



HAL
open science

Représentations d'Ibn Ḥazm de Cordoue dans les notices biographiques arabes et dans la littérature orientaliste : histoire culturelle d'une construction mémorielle arabo-latine médiévale jusqu'à sa réception dans la littérature orientaliste et arabe contemporaine

Yacine Baziz

► **To cite this version:**

Yacine Baziz. Représentations d'Ibn Ḥazm de Cordoue dans les notices biographiques arabes et dans la littérature orientaliste : histoire culturelle d'une construction mémorielle arabo-latine médiévale jusqu'à sa réception dans la littérature orientaliste et arabe contemporaine. Linguistique. Université de la Sorbonne nouvelle - Paris III, 2022. Français. NNT : 2022PA030036 . tel-04269939

HAL Id: tel-04269939

<https://theses.hal.science/tel-04269939>

Submitted on 3 Nov 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÉ SORBONNE NOUVELLE

ED 622 Sciences du langage
CEAO – Centre des Études Arabes et Orientales – EA 1734

Thèse de doctorat en Langues, Civilisations et Sociétés Orientales

Yacine BAZIZ

**Représentations
d’Ibn Ḥazm de Cordoue
dans les notices biographiques arabes
et dans la littérature orientaliste.**

Histoire culturelle d’une construction mémorielle arabo-latine médiévale jusqu’à sa réception dans la littérature orientaliste et arabe contemporaine

Thèse dirigée par
Brigitte FOULON

Soutenue le vendredi 3 décembre 2021

Jury :

M. **Mohamed BAKHOUC**, Professeur émérite, Université d’Aix-Marseille.

M^{me} **Brigitte FOULON**, Professeur émérite, Université Sorbonne Nouvelle Paris 3.

M. **Gabriel MARTINEZ-GROS**, Professeur émérite, Université Paris 10-Nanterre.

M^{me} **Bruna SORAVIA**, Indépendant scholar, Rome.

M^{me} **Emmanuelle TIXIER DU MESNIL**, Professeur des Universités, Université Paris 10-Nanterre.

Pages liminaires

Titre en français :

Représentations d'Ibn Ḥazm de Cordoue dans les notices biographiques arabes et dans la littérature orientaliste. Histoire culturelle d'une construction mémorielle arabo-latine médiévale jusqu'à sa réception dans la littérature orientaliste et arabe contemporaine.

Résumé

Aussi ambivalente que clivante, la figure d'Ibn Ḥazm met en relief les stratégies narratives et la rhétorique mémorielle d'un vaste corpus que sont les notices biographiques arabes médiévales. La citation et les figures d'autorité constituent des outils fondamentaux dans la construction de la *memoria* arabo-musulmane. L'étude intertextuelle des notices biographiques consacrées à Ibn Ḥazm nous renseigne à la fois sur les différentes pratiques citationnelles arabes à l'époque médiévale mais aussi sur le processus par lequel se sont établis les différents réseaux intertextuels et nous informent sur la circulation du savoir dans le monde arabo-musulman médiéval.

L'un des points communs entre savants arabo-musulmans et européens réside dans sa force d'être une source d'inspiration identitaire ou culturelle. Le *Collier de la colombe* (*Ṭawq l-ḥamāma*) lui a permis, à l'époque contemporaine, de compter parmi les plus éminents littérateurs arabo-andalous. Aurait-il connu la même notoriété si la découverte du fameux traité amoureux n'avait pas eu lieu ? Notre étude se propose donc de remonter le fil du temps, de décomposer la construction de la mémoire ḥazmienne depuis l'époque médiévale jusqu'à sa réception à l'époque contemporaine. En s'appuyant sur les théories littéraires de l'intertextualité et des travaux littérométriques, nous avons découvert que ce personnage historique a permis la construction de ponts mémoriels de part et d'autre de la Méditerranée.

Mots clés : Ibn Ḥazm, représentation, intertextualité, mémoire collective, citation, notice biographique, orientalisme, orientaliste

Abstract

Titre en anglais :

Representations of Ibn Ḥazm of Cordoba in Arabic biographical notes and in orientalist literature. Cultural history of a medieval Arab-Latin memorial construction until its reception in contemporary Orientalist and Arab literature.

Abstract

As ambivalent as it is divisive, the figure of Ibn Ḥazm highlights narrative strategies and the memorial rhetoric of a vast corpus of medieval Arab biographies. Quotation and authority figures are fundamental tools in the construction of the Arab-Muslim memoria. The intertextual study of the biographical notices devoted to Ibn Ḥazm informs us both about the different Arabic quoting practices in medieval times but also about the process by which the different intertextual networks were established and informs us on the circulation of knowledge in the medieval Arab-Muslim world. One of the common points between Arab-Muslim and European scholars is its strength in being a source of identity or cultural inspiration. *The Ring of the Dove (Ṭawq l-ḥamāma)* has enabled him, in contemporary times, to be one of the most eminent Arab-Andalusian literator. Would he have known the same notoriety if the discovery of the famous love treaty had not taken place? Our study therefore proposes to go back in time, to break down the construction of ḥazmian memory from medieval times to its reception in contemporary times. Relying on literary theories of intertextuality and literometric works, we discovered that this historical character allowed the construction of memorial bridges on both sides of the Mediterranean.

Keywords : Ibn Ḥazm, representation, intertextuality, collective memory, quotation, biographical note, orientalism, orientalist

Dédicace

À mes parents, mon épouse et mes trois enfants !

Je dédie cette thèse à mes chers parents Saïd et Cheikha, à ma tendre épouse Hadjer et à mes enfants Aliyah, Hana et Zayd pour toutes ces heures que je vous ai dérobées ! Vous n'avez eu de cesse de me soutenir et les étoiles dans vos yeux m'ont donné le courage d'achever ce travail !

Pour tout ce temps sacrifié, j'espère que vous serez fiers de votre fils, que tu seras fière de ton époux et que vous serez fiers de votre père, car je suis heureux de vous savoir à mes côtés !

Il y aura des jours encore meilleurs, ne cesse de répéter mon père. Et bien les voilà enfin arrivés ma chère famille !

Remerciements

Dans ces premières pages consacrées aux traditionnels remerciements au moment qui précède la soutenance de cette thèse, je souhaiterais remercier en premier lieu ma directrice de thèse, la professeure Brigitte Foulon, pour son suivi aussi bienveillant que rigoureux tout au long de ce long travail de recherche. Les mots sont toujours difficiles à trouver pour décrire ce suivi particulier qui remonte à mes premières années de licence et m'a conduit à un des plus hauts degrés scientifiques que représente le doctorat. Son expertise, sa rigueur et ses précieux conseils ont réussi à faire naître en moi la passion de la recherche. Qu'il me soit permis de remercier Madame la Professeure Brigitte Foulon jusqu'à ce que langue s'en lasse.

Dans ce long cheminement, il est des personnes qui participent de près ou de loin. Ce sont les acteurs invisibles de ce long parcours qui n'auraient pas vu le jour sans leur soutien indéfectible dans les moments les plus joyeux comme, et surtout, dans les moments de doute. Ainsi, mes parents ont pu combler mon absence auprès de mes enfants et leur expliquer les raisons de ces absences répétées avec le tact narratif qui est intrinsèque aux grands-parents. Cette thèse était l'occasion de multiplier nos rencontres. Entendre mes enfants rire aux éclats avec leurs grands-parents durant les longues périodes de rédaction a été source de réconfort et de motivation supplémentaire. Je n'oublierai jamais non plus les belles invocations répétées de mes beaux-parents qui réussissaient à trouver le bon et la parole juste.

Comment trouver les mots pour remercier mon épouse Hadjer, elle qui n'a jamais douté de la finalité de ce beau projet. Mieux que des paroles de soutien, nos précieuses discussions étaient véritablement source d'inspiration. Je te remercie mille fois ma chère épouse pour ce soutien invisible. Les paroles affectueuses de mes enfants, Aliyah, Hana et Zayd, furent sources d'encouragement. Je vais enfin pouvoir vous rejoindre dans le jardin, traverser le miroir, et profiter des bons moments que je vous ai tant promis, sans avoir l'esprit ailleurs. Je ne peux oublier mes sœurs Nadia et Yasmina, mon frère Samir qui ont compris que ces recherches relevaient d'un véritable plaisir.

Qu'il me soit permis de remercier mes collègues enseignants chercheurs de Paris 3 (tout particulièrement Yassir Benhima) pour leurs encouragements, leurs conseils et leurs expertises. Sans pouvoir les nommer toutes et tous, je remercie tous mes professeurs et enseignants de l'Inalco à la Sorbonne Nouvelle pour m'avoir permis à me hisser jusqu'à ce niveau d'expertise.

Sommaire

INTRODUCTION

1. PREMIERE PARTIE : Réflexions méthodologiques et analyse littérométrique

1.1. CHAPITRE 1 - Présentation des sources pour étudier la figure d'Ibn Ḥazm

- 1.1.1. Des sources hétérogènes arabes et latines
- 1.1.2. Composition du matériau biographique
- 1.1.3. Typologie et acquisition des sources

1.2. CHAPITRE 2 – Méthodologie : analyse littérométrique des notices biographiques

- 1.2.1. Contenu biographique d'une notice biographique
- 1.2.2. Recours aux outils des Humanités numériques
- 1.2.3. Résultats statistiques du contenu biographique

1.3. CHAPITRE 3 – Approche intertextuelle et mémorielle des notices biographiques

- 1.3.1. Enjeux mémoriels et fonction de la *tarğama* : une quête identitaire et culturelle
- 1.3.2. Architecture intertextuelle : l'entre-soi des biographes
- 1.3.3. Présence narrative, stratégies narratives et rhétoriques

2. DEUXIEME PARTIE : Construction de la *memoria* ḥazmienne : entre admiration, neutralité et critique dans les *tarğama*-s du V^e/XI^e au XI^e/XVII^e s.

2.4. CHAPITRE 4 : Genèse et sources des représentations ḥazmiennes entre 441/1050 et 544/1150

- 2.4.1. Ibn Ḥazm : représentations de soi et représentations des Banū Ḥazm
- 2.4.2. Ibn Ḥazm dans les notices fondatrices à l'époque des *Mulūk al-Ṭawā'if* et almoravide.
- 2.4.3. La contre-image almoravide : marginalisation institutionnel et tentative d'oubli

2.5. CHAPITRE 5 : Une *memoria* ḥazmienne bipartite : entre reconstruction de la légitimité à l'époque almohade et découverte orientale de 544/1150 à 750/1350.

