>Appendice I.2 f 74 a/b</p> <p>ولقد كان في هذا الفصل ولم يكن فيها غيره كفاية لمن نصح نفسه، فكيف ومعه عجائب سواء مما أوردنا. ونورد إن شاء الله تعالى، ونحمد الله على نعمة الإسلام كثيرا. فصل ثاني عشر وبعد ذلك بأوراق عند ذكره خروج موسى عليه السلام مع بني إسرائيل من مصر، قال: وكان مسكن بني إسرائيل بمصر أربع مائة سنة وثلاثين سنة، فلما انقضت هذه السنون خرج ذلك اليوم</p>

	<p>معسكرًا في بني إسرائيل من مصر. قال أبو محمد: وهذه طامة أخرى يقول في الفصل الذي قبل هذا متصلاً آخر ذلك بأن هذا تعالى أخير إبراهيم أن نسله سيستعبد ويستخدم في بلد آخر أربع مائة سنة ثم يخرجون منه إلى الشام، ثم يقول في هذا إنهم سكنوا في ذلك البلد أربع مائة سنة وثلاثين سنة، وكلهم مع نص توراتهم يوجبون قطعاً أنهم لم يبقوا بمصر إلا أقل من هذا بكثير جداً. وهذه قصص ثلاث كل واحد منها يكذب الآخر، وحاش لمن فيه خير أن يتناقض خبره هذا التناقض فكيف الله عز وجل، ولو أن صيباً أتى بهذا كله لضحك منه. ونسأل الله العافية من مثل قول [قوم] يصدقون بهذه الأخبار الكاذبة المتناقضة، ولكن من يضل الله فما له من هاد. فصل ثالث عشر قال: وفي توراتهم أن الله تعالى قال لإبراهيم عليه السلام: لنسلك أعطى هذا البلد من نهر مصر إلى النهر الكبير إلى نهر الفرات.</p>
<p>Appendice I.3 (1: 184)</p> <p>حاشاً للباري تعالى أن يكذب أو أن يغلط في دقيقة أو أقل، وحاشاً لنبيه صلى الله عليه وسلم من مثل ذلك، وصح أنها مولدة موضوعة.</p>	<p>Appendice I.3 f 112 a/b</p> <p>وحاشى لله أن يكذب أو يغلط في وقته فأقل وحاشى لنبيه عليه السلام من الكذب أو من غلط بصره الله تعالى، فصح بقينا أنها مولدة موضوعة. فصل ثاني [و] خمسين ثم ذكر أن</p>

موسى أوصى إلى ملك أدوم وهو من ولد

عيسا بن إسحق أخى يعقوب عليهما السلام

دعني أخطر على المحجة ولا أتعرض من

بلدك شيئا وإن شربنا منه ماء أدينا الثمن

فمنعه ملك بن عيسا وخرج لقتاله، فعدل

موسى عنه ولم يخطر على بلده، ثم أخذ على

بلاد سيحون فأوصى إليه دعني أخطر على

بلدك كما خطرت على بلد بني عيسا. قال

أبو محمد رضي الله عنه: وهذه كذبة إذ

يقول إنه خطر على بلدهم وهو لم يخطر، بل

عدل عنه، ومثل هذا لا يجوز من الله تعالى

ولا من نبي. فصل ثالث [و] خمسين ذكر

فيها قصة بلعام بن باعور وأن الله تعالى أمره

بالمسير إلى بلاد ملك بني موآب والله تعالى

مع ذلك كان ساخطا لمسيره إليه، فكيف

يقول الله تعالى له امض وهو لا يرضى

مسيره حاشى الله أن يأمره بما لا يرضى.

وفيه أن روح الله صار في بلعام وأنه قال الله

الذي قوته كقوة الحريش. وفي توراتهم أيضا

الله الذي هو نار أكل. وفيها أن بلعام وأنه

قال الله الذي قوته كقوة الحريش قتل بأمر

موسى عليه السلام. وقد أخبر أنه نبي، فإن

كان كفر فما الذي يؤمنهم أن يكون موسى

كذلك وكل ما جاز على نبي جاز على غيره

منهم، وحاش لله أن يكفر نبي أو يفسق وأن

موضوعة.

﴿فصل﴾ ثم ذكر في السفر الخامس فقال: إن

طلع فيكم نبي وادعى أنه رأى رؤيا وأتاكم

بخبر ما يكون وكان ما وصفه ثم قال لكم

بعد ذلك اتبعوا أبناء آلهة الأجناس فلا

تسمعوا له. قال أبو محمد رضي الله عنه:

في هذا الفصل شناعة من أشنع الدهر

وتدسيس كافر مبطل للنبوات كلها، لأنه

أثبت النبوة بقوله إن طلع فيكم نبي ويصدق

في الأخبار بما يكون، ثم أمرهم بمعصيته إذا

دعاهم إلى اتباع آلهة الأجناس وهذا تناقض

فاحش.

يقتل نبي نيبا هذه أخبار مكذوبة موضوعة
 بلا شك وحاش لله أن يشبه بقوة الحريش
 وبالنار الأكلول، فإن قال قائل فإن في
 كتابكم مثل نوره كمشكاة فيها مصباح
 الآية قلنا في آخرها بيان مراده تعالى وأنه
 عني نور الإيمان في قلب المؤمن، إذ يقول الله
 تعالى في الآية: نور على نور يهدي الله لنوره
 من يشاء ويضرب الله الأمثال. ونور الإيمان
 في قلب المؤمن مخلوق، فلا غرو أن يشبه
 بمخلوق ولا يجوز في الله تعالى أن يشبه
 بمخلوق. ففي هذا الفصل أربع نكت فاسدة
 في غاية الفساد لا يجوز البتة أن تكون من
 الله عز وجل ولا من نبي. فصل رابع [و]
 خمسين ثم ذكر في السفر الخامس منه فقال:
 إن اطلع فيكم نبي أو ادعى أنه رأى رؤيا
 فأتاكم بخبر ما يكون وكان ما وصفه، ثم
 قال بعد ذلك اتبعوا أبناء آلهة الأجناس فلا
 تسمعوا له وإياه فاخدموا والجاؤا إليه واقبلوا
 ذلك النبي الذي يحول بينكم وبين الرب
 الذي يخلصكم من مصر وأنقذكم من
 العبودية وأراد أن يضلكن عن السراط الذي
 هداكم إليه إلهكم وأذهبوا رجسه عنكم.
 قال أبو محمد رضي الله عنه: في هذا الفصل
 شناعة من شنع الدهر وتدسيس كافر معطل
 للنبوات كلها لأنه أثبت النبوة بقوله إن اطلع

فيكم نبي ويصدق بالآخبار بما يكون والقطع بذلك واجب بأن الله تعالى بعثه ليقسمهم به ثم أمرهم بمعصيته إن دعاهم إلى اتباع آلهة الأجناس وهذا تناقض فاحش.

Appendice I.4 (1: 143)

بعد أن ذكر في توراتهم أن شكيم بن حمور الحوي أخذ دينه بنت يعقوب عليه السلام واضطجع معها واذها ثم بعد ذلك خطبها إلى يعقوب أيها إلى أن ذكر قتل لاوي وشمعون لحمور وشكيم ابنه وجميع أهل مدينته وإنكار يعقوب على ابنه قتلها لهم. قال أبو محمد رضي الله عنه: معاذ الله أن يخذل الله نبيه ولا يعصمه في حرمة وابنته من هذه الفضائح ثم لا ينكر ذلك بأكثر من هذا التعذير الضعيف فقط.

﴿فصل﴾ وبعد ذلك قال وأولاد يعقوب اثنا عشر فأولاد ليئة رؤاين بكر يعقوب وشمعون ولاوي ويهوذا ويساكر وزبولون وأبناء راحيل يوسف وبنيامين وابنا بلهة أمة راحيل دان ونفثالي وابنا زلفة أمة ليئة جاد واشير هؤلاء بنو يعقوب الذين ولدوا له بفدان ارام.

Appendice I.4 ff 84-5

وبعد أن ذكر فيها أن سخيم بن حمار الحي أخذ ديناً بنت يعقوب عليه السلام وافترضها عليه، ثم بعد ذلك خطبها إلى يعقوب أيها، إذ ذكر قتل لاوي وشمعون لسخيم ولابنه ولأهل جميع مدينتهما وإنكار يعقوب على ابنته قبلهما لهم [قال] أبو محمد: معاذ الله أن يخذل الله نبيه ولا يعصمه في حرمة وابنته من هذه الفضائح ثم لا ينكر ذلك بأكثر من هذا التعذير الضعيف. [قال] أبو محمد رضي الله عنه: وفي هذا الفصل كذبة أخرى لا خفاء بها وقصة هي أقرب إلى الكذب منها إلى الإنكار، فأما الكذبة الظاهرة فهي حكايتها في توراتهم أنه لما اختتن جميع ذكور أهل المدينة واشتدت في اليوم الثالث أوجاع جراحهم، أخذ لاوي وشمعون سيفين ودخلا المدينة مطمئنين فقتلا كل ذكر كان في المدينة. فمن تأمل هذا عرف أنها خرافة سخيفة، لأن الحال الممتنع في طبيعة العالم البتة قتل رجلين جميع أهل مدينة في يوم.

بالله لو كانت أيديهم مكتوفة لدفعوا
 بأجسادهم وما بلغ من ألم جراح الختان ما
 يمنع من الدفاع عن الروح عند الإشراف
 على القتل في المشاهد في كل وقت مقاتله
 من له الجراح الشديدة ومدافعتة عن نفسه
 فكيف من ليس له إلا قطع قلفته فقط.
 فكيف وقد كان في نساء أهل المدينة كفاية
 في إهلاك عشرة وعشرين فكيف اثنين. أو
 لا يمكنهم أن يقولوا إنها معجزة لأن يعقوب
 في نص توراتهم أنكر ذلك عليهما حينئذ
 حتى عند موته، فصح أن ذلك الفعل لم يكن
 برضاه ولا برضا الله عز وجل. فهذه ثلاث
 كذبات فاضحة في هذا الفصل. وأما القصة
 البعيدة فقلوه في توراتهم أن سخيم بن حمار
 افتض دينا بنت يعقوب إذ رآها خرجت
 لتري فساد ذلك الموضع. وسياق التوراة
 يدل على أنها كانت حينئذ بنت ست سنين
 أو نحو ذلك، ومن كانت هذه سننها فبعيد
 أن تخرج لتري نسا ذلك الموضع وإنما تخرج
 للعب مع الصبيان وذلك أنه ذكر أنها كانت
 هذه القصة حين فراقه بغيصا وأخيه في
 رجوعه من عند خاله لابان ونزوله بمدينة
 سخيم المذكورة. وفي التوراة أيضا أنه رعى
 غنم خاله لابان سبع سنين، ثم عند تمامها
 أنكحه ليا وراحيل في سبعة أيام وأنه رعى

غنم خاله سبع سنين أخرى لغر ذلك صادقا
لراحيل ثم خدمه ست سنين بأجرة ورحل
من عنده. هذا نص توراتهم فصيح يقينا أن
جميع أولاده من ليا ومن الأمنين ويوسف
وحده إنما ولوا له في تلك السبع السنين فقط
بنص توراتهم أولهم روبان ثم شمعون ثم لاوي
ثم يهوذا ثم قعدت عن الولد ثم اطلقت له
راحيل مساسها في اللقاح التي أتى به روبان
فحملت وولدت بساخان وولدت رابلون ثم
حملت وولدت سافلاسييل على هذا أصلا
إلى أن يكون لدينا أكثر من ست سنين، إذ
لا يجوز بنص توراتهم أن تولد ليا إلا في
آخر السبع سنين وإذا ذلك كذلك فلا شك
ضرورة في أن شمعون حينئذ ابن أقل من اثني
عشر عاما ولاوي ابن أقل من أحد عشر
عاما لا يمكن غير ذلك ومن المحال الممتنع
أخذ من هذه سنهما سيفين وقتلهما أهل
المدينة بأسرها، هذه خرافة سخيفة ظاهرة
الكذب بيقين، فاعجبوا لهذه الفضايح
واعلموا أن في هذا الفصل أربع كذبات
عيان نعوذ بالله من الخذلان. وقال أولاد
يعقوب اثني عشر فأولاد ليا ... ولده منها
روبان ثم شمعون ولاوي ويهوذا وساحار
وزابلون وابنا راحيل يوسف وبنيامين أمه
راحيل داني وابنا زلفا أمه لسعاد واسارة

	هؤلاء أولاد يعقوب الذين ولدوا له بعد أن ارام.
<p>Appendice I.5 (1: 185)</p> <p>فاعجبوا لعظيم بليتهم واحمدوا الله على السلامة واسألوه العافية لا إله إلا هو ﴿فصل﴾ ثم قال في آخر توراتهم فتوفي موسى عبد الله بذلك الموضع.</p>	<p>Appendice I.5 ff 113–14</p> <p>فاعجبوا لعظيم ضلالتهم واحمدوا الله تعالى على السلامة واسئلوا العافية مما هم فيه، لا إله إلا هو. فصل خامس [و] خمسين وبعده بأسطر: وإن بلغكم أن أحد أهل مداينكم تداعوا إلى عبادة الأوثان فاقتلوه بجماعتهم ولا تبقوا منهم شيئا إلا حرقتموه بالمدينة، واجعلوها جمره متأججة ولا تأذنوا ببنيناها ولا تصيبوا منها شيئا. قال أبو محمد: كلهم جميعا وفرادى متفقون على أن جميع أهل مداينهم قد تداعوا إلى عبادة الأوثان وعبدوها الدهور الطوال وفي هذا الفصل وجوب أن لا تبني تلك المداين أبدا فلا بد لهم من التدين بمعصية الله عز وجل في هذا الأمر ومن تحريم العودة إلى شيء من تلك البلاد التي يرجون العودة إليها ومن إثبات النسخ. فصل سابع [و] خمسين قال أبو محمد علي بن أحمد رضي الله عنه استدر كناه وهو في صدر توراتهم.</p>
<p>Appendice I.6 (1: 185–86)</p> <p>﴿فصل﴾ ثم قال في آخر توراتهم فتوفي موسى عبد الله بذلك الموضع في أرض مواب مقابل</p>	

تاريخ ألف بعد طوطى ولا بد.
إلى اليوم يمان لا ذكرنا كاف وأنه
تعالى الله عن ذلك، وقوله لم يعرف قيره
مساقي ما قد كان، وهذا هو محض الكذب
حتى فكأن يكون إخبارا عنها لم يكن
يكون هذا الفصل مولا على موسى في
مؤلة من عند الله تعالى إذ لا يمكن أن
من تخرض بحقه أو تعد بفكره، وأما غير
توراة منة وأما تاريخ مؤلف كتبه لهم
وبرهان تام ودليل قاطع وحنة صادقة في أن
توراةهم وعامها، وهذا الفصل شاهد عدل
(قال أبو محمد رضي الله عنه) هذا آخر
صنيع ما صنع موسى في جماعة بني إسرائيل.
فروعون مع عبده وحججه أهل ملكته ولا من
عجابه التي فعل بيديه على مصر في
بني مثله ولا من يكلمه الله مواجعة في جميع
به موسى ولم يخلف موسى في بني إسرائيل
عليه وسبح له بنو إسرائيل وفعلوا ما أمر الله
بنون ابتلاء من روح الله إذ جعل موسى يديه
ثلاثين يوما أكملوا نعمته ثم إن يشوع ابن
أسنانه فنعاه بنو إسرائيل في أوطنة موآب
وعشرين سنة لم ينقص نصره ولا خرك
اليوم، وكان موسى يوم لبني أمية
بيت فقير ولم يعرف آدمي موضع قبره إلى

Appendice I.7 (1: 180)

فصح ضرورة لا محيد عنها أنها كلها مبدلة مستعملة محرفة مكذوبة ملعونة، وثبت أن ديانتهم المأخوذة من هذه الكتب ديانة فاسدة مكذوبة من عمل الفساق ضرورة كالشيء المدرك بالعيان واللمس ونحمد الله على السلامة.

﴿فصل﴾ ثم وصف قيام بني إسرائيل على موسى عليه السلام وطلبهم منه اللحم للأكل وذكروا أشواقهم إلى القرع والقثاء والبصل والكراث والثوم الذي تشبه رائحته في الروائح عقولهم في العقول.