- 2.5.1. Macrohistoire des notices entre 544/1150 à 750/1350
- 2.5.2. Héroïsation d'Ibn Ḥazm à l'époque almohade : fabrication du parangon andalou
- 2.5.3. Ibn Ḥazm dans les *tarğama*-s syro-égyptiennes

2.6. CHAPITRE 6 : Ibn Ḥazm au prisme de la littérature encyclopédique du 750/1350 à 900/1500

- 2.6.1. *Tarğama*-s et citations ḥazmiennes à leur paroxysme dans l'encyclopédisme syrien
- 2.6.2. Le dernier portrait ḥazmien en al-Andalus : l'éloge d'Ibn al-Ḥaṭīb
- 2.6.3. Le temps de l'encyclopédisme mamlūk du X^e/XVI^e s.

3. TROISIEME PARTIE : Hybridité linguistique et culturelle de la *memoria* ḥazmienne depuis le X^e/XVI^e s.: les représentations arabes et latines d'Ibn Ḥazm

3.7. CHAPITRE 7 : Figures d'Ibn Ḥazm entre littératures arabe et latine à l'époque ottomane de 900/1500 à 1214/1800 : continuité, rupture et renouveau

- 3.7.1. De 900/1500 à 1008/1600 : Une période de latence
- 3.7.2. De 1008/1600 à 1214/1800 : *Continuum* mémoriel arabe et latin
- 3.7.3. De 1008/1600 à 1214/1800 : Ultimes *tarğama*-s arabes et les premières notices latines

3.8. CHAPITRE 8 : Renaissance et reconstruction des représentations ḥazmiennes arabes et latines au XIII^e/XIX^e s. : entre renouveau historiographique et réformisme musulman

- 3.8.1. L'œuvre ḥazmienne à l'heure des réformistes arabo-musulmans
- 3.8.2. Consécration de la figure ḥazmienne en Europe : les recherches de R. Dozy
- 3.8.3. Pierre de touche de la dramaturgie dans l'*Histoire* de Dozy

3.9. CHAPITRE 9 : Des figures européennes pionnières de la *memoria* ḥazmienne (1880-1973) aux représentations arabes post-coloniales

- 3.9.1. Orientalisme ḥazmien germano-espagnol fin XIX^e / début XX^e s.
- 3.9.2. *Le Collier de la colombe* : de l'engouement européen (1914-1953) à la désaffection
- 3.9.3. Nouvelles orientations des études ḥazmiennes durant la période post-coloniale

CONCLUSION

BIBLIOGRAPHIE

ANNEXES

INDEX

TABLE DES MATIERES

Introduction

Que n'a-t-on pas encore dit ou écrit sur le célèbre polygraphe andalou Ibn Ḥazm (m. 456 H/1064 AC)¹ et son œuvre ? Le personnage et le V^e/XI^e siècle continue de passionner les historiens, les littérateurs, les philosophes, les juristes et théologiens occidentaux et orientaux, médiévistes et contemporanéistes, arabo-musulmans et orientalistes. De nos jours, la première porte par laquelle le lecteur entre dans l'œuvre ḥazmienne est son célèbre traité *Ṭawq al-Ḥamāma*², dont la traduction française communément adoptée est le *Collier de la colombe*. La traduction plus littérale choisie par Léon Bercher du *Collier du pigeon* pour la première la traduction française ne correspondait pas à l'imagerie des Orientalistes au début du XX^e s.

Au fil des siècles, le personnage et ce traité amoureux se sont chargés de connotations prétextes à induire le lecteur vers des images et représentations stéréotypées. Toute représentation d'un personnage historique s'élabore en effet grâce à un discours linguistique ou iconique, et grâce à des stratégies narratives propres au genre biographique. Les procédures rhétoriques de ce discours témoignent du désir de rechercher un sens, un ordre. Le créateur cherchera par son discours, comme l'écrit Françoise Peyrègne, à transcender l'historicité du personnage pour lui conférer le rôle mythique de fondateur, de réconciliateur du présent avec le passé³. Dans ce cas, le personnage historique est un héros, un parangon, un archétype⁴ qui correspond aux représentations stéréotypées des environnements culturels et culturels de chaque auteur de notice biographique.

Notre étude est née lors de nos premiers cours universitaires de littérature classique. Le *Collier* est l'un des rares ouvrages d'*adab* d'Ibn Ḥazm qui nous est parvenu et nous entrons dans son œuvre polygraphique par le fameux traité amoureux. Parmi les premières questions qui nous venaient à l'esprit et que l'on posait à nos chers professeurs étaient de savoir comment un juriste aussi rigoureux avait pu rédiger une œuvre dont le contenu était aussi attachant par ses descriptions de la Cordoue médiévale que piquant par ses anecdotes libertines et intimes. Sans prononcer un mot, le regard et le sourire de notre professeur en disant suffisamment pour provoquer en nous la ferme intention de percer un secret. Sa présentation rela-

¹ Nous présenterons les dates de l'époque médiévale en combinant les années du calendrier hégirien (H) suivies des années du calendrier grégorien (AC).

² Désormais abrégé en *Ṭawq* lorsque nous évoquerons le traité en langue arabe ou le *Collier*.

³ Peyrègne Françoise : *La construction du personnage historique. (Essai de synthèse)*, dans *La construction du personnage historique. Aires hispanique et hispanoaméricaine*, coord. Jacqueline Covo, Lille, Presses de Lille, 1991, p. 16.

⁴ *Ibid.* p. 16.

tait une vie aisée de haut fonctionnaire à la cour 'āmīride, des anecdotes évoquant son amitié au célèbre Ibn Šuhayd et d'autres entretenant le mythe ḥazmien. Quelles réponses trouver auprès des chercheurs européens et arabes ? De là a commencé d'inépuisables recherches comparatives dans les littératures arabes, latines et européennes.

L'histoire du *Collier de la colombe* est nécessairement rattachée à la *memoria* ḥazmienne qui s'est développée en Europe au XIX^e s. à partir des recherches de l'orientaliste Reinhart Dozy (m. 1883). Dans son *Idéologie omeyyade*, G. Martinez-Gros s'interroge :

Ibn Ḥazm ne serait-il qu'un engouement d'orientaliste? C'est vrai, le *Collier de la colombe*, redécouvert par Dozy dans un manuscrit resté unique de la bibliothèque de Leyde, a assuré d'emblée à son auteur une célébrité ambiguë, en soulignant, comme le copiste oriental du livre, son extrême originalité¹.

La question de G. Martinez-Gros en pose d'autres. Du côté des lettrés arabo-musulmans médiévaux, il est l'objet de très nombreuses notices biographiques. Connaissaient-ils aussi le *Collier de la colombe* ? Avaient-ils eu autant d'enthousiasme pour l'œuvre ḥazmienne ? Autrement dit, comment son œuvre était-elle réceptionnée dans le monde arabe de l'époque médiévale jusqu'à nos jours ? Comment est-il représenté par les biographes arabes médiévaux et modernes ? Que nous disent les autres sources contemporaines ? Existient-ils des différences de traitement et de représentation ? C'est à la suite de toutes ces questions que nous proposons de les problématiser en une étude comparée de la construction des représentations ḥazmiennes dans l'Occident latino-chrétien médiéval, dans l'Occident et l'Orient arabo-musulmans médiévaux jusqu'aux époques contemporaines. Il s'agit de traiter ces représentations dans une *memoria* ḥazmienne bientôt millénaire.

La postérité d'Ibn Ḥazm est attestée dès le V^e/XI^e s. dans les *memorie* arabes et latines. Les représentations latines d'Ibn Ḥazm sont attestées aux XVII^e et XVIII^e s. sous le règne de Louis XIV dans les bibliothèques royales, en particulier celle de Barthélemy d'Herbelot de Molainville (m. 1695). L'engouement pour l'altérité orientale avait déjà été impulsé par François 1^{er} qui encouragea une forme d'orientalisme découvreur lequel a irrigué et a imprégné l'imagerie occidentale de représentations de l'Orient stéréotypées et rarement neutres. L'acquisition de nombreux manuscrits orientaux et les traductions au début du XIX^e s. ont permis aux Orientalistes académiques de professionnaliser les études orientales.

Entre 1844 et 1861, l'orientaliste hollandais Reinart Dozy (m. 1883) considère le *Collier* comme une source documentaire et historique. En révolutionnant l'histoire de la Péninsule ibérique médiévale, il contribue à donner à ce traité une visibilité et une postérité interna-

¹ Martinez-Gros Gabriel: *Ibn Ḥazm: l'écriture nostalgique*, dans *L'idéologie omeyyade : la construction de la légitimité du califat de Cordoue (Xe-XIe siècles)*, Madrid, Casa de Velázquez, 1992, p. 164. Cf. la version numérique (généré le 11 février 2020). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/cvz/2080>>. ISBN : 9788490960974.

tionale. Les premiers travaux de Dozy montrent comment se prépare, dans l'Europe du XIX^e s., la mythification romantique d'Ibn Ḥazm dans son *Histoire des Musulmans d'Espagne* (1861). Les Orientalistes nous ont ainsi transmis des images ambivalentes en fonction du rôle qu'ils ont donné à la figure ḥazmienne pour réformer les courants de pensée religieux et construire leurs identités. Peut-être est-il exagéré d'affirmer qu'ils ont revivifié la pensée ḥazmienne. G. Martinez-Gros parle d'ailleurs de *redécouverte* du point de vue occidental. Toujours est-il que nous nous ne sommes jamais autant intéressés à Ibn Ḥazm que dans les deux derniers siècles en Occident (XIX^e-XXI^e siècles).