Appendice I.7 f 109 a/b

فصح ضرورة لا محيد عنها أنها كانت كتب مستعملة مكذوبة، وثبت أن ديانتهم التي أخذوها من هذه الكتب ديانة فاسدة مكذوبة من عمل الفساق ضرورة كالشيء المدرك باللمس والعيان، ونحمد الله تعالى على السلامة. ومن عجائب الدنيا التي لا نظير لها في بيان حق هذه الكتب السخيفة التي إنما هي خرافات باردة وبيان حق من آمن بها وإطلاقهم في توراتهم كما أوردنا أنهم كانوا إذ دخلوا الشام أزيد من ستمائة ألف مقاتل بألوف من يعد فيهم من له أقل من عشرين سنة وأن مدقم التي ذكر أنها صارت لثلاث أرباعهم ثلاث مائة مدينة سوى قراها التي أطلق في توراتهم أنها لا يحصي عددها إلا الله تعالى. ثم ذكر في كتاب شموال وهو عندهم من كتب الأنبياء عليهم السلام كالنوراة في عرف الإيمان بما وصحة نقلهما عندهم أنهم مذ دخلوا أرض المقدمين إلى أيام ساول الوالي قبل داود عليه السلام بلا فصل لم يكن في شي من بلادهم حداد وأنهم إنما كانوا يعملون ما احتاجوا إليه من الحديد في بلاد الفلسطينيين وأنه لم يكن بيد أحد من بني إسرائيل يوم غزوه مع

طالوت وهو معاول إلى الفلسطينيين سيف
ولا رمح إلا شاول الملك وحده وولده
بهوناثار، فقط، فتأملوا هاتين الكذبتين
العظيمتين أن يكون أهل قد وصفوها من
كثرة المدن والعدد بما ذكرنا لا معاش لهم إلا
من الحرث والثمار لا يكون عندهم في مدة
خمس مائة سنة وأربع و ستين سنة متصلة
حداد أصلا وهم لا بد لهم من سلك الحرث
والمزابر للزرجون والمناجل للحصاد
والآلات التي تقطع الشعر والصوف
والفوسس والمناجي والمرور والسكاكين
وآلات البنا وآلات النجار لا غنى لأهل
الحرث عن ما ذكرنا ثم ليت شعري إذا لم
يكن عند أحد منهم سيف ولا رمح إلا
الملك وحده وابنه فبأي شيء كانوا يقاتلون
طول تلك المدد العظيمة. وهذه أخبار من
تأملها أيقن كما أن أمس قبل اليوم أنها
مخالفة لبنية العالم لاسيما وكانوا في بلادهم
تلك بين ست أمم محارين لهم مجاورين
القرية بالقرية لتلك الأمم أحد عشر ملكا
سوى من يغزوهم من بعيد كفرعون مصر
وصاحب الجزيرة والموصل، فهذه ثمانية
كذبات في هذا الفصل إحداهن تكفي،
ونسأل الله العافية ونحمد الله كثيرا. فصل
تاسع [و] أربعين ثم وصف قيام بني إسرائيل

	<p>على موسى وطلبهم منه اللحم للأكل وذكروا شوقهم إلى القرع والقثا والبصل والكرات والفوم الذي تشبه رايحته في الروايح عقولهم.</p>
<p>Appendice I.8 (1: 131)</p> <p>وكيف يسجد إبراهيم ويتعبد لخاطر طريق حاش له من هذا الضلال، وسادسها إخباره أنهم أكلوا الخبز والشوى والسمن واللبن وحاشى له أن يكون هذا خيرا عن الله تعالى ولا عن الملائكة.</p>	<p>Appendice I.8 f 76 b</p> <p>وكيف يسجد إبراهيم ويتعبد لخاطر طريق حاش له من هذا الضلال. وسابعها قوله لهم فلهذا خطرتم على عبدكم فهذا عين التطفيل. ولقد كنا نعجب مما كنا نخبر به في أن في بلاد البربر أن ينهض الرجل منهم مسيرة يوم ليأكل عند فلان المشهور بقرى الضيغان حتى حكى اليهودي توراتهم أن إبراهيم عليه السلام وصف الملائكة بهذه الصفة الذميمة تبارك الله تعالى. وثامنها قولهم أنهم أكلوا الشوى والخبز واللبن والسمن وحاش لله أن يكون هذا خيرا صادقا عن الله تعالى ولا عن الملائكة.</p>
<p>Appendice I.9 (1: 98)</p> <p>الكلام على اليهود وعلى من أنكر التثليث من النصارى مذهب الصابئين وعلى من أقر بنسبة زرادشت من المجوس وأنكر من سواه من الأنبياء عليهم السلام (قال أبو محمد رضي الله عنه) إن أهل هذه الملة يعني اليهود وأهل هذه النحلة يعني من</p>	<p>Appendice I.9 ff 55-6</p> <p>الكلام على اليهود وعلى من أنكر التثليث من النصارى وعلى الموحدين من المجوس والصابئين قال أبو محمد رضي الله عنه: إن أهل هذه الملة موافقون لنا في الإقرار بالتوحيد ثم الإقرار بالنبوات وبآيات الأنبياء عليهم السلام ويتزول الكتاب من الله عز</p>

وجل إلا أنهم يخالفوا في الإقرار ببعض الأنبياء عليهم السلام، فالسامرية من اليهود ينكرون نبوة كل نبي بعد موسى عليه السلام، والعيسوية من اليهود يصدقون نبوة عيسى ومحمد عليهما السلام ويقولون إن عيسى نبي من أنبياء بني إسرائيل وأن محمدا عليه السلام نبي بعثه الله تعالى إلى العرب، وسائر اليهود ينكرون نبوة يحيى بن زكريا وابنه زكريا والمسيح ومحمد عليهم السلام، والنصارى ينكرون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، والمجوس يقرون نبوة زرادشت ولا يعرفون موسى ولا عيسى ولا أحد من أنبياء بني إسرائيل ولا محمدا صلى الله عليه وسلم ولا يقرون لأحد منهم بنبوة، والصابئون طوائف وكلهم ينكرون نبوة من ذكرنا إن المجوس تنكر نبوته وينكرون أيضا نبوة زرادشت ومنهم من يقر بنبوة إبراهيم عليه السلام ومنهم من ينكرها وكلهم يقرون بنبوة نوداستف وإيلون وهرمس وابنه طاط بن هرمس وعاديهون وارانبي الكبير وارانبي الصغير واسقلاسوس ويختلفون في سوار. وطوائف في الهند يقرون بنبوة البرهمن والبدوروفش ولا يقرون بنبوة أحد ممن تقرر اليهود والنصارى والمسلمون بنبوته. والثمانية تقرر بنبوة ماني وزرادشت والمسيح وينكرون

أنكر التثليث من النصارى موافقون لنا في الإقرار بالتوحيد ثم بالنبوة وآيات الأنبياء عليهم السلام وبترول الكتب من عند الله عز وجل، إلا أنهم فارقونا في بعض الأنبياء عليهم السلام دون بعض وكذلك وافقتنا الصابئة والمجوس على الإقرار ببعض الأنبياء فأما اليهود فإنهم قد افترقوا على خمس فرق.

	<p>نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وعلى جميع الأنبياء. والشمسية يجحدون أن يكون موسى وعيسى ومحمد وزرادشت في العالم قط. ومن غالبية الروافض من يقر بنبوة علي رضي الله عنه وبنه وابن الخطاب وربع المعرة والي منصور وبيان وغيرهم نسئل الله التثبيت على ما من به من الهدي بمنه وكرمه. قال أبو محمد أما اليهود فإنهم افترقوا خمس فرق.</p>
<p>Appendice I.10 (1: 166)</p> <p>فمرة يملكهم بنو عمون وبنو موآب ومرة موآب ومرة يخرجون عن رقهم فقط وفي كتاب ملاخيم عندهم وهو من جملة كتب النبوة التي نقلها كنقل التوراة وهي الأربعة والعشرون سفرا إن بني عيصا وأهل جبل الشراة وأهل دمشق كانوا يضيقون بالحرب طول مدة سليمان بن داود عليه السلام وعلى بني إسرائيل إلى أن مات سليمان عليه السلام وأن عساكر بني عمون كانت مع بختنصر في حصاره بني إسرائيل إذ انقطع أمرهم وجد ذلك البلد في الجنوب صحرا العرب التي لم يملكو قط منها شيأ وطول مساحة بني إسرائيل المحقق بمساحة الخلفاء من شرق إلى غرب من عقبه أفيق وهي على أربعة وخمسين ميلا من مدينة دمشق إلى</p>	<p>Appendice I.10 f 99 b</p> <p>فمرة يملكهم بنو عيصا وبنو عمون وبنو موآب ومرة يخرجون عن رقهم فقط وفي كتاب ملاخيم عندهم وهو من جملة كتب النبوة التي نقلها كنقل التوراة وهي الأربعة والعشرون سفرا إن بني عيصا وأهل جبل الشراة وأهل دمشق كانوا يضيقون بالحرب طول مدة سليمان بن داود عليه السلام وعلى بني إسرائيل إلى أن مات سليمان عليه السلام وأن عساكر بني عمون كانت مع بختنصر في حصاره بني إسرائيل إذ انقطع أمرهم وجد ذلك البلد في الجنوب صحرا العرب التي لم يملكو قط منها شيأ وطول مساحة بني إسرائيل المحقق بمساحة الخلفاء من شرق إلى غرب من عقبه أفيق وهي على أربعة وخمسين ميلا من مدينة دمشق إلى</p>

طبرية ثمانية أميال.

Appendice I.11 (1: 168)

ما رأيت أقل حياء من الذي كتب لهم تلك الكتب المرذولة وسخم بها وجوههم ونعوذ بالله من الضلال.

«فصل» ويتصل بهذا الفصل فصل آخر هو أشنع منه في شهرة الكذب وشنعة الحال وظهور التوليد وبشاعة الافتعال.

Appendice I.11 f 101 a.

ما رأيت أقل حياء من الذي كتب لهم تلك الكتب المرذولة وسخم بها وجوههم. ولقد ناظرت بهذا كثير منهم وهو يوسف بن عبد الله قاضي يهود قرطبة فقال لي كان الفدان الواحد يقوم بأهل البيت لعظم البركة التي كان الله تعالى يصنع لهم فيما في أيديهم وكانت الواحدة تقوم بأهل البيت لذلك فقلت نعم جزاء على عبادكم الأوثان وقتلهم الأنبياء وليت شعري أين هذه العناية من الله عز وجل في هذا الباب من إطلاقه عليهم أيدي بني مواب وأدي بني عمون وأيدي بنو عيصا وأيدي أهل دمشق وأهل صور وصيدا وأهل غزة وعسقلان فيسموهم سوا العذاب إلى الجوع في كتبهم بعد الجوع والحصاد بعد الحصاد حتى أكلت المرأة ولدها فأين هذه العناية التي تدعوها فصل ثامن [و] أربعين ويتصل بهذا الفصل فصل آخر هو أشنع منه في شهرة الكذب وشنعة الحال وظهور التوليد وشناعة الافتعال.

Appendice I.12 (1: 190)

ثم ولي سليمان عليه السلام وقد وصفوه بما
ذكرنا قبل وذكروا عنه أن نفقته فرضها على
الأسباط لكل سبط شهر من السنة وإن
جنده كانوا اثني عشر ألف فارس على الخيل
وأربعين ألفا على الرمك خلافا لما في التوراة
ان لا يكثروا من الخيل وهو بني الهيكل في
بيت المقدس وجعل فيه السرادق والمذبح
والمنازة الآن والقربان والتوراة والتابوت
وسكينة بني هارون فكانت ولايته أربعين
سنة ثم مات عليه السلام فافترق أمر بني
إسرائيل.

Appendice I.12 ff 116-17

ثم ملكهم بعده سليمان بن داود وقد وصفوه
بما ذكرنا قبل من الكفر وعبادة الأوثان وأنه
مات على ذلك وأنه كان فرض نفقته على
الأسباط على كل سبط شهرا وأن جنده
كانوا اثني عشر ألف فارس على الخيل
وأربعين ألف على الرمك خلافا لما في
التوراة من التكثير من الخيل والعجب كيف
يجمع كون هذا في كتب النبوة عندهم من
أنه لم يزل أهل جبال الشراة بنو عيصا وأهل
دمشق يضيقون عليه بالحرب طول حياته
وأنه كان مصالحا للملك صور ولبنى مواب
وهو بني الهيكل في بيت المقدس في أول أمره
وجعل فيه السرادق والمذبح والمنازة والمائدة
والتوراة والقربان والتابوت ورتب فيه بنو
هارون وكانت ولايته أربعين سنة ويثبتون
عليه في ملاخيم الذي صحة نقله عندهم
كصحة نقل التوراة ولا فرق سوا سوا أنه في
آخر عمره عبد عشاروت وثن أهل صيدا
وعبد موسخ وثن بني عمون وعبد كموش
وثن بني مواب وبني لهذين الوثنيين مذبحين
في الجبل المطل على بيت المقدس وذبح لها
القرايين ومات على ذلك وأن الله عز وجل
نجاه عن عبادة الأوثان فلم يلتفت إلى نهي الله

تعالى ثم تجلّى الله عز وجل له مرتين ونهاه
مشافهة بنفسه عن عبادة الأوثان فلم يلتفت
إليه فقال له الله تعالى سأعاقبك في أولادك
وأما فيك فلا وأنه قتل مواب بن صرويا
ومواب عندهم نبي فعل الكفر شي أعظم من
ما ذكرنا أنهم ينسبونه إلى سليمان عليه
السلام فقولنا معشر السامعين من هذا صفة
دينه هل يمكن أن يلتفت إلى توراة وإلى دين
بنو هذا ما لا سبيل إليه ولو لم يكن إلا هذا
في بطلان التوراة بإقرارهم لكفى. وإما نحن
فهذا كله عندنا كذب منهم مفترى ولكن
يلزم منهم ما أقروا به ولا بد ثم افترق أمر بني
إسرائيل بعد موته.

Appendice I.13 (1: 2)

قال الإمام أبو محمد علي بن أحمد بن حزم
رضي الله عنه: الحمد لله كثيرا وصلى الله
على محمد عبده ورسوله خاتم أنبيائه بكرة
وأصيلا وسلم تسليما (أما بعد) فإن كثيرا
من الناس كتبوا في افتراق الناس في ديانتهم
ومقالاتهم كتب كثيرة جدا فبعض أطال
وأسهب وأكثر وهجر واستعمل الأغاليط
والشغب فكان ذلك شاغلا عن الفهم قاطعا
دون العلم، وبعض حذف وقصر وقلل
واختصر واضرب عن كثير من قوي
معارضات أصحاب المقالات فكان في ذلك

Appendice I.13 f 2 a

بسم الله الرحمن الرحيم وبه توفيقي
قال الفقيه الاوحد الحافظ المحدث ابو محمد
علي بن احمد ابن حزم رضي الله عنه والحمد
لله كثيرا وصلى الله على محمد عبده ورسوله
وخاتم أنبيائه بكرة وأصيلا أما بعد فإن كثيرا
من الناس كتبوا في افتراق الناس في دياناتهم
ومقالاتهم كتب كثيرة جدا، فبعض أطال
وأكثر واستعمل فكان ذلك مقاطعا، وبعض
حذف وقصر وقلل واختصر وأضرب عن
كثير من قوي معارضات أصحاب المقالات،
فكان ذلك غير منصف لنفسه والتمكن في

العلوم والإشراف على الحقائق والرغبة في نصر الإسلام وإعلان حجته، أمر أن يكون هذا الكتاب في خزائنه العالية وبين يديه الكريمتين، وأن أملا منه فسارعت إلى غرضه في ذلك خادما لإرادته أعزه الله وهذا حين نشرع في بيان مقصدنا في هذا الكتاب إن شاء الله تعالى وبه تعالى نستعين وبتأييده. قال أبو محمد رضي الله عنه فنقول وبالله تعالى التوفيق رؤوس الفرق المخالفة لدين الإسلام ست.

معارضات أصحاب المقالات فكان في ذلك غير منصف لنفسه في أن يرضى لها بالغبن في الإبانة وظالما لخصمه في إن لم يوفه حق اعتراضه وباخسا حق من قرأ كتابه إذ لم يغنه عن غيره، وكلهم إلا تحلة القسم عقد كلامه تعقيدا يتعذر فهمه على كثير من أهل الفهم وحلق على المعاني من بعد حتى صار ينسى آخر كلامه أوله وأكثر هذا منهم ستائر دون فساد معانيهم فكان هذا منهم غير محمود في عاجله وآجله.