Les traductions du *Collier* en anglais par A.R. Nykl (1931) et A. J. Arberry en (1953), en russe par M. A. Salie (1933), en allemand par M. Weisweiler (1941), en italien par F. M. Gabrielli (1949), en français par L. Bercher (1949), en espagnol par E. García Gómez (1952) s'inscrivent dans ce que G. Martinez-Gros qualifiait d'« engouement orientaliste ». Cet engouement est encore attesté en 1963 lorsqu'est organisé un Festival de la poésie arabe en commémoration au 900^{ème} anniversaire de la mort d'Ibn Ḥazm. Cet événement réunit les plus prestigieux arabisants et intellectuels arabes de l'époque. La presse l'annonçait des mois avant et continuait d'en relater les rencontres officielles les jours suivants. La municipalité de Cordoue avait mandaté le sculpteur espagnol Amadeo Ruiz Olmos pour ériger une statue à l'effigie d'Ibn Ḥazm devant la porte de Séville à Cordoue. En 1999, un ouvrage collectif dirigé par un groupe d'universitaires espagnols évoque encore l'idée de commémoration : *Milenario de Ibn Hazm (994-1064) : textos y artículos*¹. En 2013, une magistrale monographie consacrée à Ibn Ḥam parut aux éditions Brill témoigne d'un engouement toujours vivant des études ḥazmiennes occidentales². La monographie présente l'état des recherches des études ḥazmiennes. Le titre et la présentation indiquaient d'emblée vers quelle représentation évoluait l'image du penseur cordouan :

This volume represents the state of the art in research on the controversial Muslim legal scholar, theologian and man of letters Ibn Ḥazm of Cordoba (d. 456/1064), who is widely regarded as one of the most brilliant minds of Islamic Spain. Remembered mostly for his charming treatise on love, he was first and foremost a fierce polemicist who was much criticized for his idiosyncratic views and his abrasive language.

On constate également le même engouement pour Ibn Ḥazm dans les études ḥazmiennes arabes contemporaines après la seconde guerre mondiale. De nombreuses monographies en langue arabe montrent l'intérêt croissant des universitaires de langue arabe pour l'œuvre Ibn Ḥazm. Le penseur andalou est loin de laisser indifférent et suscite bien des débats. La figure

¹ Pinilla Melguizo Rafael: *Milenario de Ibn Hazm (994-1064). Textos y artículos*, Cordoue, Disputación Provincial, 1999, 155 p.

² Camilla Adang, Maribel Fierro, and Sabine Schmidtke : *Ibn Ḥazm of Cordoba. The Life and Works of a Controversial Thinker*, Brill, Leiden, 2013.

ambivalente et ambiguë d'Ibn Ḥazm dans l'historiographie arabo-islamique montre combien il nous est encore difficile aujourd'hui de fixer son image. Il a ses admirateurs et ses détracteurs si bien qu'il est difficile de cerner et de brosser les contours d'une image commune.

Notre étude a donc pour objet l'étude des représentations médiévales d'Ibn Ḥazm systématiquement explorée depuis les premières notices arabes médiévales au V^e/XI^e s. jusqu'à la fin officielle de l'orientalisme en 1973. Il s'agit de voir comment s'est constituée la *memoria* ḥazmienne dans la production écrite arabe et latine depuis le V^e/XI^e siècle. Il s'agit également de suivre ces représentations dans le temps et s'intéresser à la réception de l'œuvre d'Ibn Ḥazm sous toutes ses facettes jusqu'à nos jours.

L'objectif de notre étude est le traitement systématique, des différents portraits, des représentations d'Ibn Ḥazm du V^e/XI^e siècle dans les notices biographiques arabes jusqu'aux Orientalistes scientifiques. Il s'agit de cerner les différents usages de la citation à partir des premières notices fondatrices dans la mise en récit biographique, et de décrire comment la narration structure les discours mémoriels et comment elle participe de la construction de la *memoria* ḥazmienne. Dès lors, l'enjeu est de démêler les relations intertextuelles qui se tissent entre mémoire historique et représentations collectives, entre construction d'une mémoire et l'esthétisme de sa réception. Il est moins question de jauger le degré de véridicité de ces récits, que de souligner l'efficacité de la pratique citationnelle, de sa logique et de son pouvoir performatif dans le récit biographique.

Les représentations ḥazmiennes n'ont jamais fait l'objet d'études globales et systématiques. L'étude des notices biographiques arabes consacrées à Ibn Ḥazm n'avait encore jamais été entreprise. Elle permet de comprendre les glissements narratifs qui ont participé à rendre Ibn Ḥazm aussi attrayant que discordant d'une part, et d'autre part, de mettre en exergue les points de rupture et de continuité dans le temps. En ce sens, Bruna Soravia constatait, dans le récent ouvrage collectif dirigé par C. Adang, M. Fierro et S. Schmidtke, qu'une étude approfondie des notices apporterait des éclaircissements pour la recherche des études ḥazmiennes¹. Quarante ans plutôt, Abdel Magid Turki relevait déjà, dans son essai sur le littéralisme *zāhirite* et la finalité *mālikite*, cette lacune dans les études ḥazmiennes. Seule l'étude de Dominique Urvoy dans *Pensées d'al-Andalus*, a essayé de montrer, entre autres, l'isolement d'Ibn Ḥazm parmi les savants de sa génération par une étude systématique des notices, étude toutefois qui se limitait aux deux seuls dictionnaires biographiques que sont le *Ṣila* d'Ibn Baṣkuwal (m. 578/1183) et son complément, le *Takmīla* d'Ibn al-Abbār (m. 658/1259). Nous

¹ *Ibn Ḥazm of Cordoba. The life and works of a controversial thinker*, eds. Camilla Adang, Maribel Fierro, Sabine Schmidtke, Leiden/Boston, Brill, 2013.

avons constaté, en outre, que les études ḥazmiennes souffraient également d'une étude d'ensemble prenant en compte le corpus orientaliste ḥazmien.

Notre projet a donc été d'essayer de répondre à cette lacune des études ḥazmiennes en dépouillant de façon systématique toutes les notices biographiques relatives à Ibn Ḥazm en langue arabe et une grande partie des textes orientalistes. L'une des particularités de cette étude permettra de mieux cerner une figure aussi légendaire, mais surtout de suivre scrupuleusement la genèse et l'évolution de ses représentations depuis ses débuts jusqu'aux travaux orientalistes en s'intéressant à la grande masse narrative que sont les dictionnaires biographiques.

Selon les travaux du philosophe Louis Marin et de l'historien Roger Chartier la représentation, en tant que présentification d'une absence au moyen d'un langage renvoie entre autres à l'acte de représenter, à rendre médiatement présente une chose absente présente ailleurs dans l'espace et dans le temps. La représentation est, selon Roger Chartier un « instrument d'une connaissance médiante qui fait voir un objet absent en lui substituant une « image » capable de le remettre en mémoire »¹. Alex Gagnon soutient que les représentations ne sont pas ce qu'elles représentent (les langages ne se confondent jamais avec les réalités qu'ils cherchent à décrire) qu'elles peuvent contribuer, précisément à façonner et à construire ce dont elles tiennent lieu. Autrement dit, représenter c'est rendre présent et manifeste d'une certaine manière au détriment d'autres possibles. Étudier ces représentations et, par conséquent, ces notices biographiques reviennent à étudier l'étude des procédés rhétoriques et des stratégies narratives par lesquels les biographes exhibent et mettent en scène leurs biographiés.

Les premières représentations, à partir desquels nous pouvons nous appuyer, résident dans un matériau biographique que les historiens arabes désignent par le terme de *tarğama*, une notice biographique contenue dans un genre spécifique de l'historiographie arabe, à savoir les *kutub al-tarāğim* ou des *Ṭabaqāt*-s, en somme des dictionnaires ou des encyclopédies biographiques généralistes ou spécifiques. Des *tarğama*-s sont également intégrées dans les chroniques ou les anthologies littéraires arabes. En tant que verbalisation explicite d'une image mentale ou d'un discours narratif et performatif, ces notices résultent de l'expression de ce que le biographe a gardé en mémoire. Dès lors, les notices ḥazmiennes arabes ont contribué à la construction de la *memoria* ḥazmienne et à sa diffusion de génération en génération. Chaque biographe se pose en interprète des représentations d'Ibn Ḥazm à partir des no-

¹ Chartier Roger : *Le monde comme représentation*, dans *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*, Paris, Albin Michel, « Histoire », 1998, p. 79

tices qu'il détient entre les mains. Il est intéressant de noter que le terme de *tarğama*, utilisé par les biographes, signifie l'idée de translation, de traduction, d'interprétation.

Dès les premières années qui ont suivi sa mort, un corpus de notices biographiques montrent les fluctuations d'une trajectoire biographique depuis le V^e/XI^e siècle médiéval, en Occident et en Orient musulmans, jusqu'à la réception des savants orientalistes qui ont renouvelé l'œuvre ḥazmienne dans le caractère insolite du *Collier* participe de la légendarisation de son auteur en Europe. La figure d'Ibn Ḥazm s'immisce dans la construction des mémoires, des identités et des passés mythiques européens.

Les *tarğama*-s sont reliées entre elles par un système de relation caractéristique relevant de l'intertextualité. La *memoria* ḥazmienne résulte principalement de l'écriture intertextuelle au sens les biographes composent leurs représentations en rappelant le témoignage oral ou écrit de leurs pairs. Considérés comme de la glose ou de la paraphrase, les *tarğama*-s médiévales se distinguent par un aspect répétitif en trompe-l'œil. Elles s'appuient sur des témoignages principalement écrits, rapportés par une figure considérée d'autorité. Rigoureux, les biographes travaillent leurs matières pour leur donner une nouvelle signature et forger une représentation nouvelle.

Le concept d'intertextualité, créée par Julia Kristeva, est définie par elle-même comme fondement de toute textualité et comme façon par laquelle un texte s'insère dans l'histoire en tant que pratique discursive spécifique¹. Les théoriciens de l'intertextualité Gérard Genette, Michaël Riffaterre ou Roland Barthes ont élargi ou restreint le concept et proposent de nouveaux modes de lecture et d'interprétation². Le système de relation proposé par Gérard Genette dans *Palimpsestes* nous permet de retracer la généalogie des textes c'est-à-dire de considérer ces notices comme un système stratigraphique dont les couches sont reliées entre elles par des indices intertextuels explicites comme la citation, la référence ou implicites comme le plagiat et l'allusion. C'est dans le cadre de fouille de texte, à la manière archéologique pour filer la métaphore de Gerard Genette dans *Palimpseste*, que nous entreprenons d'analyser ces textes et de pouvoir retracer les couches ou unités stratigraphiques qui nous séparent d'Ibn Ḥazm. La métaphore archéologie correspond parfaitement à ce que désignent les *Ṭabaqāt*-s, à savoir une superposition de strates de générations d'hommes dans le temps. On aime à représenter la frise chronologique à l'horizontalité, or, la verticalité explicite bien les structures

¹ Lamontagne André : *Les Mots des autres. La poétique intertextuelle des œuvres romanesques de Hubert Aquin, Sainte-Foy*, Presses de l'Université Laval, 1992, p. 5.

² Nous renvoyons aux travaux de synthèse de Nathalie Piégay-Gros et de Nathalie Limat-Letellier : Piégay-Gros Nathalie : *Introduction à l'intertextualité*, Paris, Dunod, 1996 ; Limat-Letellier Nathalie : *Historique du concept d'intertextualité* dans *L'intertextualité*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 1998.

mentales à travers lesquelles les biographes arabes conçoivent l'écriture des *tarğama*-s de leurs héros.

Les pratiques citationnelles des biographes laissent dans leurs *tarğama*-s de nombreux indices indiquant les relations hypertextuelles explicites ou implicites avec les biographes précédents. Dans le cadre de cette dimension archéologique des textes, nous formulons l'hypothèse que ces notices arabes s'imbriquent entre elles grâce à l'enchâssement des emprunts successifs, de biographe en biographe.

Dans leurs *tarğama*-s, les biographes convoquent les figures d'autorité du passé et font se confronter différentes voix hétérogènes, à l'instar des répliques d'un dialogue. C'est le phénomène de dialogisme emprunté à Bakhtine, synonyme de polyphonie. Il nous semble intéressant d'essayer d'évaluer numériquement cette polyphonie dans l'objectif de comparer la prévalence des récits, des citations explicites ou implicites dans les *tarğama*-s. Pour quantifier le phénomène polyphonique dans ces notices biographiques, nous aurons recours aux outils de traitement de texte analytique. La transition numérique des textes en alphabet arabe et la philologie numérique arabe ont permis d'exploiter un grand nombre d'outils numériques au service du traitement analytique des dictionnaires arabes médiévaux et en particulier des notices biographiques *ħazmiennes*. Les services et outils numériques de la TGIR Huma-Num nous ont offert la possibilité d'extraire des données textuelles grâce à des outils d'analyse qualitative et quantitative. Dans le cadre d'une approche intertextuelle de notre corpus, l'approche littérométrique¹, à travers la méthode Hubert de Phalèse, consiste à confronter et à concilier l'étude intertextuelle grâce à l'ensemble de données statistiques établies au cours de nos recherches.

Les dictionnaires biographiques : les archives de l'histoire et les gardiens de la mémoire

La *tarğama* occupe-t-elle une place centrale au sein de la culture arabe à l'instar de la poésie telle que la décrivait Ibn al-Qutayba ? Possède-t-elle une fonction sociale et mémorielle au sens elle permet d'immortaliser la mémoire du biographié dans le panthéon arabomusulman ? La poésie est une composante narrative de la *tarğama* en plus de la description libre, réécrite ou reformulée par le biographe. La dimension mémorielle de cet outil technique offre aux biographes de relater leur histoire, les mérites de leurs villes, de leurs régions, de leur poètes, leurs littérateurs, leurs philosophes et bien sûr leurs '*ulamā*'-s. L'environnement culturel et les tragédies de conflits guerriers a accéléré la conservation des grands noms du

¹ Bernard Michel et Baptiste Bohet : *Littérométrie. Outils numériques pour l'analyse des textes littéraires*, Paris Presses Sorbonne Nouvelle, 2017.

panthéon arabo-musulman. L'enjeu est de taille comme l'écrit Antoine Borrut, la maîtrise du passé permettait de conjuguer le pouvoir au présent et au futur¹. Les relations entre mémoire et pouvoir, entre représentation et réception sont donc au cœur même de notre étude. Les recherches sur la thématique de la mémoire dans la culture arabe médiévale souffrent d'un déficit d'études scientifiques autour de ce sujet. La thématique de la memoria arabo-musulmane au cours de la période médiévale se donne pourtant à lire, comme l'écrit A. Borrut, comme profondément imprégné d'une « culture mémorielle »², passant notamment par une « robuste culture de mémorisation » pour emprunter la formule à Chase F. Robinson³. L'étude du remploi et de la citation, comme le précise Michel Zink, met exergue la rupture et la continuité⁴ dans le temps et surtout dans le temps de la mémoire et du souvenir. La citation représente la forme par excellence de l'intertextualité⁵.

Les processus de mémoire et de mémorisation, tiré de la racine *Ḥ-F-Z* définissent le savant arabo-musulman médiéval. Le degré de *ḥāfiẓ* dans les sciences du *ḥadīth* compte parmi le plus élevé et dans les sciences coraniques, il indique celui qui a mémorisé entièrement le Coran. À la bataille de Yamāma en 11/633 à l'époque du califat d'Abū Bakr al-Ṣiddīq, la disparition d'un nombre considérable de *ḥuffāz* fut la prise de conscience collégiale de rassembler les différents fragments du Coran. Il en va de même pour d'autres disciplines telles que la généalogie, la poésie qui se donnent à lire comme autant de pratiques ayant pour but la sauvegarde de mémoires sociales et culturelles⁶. J. Dakhliā, figure de proue en la matière, insistait sur les enjeux de la mémoire lignagères qui se développent dans le cadre de compétitions mémorielles. Ces enjeux mémoriels ne sont pas encore assez développés dans les études arabes médiévales. Ce point est intéressant concernant les accusations d'Ibn Ḥayyān qui permettront à Dozy de soutenir une identité hispanique au *Collier*, l'orientaliste qui n'arrivait pas à concevoir, à cause des structures mentales de son époque, que cet ouvrage fût le produit d'un Arabe. Gregor Schœler avait particulièrement mis en perspective le processus de mise en mémoire qui démontrent d'une véritable culture de la mémoire⁷. On touche ici la limite du cadre fixé par notre étude dans laquelle nous nous focaliserons exclusivement sur les straté-

¹ Borrut Antoine : *Entre mémoire et pouvoir. L'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides* (v. 72-193/692-809), Leiden, Brill, 2011, p. 4.

² *Ibid.*, p. 169.

³ Robinson Chase Frederick : *Islamic Historiography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 172.

⁴ Zink Michel : *Le remploi, marque du temps perdu et du temps retrouvé*, dans Toubert Pierre et Moret Pierre (dir.) : *Remploi, citation, plagiat. Conduites et pratiques médiévales (Xe-XIIIe siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2009, p.1.

⁵ Piégay-Gros Nathalie : *Introduction à l'intertextualité*, Paris, Dunod, 1996, p.45.

⁶ Borrut Antoine : *Entre mémoire et pouvoir. op. cit.*, p. 169.

⁷ Schœler Gregor: *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam*, Paris, PUF, 2002.

gies écrites des *tarğama*-s. Les aspects oraux ont une fonction rhétorique fondamentale, surtout pour les premiers dictionnaires de notre corpus, où les stratégies orales contribuent à influencer le lecteur auditeur.

Ces éléments n'ont d'autres objectifs que de nous rappeler le caractère déformant de ces représentations et histoires de vie successives. Dénonçant l'histoire de vie comme une illusion biographique, Pierre Bourdieu écrit que le récit, qu'il soit biographique ou autobiographique, propose des événements qui, sans être tous et toujours déroulés dans leur stricte succession chronologique, tendent ou prétendent à s'organiser en séquences ordonnées selon des relations intelligibles¹. La *tarğama* est un miroir déformant de la réalité mais n'en demeure pas une réalité d'autant qu'elle présente la particularité de s'appuyer sur les jugements de témoins considérés comme probe, sûr et digne de confiance.

Pour l'historien, les dictionnaires biographiques peuvent être utilisés de façon à réunir, de façon sérielle, « des données les plus précises possible afin de constituer des séries prosopographiques susceptibles d'être soumises à des méthodes d'analyse quantitative ou bien en tant que production des élites à destination d'elles-mêmes, permettent d'appréhender, par la répétition de topoï plus que par l'accumulation de détails historiquement attestés, les règles symboliques de fonctionnement et de structuration du groupe qui les a produits »². Autrement dit, ces récits de vie nous renseignent davantage sur les biographes eux-mêmes, leurs environnements culturels et les structures mentales de leurs époques. Du point de vue littéraire, dans le cadre de l'intertextualité, ils nous permettent de resituer chaque unité stratigraphique des biographiés et l'usage d'ouvrages que les chercheurs pensaient perdus ou très peu utilisé comme c'est le cas du *Collier de la colombe*.

Des lettrés arabo-musulmans avaient bien conscience de ce prisme déformant véhiculé par les notices biographiques qui devinrent progressivement un espace de lutte mémorielle. C'est que la vérité était difficilement atteignable et relative. Dans son *Ihyā' 'ulūm al-Dīn*, Abū Ḥāmid al-Ġazālī s'appuyait sur la parabole de la description d'un éléphant par trois aveugles. Après l'avoir touché à des endroits différents, leurs descriptions furent différentes lorsqu'ils en firent état aux habitants de leur village. Al-Ġazālī conclut que chacun de ces hommes aveugles avaient raison car chacun d'eux a transmis sa propre information en fonction de ce

¹ Bourdieu Pierre: *L'illusion biographique*, dans *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1986, 62-63, pp. 69-72.

² Van Renterghem Vanessa : *Chapitre 1. Les sources d'une histoire des élites bagdadiennes* In : *Les élites bagdadiennes au temps des Seldjoukides : Étude d'histoire sociale* [en ligne]. Beyrouth : Presses de l'Ifpo, 2015 (généré le 06 juin 2021). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/ifpo/9189>>. ISBN : 9782351595411. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.ifpo.9189>.

qu'il a obtenu de la connaissance de l'éléphant mais ils étaient dans l'incapacité de fournir la réalité globale de l'image (*ṣūra*) de l'éléphant¹.

La représentation dépend du lieu, pour emprunter la formule de P. Bourdieu, de la spécificité de la source et de l'auteur, autrement dit d'où parle celui qui représente Ibn Ḥazm. Qu'il soit un lettré arabe ou latin, un historien, un littérateur, un philosophe, un juriste ou traditionniste, la représentation est un corollaire de ce qu'il sait et de ce qu'il veut bien transmettre concernant Ibn Ḥazm.