(قال أبو محمد رضي الله عنه) فجمعنا كتابنا هذا مع استخارتنا الله عز وجل في جمعه وقصدنا به قصد إيراد البراهين المنتجة عن المقدمات الحسية أو الراجعة إلى الحس من قرب أو من بعد على حسب قيام البراهين التي لا تخون أصلا مخرجها إلى ما أخرجت له وأن لا يصح منه إلا ما صحت البراهين المذكورة فقط إذ ليس الحق إلا ذلك وبالغنا في بيان اللفظ وترك التعقيد راجين من الله تعالى على ذلك الأجر الجزيل وهو تعالى ولي من تولاه ومعطي من استعطاه لا إله إلا هو وحسبنا الله ونعم الوكيل.

(قال أبو محمد رضي الله عنه) فنقول وبالله التوفيق (رؤوس) الفرق المخالفة لدين الإسلام ست.

<p>Appendice I.14 (2: 23)</p> <p>﴿فصل﴾ وفي الرابع عشر من إنجيل متى أن المسيح قال لهم أنا أقول لكم كل من سخط على أخيه بلا سبب فقد استوجب القتل وإن أضرت إليك عينك اليمنى ففقاها وأذهبها عن نفسك فذهابها عنك أحسن من إدخال جسدك الجحيم وإن أضرت إليك يدك اليمنى فابرأ منها فذهابها منك أحسن من إدخال جسدك النار.</p>	<p>Appendice I.14 f 151 a</p> <p>فصل وفي الباب الرابع من إنجيل متى أن المسيح قال لهم أنا أقول لكم كل من سخط على أخيه بلا سبب فقد استوجب القتل وإن أضرت إليك عينك اليمنى ففقاها وأذهبها عن نفسك فذهابها عنك أحسن من إدخال جسدك الجحيم.</p>
<p>Appendice I.15 (2: 48)</p> <p>﴿فصل﴾ وفي الباب السادس والعشرين من إنجيل متى أن المسيح قال لباطرة ليلة أخذ أمين أقول لكم ستجحدني هذه الليلة قبل صرخة الديك ثلاثا فقال باطرة لا يكون هذا ولو بلغت القتل.</p>	<p>Appendice I.15 f 166 a</p> <p>فصل وفي الباب السادس عشر من إنجيل متى أن المسيح قال لباطرة ليلة أخذ أمين أقول لك إنك ستجحدني هذه الليلة قبل صرخة الديك ثلاثا فقال له باطرة لا يكون هذا ولو بلغت القتل.</p>
<p>Appendice I.16 (2: 50)</p> <p>﴿فصل﴾ وفي الباب الثامن والعشرين من إنجيل متى (أنه صلب معه لصان أحدهما عن يمينه والآخر عن يساره وكان يشتمانه ويتناولانه محركين رؤوسهما ويقولان يا من يهدم البيت وبينيه في ثلاث سلم نفسك إن كنت ابن الله فانزل عن الصلب).</p>	<p>Appendice I.16 f 167 a</p> <p>وفي الباب الثامن عشر من إنجيل متى أنه صلب معه لصان أحدهما عن يمينه والآخر عن شماله وكانا يشتمانه ويتناولانه متحركين رؤوسهما ويقولان يا من يهدم البيت وبينيه في ثلاث سلم نفسك إن كنت بن الله فانزل عن الصلب.</p>

Appendice II

<i>Al-Fiṣal</i>	<i>Epîtres de Paul</i>
<p>Vol.2, p. 70</p> <p>وقال بولس اللعين في احدى رسائله وهي التي الى اهل غلاربه في الباب السادس نشهد لكل انسان يختن انه يلزمه ان يحفظ شرايع التوراة كلها وقال ايضا قبل ذلك ان اختتتم فان المسيح لا ينفعكم فاعجبوا لهذا واعلموا انه قد الزمهم دينين اما من كان مختونا فان شرايع التوراة كلها تلزمه و لا ينفعه المسيح واما من كان غير مختون فالمسيح ينفعه ولا يلزمه شرايع التوراة وهو وسائر التلاميذ كانوا باجماع من النصارى مختونين كلهم فوجب ان المسيح لا ينفعهم وان شرائع اليهود كلها لهم لازمة واكثر من بين اظهر المسلمين منهم اليوم مختنون وان كان بولس صادقا فانالمسيح لا ينفعهم وان شرائع التوراة كلهم لهم لازمة وان كان بولس كاذبا في ذلك فكيف يأخذون دينهم عن الكذاب ولا بد من احدهما.</p>	<p>Ms. 4971. f 143 a</p> <p>أبصروا أي كتاب كتبته إليكم بيدي فكل من يريد رضا البدن وهواه فأولئك يضمونكم إلى الختان كل ذلك منهم الا يحتملوا مطالبة صليب المسيح ولا تلقوا معرته فليس الذين يختنون يحفظون التوراة بل يريدون ان يختنوكم ثم يفخرون بابدانكم و أما انا فحاش لله أن أفخر الا بصليب المسيح الذي صارت الدنيا مصلوبة عندي وأنا مصلوب للدنيا عند يسوع المسيح لا بسوا الختان شيا ولا الغلفة إلا الخلقة الجديدة.</p>
<p>Vol 2, pp. 70-1</p> <p>وقال بولس ان يعقوب ابن يوسف النجار كان مرآيا يتحفظ من مداخله الاجناس</p>	<p>Ms. 4971. f 140 a</p> <p>فلما أقبل كيفا إلى أنطاكية باينته في وجهه انه كان ينتقد عليه فإنه قبل أن ياتوا بعض</p>

<p>بحضرة اليهود وان بولس واجهه بذلك في انطاكية وعنفه على ذلك. افيجوز اخذ الدين عن مرء مدلس.</p>	<p>ناس من عند يعقوب كان ياكل مع الأجناس فلما أقبل كان ينسل و ينخزل منهم خوفا من أهل الختان وكانوا قد يساعدونه بعض اليهود على هذا الريا حتى إن برنباش صاحبي دخل معهم في هذا الريا.</p>
<p>Vol 2, p.71</p> <p>وقال هذا السند بولس ايضا في بعض رسائله الخسيسية: اليهود يطلبون الايات واليونانيون يطلبون الحكمة ونحن نشرع ان المسيح صلب وهذا القول عند اليهود فتنة وعند الاجناس جهل ونقص وعند المختنين من اليهود واليونانيين ان المسيح علم الله وقدرته لان ما كان جهلا عند الله هو احكم ما يكون عند الناس وما هو ضعيف عند الله هو اقوى ما يكون عند الناس.</p>	<p>Ms. 4971. f 116 a</p> <p>فكما انه كان في علم الله لا يفهم أهل الدنيا الله بعلمهم أراد الله أن يسلم المؤمنين بجهالة الشارعين لانه اليهود يستلون لأيات والغريقين يطلبون الحكمة و نحن نشرع ان المسيح صلب وهذا القول عند اليهود فتنة الزلق و عند الاجناس جهل ونقص و عند المدعون من اليهود و الغريقين المسيح قدرة الله و علم الله لانه الذي هو جهل عند الله هو اعلم ما يكون عند الناس وما هو ضعيف عند الله هو اقوى ما يكون عند الناس.</p>
<p>Vol 2, p. 71</p> <p>وقال بولس ايضا في بعض رسائله انه لا تبقى دعوة كاذبة في الدين اكثر من ثلاثين سنة.</p>	<p>Ms. 4971. f 140 b-141 a</p> <p>فهذه الوصية التي الله قد امضاها وثبتها التوراة التي كانت بعدها الى اربع مائة سنة و ثلاثين فلسنا نعطلها لكي لا يبطل الوعد، لانه ان كان الميراث من قبل التوراة فليس من قبل الوعد فالله قد اعطى لابرهم بالوعد.</p>

<p>Vol 2, p. 71</p> <p>وقال هذا اللعين بولس ايضا في احدى رسائله (ان يسوع بينما كان في صورة الله لم يغتنم ان يكون مساويا لله بل اذل نفسه ولبس صورة عبد).</p>	<p>Ms. 4971. f 148 b</p> <p>فاضمروا في ذاتكم واجدوا داخلكم كمثال ما وجد المسيح يسوع الذي بينماه كان في صورة الله لم يغتنم ان يكون مساويا لله بل اخوا نفسه متخذوا الصورة العبد وصار كمثال الناس موجودا بحلية كالانسان وتذلل نفسه.</p>
<p>Vol 2, p. 70</p> <p>وقال ايضا في احدى رسائله ان يوحنا بن سبداي ويعقوب بن يوسف النجار وباطرة امروه ان يكون هو يدعو الى ترك الختان ويكونون هم يدعون الى الختان.</p>	<p>Ms. 4971.f 139 b-140 a</p> <p>ولما فهم يعقوب وكيفا ويحيا الامتتان الذي اعطيته الذين كانوا سوادي الامر وضعوا علي سوارى ايديهم اليمنا وعلى برنباشصاحي ان نبشر للاجناس ويشيروهم اهل الختان.</p>

Appendice III

Kitâb Al-Fîṣal	Kitâb 'alâ'l-Tawrât d'al-Bâjî
Vol. 1, pp. 185-86	Ms. Köprülü, 794 M. 196 YK. ff 274-75
<p>ثم قال في اخر توراتهم فتوفي موسى عبد الله بذلك الموضع في ارض مواب مقابل بيت فغور ولم يعرف آدمي موضع قبره الى اليوم وكان موسى يوم توفي ابن مائة وعشرين سنة لم ينقص بصره ولا تحركت اسنانه فنعاها بنو اسرائيل في اوطنة مواب ثلاثين يوما واكملوا نعيه ثم ان يشوع ابن نون امتلأ من روح الله اذ جعل موسى بديه عليه وسمع له بنو اسرائيل وفعلوا ما امر الله به موسى. ولم يخلف موسى في بني اسرائيل نبي مثله ولا من يكلمه الله مواجهة في جميع عجائبه التي فعل على يديه بارض مصر في فرعون مع عبيده وجميع اهل مملكته ولا من صنع ما صنع موسى في جماعة بني اسرائيل. قال ابو محمد رضي الله عنه: هذا اخر توراتهم وتامها، وهذا الفصل شاهد عدل وبرهان تام ودليل قاطع وحجة صادقة في ان توراتهم مبدلة، وانما تاريخ مؤلف كتبه لهم من تحرض بجهله او تعمد بفكره، وانما غير مترلة من عند الله تعالى، إذ لا</p>	<p>في اخر هذا السفر الخامس فمات ثم موسى عبد الله في ارض مواب (رحمه) الله، فقبره في وادي في ارض مواب مقابل فاغور ولم يعلم احد من الناس الى اليوم مكان قبره وكان موسى عليه السلام بن عشرين و مائة سنة اذ مات ولم يثقل عيناه لم ينقص وجهه وحذاة فبكي بنو اسرائيل على موسى في غزات مواب ثلاثين يوما فكملة ابامه وامتلى يشوع بن نون من الروح ونور الحكمه من اجل ان موسى جعل يده عليه فأطاعه بنو اسرائيل فاعلموا كالذي اوصى الله موسى ولم يقيم بعد ذلك في بني اسرائيل مثل موسى الذي كلمه الله وجهها لوجه وارسله بالايات العجيبات التي ارسله الله بمن وان يعلم بارض مصر بفرعون واهله وارضه والبياطرية والرويا العجيبه التي صنع الله كذا بنى اسرائيل هذا اخر التوراة والكلام على هذا من وجوه، أما أولا فان قوله فمات ثم موسى عبد الله في ارض مواب مشكل، لان التوراة انما نزلت على</p>

<p>يمكن ان يكون هذا الفصل مترلا على موسى في حياته، فكان يكون اخبارا عنهما لم يكن بمساق ما قد كان، وهذا محض الكذب تعالى الله عن ذلك. وقوله لم يعرف قبره آدمي الى اليوم بيان لما ذكرنا كاف، وانه تاريخ الف بعد دهر طويل ولا بد.</p>	<p>موسى وموسى ابلفها ايانا، فبعد ان مات موسى من الشاهد الكلام عن الله تعالى ان موسى مات، واما ثانيا فان قوله ولم يعلم احد من الناس الى اليوم اين مكان قبره مشكل ايضا جدا لانها الخبر ان اخبر الله به في حياة موسى لم يصح لانه لم يميت لكن موسى مات ولا له قبر وان اخبر به بعد وفاته موسى لم يصح لانه ليس له موصل الينا سوى موسى.</p>
<p>Vol. 1, pp.117-18</p> <p>في اول ورقة من تورا اليهود التي عند ربانيهم وعانانيهم وعيسويهم حيث كانوا في مشاريق الارض ومغارها لا يختلفون فيها على صفة واحدة لو رام ان يزيد فيها لفظة أو ينقص أخرى لافتضح عند جميعهم مبلغة ذلك الى اجبارهم الذين كانوا ايام ملك الهارونية لهم قبل الخراب الثاني بدهر يذكرون انها مبلغة ذلك من اولئك الى عذراء الوراق الهاروني ففي صدرها قال الله تعالى اصنع بناء آدم كصورتنا كشبهنا.</p> <p>(قال ابو محمد رضي الله عنه) ولو لم يقل الا كصورتنا لكان له وجه حسن ومعنى صحيح وهو ان نضيف الصورة الى الله تعالى اضافة الملك و الخلق كما تقول هذا</p>	<p>Ms. Köprülü, 794 M. 196 YK. ff 218-19</p> <p>كيف يحسن ان يقال و قال الله لنصنع انسانا كصورتنا وشبهنا فان قوله لنصنع صيغة امر متوجه نحو الامر المتكلم لان النون في الفعل المضارع في مثل هذا الموضع للمتكلم العظيم وصيغة الامر انما تتوجه نحو المامور المخاطب والغائب، لان امر الامر لنفسه ممتنع سواء كان امر تكوين كهذا او امر تكليف. وفي نسخة لنخلق بشرا بصورتنا على تمثالنا واسلطهم على سمك البحار وطائر السماء وكل الانعام وماشية الارض. وخامسها كيف يحسن ان يقال كصورتنا وشبهنا مع ان الله سبحانه مته عن الصورة بل هو خالق الصور كلها والخالق مغاير المخلوق ومستغن عنه فان قيل</p>

<p>عمل الله وتقول للقرء والقيح والحسن هذه صورة الله أي تصوير الله والصفة التي انفرء بملكها وخلقها لكن قوله كشبهنا منع التأويلات وسد للمخارج وقطع السبل واوجب شبه آدم لله عز وجل ولا بد ضرورة وهذا يعلم بطلانه ببديهة العقل اذ الشبه والمثل معناها واحد وحاشى لله ان يكون له مثل او شبه.</p>	<p>المراء خلق انسان له قدره على الخير والشر واردة لهما يفعل بقدرته ما يريد كما لله سبحانه قدرة واردة قلت هذا ان سلم فلفظ الصورة لا يدل عليه لان لفظ الصورة مدلوله الهيئة و الشكل كما يقال فلان صورة حسنة و الصورة في الحايظ مليحة واللفظ الدال على هذا ان يقال صفاته كصفاتنا فلم عدل عن اللفظ الحسن الدال على المعنى المراء من غير ايهام للباطل الى ما يومه ولئن قيل المراء صورته سبحانه التي يظهر فيها عندما يحل في بدن عيسى عليه السلام كما يزعمونه أي كصورة عيسى قلت هذا ممنوع وان سلم على معتقدهم لكن حاصله قدرته سبحانه على حلوله في زمن مستقبل في صورة من الصور وقدرته سبحانه على هذا التقدير ليست مخصوصة بحلوله في بدن عيسى عليه السلام وحده، بل هو سبحانه قادر على حلوله في كل صورة وظهوره في كل مظهر وان كنا نتره عن ذلك، فان كانت قدرته على حلوله في صورة عيسى عليه السلام موجبة لجعل صورة عيسى صورة له سبحانه لزم جعل جميع الصور صورة له سبحانه لعموم القدرة كما بينا فيفوقهم المعنى الذي قصدوه وانما فان على معنى مقتضى معتقدهم لا يمكن ان</p>
---	--

	<p>يقال ان صورة عيسى صورة متأصلة لله سبحانه حتى يتفرع على ذلك ان نخلق آدم على صورتها بل الامر بالعكس فانهم يمكنهم ان يقولوا ظهر الله سبحانه على صورة آدم في بدن عيسى ليكون اقرب الى هداية عباده الذين هم اولاد آدم ليتمكنهم بمشاهدة صورته لصورهم من مخاطبته وفهم مقاصده واتباعه وامتنال امره ونهيهِ والسؤال بعينه والرد على قوله وابدع الله الانسان على صورة الله صنعه ذكرا و انثى صنعة وباركهما الله وفي نسخة فخلق الله ادم بصورته بصورة الله خلقه ذكرا و انثى.</p>
<p>Vol. 1, p. 130</p> <p>وبعد ذلك قال وتجلي الله لابراهيم عند بلوطات ممراً وهو جالس عند باب الخباء عند حمي النهار ورفع عينيه ونظر فاذا بثلاثة نفر وقوف امامه فنظر وركض لاستقبالهم عند باب الخباء وسجد على الارض وقال ياسيدي ان كنت قد وجدت نعمة في عينك فلا تتجاوز عبدك ليؤخذ قليل من ماء واغسلوا أرجلكم واستندوا تحت الشجرة واقدم لكم كسرة من الخبز تشد بها قلوبكم وبعد ذلك تمضون فمن اجل ذلك مررت على عبدكم فقالوا اصنع كما قلت</p>	<p>Ms. Köprülü, 794 M. 196 YK. f 241</p> <p>السؤال على القراءة الثامنة والعشرين كيف يحسن ان يقال و ظهر الله لابراهيم عند شجرة ممراً وهو جالس عند باب خبائه وقت الظهر وتطلع ابراهيم بعينه نظر واذا بثلاثة رجال كانوا قياما فدنا منه فانه سبحانه وتعالى ممره عن ظهوره للناظر في صورة رجل من جملة ثلاثة رجال اتوا في ضيافة ابراهيم من غير ان يستدعيهم لضيافته بل هذا امر لا يرضاه لنفسه بعض البشر فضلا عن اله العالم ولاسيما وقد كلمه بقوله بعد ذلك في صنعه لهم فاكلوا فانه لا</p>

اجهل ممن يعتقد ان اله العالم ياكل مع ان
الملكين لا ياكلان باتفاق العقلاء.