Les sources biographiques, comme le soutient Mathieu Tillier, ne peuvent être utilisées sans tenir compte de l'époque pour laquelle elles sont produites car ils citent souvent avec fidélité des textes plus anciens, mais leur centre d'intérêts, leurs structures mentales et le message qu'ils souhaitent transmettre à leurs lecteurs sont susceptibles de déformer plus ou moins les informations qu'ils rapportent². À ne considérer les notices biographiques ou les dictionnaires biographiques uniquement comme une littérature idéologique et hagiographique biaisée nous priverait d'une valeur inestimable. Si leur rédaction relève de reconstitutions orientées comme l'écrit M. Tillier, la plupart des événements qu'ils relatent sont avérés³. Nous projetons, autant que faire se peut, de contextualiser et mettre en perspective les résultats statistiques qui résultent du traitement littérométrique des notices.

Une prudence s'impose quant aux anecdotes relatées dans les notices. L'évolution narrative des dictionnaires biographiques a montré une influence de la littérature d'*adab*. Celle-ci se propose de présenter les règles de bienséance et l'art de vivre de la *ḥāṣṣa* et reflète leur vision du monde. De manière générale, les textes d'*adab* n'ont d'autres objectifs, comme l'écrit A. Cheikh-Moussa, que « l'exemplification de principes éthiques et politiques atemporels »⁴. Les bouleversements et transformations socio-politiques ont nécessairement influencé la dynamique narrative des représentations ḥazmiennes. L'architecture narrative et la pratique citationnelle de la *tarğama* ont été impactées par les modifications de leurs environnements culturelles. Si modifications il y eut, dans quelles mesures ont-elles modifié les représentations médiévales ? C'est ce que nous chercherons à vérifier et à dater le cas échéant.

Le genre biographique se diffusa rapidement chez les lettrés andalous au point qu'il occupe, selon Francisco Pons Boigues, les deux tiers de l'historiographie andalouse⁵. Le genre biographique s'installe en al-Andalus au IV^e/X^e s., al-Ḥakam II est considéré comme celui qui

¹ al-Ġazālī Abū Ḥāmid : *Iḥyā' 'ulūm al-Dīn*, Beyrouth, Dār al-Ma'rifa, ?, vol. 4, p. 7.

² Tillier Mathieu: *Les cadis d'Iraq et l'État abbaside (132/750-334/945)*, Damas, IFPO, 2009, p. 40.

³ *Ibid.* p. 29.

⁴ Cheikh-Moussa Abdallah: *L'historien et la littérature arabe*, dans *Arabica*, 1996, 43, 1, p. 154.

⁵ Pons Boigues Francisco: *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos árabigo-españoles*, Madrid 1898, p. 572.

a contribué à sa diffusion¹. Pourtant, la méfiance des recherches sociohistoriques à l'égard du genre biographique a longtemps tenu le matériau biographique en général et les dictionnaires biographiques en particulier à l'écart du champ de la recherche des études arabes. Cela dit, deux impulsions de la recherche ont orienté l'intérêt pour les dictionnaires biographiques : la valeur littéraire du contenu (la fonction des poèmes, la rhétorique des anecdotes, la mise en intrigue du récit biographique) puis un nouvel intérêt des sciences humaines et sociales pour le matériau biographique, comme l'écrit M. Meouak. La bibliographie concernant les dictionnaires biographiques arabe est particulièrement riche et pose des problèmes terminologiques².

De la même façon que pour les sources arabes, nous enquêteront sur les notices latines à partir de leurs environnements textuels et à partir de quels matériaux les Latins ont représenté Ibn Ḥazm. Partagent-ils les mêmes sources ? Ont-ils des représentations diamétralement opposées à celles des lettrés arabo-musulmans. C'est dans une démarche comparative que nous aborderons les sources arabes et latines afin d'analyser les enjeux mémoriels à travers la figure emblématique d'Ibn Ḥazm.

Nous nous proposons d'enquêter sur les titres religieux et sociaux attribués à notre auteur, sur les anthroponymes que lui attribuent les biographes. Les *nisba*-s précisent souvent

¹ Avila María Luisa: *El género biográfico en al-Andalus*, dans *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, VIII, Madrid, 1997, p. 50.

² Les articles de l'EI² « Manāḳib », « ṭabaqāt », « Tar'ikh », « Tardjama ». La bibliographie des recherches sur le genre des dictionnaires est classée selon l'ordre de parution pour suivre l'évolution de la recherche :
 Bichard-Breaup Pierre: *Nouveaux documents sur la mise en ordinateur des données biographiques*, Paris, 1873;
 Pons Boigues Francisco: *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos árabe-españoles*, Madrid 1898; Gibb H., 1938, « Tārīkh », *Supplément à l'Encyclopédie de l'Islam*, 1er éd., 250-263 ; Gibb H., 1962, *Islamic Biographical Literature*, in B. Lewis et P. M. Holt, (dir.), *Historians of the Middle East*, Oxford, Oxford University Press ; Rosenthal F., 1963, *A History of Muslim Historiography*, Leyden, 1968; Pellat Charles : *The origin and development of historiography in muslim Spain*, dans *Études sur l'histoire socio-culturelle de l'Islam (VII-XV s.)*, Londres, 1976; Hafsi I., 1976-1977, *Recherches sur le genre tabaqāt dans la littérature arabe, Arabica*, t. xxiii, n° 2, 228-265 et t. xxiv, n° 1, 1-185 ; Douglas Fadwa Malti et Fourcade Geneviève : *The treatment by computer of Medieval Arabic Biographical Data : an introduction and guide to the onomasticum Arabicum*, Paris, 1976; Abiad M., 1979 : *Origine et développement des dictionnaires biographiques arabes*, BEO, t. XXXI, 7-15. Beale T.W.: *An Oriental Biographical Dictionary*, Londres, 1980 ; Auchterlonie P., 1987, *Arabic Biographical Dictionaries: a Summary Guide and Bibliography*, Durham, Middle East Libraries Committee, (Research Guides, 2); Hermansen Marcia: *Interdisciplinary approaches to Islamic biographical materials*, dans *Religion*, XVIII, 1988, pp. 163-182 ; Kilpatrick Hilary: *Autobiography and Classical Arabic literature*, dans *Journal of Arabic Literature*, 22/1, 1991, pp. 1-20 ; Meouak M.: *Les méthodes biographiques et prosopographiques: leur application pour l'histoire sociale d'al-Andalus*, en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, XXVIII-1, 1992, pp. 199-208; Makdisi G. : *Ṭabaqāt-biography : law and orthodoxy in Classical Islam*, dans *Islamic Studies*, Occasional Papers, VIII, Islamabad 1994, pp. 371-396; Qāḏī W. al-: *Biographical Dictionaries: Inner Structure and Cultural Significance*, dans G.-N. Atiyeh, (éd.), *The Book in Islamic World. The Written Word and Communication in the Middle East*, Albany, State University of New York, 1995, 93-122; Avila M. L.: *El género biográfico en al-Andalus*, en *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, VIII, Madrid, 1997, pp. 35-52; Mediano F.R. : *El género biográfico árabe apuntes teóricos*, en *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, VIII (1997), págs. 17-34; Avila M. L.: *El género biográfico en al-Andalus*, en *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, VIII, Madrid, 1997, pp. 35-52; Quesada Juan Martos : *Los diccionarios biográficos como fuente para el conocimiento del mundo jurídico en al-Andalus : características y reflexiones* (1998); Cooperson M. : *Classical Arabic Biography*, 2000 ; Cheddadi A., 2004, *Les Arabes et l'appropriation de l'histoire*, Arles, Sindbad : Actes Sud.

une appartenance généalogique, déterminent le lieu géographique et parfois les *nisba*-s à longent témoignent de l'importance sociale de notre biographié. Compte tenu des discussions et des manipulations identitaires autour de la généalogie d'Ibn Ḥazm, les brèves descriptions en début de notices contribuent à la postérité du biographié. La question de l'identité généalogique présente des enjeux politiques et culturelles à l'époque d'Ibn Ḥazm¹.

Nous nous sommes proposés de vérifier un certain nombre d'idées reçues à propos de la vie d'Ibn Ḥazm et d'examiner des récits qui n'avaient finalement pas été retenus. L'écriture des notices dans ces dictionnaires, anthologies, chroniques et autres textes historico-littéraires diffèrent sur de nombreux points avec la biographie « officielle » d'Ibn Ḥazm. Les nombreux « blancs », les passages oubliés ou non dignes d'être retenus, les nombreuses réfutations dans la littérature des *rudūd* à l'époque almoravide n'ont pas une place aussi importante dans les notices biographiques. Les dictionnaires en général et les notices biographiques en particulier ont leur propre logique narrative. Ils sont à la fois un outil didactique qui ne reflète pas forcément et réellement le contexte politique que veut bien nous raconter l'historiographie. Nous pourrions dire qu'elles se complètent si on veut bien les croiser. La présence de figures devenues « légendaires » dans la *memoria* ḥazmienne, comme la figure du célèbre Abū Ḥāmid al-Ġazālī (m.505/1111) par exemple, convoquées en soutien à l'image d'Ibn Ḥazm nuance la dichotomie traditionnelle entre Ibn Ḥazm et les autres écoles juridiques. L'importance d'une figure inlassablement rattachée à la *memoria* ḥazmienne comme Abū al-Walīd al-Bāḡī n'est que secondaire dans la totalité des notices biographiques ḥazmiennes. L'utilisation de la philosophie de certains adversaires d'Ibn Ḥazm montre qu'elle occupait finalement une place pas si négative, surtout lorsqu'elle vient de juristes mālikites. Nous avons donc cherché à évaluer la tension entre historiographie et dictionnaire biographique et comment des récits arrivent à sortir de l'historiographie très cloîtrée des dictionnaires biographiques arabes.

Nous analyserons les pratiques citationnelles des biographes arabes médiévaux à travers les intertextes qui relient les dictionnaires biographiques arabes médiévaux entre eux, lesquelles sont considérés comme des archives de la *memoria* arabo-islamique. Le genre des dictionnaires biographiques arabes est apparu comme outil au service de la transmission des sciences religieuses, ils ont connu un vif succès auprès des lettrés arabes. Progressivement, la somme des biographies fait désormais histoire et se diversifie en s'intéressant à des localités, une région, un pays ou à des catégories. La citation est très vite devenue le matériau biogra-

¹ Un historien comme al-Dahabī semble moins y accorder d'intérêt, l'essentiel n'est plus, à son époque, de situer son biographié dans une structure sociale, en particulier en fonction d'une généalogie, mais plutôt dans une chaîne du savoir où la relation du maître et du disciple transcende la relation généalogique.

phique de base des biographes arabes médiévaux. C'est à travers la citation et des figures d'autorité que le curseur se déplace entre le *ğarh*, la critique négative, et le *ta'dīl* la critique positive. Nous avons entrepris d'évaluer la polyphonie exprimée dans chaque notice, c'est-à-dire la présence narrative des voix d'autorité qui permettent de structurer une notice laudative ou à l'inverse à charge.

En l'absence de codes typographiques, les citations dans les dictionnaires biographiques arabes médiévaux se matérialisent, sur le plan sémantique, grâce à la mention de l'intitulé de l'œuvre et/ou de son auteur¹. Or, ces distinctions citationnelles ne sont pas toujours présentes dans le texte et, par conséquent, il appartient au lecteur (lecteur/auditeur) de les repérer et de mettre en perspective l'intertexte. L'hétérogénéité des sources citées et leur fragmentations de multiples paroles relatées dans les notices biographiques en général et celle d'Ibn Ḥazm en particulier caractérisent les dictionnaires biographiques arabes médiévaux. Proposant d'importants matériaux biographiques, la méfiance à l'égard du genre biographique et la stéréotypie des stratégies narratives mises en œuvre les a longtemps écartés des analyses littéraires. La citation s'est progressivement inscrite comme le matériau essentiel des dictionnaires biographiques. Pour reprendre la métaphore d'Antoine Compagnon, « le travail de la citation »² a précisément permis aux biographes de varier leurs stratégies narratives dans le but de répondre aux besoins narratifs, discursifs et rhétoriques de leurs époques. À partir des citations relatives à la représentation d'Ibn Ḥazm dans les dictionnaires biographiques arabes médiévaux, nous nous préoccupons d'analyser les rapports de domination, la mise en tension des autorités convoquées et des enjeux d'influence dans l'élaboration progressive de la figure ambivalente d'Ibn Ḥazm. Il arrive que le biographe citeur invoque des *auctoritates* (autorités) par erreur, volontaire ou non, afin de créer, comme le rappelle Pierre Toubert, une « illusion de remploi que pour conférer à sa propre pratique agronomique », ici son dictionnaire, « une plus-value de réception »³.

Voyant Tools nous a permis de collecter un ensemble de données statistiques que nous avons interprétées, selon *la méthode de Hubert de Palèse*, dans le cadre des théories intertextuelles. La notion d'intertextualité permet une approche méthodologie des notices biogra-

¹ Manuel López Muñoz, Marnette Sophie, Rosier Laurence et Stolz Claire (dir.) : *Citations I. Citer à travers les formes. Intersémiotique de la citation*, Louvain-la-Neuve, Academia L'Harmattan, 2011, et Jaubert Anna, Lopez Muñoz Juan Manuel, Marnette Sophie, Rosier Laurence (dir.) : *Citations II. Citer pour quoi faire ? Pragmatique de la citation*, Louvain-la-Neuve, Academia L'Harmattan, 2011.

² Compagnon Antoine : *La seconde main ou le travail de la citation*, nulle éd. avec postface inédite, Paris, Points, 2016.

³ Toubert Pierre : *Remploi, citation et plagiat dans la pratique médiévale dans Remploi, citation, plagiat. Conduites et pratiques médiévales (X^e-XII^e siècles). Études réunies par Pierre Toubert et Pierre Moret, (en collaboration avec Zink Michel), Madrid, Casa de Velázquez, vol. 112, 2009, p. XV.*

phiques en tenant compte de la dynamique textuelle telle que le proposait Julia Kristeva et d'un système de relations et de dérivations tel que le mentionnait Gérard Genette.

Notre corpus est composé d'une série de 35 notices biographiques rédigées en langue arabe et d'un corpus composé de textes rédigés en langues latines. Les enjeux de la pratique citationnelle dans les dictionnaires sont multiples et la diversité des sources méritaient de poser, dans une première partie, le cadre de nos réflexions méthodologique afin d'étayer l'approche littérométrique de notre corpus. Nous exposerons les questions terminologiques quant aux termes qui désignent les dictionnaires biographiques (*Ṭabaqāt*, *kutub al-tarāḡim*, *ilm al-riḡāl*, etc.), l'origine et le cadre narratif de la notice de *tarḡama* et des définitions des termes orientalistes. Nous y exposerons les problématiques relatives à l'exploitation des données statistiques qu'offre la littérométrie et comment concilier l'étude littéraire des textes de notre corpus à l'étude globale que permet la textométrie. La seconde partie est consacrée à l'étude pratique des stratégies narratives et des mécanismes mémoriels, en fonction des données statistiques, qui ont construit les représentations et la *memoria* d'Ibn Ḥazm. Nous verrons également comment était diffusée la pensée ḥazmienne au fil des siècles ce qui a permis de concilier l'analyse des représentations narratives à l'esthétisme de la réception de l'œuvre ḥazmienne. Enfin, nous avons analysé les mécanismes mémoriels de l'imbrication concomitante des représentations orientalistes et arabes aux époques moderne et contemporaine. Nous verrons que le système intertextuel des dictionnaires biographiques s'imbrique dans l'horizon d'attente et l'approche orientaliste des sources arabes.

Le *Ṭawq al-ḥamāma* et le *K. al-Aḥlāq*, en tant que représentations de soi, ainsi que les premières notices de Ṣā'id, d'Ibn Ḥayyān, d'al-Ḥumaydī et d'Ibn Mākūlā constituent les récits fondateurs. C'est donc par-là que doit débiter notre enquête sur l'archéologie des premières unités stratigraphiques de la *memoria* ḥazmienne. Il conviendra ensuite d'en explorer leurs relations intertextuelles pour faire toute la lumière sur les transitions et les ruptures de seuil mémorielles. Nous pourrions par conséquent essayer de restituer une chronologie mémorielle des représentations ḥazmiennes, qui oscillent entre stratégies de légendarisation et stratégies d'oubli. Il est dorénavant temps de débiter notre investigation.

1. PREMIERE PARTIE : Réflexions méthodologiques et analyse littérométrique

1.1. CHAPITRE 1 - Présentation des sources permettant d'étudier la figure d'Ibn Ḥazm

1.1.1. Les sources hétérogènes arabes et latines

1.1.1.1. Les ouvrages d'Ibn Ḥazm à teneur autobiographique

Le *Ṭawq* et *K. al-Aḥlāq* constituent les deux principaux traités dans lesquels Ibn Ḥazm est le plus loquace quant à sa personne. Cela dit, il ne saurait être question de les considérer comme des œuvres purement autobiographiques puisqu'Ibn Ḥazm n'est pas l'unique objet de son étude. Cependant, les passages à teneur autobiographique sont suffisamment nombreux et explicites pour se forger une image d'Ibn Ḥazm, l'*ethos* d'Ibn Ḥazm. Il nous montre certains de sa personnalité et certains aspects de sa biographie à travers des *aḥbār*-s¹. Dans *Interpreting the Self*, Dwight F. Reynolds nous indique que l'autobiographie dans la littérature arabe trouve ses origines dans les *aḥbār* (ou le *ḥabar* sous sa forme singulière). Toutefois, il est difficile de ranger cette épître dans l'une des deux catégories de l'autobiographie selon I. 'Abbās, à savoir : une « *écriture basée uniquement sur les aḥbār* » (*al-ṣinf al-aḥbārī al-maḥḍ*) et une « *écriture de justification* »². En effet, cette œuvre mêle poésie, *aḥbār*, prose, etc. C'est sous la forme d'histoires ou d'anecdotes que le *Ṭawq* retrace quelques probables scènes de la vie d'Ibn Ḥazm. I. 'Abbās en fait un pionnier dans la littérature arabe³. Dans le *K. al-Aḥlāq*, Ibn Ḥazm confesse certains traits de son caractère afin de se poser en exemple.

Le choix de ces deux épîtres est intéressant à plus d'un titre. Les deux épîtres, le *Ṭawq* et le *K. al-Aḥlāq* se situent aux antipodes de la vie d'Ibn Ḥazm et offrent deux images sensiblement différentes de notre auteur⁴.

¹ Les *aḥbār* sont utilisés dès la période de la *Ġāhiliyya* sous sa forme orale jusqu'au dans les premiers temps de la période islamique (VII^e-IX^e siècle)¹ sous sa forme écrite. En tant que matériau de base des premiers historiens arabes, les *aḥbār* sont des témoignages oraux (puis écrits) qui se devaient de préserver des événements mémorables. C'est en cela qu'ils sont omniprésents dans le *Ṭawq*, en tant que monographie de chaque événement mémorable de l'expérience d'Ibn Ḥazm.

² I. 'Abbās: *Fann al-sīra*, Beyrouth, *Dār al-ṣādir*, 1996, 1^{ère} éd., p. 113.

³ *Ibid.* : « *Lam yaktub aḥad fī mawḍū' l-ḥubb kitāb qā'ima 'alā l-taḡarruba wa-l-muṣāhada wa-l-i'tirāf wa ba'd l-ta'ammuq l-naḥsī miṭlamā fa'ala Ibn Ḥazm l-andalusī* » p. 113.

⁴ Il y eut bien quelques essais d'établir un portrait à partir des œuvres d'Ibn Ḥazm auprès de chercheurs tels al-Tāhir Aḥmad Makkī dans un chapitre intitulé *Mizāğ Ibn Ḥazm min ḥilāl al-Ṭawq : ṣūra lahu bi-qalamihī*⁴, ou

Ces deux traités étaient connus des savants arabo-musulmans comme nous le démontrons plus tard dans notre étude. Ils lui connaissaient en partie des qualités littéraires, en prose et en vers, compte tenu du corpus poétique que les biographes nous ont transmis. Sous quelles formes possédaient-ils ces deux traités ? par citation ? manuscrites ? Il est difficile de se prononcer là-dessus. Toujours est-il que les biographes connaissaient la haute estime qu'il avait de lui-même si l'on considère les poèmes que les notices biographiques nous ont transmis. S'il faut être prudent sur ce type de matériau, à teneur autobiographique, la présentation de soi d'Ibn Ḥazm ne pouvait être écartée de notre étude puisqu'elle fait partie intégrante, nous semble-t-il, de la construction de son image dans la *memoria*.