فاسرع ابراهيم الى الخباء الى سارة وقال لها
اصنعي ثلاث صيعان من دقيق سميد اعجنيه
واصنعي خبز ملة وحضر ابراهيم الى البقر
واخذ عجلا رخصا سمينا ودفعه للغلام
واستعجل باصلاحه واحذ سمنا ولبنا
والعجل الذي صنعوه وقدم بين ايديهم وهو
واقف عليهم تحت الشجرة وقال كلوا

(قال ابو محمد رضي الله عنه) في هذه
الفصل آيات من البلاء شنيعة نعوذ بالله من
قليل الضلال وكثيره فاول ذلك اخباره ان
الله تعالى تجلى لابراهيم وانه رأى الثلاثة
النفر فاسرع اليهم وسجد وخاطبهم
بالعبودية... وخامسها قوله يؤخذ قليل من
الماء ويغسل ارجلكم و اقدم كسرة من
الخبز تشد بها قلوبكم فهذه الحالة لئن كان
خاطب بهذا الخطاب الله تعالى فهي التي لا
سوي لها ولا بقية بعدها والتي تملأ الفم وان
كان خاطب بذلك الملائكة فهذا اكذب
لان ابراهيم عليه السلام لا يجهل ان الملائكة
لا تشتد قلوبهم باكل كسر الخبز فهذه على
كل حال كذبة باردة سمجة، فان قالوا
ظنهم ناسا قلنا هذا أكذب لان في اول
الخير يخبر أن الله تجلى له وكيف يسجد
ابراهيم ويتعبد لخاطر طريق حاشى له من
هذا الضلال وسادسها اخباره انهم اكلوا

الخبز والشوى والسمن واللبن وحاشى له ان يكون هذا خيرا عن الله تعالى لا ولا عن الملائكة.	
--	--

ABBREVIATIONS

ABBREVIATIONS

Andalus	Al-Andalus
BEO	Bulletin d'études orientales
BM	British Museum
BSOAS	Bulletin of the School for Oriental and African Studies
EI ²	Encyclopédie de l'Islam, 2 ^{ème} édition
EJ	Encyclopaedia Judaica
GAL	Geschichte der arabischen Literatur, voir Brockelmann
GCAL	Geschichte der christlichen arabischen Literatur, voir Graf
GS	Gesammelte Schriften (Goldziher, Schreiner)
Hespéris	Hespéris-Tamuda
IC	IslamoChristianiana
IOS	Israel Oriental Studies
IQ	Islamic Quarterly
IS	Islamic Studies
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JQR	Jewish Quarterly Review
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society
JS	Journal asiatique
Madrid BN	Madrid Bibliothèque Nationale
Marrakesh BY	Marrakesh Bibliothèque Ibn Yûsuf
MEAH	Miscelánea de estudios árabes y hebraicos
MUSJ	Mélanges de la faculté orientale de l'Université St. Joseph de Beyrouth
MW	Moslem World/ Muslim World
OC	Oriens Christianus
Qantara	Al-Qantara
Rabat BG	Rabat Bibliothèque Générale
Rabat BR	Rabat Bibliothèque Royale
R.A.H	Real Academia de la Historia
REI	Revue des études islamiques
REJ	Revue des études juives
REMM	Revue du monde musulman et de la Méditerranée
RMM	Revue du monde musulman
ROMM	Revue de l'occident musulman et de la Méditerranée
SI	Studia Islamica
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

BIBLIOGRAPHIE

I Sources

I.1 Sources manuscrites

- Bâjî, 'Alâ' al-Dîn 'Alî al-: *Kitâb 'alâ 'l-Tawrât*. Ms. Köprülü, 794 M. 196 YK. (éd. Aḥmad Ḥijâzî Saqqâ. Al-Qâhira, 1400/1980)
- Ibn 'Aṭiyya, Abû Ṭâlib 'Aqîl al-Quḍâ'i: *Kitâb Tahrîr al-maqâl fî muwâzanat al-a'mâl wa-ḥukm ghayr al-mukallafîn fî-'l-'uqbâ wa-'l-ma'âl*. Ms. Rabat BG, 909.
- Ibn Ḥazm, 'Alî: *Al-Fiṣal fî-'l-milal wa-'l-ahwâ' wa-'l-niḥal*. Ms. Leyde, Cod. Or 480.
- Ibn Ḥazm, 'Alî: *Al-Martaba al-râbi'a fî nasab al-Rasûl ṣallâ 'l-lâhu 'alahyi wa-sallam wa-siyaruh wa-maghâzih wa-jumal min al-târikh*. Ms. Berlin, 9510.
- Ibn Ḥazm, 'Alî: *Kitâb Al-Iḥkâm fî uṣûl al-aḥkâm*. Ms. Marrakesh BY, 524.
- Ibn Ḥazm, 'Alî: *Kitâb al-niḥal wa-'l-milal*. Ms. Vienne, Flügel, 975.
- Ibn Ḥazm, 'Alî: *Rasâ'il Ibn Ḥazm*. Ms. Istanbul BSA, 2704.
- Ibn Riḍwân: *Al-Shuhub al-lâmi'a*. Ms. Rabat BG, Q 62.
- Juz' fî-hi shurûṭ 'amîr al-mu'minîn 'Umar ibn al-Khaṭṭâb raḍiya 'l-lâhu 'anhu 'alâ 'l-naṣârâ. Ms. Leyde, Or 951.
- Nouvum Testamentum Arabicum*. Ms. Madrid BN, 4971.
- Psalterium Arabicum*. Ms. Londres BM, Add 9061.

I.2 Sources éditées

- Bible*: La Bible de Jérusalem. Traduite en français sous la direction de l'école biblique de Jérusalem, éd. du Cerf. Paris, 1979.
- Coran*: Le saint Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets, éd. la présidence générale des directions des recherches scientifiques islamiques de l'Ifta, de la prédication et de l'orientation religieuse. Al-Madîna, 1410/1989.
- Ibn Ḥazm, 'Alî: *Al-Akhlâq wa-'l-siyar ou Risâla fî mudâwât al-nufûs wa-tahdhîb al-akhlâq wa-'l-zuhd fî-'l-radhâ'il*. In *Rasâ'il Ibn Ḥazm al-Andalusî*, éd. 'Abbas, Iḥsân. vol. 1. pp. 321-415. Bayrût, 1987. 4 vols.
- Trad. Asín Palacios, M: *Los caracteres y la conducta. Tratado de moral práctica por Abenházam de Córdoba*. Madrid. Centro de Estudios Históricos, 1916.
- Trad. Nada Tomiche: *Epître morale (Kitâb al-ahlâq wa-'l-siyar)*. Introduction et texte établi, traduit, annoté avec lexique et index. Beïrut. Commission internationale pour la traduction des chefs-d'œuvre, 1961.
- Ibn Ḥazm, 'Alî: *Al-Iḥkâm fî uṣûl al-aḥkâm*, éd. Lajna min al-'ulamâ'. Bayrût, 1407/1987. 8 vols.
- Ibn Ḥazm, 'Alî: *Al-Muḥallâ*, éd. Lajnat iḥyâ' al-turâth al-'arabî. Bayrût, s.a. 11 vols.
- Ibn Ḥazm, 'Alî: *Al-Nubdha 'l-kâfiya fî aḥkâm uṣûl al-dîn*, éd. M. 'Abd al-'Azîz. Bayrût, 1405/1985.

- Ibn Ḥazm, 'Alî: *Al-Risâla 'l-bâhira fî-'l-radd 'alâ ahl al-aqwâl al-fâsida*, éd. M. Al-Ma'sûmî. Dimashq, 1409/1989.
- Ibn Ḥazm, 'Alî: *Risâla fî-'l-radd 'alâ hâtif min bu'd*. In *Rasâ'il Ibn Ḥazm al-Andalusî*. vol. 3, pp. 117-28.
- Ibn Ḥazm, 'Alî: *Risâla fî-'l-radd 'alâ Ibn al-Naghrîla al-yahûdî*. In *Rasâ'il Ibn Ḥazm al-Andalusî*. vol. 3, pp. 40-70.
- Ibn Ḥazm, 'Alî: *Risâlat al-talkhîṣ li-wujûh al-takhlîṣ*. In *Rasâ'il Ibn Ḥazm al-Andalusî*. vol. 3, pp. 141-184.
- Ibn Ḥazm, 'Alî: *Risâlatân ajâba fî-himâ 'an risâlatayn su'ila fî-himâ su'âl al-ta'nîf*. In *Rasâ'il Ibn Ḥazm al-Andalusî*. vol. 3, pp. 71-116.
- Ibn Ḥazm, 'Alî: *Al-Taqrîb li-ḥadd al-mantiq wa-'l-madkhal ilayh bi-'l-alfâz al-'âmîyya wa-'l-amthila 'l-fiqhiyya*. In *Rasâ'il Ibn Ḥazm al-Andalusî*. vol. 4, pp. 93-350.
- Ibn Ḥazm, 'Alî: *Al-Uṣûl wa-'l-furû'*, éd. M. Al-'Irâqî et I. Hilâl. Al-Qâhira, 1978. 2 vols.
- Ibn Ḥazm, 'Alî: *Asmâ' al-khulafâ' wa-'l-wulât wa-dhikru mudadihim*. In *Rasâ'il Ibn Ḥazm al-Andalusî*. vol. 2, pp. 136-57.
- Ibn Ḥazm, 'Alî: *Risâla fî Fadl al-Andalus wa-dhikru rijaliha*. In *Rasâ'il Ibn Ḥazm al-Andalusî*. vol. 2, pp. 170-88.
- Ibn Ḥazm, 'Alî: *Jamharat ansâb al-'arab*, éd. M. 'Alî Bayḍûn. Bayrût, 1418/1998.
- Ibn Ḥazm, 'Alî: *Marâtib al-Ijmâ' fî-'l-'Ibâdât wa-'l-Mu'âmalât wa-'l-'I'tiqâdât*, éd. Dâr al-Kutub al-'ilmiyya. Bayrût. s.a.
- Ibn Ḥazm, 'Alî: *Masâ'il min al-uṣûl*, éd. M. Aghâ al-Dimashqî. In *Majmû'at al-Rasâ'il al-Munîriyya*, vol 1, pp. 77-99. Al-Qâhira, 1343/1924.
- Ibn Ḥazm, 'Alî: *Mulakkhaṣ ibṭâl al-Qiyâs wa-'l-Ra'y wa-'l-Istiḥsân wa-'l-Taqlid wa-'l-Ta'lîl*, éd. S. al-Afghânî. Dimashq 1379/1960.
- Ibn Ḥazm, 'Alî: *Naqt al-'arûs fî tawârîkh al-khulafâ'*. In *Rasâ'il Ibn Ḥazm al-Andalusî*. vol. 2, pp. 42-116.
- Trad. L. Seco de Lucena: *Naqt al-'arus*. Valencia, 1974.
- Ibn Ḥazm, 'Alî: *Risâlat Marâtib al-'ulûm*. In *Rasâ'il Ibn Ḥazm al-Andalusî*. vol. 4, pp. 60-90.
- Ibn Ḥazm, 'Alî: *Risâlat al-Bayân 'an ḥaqîqat al-'imân*. In *Rasâ'il Ibn Ḥazm al-Andalusî*. vol. 3, pp. 185-203.
- Ibn Ḥazm, 'Alî: *Ṭawq al-ḥamâma fî-'l-'ulfa wa-'l-'ullâf*, éd. Ṣalâḥ al-dîn al-Qâsimî. Tunis, 1980.
- Trad. L. Bercher: *Le Collier du Pigeon ou de l'Amour et des Amants*. Alger, 1949.
- Trad. E. García Gómez: *El Collar de la paloma. Tratado sobre el amor y los amantes de Ibn Hazm de Córdoba*. Madrid, 1987.

- 'Abd Al-Jabbâr, al-Qâdî: *Al-Mughnî fî abwâb al-tawhîd wa-'l-'adl.* vol. 5, éd. Maḥmûd al-Khuḍayrî. Al-Qâhira, 1965. 16 vols.
- 'Abd Al-Jabbâr, al-Qâdî: *Taḥbîṭ dalâ'il al-nubuwwa*, éd. 'A.K. 'Uthmân. Bayrût, 1386/1966.
- Bâqillânî, Muḥammad al-: *Al-Tamhîd fî-'l-radd 'alâ 'l-mulḥida al-mu'aṭṭila wa-'l-râfiḍa wa-'l-khawârij wa-'l-mu'tazila*, éd. Maḥmûd al-Khuḍayrî et Muḥammad Abû Rîdah. Al-Qâhira, 1366/1947.
- Dabbî, Aḥmad Ibn Yahyâ al-: *Bughyat al-multamis fî târîkh rijâl ahl al-Andalus*, éd. R. Al-Swîfî. 1^{re} éd. Bayrût, 1417/1997.
- Dhahabî, Muḥammad: *Siyar a'lâm al-nubalâ'*. vol. 18, éd. Sh. al-Arna'ût et M.N. al-'Araqsûsî. Bayrût, 1406/1986. 25 vols.
- Ghazâlî, Abû Ḥâmid al-: *Al-Radd al-jamîl ['alâ man ḥarrafû 'l-Injîl]*, éd. 'Abd al-'Azîz 'Abd Al-Ḥaqq. Al-Qâhira, 1393/1973.
- Trad. Robert Chidiac: *Réfutation excellente de la divinité de Jésus-Christ d'après les Evangiles par Muhammad al-Ghazali*. Paris, 1939.
- Ḥimyarî, Muḥammad al-: *Al-Rawḍ al-mi'târ*. Al-Qâhira, 1937.
- Ḥumaydî, Muḥammad al-: *Jadhwat al-muqtabis fî dhikr wulât al-Andalus wa-asmâ' ruwât al-ḥadîth wa-ahl al-fiqh wa-'l-'adab wa-dhawî al-nabâha wa-'l-shi'r*, éd. M. al-Ṭanjî. Al-Qâhira, 1372/1952.
- Ibn 'Abd Al-Malik al-Marrâkushî: *Al-Dhayl wa-'l-takmila li-kitâbay al-Mawṣûl wa-'l-Ṣila*. t. 1. vol. 1, éd. M. Ben Sharifa. Bayrût. s.a.
- Ibn al-Abbâr, Muḥammad: *Kitâb al-Takmila li-kitâb al-Ṣila*, éd. A. Bel y M. Ben Cheneb. Alger, 1920.
- Ibn al-'Imâd, 'Abd Al-Ḥayy: *Shadharât al-dhahab fî akhbâr man dhahab*, éd. Ḥusâm al-dîn al-Qudṣî. Al-Qâhira, 1350-1351. 8 vols.
- Ibn al-Qâdî, Aḥmad: *Jadhwat al-iqtibâs fî dhikri man ḥalla min a'lâm madînat Fâs*. éd lithographiée. Fâs, 1309/1891-1892. 2 vols.
- Ibn al-Quṭiyya: *Ifṭitâḥ al-Andalus*, éd. Ibrâhîm al-Abyârî. Al-Qâhira-Bayrût, 1982.
- Ibn Bashkuwâl, Khalaf: *Al-Ṣila fî târîkh 'a'immat al-Andalus wa-'ulamâ'ihim wa-muḥaddithihim wa-fuqahâ'ihim wa-'udabâ'ihim*, éd. I. al-Ḥusaynî. Al-Qâhira, 1414/1994. 2 vols.
- Ibn Bassâm, 'Alî: *Al-Dhakhîra fî maḥâsin ahl al-Jazîra*, éd. I. 'Abbâs. Bayrût, 1399/1979. 8 vols.
- Ibn Biṭrîq, Sa'id (Eutychius): *Kitâb al-târîkh al-majmû' 'alâ 'l-taḥqîq wa-'l-taṣdîq*, éd. Cheikho L. S. J. (Scriptores Arabici Textus. Serie. III, t. VI). Bayrût, 1905.
- Ibn Ḥajar, Aḥmad al-'Asqalânî: *Al-Durar al-kâmina fî a'yân al-mi'a al-thâmina*, éd. M. Jâd al-Ḥaqq.
- Ibn Ḥajar, Aḥmad al-'Asqalânî: *Lisân al-mizân*, éd. Majlis dâ'irat al-ma'ârif al-nizâmiyya bi-'l-Hind. Ḥayḍar Abâd, 1329-1331/1911-1912. 6 vols.
- Ibn Ḥayyân al-Qurṭubî: *Al-Muqtabis min anba' ahl al-Andalus*, éd. M.A. Makkî. Al-Qâhira, 1390/1971.
- Ibn Ḥayyân al-Qurṭubî: *Al-Muqtabis*, éd. P. Chalmeta. vol. 5. Madrid. 1979. Beirût 1965, 1968.
- Ibn Ḥayyân al-Qurṭubî: *Min nuṣuṣ kitâb Al-Matîn d'Ibn Ḥayyân*, éd. 'Abd Allâh Jamal al-Dîn. Madrid, 1977.

- Ibn Jarîr al-Ṭabarî: *Târikh al-rusul wa-'l-mulûk. Annales*, ed. M.J de Goeje et al. Leiden, 1879-1901. 15 vols.
- Ibn Kathîr, Abû 'l-Fidâ': *Al-Bidâya wa-'l-nihâya fî-'l-târikh*, éd. Maktabat al-ma'ârif. Al-Qâhira, 1966. 14 vols.
- Ibn Khallikân, Aḥmad: *Wafayât al-a'yân wa-'anbâ' abnâ' al-zamân*, éd. I. 'Abbâs. Bayrût, 1968-1972. 8 vols.
- Ibn Qayyim al-Jawziya: *Aḥkâm ahl al-dhimma*, éd. S. al-Şâlih. Bayrût, 1983. 2 vols.
- Ibn Qayyim al-Jawziya: *Asmâ' mu'allafât Ibn Taymiyya*, éd. Şalâh al-Dîn al-Munajjid. Dimashq, 1372/1953.
- Ibn Qayyim al-Jawziya: *Hidâyat al-ḥyârâ fî-ajwibat al-yahûd wa-'l-naşârâ*, éd. Aḥmad Hîjâzî Saqqâ. Al-Qâhira, 1399/1979.
- Ibn Qayyim al-Jawziya: *Ighâthat al-lahfân min maşâyid al-shaytân*, éd. M.H. Al-Faqî. Bayrût, 1412/1992. 2 vols.
- Ibn Qayyim al-Jawziya: *Zâd al-ma'âd fî hady khayr al-'ibâd*, éd. Sh. al-Arna'ût et A. al-Arna'ût. Bayrût, 1415/1995. 6 vols.
- Ibn Qutayba, 'Abd Allâh: *Ta'wîl mukhtalif al-ḥadîth*, éd. M. 'Abd Al-Raḥîm. Bayrût, 1415/1995.
- Ibn Rabban al-Ṭabarî: *Al-Dîn wa-'l-dawla fî ithbât nubuwwat al-nabiyy Muḥammad şallâ 'l-lâhu 'alayhi wa-sallam*, éd. A. Nuwayhid. Bayrût, 1402/1982.
- Ibn Sa'îd, 'Alî: *Al-Mughrib fî ḥulâ 'l-Maghrib*, éd. Khalîl al-Manşûr. Bayrût, 1417/1997. 2 vols.
- Ibn Taymiyya, Aḥmad: *Majmu' Fatâwa shaykh al-islâm Aḥmad Ibn Taymiyya*, éd. A. b. Muḥammad b. Qâsim. Riyâd, 1386/1966. 35 vols.
- Ibn Taymiyya, Aḥmad: *Al-Jawâb al-şahîḥ li-man baddala dîn al-Masîḥ*, éd. 'Alî al-Madanî. Al-Qâhira, 1383/1964. 4 vols.
- Ibn Taymiyya, Aḥmad: *Al-Risâla al-Qubruşîyya. Kitâb min shaykh al-islâm Ibn Taymiyya 'ilâ Sirwâj malik Qubruş*, éd. 'Alâ' Damj. Bayrût, 1410/1990.
- Ibn Taymiyya, Aḥmad: *Al-Şârim al-maslûl 'alâ shâtîm al-Rasûl*, éd. 'Îşâm F. al-Ḥarsatânî. Bayrût, 1414/1994.
- Ibn Taymiyya, Aḥmad: *Dar' ta 'âruḍ al-'aql wa-'l-naql*, éd. Muḥammad R. Sâlim. Riyâd, 1391/1971. 10 vols.
- Ibn Taymiyya, Aḥmad: *Iqtidâ' al-şirât al-mustaqîm li-mukhâlafat 'aşḥâb al-jahîm*, éd. Nâşir al-'Aql. Riyâd, 1417/1996. 2 vols.
- Ibn Taymiyya, Aḥmad: *Kitâb al-Nubuwwât*, éd. Muḥammad. A. 'Iwaḍ. Bayrût, 1411/1991.
- Ibn Taymiyya, Aḥmad: *Madhhab al-salaf fî-'l-'itiqâd*. In *Majmu' Fatâwâ shaykh al-islâm Aḥmad Ibn Taymiyya*. vol. 4.
- Ibn Taymiyya, Aḥmad: *Minḥâj al-sunna al-nabawiyya*, éd. 'Alî al-Madanî. Al-Qâhira, 1382/1962.
- Ibn Taymiyya, Aḥmad: *Mi'râj al-wuṣûl*. In *Majmu'at al-rasâ'il al-kubrâ*. vol. 1, pp. 173-212, éd. Muḥammad Şbîḥ. Al-Qâhira, 1386/1966. 2 vols.
- Ibn Taymiyya, Aḥmad: *Risâla fî mas'alat al-kanâ'is*. In *Majmu' Fatâwâ shaykh al-islâm Aḥmad Ibn Taymiyya*. vol. 28, pp. 632-46.

- Ibn Taymiyya, Aḥmad: *Risāla fī taḥrīm mushāraḳat ahl al-kitāb fī a'yādihim*. In *Majmū'at al-rasā'il wa-'l-masā'il*. vol. 1, pp. 230-31, éd. Lajnat al-turāth al-'arabī. Bayrūt. s.a. 5 vols.
- 'Iyād, al-Qāḍī: *Al-Shifā' bi-ta'rif ḥuqūq al-Muṣṭafā*, éd. Dār al-kutub al-'ilmiyya. Bayrūt, 1399/1979.
- 'Iyād, al-Qāḍī: *Tartīb al-madārik wa-taqrīb al-masālik li-ma'rifat a'lām madhab Mālik*. vol. 7, éd. Sa'id A. A'rāb. Tiṭwān, 1402/1982. 8 vols.
- Jāḥiẓ, 'Amr al-: *Risāla fī-'l-radd 'alā 'l-naṣārā*, éd. M.A. Sharqāwī. Bayrūt, 1411/1991.
- Jāḥiẓ, 'Amr al-: *Ḥujaj al-nubuwwa*. In *Rasā'il al-Jāḥiẓ*. Al-Rasā'il al-kalāmiyya, Kashshāf 'āthār al-Jāḥiẓ. pp. 127-61, éd. 'Alī Abū Muḥim. Bayrūt, 1987.
- Juwaynī, 'Abd Al-Malik al-: *Shifā' al-ghalīl fī-bayān mā waqa'a fī-'l-Tawrāt wa-'l-Injīl min al-tabḍīl*, éd. A. Ḥ. Saqqā. Al-Qāhira, 1398/1977.
- Kattānī, Muḥammad al-: *Salwat al-anfās wa-muḥādathat al-'aqyās bi-man 'uqbira min al-'ulamā' wa-'l-ṣulāḥā' bi-Fās*. édition lithographiée. Fās, 1316/1898. 3 vols.
- Khazraǵī, 'Abd Al-Ḥaqq al-: *Maqāmi' al-ṣulbān fī-'l-radd 'alā 'abadat al-awṭhān*, éd. A. M. Charfi. Tunis, 1975.
- Maqqarī, Aḥmad al-: *Nafḥ al-ṭib min ghuṣn al-Andalus al-raṭīb*, éd. Yūsuf al-Biqā'ī. Bayrūt, 1406/1986. 11 vols.
- Marrākushī, 'Abd al-Wāḥid al-: *Al-Mu'jib fī talkhīṣ 'akhbār al-Maghrib*, éd. M. S. al-'Aryān et M. A. al-'Alamī. Al-Dār al-Bayḍā', 1978.
- Mâyūrqī, 'Abd Allāh al-Turgumān al-: *Tuḥfat al-'arīb fī-'l-radd 'alā ahl al-ṣalīb*, éd. 'Umar W. al-Da'ūq. Bayrūt, 1408/1988.
- Qarāfi, Aḥmad al-: *Al-'Ajwiba al-fākhira 'an al-as'ila al-fājira*. 'Alā hāmish Kitāb *Al-Fāriq bayna 'l-makhlūq wa-'l-khāliq* d' 'Abd Al-Raḥmān b. Zadeh, éd. Maṭba'a mawsū'a. Al-Qāhira, 1322/1904.
- Qurṭubī al-: *Al-'lām bi-mā fī dīn al-naṣārā min al-fasād wa-'l-'awḥām wa-izhār maḥāsīn dīn al-islām, wa-ithbāt nubuwwat nabīyyinā Muḥammad 'alayhi al-ṣalāt wa-'l-salām*, éd. Aḥmad Ḥ. Saqqā. Al-Qāhira, 1980.
- Ṣā'id al-Andalusī: *Ṭabaqāt al-umam*, éd. Ḥayāt Bu'alwān. Bayrūt, 1985.
- Trad Régis Blachère: *Kitab Tabakat al-umam (Livre des catégories des Nations)*. Paris, 1935.
- Sayf Ibn 'Umar: *Kitāb al-Ridda wa-'l-futūḥ wa-kitāb al-jamal wa-masīr 'Aisha wa-'Alī*, éd. Qasim Al-Samarrai. Riyāḍ, 1418/1997.
- Shahrastānī, Muḥammad al-: *Al-Mīlal wa-'l-niḥal*, éd. A. 'Alī Mahnā et 'Alī H. Fā'ūr. Bayrūt, 1416/1996. 2 vols.
- Trad. Daniel Gimaret et Guy Monnot: *Livre des religions et des sectes*. Paris, 1986.
- Subkī, Tāj al-Dīn al-: *Ṭabaqāt al-shāfi'iyya al-kubrā*, éd. A.M. Laḥlū et M.M. al-Ṭanāḥī. Bayrūt, 1386/1967.
- Tinbukī Aḥmad Bābā al-: *Nayl al-ibtihāj bi-taṭrīz al-dībāj* (dans la marge d'Ibn Farḥūn: *Kitāb Al-Dībāj al-mudhahhab fī ma'rifat a'yān 'ulamā' al-madhhab*). Al-Qāhira, 1351/1932.
- Yāqūt al-Ḥamawī: *Mu'jam al-'udabā'*, éd. Aḥmad Shams al-Dīn, Dār al-Kutub al-'ilmiyya. Bayrūt, 1991-1993. 6 vols.

II. Littérature secondaire (Etudes)

- 'Abbâs Ihsân: *Târîkh al-adab al-andalusî: 'Aşr siyâdat Qurṭuba*. Bayrût, 1978.
- Abel, Armand: "Le chapitre sur le christianisme dans le 'Tamhid' d'Al-Baqillani (mort en 1013)", *Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal, I*. Paris, 1962, pp. 1-11.
- Abû Zahra, M.: *Ibn Hazm. Ḥayâtuh wa-'aşruh, 'ârâ'uh wa-fiqhuh*. Al-Qâhira, 1393/1954.
- Adang, Camilla: "Eléments Karaïtes dans la polémique anti-judaïque d'Ibn Hazm", *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la edad media en la Península Ibérica*, éd. Horacio Santiago-Otero. Brepols, 1994, pp. 419-41.
- Adang, Camilla: "Ibn Ḥazm's Criticism of Some "Judaizing" Tendencies among the Mālikites", in Ronald L. Nettle (ed), *Medieval and Modern Perspectives on Muslim-Jewish Relations (= Studies in Muslim-Jewish Relations)*, 2 (1995), pp. 1-15.
- Adang, Camilla: *Islam frente a Judaísmo. La polémica de Ibn Ḥazm de Córdoba*. Madrid, 1994.
- Adang, Camilla: *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible. From Ibn Rabban to Ibn Hazm*. Leiden, 1996.
- Allouche I. S.: "Un traité de polémique christiano-musulmane au IX^e siècle", *Hespéris* 26 (1939), pp. 123-35.
- Anawati, Goerges C.: "Polémique, apologie et dialogue islamo-chrétiens. Positions classiques médiévales et positions contemporaines", *Euntes Docete*. Rome 22 (1969), pp. 375-451.
- Andres, G.: "Un valioso codice árabe de concilios españoles recuperado para El-Escorial", *Ciudad de Dios, revista Agustiana*, 179 (1966), pp. 681-95.
- Arnaldez, Roger: *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue: essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane*. Paris, 1956.
- Arnaldez, Roger: "Ibn Hazm", *El²*. vol. 3. pp. 813-22. Leiden, 1971.
- Arnaldez, Roger: "La raison et l'indentification de la vérité selon Ibn Hazm de Cordoue", *Mélanges Louis Massignon*, Damas. t. 1 (1956), pp. 111-21.
- Arnaldez, Roger: "La guerre Sainte selon Ibn Hazm de Cordoue", *Etudes d'orientalism dédiées à Lévi-Provençal*. Paris. t. 2 (1962), pp. 445-59.
- Asín, Palacios M.: *Abenḥázam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*. Madrid, 1927-1932. 5 vols.
- Ávila, María Luisa: "La fecha de redacción del Muqtabis", *Al-Qantara* 5 (1984), pp. 93-108.
- 'Awîs 'Abd Al-Ḥalîm: *Ibn Hazm al-Andalusî wa-juhuduh fi-'l-baḥṭh al-târîkhî wa-'l-ḥaḍârî*. Al-Qâhira, 1409/1988.
- Barkai, Ron: "Diálogo filosófico-religioso en el seno de las tres culturas Ibéricas", *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la edad media en la Península Ibérica*, éd. Horacio Santiago-Otero. Brepols 1994, pp. 1-27.