1.1.1.2. La dynamique des notices ḥazmiennes dans les sources arabes

La typologie des sources arabes de notre corpus est très hétérogène. La source principale se compose de notices biographiques incluses dans les dictionnaires biographiques (*tarāğim* et *tabaqāt*), généralistes ou spécialistes d'une part et, d'autre part, dans les chroniques (*tārīḥ*) ou les anthologies d'*adab*.

L'une des premières difficultés est d'attribuer à ce genre une dénomination. Le terme *tabaqāt* semble être le terme générique adopté relativement tôt pour désigner avoir le genre des collections biographiques. D'autres termes génériques existent pour désigner ce qui correspond à ce que nous appelons les dictionnaires biographiques. A ce titre, Abdesselam Cheddadi a évoqué, dans la période gestative de cette historiographie, un certain flottement entre *siyar*, *aḥdāt*, *ansāb* et *aḥbār*. Une recherche des dictionnaires disponibles sous format numérique en ligne nous indique que le site *waqfeya* distingue les livres biographiques consacrés au Prophète (*kutub l-sīra l-nabawiyya*) et les livres de biographies d'hommes célèbres (*kutub l-tarāğim wa-l-a'lām*), des livres de généalogie (*kutub l-ansāb*) et le reste des livres d'histoire (*kutub l-ta'rīḥ*) et que le site *alwaraq* distingue les livres de généalogie (*kutub l-ansāb*), d'histoire *kutub l-ta'rīḥ* et de biographies (*kutub l-tarāğim*). Ces derniers sont divisés en livres de biographies générales (*kutub tarāğim āmma*), spécifiques (*kutub tarāğim ḥāṣṣa*), en monographie (*kutub tarāğim mufrida*), la biographie du Prophète (*al-sīra l-nabawiyya*) et en dictionnaires répertoires (*fahāris wa-l-aṭbāt*). Nous pouvons remarquer que les terminologies diffèrent légèrement dans les subdivisions mais acceptent bien volontiers *tarāğim* comme terme générique aux dictionnaires biographiques. La recherche peut s'avérer compliquée si la

encore Eva Riad dans un article intitulé *La présentation de soi par Ibn Ḥazm* qui s'appuie essentiellement sur la *K. al-Aḥlāq*.

nomenclature de classement n'est pas la même dans le monde contemporain arabe et si, de surcroît, elle diffère de la nomenclature du monde européen.

Le genre biographique, et en particulier des dictionnaires biographiques peut se retrouver à travers les mots clés suivants : *tarāgim*, *wafayāt*, *manāqib*, *siyar*, *aḥbār*, *ṭabaqāt*, *ta'riḥ al-riḡāl*, *marātib*, *ta'rif*, *aṭār* et *'ibra* ou *'ibar*. Tous ces termes nous donnent une indication sur les perceptions dans lesquels s'inscrivaient les auteurs de dictionnaires. Aucun dictionnaire à notre connaissance ne mentionne l'idée de degré (*D-R-Ĝ*) qui exprime le statut des gens de science dans le texte coranique : « Dieu élèvera en degré (*daraḡāt*) ceux d'entre vous qui ont cru et ceux qui ont furent gratifiés de la science. »¹

D'après leurs intitulés, les dictionnaires biographiques spécialisés dans le domaine du *ḥadīth* ont tendance à utiliser davantage certains termes génériques que d'autres comme *al-riḡāl*, *ta'riḥ al-riḡāl*, *aṭār*, *ṭabaqāt* ou *siyar*. Précisons que le terme *al-riḡāl* désigne implicitement les transmetteurs ou les experts du *ḥadīth*. Les dictionnaires biographiques généralistes ou spécialisés dans le domaine de l'*adab* utilisent *tarāgim*, *wafayāt*, *aḥbār*, *ṭabaqāt*. Enfin, les *manāqib* sont des biographies laudatives consacrées à des hommes saints. L'intitulé de ces dictionnaires nous éclaire sur le type de dictionnaire et la ou les catégorie(s) des biographiés. Les biographiés sont désignés par *nubalā'*, *'ulamā'*, *a'yān*, *huffāz*, *ṣulaḥā'*², *a'lām*, ou encore *ḥukamā'*.

Du V^e/XI^e au VII^e/XIII^e siècle :

Durant cette période, la narration des biographes occidentaux occupe 45,7% de l'espace narratif des notices ḥazmiennes. Dans l'ordre chronologique, nous les trouvons successivement dans les *Ṭabaqāt al-umam* de l'historien tolédan Ṣā'id (m. 462/1070), un ouvrage sur l'histoire des sciences³ ; dans le *Matīn* de l'historien cordouan Ibn Ḥayyān (m. 469/1076), une chronique de l'histoire d'al-Andalus⁴ ; dans l'*Ikmāl al-muḥtalif wa-l-mu'talif min asmā' al-*

¹ Coran : Sourate 20, verset 114.

² En vertu du *ḥadīth* souvent cité: *bi-dīkr l-ṣulaḥā' tanzil l-rahma* « la mention des vertueux (= saints) fait descendre la miséricorde», cf "Manāqib", dans *Encyclopédie de l'Islam*.

³ Ṣā'id (420/1029-462/1070) naquit à Almería et s'installa à Tolède. De formation juridique acquise auprès d'Ibn Ḥazm et d'Ibn Baṣkuwāl, il se consacra aux sciences philosophiques grâce au mécénat sous le règne de Dū-l-Nūn (429/1038-467/1075). Pour toutes les présentations biographiques des biographes, nous avons eu recourt aux dictionnaires biographiques de notre corpus, en particulier celui d'al-Ziriklī, mais aussi du matériau biographique inclus dans la bibliothèque numérique *al-Shamela*. L'*Encyclopédie de l'Islam* I et II et le *Dictionnaire historique de l'islam* nous ont été tout aussi précieux.

⁴ Ibn Ḥayyān (377/988-469/1076), un des plus éminents historiens d'al-Andalus, naquit à Cordoue. Son père était un haut fonctionnaire du célèbre al-Manṣūr, aux côtés du père d'Ibn Ḥazm, Aḥmad. Connu pour sa plume virulente, il doit à Abū al-Walīd b. Ḡahwar les fonctions de rédacteur de chancellerie d'État et sortit d'une précarité financière. Auteur du *Muqtabis* et du *Matīn*, il retrace l'histoire d'al-Andalus en s'inspirant de l'historiographie ṭabarienne. L'un de ses plus grands admirateurs, Ibn Bassām, a conservé de nombreuses et longues citations dans son anthologie, la *Daḥīra*.

riġāl, sur l'onomastique du *ḥadīṭ*, rédigé par l'historien proche des milieux mi-ḥanbalites et mi-šāfi'ites, Ibn Mākūlā (m. 475/1082)¹ ; dans la *Ġadwat al-muqtabis fī dīkr wulāt al-Andalus wa-asmā' ruwāt al-ḥadīṭ wa-ahl al-fiqh wa-l-adab wa-ḍawī l-nabāha wa-l-šī'r* du traditionaliste andalou al-Ḥumaydī (m. 488/1095)² ; dans le *Maṭmaḥ al-anfus wa masraḥ al-ta'annus fī mulaḥ ahl al-Andalus*³ de l'anthologue et biographe sévillan d'époque almoravide Ibn Ḥāqān (m. 529/1134), un dictionnaire biographique spécialiste consacré exclusivement aux grandes figures du panthéon andalou⁴ ; dans la *Daḥīra fī maḥāsin ahl al-Ġazīra* de l'anthologue andalou d'époque almoravide Ibn Bassām (m. 543/1147), une précieuse anthologie du panthéon littéraire andalou qui se présente comme une continuité du *Kitāb al-Ḥadā'iq* d'Ibn Faraġ al-Ġayyānī⁵ ; dans *al-Ansāb* du traditionniste de Merv al-Sam'ānī (m. 562/1172), un dictionnaire de généalogie dont les 5 348 notices sont classées en fonction de la *nisba*⁶ ; dans le dictionnaire biographique *al-Šila fī ta'rīḥ a'immat al-Andalus* de l'historien traditionniste cordouan Ibn Baškuwāl (m. 578/1183) qui collecta 1 400 notices de lettrés ayant vécu entre les V^e/XI^e et VI^e/XII^e s. et qui suit volontairement la méthodologie du *Tārīḥ 'ulamā' al-Andalus* d'Ibn al-Faraḍī⁷ ; dans la *Buġyat al-multamis fī ta'rīḥ riġāl ahl al-Andalus* du biographe andalou al-Ḍabbī (m. 599/1203) dont le dictionnaire biographique complète les notices de la *Ġadwa* d'al-Ḥumaydī et en proposant une courte histoire d'al-Andalus⁸ ; dans

¹ Ibn Mākūlā (422/1031-475/1082), éminent savant irakien du *ḥadīṭ* et du *'ilm al-riġāl*, naquit en 422-1031 eut pour maître des traditionnistes tel qu'Ibn al-Ġawzī et entretint des relations avec Ibn al- et entretint des relations avec l'historien irakien Ibn al-Ḥaṭīb.

² Al-Ḥumaydī : *Ġadwat al-muqtabis fī dīkr wulāt al-Andalus*, Le Caire, al-Dār al-miṣriyya li-l-ta'līf wa-l-tarġama, 1966. Désormais *Ġadwa*. Al-Ḥumaydī (420/1029-488/1095) naquit à Cordoue et se consacra aux études traditionnelles. Il adhéra au zāhirisme sous l'enseignement d'Ibn Ḥazm. Pour fuir les persécutions des Cordouans contre son maître Ibn Ḥazm, il émigra à Bagdad où il mourut en 488-1095. Il fut très apprécié des savants bagdadiens.

³ Désormais *Maṭmaḥ* ; Ibn Ḥāqān : *Maṭmaḥ al-anfus wa-masraḥ al-ta'annus fī mulaḥ ahl al-Andalus*, Beyrouth, *Dār 'Ammān*, 1983, 1^{ère} éd, pp. 279-282 pour la notice consacrée à Ibn Ḥazm.