- Bouamama, Ali: *La littérature polémique musulmane contre le christianisme depuis ses origines jusqu'au XIII^e siècle*. Alger. Entreprise nationale du Livre. 1988.
- Bosch-Vilà, J.: "La ʿĪmharat ansāb al-ʿarab de Ibn Hazm. Notas historiográficas", *MEAH* 10 (1961), pp. 107-26.
- Bousquet, G.H.: "Judaïsme, Christianisme, Islām, religions apparentées", *SI* 13 (1960), pp. 5-35.
- Bouyges, Maurice: "Aliy Ibn Rabban at-Tabariy", *Der Islam* 22 (1935), pp. 120-21.
- Bouyges, Maurice: "Nos informations sur Aliy...at-Tabariy", *MUSJ* 28 (1949-50), pp. 69-114.
- Boigues, Pons: *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos árabigo-españoles*. Madrid, 1898.
- Brockelmann, Carl: *Geschichte der arabischen Litteratur*. Leiden, 1943-1949. 2 vols.
- Brunschvig, Robert: "Pour ou contre la logique grecque chez les théologiens-juristes de l'Islam: Ibn Hazm, Al-Ghazali, Ibn Taymiyya", *Etudes d'Islamologie*, Paris. t. 1 (1976), pp. 303-338.
- Cardaillac, Louis: *Morisques et chrétiens, un affrontement polémique (1492-1640)*. Paris, 1977.
- Carra de Vaux, Baron: *Les penseurs de l'Islam. L'exégèse, la tradition et la jurisprudence*, vol. 3. Paris, 1923. 5 vols.
- Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur*, vol. 2. London, 1871.
- Charfi A. M.: *Al-Fikr al-islāmī fī 'l-radd 'alā 'l-naṣārā ilā nihāyat al-qarn al-rābi' al-āshir*. Tunis, 1986.
- Charfi A. M.: "Bibliographie du dialogue islamo-chrétien", *IC* 1 (1975), pp. 125-76.
- Charfi A. M.: "Polémiques islamo-chrétiennes à l'époque médiévale", *Studia Religiosa Helvetica* 1 (1995), pp. 261-74.
- Chejne, A. G.: "Ibn Hazm of Cordova on Logic", *JAOS* 104 (1984), pp. 57-72.
- Chejne, A. G.: *Ibn Hazm*. Chicago. Kazi Publications, 1982.
- Cortes, V.: *La esclavitud en Valencia durante el reinado de los Reyes Catolicos (1479-1516)*. Valencia, 1964.
- Dérenbourg, H.: "Notes critiques sur les manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale de Madrid", *Homenaje a D. Francisco Codera*, pp. 571-618. Zaragoza, 1904.
- Devillard, Paul: *Introduction au livre d'Al-Qurtubi Al-islām fī-mā fī-dīn al-Nasāra min al-fasād*. Thèse de III^e cycle présentée à la Faculté des Lettres d'Aix-en-Provence le 10 janvier 1970.
- Di Matteo, Ignazio: "Il 'tahrif' od alterazione della Bibbia secondo i musulmani", *Bessarione* 38 (1922), pp. 64-111, 223-260.
- Di Matteo, Ignazio: "Le pretese contraddizioni della S. Scrittura secondo Ibn Hazm", *Bessarione* 39 (1923), pp. 77-127.
- Dozy, Reinhart P.: *Histoire des musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides*. Leiden, 1932. 3 vols.
- Dunlop, D. M.: "Hafs Ibn Albar, the last of the Goths", *JRAS* 1954, pp. 137-51.
- Dunlop, D. M.: "Hisham II", *EI*². vol. 3, pp. 512-13. Leyde, 1971.
- Dunlop, D. M.: "Sobre Hafs ibn Albar al-Quti al-Qurtubi", *Al-Andalus* 1955, p. 211-13.

- Encyclopédie de l'Islam*. nouv. éd. établie avec le concours des principaux orientalistes. Leyde, 1960.
- Encyclopaedia Judaica*. Jerusalem the Macmillan company. Jerusalem, Israel 1971. 16 vols.
- Epalza M. De.: "L'auteur de la 'Tuhfat al-arib'. Anselm Turmeda ('Abd Allah al-Targuman)", *IBLA* (Tunis), 28 (1965), pp. 261-90.
- Epalza M. De.: *La Tuhfa, autobiografía y polémica islámica contra el Cristianismo de 'Abdallāh al-Taryumān (fray Anselmo Turmeda)*. Roma. Accademia Nazionale Dei Lincei, 1971.
- Epalza M. De.: "Notes pour une histoire des polémiques anti-chrétiennes dans l'Occident musulman", *Arabica* 18 (1971), pp. 99-106.
- Fritsch, Erdmann: *Islam und Christentum im Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischer Sprache*. Breslau: Müller & Seiffert, 1930.
- Fierro, Maribel: "El Islam andalusí del s. V/XI ante el Judaísmo y el Cristianismo", *Diálogo filosófico-religioso entre Cristianismo, Judaísmo e Islamismo durante la edad media en la Península Ibérica*, éd. Horacio Santiago-Otero. Brepols 1994, pp. 53-98.
- Fierro, Maribel: "Ibn Hazm et le Zindīq juif", *REMMM* 63-64 (1992), pp. 81-9.
- Flügel, G.: *Die arabischen, persischen und türkischen handschriften der Kaiserlich-königlichen Hofbibliothek zu Wien*, vol. 2. Wien, 1865.
- Fórneas, J. M. Besteiro: "Al-Tamhīd de al-Bāqillānī y su transmisión en al-Andalus", *MEAH* 26/ii-28 (1977-1979), pp. 433-40.
- Friedlander, Israel: "Zur Komposition von Ibn Hazm's Milal wa'n-Nihal", *Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum Siebzigsten Geburtstag* (2. März 1906) gewidmet von Freunden und Schülern, vol. 1, ed. Carl Bezold. Giessen: Alfred Töplmann, pp. 267-77.
- Friedlander, Israel: *The heterodoxies of the Shiites according to Ibn Hazm. Introduction, translation and commentary*. New Haven, 1909.
- Gabrieli, F.: *Il collare della colomba sull'amore e gli amanti*. Bari, 1949.
- Gazulla, F.D.: "la redención de cautivos entre los musulmanes", *Boletín de la Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 1928, pp. 321-42.
- Goldziher, Ignaz: "Proben muhammedanischer Polemik gegen den Talmud I", *Jeschurun* 8 (1872), pp. 76-104 (*Ges. Schr.* I, 136-65).
- Goldziher, Ignaz: "Proben muhammedanischer Polemik gegen den Talmud II", *Jeschurun* 9 (1873), pp. 18-47 (*Ges. Schr.* I, 229-59).
- Goldziher, Ignaz: "Renseignements de source musulmane sur la dignité de Resch-Galuta", *REJ* 8 (1884), pp. 121-25 (*Ges. Schr.* II, 132-36).
- Goldziher, Ignaz: *The Zāhirīs. Their doctrine and their history. A contribution to the history of islamic theology*. Leiden, 1971.
- Goldziher, Ignaz: "Über muhammedanische Polemik gegen Ahl al-Kitāb", *ZDMG* 32 (1878), pp. 341-87 (*Ges. Schr.* II, 1-47).
- García Gómez, E.: "A propósito de Ibn Hayyān: resumen del estado actual de los estudios hayyānīs con motivo de una publicación reciente", *Al-Andalus* 11 (1946), pp. 395-423.

- García Gómez, E.: "Un precedente y una consecuencia del "Collar de la Paloma", *Al-Andalus* 16 (1951), pp. 309-30.
- Gonzales Palencia, A.: *Los Mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*. Madrid, 1926-1930. 4 vols.
- Goussen Heinrich: *Die christlich-arabische Literatur der Mozaraber*. Leipzig, 1909. (= Beiträge zur christlich-arabischen Literaturgeschichte, IV. Heft).
- Graf Georg: "Philosophische-theologische Schriften des Paulus al-Rahib, Bischofs von Sidon", *Jahrbuch für Philosophie und Spekulative Theologie* 20 (1906), pp. 55-80, 160-79.
- Graf Georg: *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*. Città del Vaticano, 1944-1953. 5 vols.
- Granja, Fernando de la-: "Milagros españoles en una obra polémica musulmana. (El 'Kitāb Maqāmi' Al-Sulbān' del Jazra'ī)", *Al-Andalus* 33 (1968), pp. 311-65.
- Ḥājirī, T. al-: *Ibn Ḥazm ṣūra andalusīyya*. Al-Qāhira, 1948.
- Ḥamd, Aḥmad al-: *Ibn Ḥazm wa-mawqifuh min al-ilāhiyyāt*. 'arḍ wa-naqd. Makka, 1406/1985.
- Hardallo, Ibrahim al-: *Al-Tawrāt wa'l-Yahūd fi fikr Ibn Hazm*. Khartum, 1984.
- Ḥimāya, Maḥmūd A.: *Ibn Ḥazm wa-manhajuh fi dirāsāt al-adyān*. Al-Qāhira, 1983.
- Huici, Miranda A.: "Al-Humaydi", *EL*², vol. 3, pp. 593-94. Leyde, 1971.
- Ibn 'Aqīl, A.: *Nawādir al-imām Ibn Ḥazm*. Sifr I. Bayrūt, 1403/1983.
- Kaddouri, Samir: "Identificación de «Al-Qurṭubī», autor de Al-I 'lām bimā fi dīn al-Naṣāra min al-fasād wa-l-awhām", *Al-Qantara* 21 (2000), pp. 215-19.
- Kettani, Mohammed Brahim el-: "Mu'allafāt Ibn Ḥazm wa-rasā'iluh bayna 'anṣārih wa-khuṣūmih", *Majallat al-thaqāfa al-maghribiyya*, Rabat. 'adad 1, (1379/1959), pp. 83-107.
- Kettani, Mohammed Brahim el-: "Ibn Hazm et la question de son Influence sur la pensée chrétienne", *Hespéris-Tamuda* 4 (1963), pp. 269-87.
- Kettani, Mohammed al-Muntaṣir el-: *Mu'jam fiqh Ibn Ḥazm al-zāhirī*, éd. Lajnat mawsu'at al-fiqh al-islāmī. Dimashq, 1385/1966. 2 vols.
- Khalifé, I. A. and W. Kutsch: "Ar-Radd 'ala-n-Naṣāra de 'Ali at-Tabarī", *MUSJ* 36 (1959), pp. 113-48.
- Khoury, Paul: *Paul d'Antioche*. Beirut: imprimerie Catholique, 1964.
- Kochayla, 'Ubāda: *Tārīkh al-naṣāra fi-l-Andalus*. Al-Qāhira, 1414/1993.
- Laoust, Henri: "Ibn Taymiyya", *EL*², vol. 3, pp. 976-79.
- Laoust, Henri: "La biographie d'Ibn Taimīya d'après Ibn Kafīr", *BEO* 9 (1942-43), pp. 115-62.
- Laoust, Henri: "Remarques sur les expéditions du Kasrawan sous les premiers Mamluks", *Bulletin de Musée de Beyrouth* 4 (1942), pp. 93-114.
- Lazarus-Yafeh Hava: *Intertwined worlds medieval islam and Bible criticism*. Oxford, 1992.
- Lecomte, Gérard: "Les citations de l'Ancien et du Nouveau Testament dans l'œuvre d'Ibn Qutayba", *Arabica* 5 (1958), pp. 34-46.
- Lévi-Provençal, E.: "En relisant 'le Collier de la Colombe'", *Al-Andalus* 15 (1950), pp. 335-60.
- Lévi-Provençal, E.: *La civilización árabe en España*. Madrid, 1980.
- Lewis, Bernard: *The Jews of Islam*. Princeton University Press, 1984.

- Macdonald, D.B.: "Book Review: Le kitab ad-din wa'd-dawla (...) est-il authentique?", *MW* 15 (1925), pp. 210-11.
- Margoliouth, D.S.: "On 'The Book of Religion and Empire' by Ali b. Rabban al-Tabari", *Proceedings of the British Academy* 14 (1930), pp. 165-82.
- Memon Muhammad Umar, *Ibn Taymīya's Struggle against Popular Religion. With and Annotated Translation of his Kitāb iqtidā as-sirāt al-mustaqīm mukhālafat ashāb al-jahīm*. Paris-Mouton, 1976.
- Michel, Thomas F.: *A muslim theologian's response to christiannity*. New York, 1984.
- Muwāfi 'Uthmān: *Manhaj al-naqd al-tārīkhī 'inda'l-muslimīn wa-'l-manhaj al-ūrūbbī*. Al-Qāhira. s.a.
- Nader, Albert: "Traces des épîtres des Frères de la Pureté dans l'oeuvre 'La disputation de l'âne' d'Anselme de Turmeda", *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la edad media en la Península Ibérica*, éd. Horacio Santiago-Otero. Brepols 1994, pp.443-59.
- Pellat, Charles: "Ibn Hazm, bibliographe et apologiste de l'Espagne musulmane", *Al-Andalus* 19 (1954), pp. 53-102.
- Perlmann, M.: "Ibn Hazm on the equivalence of proofs", *JQR* 40 (1949-1950), pp. 279-90.
- Pines, S.: "Gospel Quotations and Cognate Topics in 'Abd al-Jabbar's Tathbit in Relation to Early Christian and Judaeo-Christian Readings and Traditions", *JSAI* 9 (1987), pp. 195-278.
- Pines, S.: "Une notice sur les Rech Galuta chez un écrivain arabe du IX siècle", *REJ* 99/100 (1936), pp. 71-3.
- Poznanski, S.: "Ibn Hazm über jüdische Sekten", *JQR* 16 (1904), pp. 765-71.
- Pulcini, Theodore: *Exegesis as Polemical Discourse. Ibn Hazm on Jewish and Christian Scriptures*. Atlanta, 1998.
- Qala' Gî, Muḥammad Rawwās: *Mawsū'at fiqh 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb*. Al-Kuwayt, 1401/1981.
- Riad, Eva: "La présentation de soi-même d'Ibn Hazm", *Actas XVI Congreso UEAI*, pp. 433-41. Salamanca, 1995.
- Seybold C. F.: "Al-Dabbi", *ET*², vol. 2, p. 73. Leyde, 1965.
- Sharāra, A.: *Ibn Ḥazm rā'id al-fikr al-'ilmī*. Bayrūt. s.a.
- Silva, Franco: *La Esclavitud en Andalucía 1450-1550*. Granada, 1992.
- Simonet F.J.: *Glosario de las voces ibéricas y latinas usadas entre los mozárabes precedido de un estudio sobre el dialecto mozárabe*. Madrid, 1888. 2 vols.
- Simonet F.J.: *Historia de los Mozárabes de España deducida de los mejores y más auténticos testimonios de los escritores christianos y árabes*. Amsterdam, 1967.
- Steinschneider, Mortiz: *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden*. Leipzig, 1877.
- Taeschner, Franz: "Die alttestamentlichen Bibelzitate, vor allem aus dem Pentateuch, in at-Tabarī's kitāb ad-Dīn wad-Dawla und ihre Bedeutung für die Frage nach der Echtheit dieser Schrift", *OC* (Serie 9) 31 (1934), pp. 23-39.
- Thomas, David: "Notes and News: Tabari's Book of Religion and Empire", *BJRL* 69 (1986), pp. 1-7.
- Tisserant, E.: "Une feuille arabo-latine de l'Épître aux Galates", *Revue Biblique*, N.S., T. VII, 1910, pp. 321-43.

- Tixeront, J.: *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, vol. 3. 8^e édition. Paris 1928. 3 vols.
- Tritton, A.S.: "The Old Testament in Muslim Spain", *BSOAS* 21 (1958), pp. 392-95.
- Turki, A.M.: "Notes sur l'évolution du zâhirisme d'Ibn Hazm (456/1063) de Taqrîb à l'Ihkâm", *SI* 59 (1984), pp. 175-85.
- Turki, A.M.: *Polémiques entre Ibn Hazm et Bagi sur les principes de la loi musulmane. Essai sur le littéralisme Zahirite et la finalité Malikite*. Alger, 1973.
- Turki, A.M.: *Théologiens et juristes de l'Espagne musulmane. Aspects polémiques*. Paris, 1982.
- Urvoy, Dominique: *Penseurs d'al-Andalus. La vie intellectuelle à Cordoue et Seville au temps des Empires Berberes (fin XI^e siècle- début XIII^e siècle)*. Presses Universitaires du Mirail, 1990.
- Van Koningsveld, P.S and Wiegers G.A.: "The Islamic Statute of the Mudejars in the Light of a New Source", *Al-Qantara* 17 (1996), pp. 19-58.
- Van Koningsveld, P.S and Wiegers G.A.: "The polemical works of Muhammad al-Qaysî (fl. 1309) and their circulation in Arabic and Aljamiado among the Mudejars in the fourteenth century", *Al-Qantara* 15, 1 (1994), pp. 163-99.
- Van Koningsveld, P.S.: "Andalusian-Arabic manuscripts from Christian Spain. A comparative intercultural approach", *IOS* 12 (1992), pp. 75-110.
- Van Koningsveld, P.S.: "Christian-Arabic manuscripts from the Iberian Peninsula and North Africa: a historical interpretation", *Al-Qantara* 15 (1994), pp. 423-51.
- Van Koningsveld, P.S.: "La apología de Al-Kindî en la España del siglo XII. Huellas toledanas de un 'Animal Disputax'", *Actas del II congreso internacional de estudios Mozárabe*, vol. 3 (Toledo, 1989), pp. 107-29.
- Van Koningsveld, P.S.: "La literatura cristiano-árabe de la España medieval y el significado de la transmisión textual en árabe de la Collectio Conciliorum", *Concilio III de Toledo. XIV Centenario 589-1989*. Toledo, 1991, pp. 695-710.
- Van Koningsveld, P.S.: "Muslim Slaves and Captives in Western Europe During the Late Middle Ages", *Islam and Christian-Muslim Relations*, 1995 (vol. 6, no. 1), pp. 5-23.
- Van Koningsveld, P.S.: "The islamic image of Paul and the origin of the Gospel of Barnabas", *JSAI* 20 (1996), pp. 200-28.
- Van Koningsveld, P.S.: *The latin-arabic glossary of the leiden university library. A contribution to the study of Mozarabic manuscripts and literature*. Leiden, 1977.
- Van Reisen, Hans: *Met Augustinus aan de slag: hulpboek voor de studie van Augustinus*, 2^e éd. Eindhoven: Augustijns Instituut, 1996.

REGISTRE DES TEXTES CORANIQUES

SÛRA'S	PAGES
2: 59	94n
2: 75	94n
2: 79	94n, 96n
2: 115	111n
2: 146	94n, 97n
2: 159	94n
2: 174	94n
3: 55	90n
3: 71	94n, 97n
3: 78	94n, 97n
4: 46-7	94n
4: 157	89n, 90, 91n, 142n
4: 172	85n
5: 7	85n
5: 13	97n
5: 14-5	94n
5: 17	85n, 90
5: 47	95n, 96
5: 66	96
5: 72	76
5: 73	76
5: 116	73n, 76, 127n
5: 117	90n
6:91-2	94n
7: 157	94n
7: 172	149
9: 30	141n
9: 31	108n
11: 69	118
15: 47	117n, 129n
16: 1	54n
19: 17-31	83n
24: 35	52n
30: 30	149
39: 42	90n
56: 19	117n, 129n
61: 14	108n
112: 3	87n

REGISTRE DES TEXTES BIBLIQUES

Genèse		I Samuel	
15: 18	51n	13: 16-23	55n
16: 6-12	93	I Roi	
17: 20	93	2: 1-4	53n
18: 1-3	118	Psaumes	
18: 1-33	77	9: 20	95
18: 3-5	118n	61	93
18: 5	55n	45: 2-5, 149	95
18: 18	93	48: 9	93n
21: 21	93	149	93, 94n
34: 1-2	52n	Ecclésiastique	
34: 10	93	14: 18	71n
34: 25	52n	Isaïe	
36: 2	50n	5: 26	93, 94n
36: 24-5	50n	21: 6, 7, 9	93, 94n
Exode		42: 1, 2, 6, 18, 19	93, 94n
4: 22	154n	55: 1	131
31: 12-7	107n	Daniel	
Lévitique		2: 1-49	116n
12: 1-3	136n	2: 31-45	93
Nombres		Habaquq	
1: 1	51n	3: 3-6	95
11: 4	51n	Matthieu	
12: 15	51n	1: 17	84n
13: 14	51n	5: 17	100n
14: 31	51n	5: 17-8	107n
22: 22	51n	11: 14	93
23: 22	51n, 52n	16: 17	71n
32: 33	51n, 52n	24: 20	107n
Deutéronome		24: 36	74n, 136, 144n
2: 24	51n	26: 29	117n, 130n
2: 26-9	51n	26: 56	91n
11:	93	26: 58	91n, 88n
13: 12-8	53n	26: 64	74n
18: 18	93	26: 69-75	88n, 91n
21: 23	154n	27: 55-6	91n
32: 46	78	27: 64-6	88n, 91n
33: 2	93		
34: 5-12	54n, 153		
34: 10	93		

28: 11-5	88n, 91n
Marc	
10: 29-30	106n
13: 32	136n, 144n
14: 25	117n
14: 50	91n
Luc	
2: 48	84n
16: 19-24	117n, 130n
22: 18	117n
22: 30	131n
22: 54	88n, 91n
24: 19	85n
Jean	
1: 12-4	86n
6: 24-7	130n, 131n
6: 32	131
8: 40	85n
14: 16-7	93
14: 16-29	93n
14: 28	74n
16: 7-8	93
I Corinthiens	
1: 22	76
1: 24	74n, 75n
Galates	
2: 9	76, 100n
2: 11-3	76
3: 17	76
5: 2	100n
6: 12-3	76, 100n
Philippiens	
2: 6	76
Hebreux	
2: 14	71n
I Jean	
3: 2	86n

INDEX GÉNÉRAL

'Abd Al-Jabbâr: 1, 67, 68n, 71n, 81n, 90, 110n, 158
 'Abd Al-Malik al-Jazîrî: 19
 'Abd Allâh b. Khalaf al-Anşârî: 57
 Abû Bakr b. Ḥazm: 25
 Abû 'Isâ al-Warrâq: 1
 Abû Ja'far b. Naşr al-Dâwudî: 123
 Abû Râ'îta le jacobite: 32
 Abû Râfi' b. Ḥazm: 64, 65n
 Abû 'l-Qâsim b. Khalaf al-Ilbîrî: 30
 Abu 'l-Mughîra 'Abd Al-Wahhâb: 20, 25, 33
 Agushtîn: 120-21, 127
 Aḥmad al-Ḥanafî: 137
 Aḥmad b. Ḥazm: 12, 14-7, 19, 23-5, 91
 Aḥmad b. Yûnus al-Salasî: 122
 Al-Asnawî: 151
 Al-A'yâş: 19, 20
 Al-Bâjî Abû 'l-Walîd: 27, 151
 Al-Bâjî 'Alâ' al-Dîn: 3, 138, 151-55, 160
 Al-Bâqillânî: 1, 67, 71n, 80, 86, 140
 Al-Dabbî: 5n, 9, 14, 16, 40, 151n
 Al-Dhahabî: 5n, 9, 14, 16-7, 46n, 78n
 Alexandrie: 72n
 Al-Ghazâlî Abû Ḥamid: 135n
 Al-Ḥasan b. Ayyûb: 1, 140
 Al-Ḥumaydî: 5n, 6-9, 10n, 15-7, 20, 23, 40, 49, 89, 111n, 138, 152, 156
 Al-Jâhîz: 1, 70, 73, 77, 79, 106, 108, 110n, 127-28, 132, 139, 158
 Al-Juwaynî: 140
 Al-Kattânî, Muḥammad: 115n
 Al-Layth b. Ḥarfaş al-'Abdî: 59
 Al-Mahdî le calif Abbaside: 94
 Al-Mahdî: 24, 29
 Al-Manşûr b. Abî 'Amir: 19, 23
 Maqrûnûsh: 32
 Al-Maqqarî: 5n, 9, 14, 25n, 30, 111n
 Al-Mas'ûdî: 59n
 Al-Mâyûrqî: 127, 134-37
 Almerie: 25

Al-Marrâkushî: 5n, 9, 14
 Al-Murtaqâ: 25
 Al-Mustakfi: 25, 34n
 Al-Mustazhir: 25
 Al-Muzaḥḥar: 23
 Al-Qarâfi: 101, 106, 133, 160
 Al-Qâsim b. Ḥammûd: 25
 Al-Qiftî: 5n, 9, 14, 16
 Amirides: 24
 Ana: 50
 'Anâbis: 19, 20
 Ash'arites: 12, 79
 Awnaba: 17-8
 Balaam fils de Béor: 51-2
 Barbarâniyya: 72, 127-28, 141
 Berbères: 24-6, 55, 156
 Bet-Péor: 54, 147, 153
 Byzantines: 146
 Caïphe: 88
 Çibéon le Horite: 50
 Constantin: 119, 141
 Dara: 19
 Dina fille de Jacob: 52
 Esâi fils de Isaac: 51-2
 Ethiopie: 141.
 Ḥafş b. Albar: 76n, 101, 111n, 112n, 127, 129
 Ḥâjjî Khalîfa: 63
 Ḥarb: 19-20
 Hélène: 119
 Ḥims: 18n
 Hishâm II: 23-4
 Hishâm III: 25, 38-9, 56, 91, 99
 Ḥudhayfa b. al-Yamân: 107-08
 Ibn 'Abbâd al-Rundî: 31
 Ibn 'Abbâd de Séville: 22n, 27, 46, 156
 Ibn 'Abd Al-Barr: 7-8
 Ibn 'Abd Al-Malik: 115-16
 Ibn al-'Imâd: 5n, 9, 14, 16, 151
 Ibn al-Abbâr: 17n, 19, 26n
 Ibn al-'Arabî Abû Muḥammad: 17, 46
 Ibn al-Azraq: 31
 Ibn al-Naghîla: 29, 32-3

- Ibn al-Qâḍî: 115n
 Ibn al-Qutîyya: 100n, 112
 Ibn al-Rabîb: 7
 Ibn al-Sûbkî: 151
 Ibn al-Ṭubnî: 26
 Ibn 'Atîyya al-Qudâ'î: 7n, 49n
 Ibn Bashkuwâl: 5n, 6n, 7n, 9, 16
 Ibn Bassâm: 5n, 6n, 8, 9, 14, 20, 27n, 28, 122n, 157
 Ibn Bishr: 59
 Ibn Biṭrîq: 71n, 72, 81n, 85n, 102n, 140, 145n
 Ibn Farḥûn: 115n, 123n, 151n
 Ibn Ḥajar: 5n, 9, 16, 108n, 145n, 151
 Ibn Ḥayyân: 5n, 6-9, 14-21, 24, 27-8, 29n, 33, 46, 89, 156
 Ibn Jarîr al-Ṭabarî: 81-2
 Ibn Kathîr: 5n, 9, 16-7, 138n, 145n
 Ibn Khallikân: 5n, 9, 14, 16-8, 151n
 Ibn Khâqân: 21, 105n
 Ibn Layth: 94
 Ibn Mâkûlâ: 9
 Ibn Mas'ûd: 109
 Ibn Mughîth: 60
 Ibn Muṭâhir: 6n
 Ibn Qutayba: 70, 94, 140, 158
 Ibn Rabban: 1, 67, 70, 80, 84n, 86, 134n, 158
 Ibn Rabî': 111
 Ibn Rashîq: 27
 Ibn Riḍwân: 31
 Ibn Sa'id: 5n, 6, 9, 14, 18
 Ibn Shâkir al-Kutbî: 151n
 Ibn Shuhayd: 25n, 105n
 Ishâq b. Balashk: 70, 101, 144n, 158
 Ismâ'il al-Qarrâd: 32
 Ismâ'il b. Yûnus: 32
 Iṣṭakhr: 15
 'Iyâd al-Qâḍî: 27n, 123n, 137
 Jacobites: 38, 71, 139, 141
 Jacque Baradée: 71
 Jahwar b. Muḥammad: 26
 Jativa: 7, 25
 Jérôme: 120
 Jordanie: 144, 153n
 Khayrân l'Amirite: 25
 Krak: 152
 Lablah (Niebla): 14n, 15, 18
 Majorque: 27, 151
 Manta Lisham: 18
 Marcionites: 98
 Melkites: 38, 72, 141, 151-52, 153n
 Mîtilish: 18
 Moab: 54, 147, 153
 Moabites: 51, 147
 Muḥammad b. 'Alî al-Aṣḥabî: 57
 Muḥammad b. Ishâq: 25
 Muḥammad b. Sa'id: 27
 Mu'tazilites: 12, 79, 142
 Nabuchodonosor: 116
 Nestoriens: 38, 72, 139, 141
 Nu'm: 13
 Nubie: 72n, 141
 Og: 52.
 Oholibama: 50
 Paul: 70, 75, 80, 100, 135, 137, 158-59
 Paul d'Antioche: 133n, 140n, 141, 146n
 Rodric: 69, 158
 Ṣâ'id al-Andalusî: 5n, 6-10, 14-6, 29n, 34, 156
 Sâsân: 19-20
 Sayf b. 'Umar: 81, 126
 Séville: 29, 156
 Shahrastânî: 71n, 72n, 98n.
 Shams al-Dîn Muḥammad al-Anṣârî al-Qurṭubî: 122
 Shi'ites: 59, 138
 Sichem fils de Hamour: 52
 Sicile: 72n, 141
 Sihôn: 51-2
 Siméon: 52
 Sulaymân: 24
 Syrie: 51, 72n, 138-39, 141, 153n
 Taghrî Bardî: 16
 Timothée I^{er}: 94
 Tinbukî Aḥmad Bâbâ: 115n
 Tolède: 84, 115-20, 124, 126-27, 129, 132
 Valence: 25
 Yâqût: 5n, 6, 9, 14, 16-7, 151n
 Yazîd b. al-'Aṣî b. Sa'id Sa'ûd: 17-8
 Yulyân de Tolède: 84

SAMENVATTING

Het is algemeen bekend dat de studie van de antichristelijke polemieek op het Iberisch schiereiland nog maar aan het begin staat. Ik heb gepoogd aan deze veelomvattende onderneming een bijdrage te leveren door aandacht te schenken aan de opvattingen van Ibn Ḥazm over het christendom, zoals zich dat in het Andalusië van zijn tijd manifesteerde.

Om dit project tot een goed einde te brengen, moesten wij eerst de hoofdbronnen van de biografie van Ibn Ḥazm onderzoeken. Wij hebben kunnen aantonen dat de door Šâ'id al-Andalusî, Ibn Ḥayyân en al-Ḥumaydî geschreven werken de hoofdbronnen zijn van de biografieën die in latere tijd aan Ibn Ḥazm zijn gewijd.

In de biografie van Ibn Ḥazm schonken wij aandacht aan zijn kindertijd en vooral aan de psychologische gevolgen van de uitsluitend vrouwelijke omgeving waarin hij verkeerde tijdens zijn eerste jaren. Het is niettemin opvallend dat Ibn Ḥazm helemaal niets over zijn moeder prijsgeeft: haar leven blijft- tot nu toe- in raadselen gehuld. Wij denken dit te kunnen verklaren door naar de plaats van de jaloezie (*ghayra*) in de psychologie van de moslim te verwijzen. Het is heel waarschijnlijk dat Ibn Ḥazm zich aan de letterlijke betekenis van de religieuze teksten op dit punt heeft gehouden, zonder ze ooit te overschrijden.

Wat de genealogie van Ibn Ḥazm betreft, een befaamde geschiedschrijver, Ibn Ḥayyân, beschuldigt Ibn Ḥazm van falsificatie van zijn afkomst. Geen andere tijdgenoot heeft dat beweerd. Het is niettemin moeilijk voor de hedendaagse onderzoeker de beweringen van Ibn Ḥayyân te logenstraffen. Desondanks zijn wij van oordeel dat deze beschuldiging gedeeltelijk teruggevoerd kan worden op de politieke rivaliteit tussen de familie van Ibn Ḥazm en die van Ibn Ḥayyân.

In de loop van zijn leven heeft Ibn Ḥazm verschillende crises beleefd; ook heeft hij de verwoesting van Cordoba door de Berbers meegemaakt, wat psychologische sporen bij hem heeft nagelaten. Ibn Ḥazm heeft de stad Cordoba na haar plundering beschreven, waarin wij een bewijs van zijn politiek bewustzijn menen te mogen zien. Dat politieke bewustzijn heeft hem de houding ingegeven die hij tegenover de in Andalusië gevestigde regimes heeft aangenomen. Zoals wij hebben aangetoond komt de auteur op voor de legitimiteit van het Umayyadische kalifaat in Andalusië. Deze houding wordt mettertijd steeds radicaler. Ibn Ḥazm drukt zijn complete afkeer uit van de vorstjes (*mulûk al-ṭawâ'if*) die hij ervan beschuldigt door het geweld te regeren. Hij stelt hen verantwoordelijk voor de houding die de joden en de christenen van het Noorden volgens hem aannamen tegenover de moslims. Hij is verontwaardigd over de ongerechtigheid van de koningen van de taifa's en verklaart dat elke leider van een stad of van een vesting in Andalusië een strijder van God is. Op deze wijze profileert Ibn Ḥazm zich als religieus én als politiek hervormer. Door zulke religieuze en politieke ideeën te verkondigen en ze zonder aarzelen in zijn werken op te nemen, heeft Ibn Ḥazm uiteraard het verzet van de toenmalige geleerden opgeroepen, in het bijzonder van de malikitische geleerden. Zijn tegenstanders wisten wat van intriges af, en uiteindelijk gaf de gouverneur van Sevilla, Ibn 'Abbâd, het bevel de werken van Ibn

Ḥazm in het openbaar te verbranden. Wegens zijn vijandige houding jegens de koningen van de taifa's kende Ibn Ḥazm eenzaamheid en verwijdering. Ondanks zijn latere eenzaamheid is het bekend dat Ibn Ḥazm zijn politieke plannen niet had opgegeven en dat hij zich voor de terugkeer van de qurayshitische kalief aan de macht altijd heeft ingespannen.

Over het einde van zijn leven hebben wij maar weinig informatie. Dankzij Ibn Bassâm is er een tekst van Ibn Ḥayyân over dit onderwerp bewaard gebleven. Ibn Ḥazm is onderwerp van berispingen en van lasteringen van de rechtsgeleerden geweest. Ibn Ḥazm werd verwijderd uit het gezichtsveld.

De onderzoeker moet overigens wel opmerken dat de biografen van Andalusië en van het Oosten de namen van de christelijke vizieren in Andalusië tijdens de 11^{de} eeuw niet hebben vermeld. Het is mogelijk dat men daaruit moet concluderen dat er in de moslim staat van die tijd geen christelijke vizieren zijn geweest. Om te begrijpen wat voor contacten Ibn Ḥazm met de christenen van Andalusië mogelijk heeft onderhouden, beschikken wij over enige getuigenissen van de polemische teksten van Ibn Ḥazm zelf en over enkele sporen van de mondelinge discussies die hij met de christenen heeft gehad. De informatie die hij in zijn *Fiṣal* over de discussies levert die hij met niet met naam genoemde christelijke geleerden van Andalusië heeft gevoerd, volstaan om ons ervan te overtuigen dat hij met de christenen van Andalusië contacten heeft onderhouden.

Ibn Ḥazm heeft grondig gestreden tegen de opvattingen van het jodendom en het christendom. Dat komt tot uiting in de diversiteit van zijn stijl, die dikwijls uiterst rigoureuus is, maar in andere gevallen ook in staat tot soepelheid. Zijn stijl is te verklaren- dat is in ieder geval onze overtuiging- door de diversiteit van de thema's die hij aansnijdt. Wanneer Ibn Ḥazm de literatuur, de logica of de geschriften van de geleerden van Andalusië behandelt, wordt zijn stijl beminnelijk, terwijl hij gewelddadig, kwetsend en vol vinnigheid zit, wanneer Ibn Ḥazm de dogma's van de joden, de christenen en bepaalde moslim sekten aansnijdt. Dat Ibn Ḥazm het jodendom en het christendom met alle kracht heeft bestreden, wordt nog eens door de ontwikkeling van zijn opvatting bevestigd. Wij hebben die trachten te begrijpen door ze te situeren in de biografie van de auteur en in de toenmalige sociale, culturele en politieke context. Om dat te doen, moesten wij een systematische studie van de chronologie van de werken van Ibn Ḥazm uitvoeren. De werken waarin hij het christendom behandelt zijn talrijk. Hij zet enkele van zijn ideeën over het onderwerp al in zijn *Taqrīb* uiteen. Dit werk dat tussen 414 en 422/1023-1030 moet worden gedateerd, werd voltooid voor de definitieve redactie van werken als *Al-Uṣûl*, *Al-Iḥkâm* en *Al-Fiṣal*, waarin hij zijn standpunten over het christendom uitvoeriger uiteenzet.

Door bepaalde passages van *Al-Uṣûl* en *Al-Fiṣal* met elkaar te vergelijken, hebben wij trouwens kunnen bewijzen dat de gelijkenis tussen bepaalde hoofdstukken van de twee werken niet betekent dat *Kitâb Al-Uṣûl* enkel en alleen een samenvatting van *Al-Fiṣal* vormt. Verschillende hoofdstukken die in *Al-Fiṣal* voorkomen zijn niet in *Al-Uṣûl* terug te vinden. Door de bestudering van de verschillende werken zijn wij in staat geweest een chronologie vast te stellen en onze kennis over de wijze waarop zij zijn samengesteld te verfijnen. Wij hebben kunnen bewijzen dat *Al-Uṣûl* tussen 420 en 422/1029-1030 werd geschreven.

Vanaf het jaar 418/1027 heeft Ibn Ḥazm bepaalde hoofdstukken van *Al-Fiṣal* geschreven. Nadat hij zijn kennis van het jodendom, het christendom en de islamitische sekten heeft verrijkt, heeft hij de redactie van andere hoofdstukken voortgezet, bijvoorbeeld van het hoofdstuk *al-Imāma* en van het hoofdstuk over *de onnavolgbaarheid van de Koran*. Dit laatste kan in 440/1048 gedateerd worden. Ibn Ḥazm heeft altijd werken die hij al af had aangevuld, bijgesteld en herzien. Voor *Al-Fiṣal*, een van de belangrijkste islamitische bronnen van de geschiedenis van de godsdiensten, dat door een andalusische en zahiritische geleerde geschreven is, gaat deze regel evenmin op. Na zijn *Fiṣal* te hebben voltooid, ging Ibn Ḥazm over tot een «nieuwe en verbeterde uitgave» van dit meesterwerk dat maar in één enkel manuscript, dat van Wenen, is bewaard. De kritische vergelijking tussen de originele versie (van de gedrukte editie) en de nieuwe verbeterde uitgave (van het Weense manuscript) heeft ons in staat gesteld enkele stadia van de gedachtegang van Ibn Ḥazm over andere religies te volgen. Het manuscript van Wenen (no. 975) bevat immers unieke passages die in de originele versie (van de gedrukte uitgave) niet worden teruggevonden en die het waard zijn dat ze in de appendix, aan het einde van dit boek worden toegevoegd. In onze vergelijking tussen de versie van Wenen en de versie van de gedrukte uitgave hebben wij de verschillen die tussen de twee versies bestaan in twee grote categorieën onderverdeeld. In de eerste categorie hebben wij de toevoegingen en de weglatingen gegroepeerd, in de tweede de tekstuele en redactionele veranderingen.

Wat *Al-Muḥallā* betreft hebben wij aangetoond dat men niet kan beweren dat *Al-Muḥallā*, die hoofdstukken bevat die van de shafi'itische leer getuigen, precies na de volledige bekering van Ibn Ḥazm tot de zahiritische leer werd opgesteld. Hieruit mogen we afleiden dat de *Muḥallā* in het jaar 440/1048 werd geschreven. Daarentegen is er geen enkele aanwijzing die ons in staat stelt *Marātib* te dateren. Dit werk is dus niet zeer nuttig om de ontwikkeling van de gedachte van Ibn Ḥazm over het christendom te karakteriseren. Niettemin lijkt *Marātib* vóór *Al-Nubdha* en *Al-Iḥkām* te zijn samengesteld, omdat de auteur in deze twee werken naar *Marātib* verwijst als naar een al bestaand werk. Aan het einde van dit chronologische onderzoek is het niet onbelangrijk te onderstrepen dat Ibn Ḥazm, in een tijdsverloop dat de tweeënveertig jaar niet overschrijdt, talrijke werken heeft geschreven die zich op diverse gebieden toespitsen.

In een tweede gedeelte van dit werk hebben wij bestudeerd hoe Ibn Ḥazm het christendom evalueert, alsook de verwijzigingen waarop hij zich baseert om zijn gedachten daarover te onderbouwen. Ibn Ḥazm heeft de door Ishāq b. Balashk in het Arabisch vertaalde bijbelse teksten gekend en aangehaald. De brieven van Paulus die in het manuscript van het British Museum Add 9061 bewaard worden, vormen ook een interessante bron in zijn verslag over het christendom. Ibn Ḥazm wordt eveneens beschouwd als de eerste moslimpolemist, die de aandacht heeft gericht op de zeven juridische epistels van de christenen, op hun kleine en grote concilies in Andalusië alsook op de beschikkingen van de christelijke jurisprudentie die door koning Rodric waren vastgelegd. Overigens geeft Ibn Ḥazm in zijn traktaat over het christendom een grote plaats aan de islamitische bronnen, met name aan de Koran en aan de profetische traditie. De geschriften van de voorgangers en vooral van de mu'tazilitische en ash'aritische godgeleerden zoals al-Jāhiz, 'Abd Al-Jabbār, Ibn Qutayba en Ibn Rabban

al-Ṭabarī hebben hun sporen nagelaten in zijn werken, waar het de weerlegging van het joodse en christelijke geloof betrof.

De chronologie van de werken die wij konden vaststellen stelt ons in staat de houding van Ibn Ḥazm tegenover de christelijke dogma's te volgen. Zo heeft Ibn Ḥazm zijn opvattingen over de Drievuldigheidsleer uiteengezet in verschillende werken, die in heel verscheiden tijden zijn samengesteld. In één van zijn eerste werken meldt hij kort de algehele eensgezindheid van de christenen over het geloof in de Drieëenheid. In zijn epistel *al-Tawqīf* zet hij min of meer zijn denkbeelden over de Drieëenheid uiteen, maar zonder dat hij de uitspraken van de christenen bekritiseert. Hij deelt ons expliciet mee dat hij met de christenen van Andalusië in discussie is getreden over het concept van de Drieëenheid. Hij geeft dan veel inlichtingen waarbij hij zich baseert op de bijbelse verzen die aan de door Ishâq b. Balashk in het Arabisch vertaalde versie van het Evangelie zijn ontleend.

Overigens hebben wij het bewijs geleverd dat Ibn Ḥazm christelijke bronnen heeft bestudeerd en gezien maar zonder ze te citeren. Wat Paulus betreft neemt Ibn Ḥazm dezelfde positie in als die welke door zijn oosterse voorgangers is aangenomen. Paulus is het geweest die de godsdienst van de christenen veranderd heeft. Om het geloof in de kruisiging te weerleggen, kent Ibn Ḥazm in zijn beoordeling een groot belang toe aan overlevering. Deze denkwijze doet ons veronderstellen dat de auteur een beroep doet op de methode van de traditionisten, een methode die de nadruk legt op het belang van de *Sanad* (keten van overleveraars) en op de voorwaarden waaraan de verteller moet voldoen opdat de informatie die van hem komt aanvaardbaar is. Hij past zijn methode toe zowel op het gebied van de profetische traditie als op dat van de geschiedenis. Wat de interpretatie van het woord *Parakleet* betreft, is Ibn Ḥazm alles verschuldigd aan zijn moslim voorgangers. Globaal genomen kunnen wij stellen dat de originaliteit van Ibn Ḥazm ligt in zijn werkwijze en in de wijze waarop hij zijn argumentatie presenteert. Daar getuigt bijvoorbeeld het feit van dat hij verschillende hoofdstukken aan de evangeliën heeft gewijd. Tevens getuigen de hoofdstukken en de passages van *Al-Uṣûl* en *Al-Fiṣal* tegen het christendom daarvan. De auteur begint meestal met het citeren van de gezegden van christelijke sekten, dan valt hij de bijzondere interpretaties aan die de Melkieten, de Nestorianen en de Jacobieten aan hun dogma's en van hun leerstellingen geven. Dat is een werkwijze die hij bijvoorbeeld volgt wanneer hij het geloof in de hypostatische eenheid en dat in de kruisiging van Jezus behandelt. Ibn Ḥazm kan zo de tegenstellingen, die tussen de christenen zelf bestaan, in het licht stellen.

Wanneer men de geschiedenis van de islamo-christelijke polemiek sedert het bewaard gebleven begin bekijkt- dat is: vanaf het midden van de 8^{ste} eeuw, tot de tijd van de samenstelling van de *Fiṣal*-, en wanneer men rekening houdt met wat, vanaf de Koran, deze polemiek haar oriëntatie heeft gegeven, dan is het duidelijk dat de manier waarop Ibn Ḥazm de christelijke geloofsovertuigingen analyseert, niets nieuws met zich meebrengt. In overeenstemming met zijn letterlijke methode die elke interpretatie verwerpt, worden de evangelische teksten die hij gebruikt in het algemeen letterlijk genomen. Aan de ene kant maakt zo'n methode het mogelijk alles te verwijderen wat Christus een plaats heeft gegeven die wezenlijk anders is dan die van de overige profeten. Aan de andere kant bewijst zij dat het dogma van de christenen veranderd is, en dat de christenen met de wet van de thora en van het evangelie in tegenspraak zijn.

Verantwoordelijk voor deze verandering zijn de patriarchen, omdat zij een nieuwe wetgeving voor de christenen hebben uitgedacht. Wij hebben kunnen vaststellen dat de auteur heel precies naar de teksten met betrekking tot de brieven van Paulus verwijst, die in het manuscript van Madrid ms 4971 worden geciteerd. Terwijl hij steeds weer dezelfde methode toepast, baseert Ibn Ḥazm zich op de bijbelse teksten om nog maar eens een keer te bewijzen dat de christenen in tegenspraak zijn met de wet van de thora, zowel wat de voorschriften van de besnijdenis als die van het vasten of die van de bescherming van de Sabbat in het christendom betreft. Eveneens naar aanleiding van de godsdienstige devoties ('*ibādāt*') beschuldigt Ibn Ḥazm de christenen ervan hun priesters en hun patriarchen te hebben vereerd. Hij verklaart dat deze verering in de islamitische godsdienst niet toegestaan is. Nu hadden de voorgangers van Ibn Ḥazm het probleem van de personificatie en van de verering in het christendom in hun geschriften niet aangesneden. Wij denken dat Ibn Ḥazm de eerste moslim denker is die deze problematiek in zijn encyclopedie van de godsdiensten expliciet heeft behandeld. Dat stelt ons in staat te benadrukken hoezeer Ibn Ḥazm met zijn eigen Andalusische maatschappij verbonden was. In deze kritiek lijkt hij zich immers op een door hemzelf gemaakte vaststelling te baseren: in hun kerken vereren de christenen afgoden.

Tenslotte hebben wij ons in een derde deel afgevraagd welke invloed Ibn Ḥazm op latere geleerden heeft uitgeoefend, zowel in het Oosten als in Andalusië. Al-Khazraǧi heeft talrijke passages van *Al-Fiṣal* letterlijk overgeschreven en via Al-Khazraǧi heeft Aḥmad Ibn 'Umar Ibn Ibrâhîm al-Anṣârî al-Qurtubî, de auteur van *Al-I'lâm*, de *Fiṣal* van Ibn Ḥazm gekend. Overigens weet men dat al-Khazraǧi een heel speciale rol in de redactie van *Al-I'lâm* heeft gespeeld. Op zijn beurt kende Shihâb al-Dîn Aḥmad Ibn Idrîs al-Qarâfî (683/1285) Ibn Ḥazm via al-Qurtubî. Zo heeft hij passages van *Al-Fiṣal* kunnen overnemen. Tenslotte is het waarschijnlijk dat al-Mâyûrîqî literaire contacten met *Al-Fiṣal* heeft gehad.

In het Oosten identificeerden wij drie auteurs die aan het denken van Ibn Ḥazm over het christendom in hoge mate schatplichtig zijn. Zeker, Ibn Taymiyya heeft in zijn uiteenzetting over het christendom niet de versie van de thora en de op het Iberisch schiereiland vertaalde Evangelies gebruikt die in de tijd van Ibn Ḥazm in omloop waren. Hij baseerde zich op andere versies van de thora, maar het blijft niettemin een feit dat *Al-Fiṣal* van Ibn Ḥazm een heel belangrijke bron vormt waaruit hij voor zijn uiteenzetting over het christendom heeft geput. Ibn Qayyim al-Jawziyya ontleende zijn ideeën aan zijn leermeester Ibn Taymiyya, alhoewel hij in zijn beoordeling van het christendom sterk beïnvloed blijft door Ibn Ḥazm. Wat 'Ala' al-Dîn 'Alî al-Bâǧî betreft, wij stelden in zijn *Kitâb 'alâ-l-Tawrât* (ms Köprülü, 794 M. 196 YK) een grote vertrouwdsheid vast met de ideeën van Ibn Ḥazm in *Al-Fiṣal*.

Uit dit onderzoek van de door Ibn Ḥazm uitgeoefende invloed op latere geleerden van Andalusië en van het Oosten blijkt dat Ibn Ḥazm niet alleen de grootste polemist van Andalusië is, maar dat hij, logischerwijs is, zijn stempel op de antichristelijke polemieken in de geschiedenis van de islam heeft gedrukt.

Bibliotheek K. U. Brabant

17 000 01464191 5