⁴ La biographie d'al-Faṭḥ b. Ḥāqān (?- 529/1134) est mal connue. Menant une vie dit-on aventureuse et de plaisirs, il fut gouverneur de Grenade au nom du calife Abū Yūsuf Tāshfīn b. 'Alī et vécut quelques temps à Marrakech où il fut assassiné.

⁵ Ibn Bassām (?-543/1147) est un poète et anthologue originaire de Santarem dont la vie est mal connue également. Rival d'Ibn Ḥāqān, il reçut également des rétributions de personnages qu'il biographiait.

⁶ Al-Sam'ānī (506/1113-562/1172), spécialiste du genre biographique, naquit à Merve dans une famille connue pour son érudition dans le *fiqh* šāfi'ite et le *ḥadīṭ*. Il se spécialisa dans les sciences du *ḥadīṭ* et voyagea dans les grands centres culturels de son époque tels que Bagdad, Ispahan, la Mecque, Médine et Jérusalem. Yāqūt participa à ses séances de science. Son dictionnaire connu de nombreuses synthèses entreprit par le célèbre historien Ibn al-A'īr intitulée *al-Lubāb fī taḥdīb al-Ansāb* et du polygraphe égyptien al-Suyūṭī intitulée *Lubb al-Lubāb fī taḥrīr al-Ansāb*. Al-Sam'ānī composa un dictionnaire biographique intitulé *al-Taḥbīr fī-l-mu'ḡam al-kabīr* comprenant 1 200 notices biographiques, un autre *Muntaḥab mu'ḡam al-šuyūḥ* et composa enfin un supplément (*ḍayl*) du *Tārīḥ Baġdād* d'al-Ḥaṭīb al-Baġdādī.

⁷ Ibn Baškuwāl (494/1101-578/1183) naquit à Cordoue et y mourut. Ses voyages en al-Andalus l'ont amené à croiser le chemin des savants Ibn 'Attāb, Abū al-Walīd b. Ruṣd et Abū Bakr b. al-'Arabī entre autres. Apprécié pour ses connaissances des Traditions et de l'histoire littéraire andalouse.

⁸ al-Ḍabbī (?- 599/1203) naquit à Vêlez dans la province de Malaga et ses voyages l'ont amené au Maghreb (Ceuta, Marrakech et Bougie) et en Egypte (Alexandrie) mais il passa la majeure partie de sa vie dans le sud d'al-Andalus.

les *Laṭā'if al-Daḥīra* du littérateur et secrétaire de chancellerie égyptien d'origine copte Ibn Mamātī (m. 606/1209) dont l'ouvrage est une synthèse de la *al-Daḥīra* d'Ibn Bassām¹ ; dans le *Mu'ğam al-udabā'* (1 068 notices) du biographe et encyclopédiste Yāqūt al-Rūmī (m. 626/1229) dont le dictionnaire biographique généraliste traite d'un immense corpus de notices consacrées aux lettrés de tout horizon² ; dans l'*Iḥbār al-'ulamā'* du secrétaire et historien d'origine égyptienne Ibn al-Qifṭī (m. 646/1248) dont le dictionnaire biographique contient 414 notices relatives aux spécialistes des sciences profanes et philosophiques³ ; dans le *Kitāb al-Mu'ğib fī talḥiṣ aḥbār ahl al-Mağrib* de l'historien maghrébin al-Marrākūšī (m.646/1250) qui est une chronique retraçant l'histoire politique et littéraire d'al-Andalus jusqu'à la dynastie des Mu'minides⁴ ; des informations biographiques lapidaires dans la *Ḥulā* de l'historien et littérateur traditionniste andalou d'époque almohade Ibn al-Abbār (m.658/1260) dans lequel il traite de l'histoire des littérateurs andalous⁵ ; dans les *Wafayāt al-a'yān wa anbā' abnā' al-zamān* du biographe traditionniste syro-égyptien d'époque mamelouke Ibn Ḥallikān (m. 681/1282), qui contient plus de 1 200 notices et qui a connu un franc succès au vu des compléments tels que les *Fawāt al-Wafayāt* d'Ibn Šākīr al-Kutūbī (m. 764/1363) et *al-Wāfī bi-l-wafayāt* d'al-Šafādī (m. 764/1363)⁶ ; dans le *Muğrib* de l'anthologue et historien andalou Ibn Sa'īd (m. 685/1286), chronique sur l'histoire littéraire d'al-Andalus, fruit d'un travail collectif

¹ Ibn Mamātī (543/1147-606/1209) est issu d'une longue famille de littérateurs d'origine copte, était un poète, un littérateur et un secrétaire du *Dīwān al-ğayš* au service des sultān-s ayyūbides dont le célèbre Saladin. Il mit en vers la vie de Saladin et les fables animalières *Kalīl wa Dimna*. Ses qualités littéraires lui ont valu le surnom « le rossignol des Conseils ». Il finit sa vie en Syrie, à Alep après des intrigues entre hauts fonctionnaires rivaux.

² Yāqūt (575/1179-626/1229) naquit et mourut à Alep en 626/1229. Il est un éminent géographe et encyclopédiste qui parcourut les bibliothèques du *dār al-islām* pour enrichir ses dictionnaires biographiques ou géographiques. A l'arrivée des Mongols, il trouva refuge à Alep, secouru par Ibn al-Qifṭī qui l'aida à collection des données biographiques. Son dictionnaire contient 1 068 notices.

³ Ibn al-Qifṭī (568/1172-646/1248) naquit à Qifṭ en Haute-Egypte et fit ses premières études au Caire et à Jérusalem. Son père au service d'un haut fonctionnaire à la cour de Saladin et Ibn al-Qifṭī fut au service d'un des fils de Saladin, al-Malik al-Zāhir à Alep qui lui confia le *Dīwān* des finances. Son célèbre dictionnaire contient des traductions de textes philosophiques grecs dont les originaux sont perdus. Il est aussi l'auteur d'un autre dictionnaire biographique intitulé *Inbāh al-ruwāt'alā anbāh al-nuḥāt* contenant un millier de notices de savants et d'autres ouvrages historiques, sur Le Caire, les Saġūkidés, du Maghreb, et une histoire de sa ville natale abrégée par Ibn Maktūm (m. 749/1348) identique à l'histoire du Caire. Il rédigea également un supplément aux *Ansāb* d'al-Balāḍurī.

⁴ al-Marrākūšī (581/1185-646/1250) naquit à Marrakech, capitale de l'Empire almohade. Il séjourna un temps en al-Andalus avant de se rendre en Egypte puis à Bagdad d'où il aurait composé sa chronique. Il s'appuie en partie sur la *Ğaḍwa* d'al-Ḥumaydī.

⁵ Ibn al-Abbār (595/1199-658/1260) naquit à Valence. Historien et littérateur, il voyagea à travers al-Andalus et au Maghreb. Secrétaire de chancellerie au Maghreb, il rédigea de nombreux dictionnaires historiques et biographiques. Il quitta définitivement al-Andalus après la rédition de Valence pour trouver refuge à Tunis. Il compléta le *Tārīḥ 'ulamā' al-Andalus* d'Ibn al-Faraḍī et la *Šila* d'Ibn Baškuwāl dans un dictionnaire intitulé *al-Takmila li-kitāb al-Šila* et la *Tuḥfat al-qadīm* qui est un dictionnaire consacré aux poètes d'al-Andalus, abrégé par al-Balfikī.

⁶ Ibn Ḥallikān (608/1211-681/1282) naquit à Irbil en Irak et se forma auprès d'Ibn Šaddād, d'Ibn al-Šalāḥ à Alep et à Damas et entra en rapport avec Ibn al-Aṭīr. Nommé *qāḍī al-quḍāt* par le sultān mamelouk Baybars à Damas et perdit son poste au fil des changements politiques. Il mourut à Damas en 681/1282.

de plusieurs générations de membres d'une même famille qui fut terminée en Égypte¹. Ces quelques données de présentation succincte nous laissent entrevoir la circulation du matériau biographique relatif à Ibn Ḥazm depuis al-Andalus jusqu'en Orient.

Du VII^e/XIII^e au X^e/XVI^e siècle :

Durant cette période, près de la moitié (42,6%) des notices biographiques ḥazmiennes ont déjà été rédigées. Le graphique nous montre qu'elles sont essentiellement d'origine orientale. La circulation des productions culturelles d'al-Andalus vers l'Orient s'intensifie comme nous le montre la carte de M. Romanov.

Parmi les ouvrages de cette période, mentionnons une notice collectionnée dans le *Nihāyat al-arib fī funūn al-adab* du secrétaire de chancellerie et encyclopédiste égyptien d'époque mamelouke al-Nuwayrī (m. 733/1333), compte parmi les encyclopédies les plus célèbres de l'époque mamelouke². Les autres notices figurent dans cinq ouvrages de l'historien traditionniste syrien al-Ḍahabī (m. 748/1348), trois dictionnaires biographiques : la *Tadkīrat al-ḥuffāz* (1 176 notices), les *Sīyar a lām al-nubulā'* (environ 1 500 notices) et *al-Mu'ayyin fī ṭabaqāt al-muḥaddiṭīn*, deux chroniques renfermant de précieux matériaux biographiques sous la forme de *wafayāt* ou obituaire, à savoir *al-'Ibar fī ḥabar man ḡabar* et le *Duwal al-islām*³; dans les *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār* du secrétaire de chancellerie syro-égyptien d'époque mamelouke Ibn Faḍl Allāh al-'Umarī (m. 749/1349) dont l'encyclopédie traite de nombreuses branches du savoir et tend à décrire du point de vue de la *kitāba* l'organisation politique de différentes régions du *dār al-islām*⁴; dans la *Mir'ā al-ḡinān*

¹ Ibn Sa'īd naquit près de Grenade en 610/1213. Issu d'une famille connue pour son érudition au service des Almohades, Ibn Sa'īd grandit à Séville avant de la quitter pour le pèlerinage et de se fixer en Égypte.

² Al-Nuwayrī (677/1279-733/1333) naquit au Caire. Il suivit les cours de *ḥadīṭ* d'Ibn Daqīq al-'Īd et d'autres éminents savants traditionnalistes égyptiens. Il se rendit en Syrie où il fut chargé du *dīwān al-ḥaṣṣ* et a participé à la guerre contre les Mongols. A son retour au Caire, il occupa le même poste et assista aux débuts des démêlés d'Ibn Taymiyya avec les savants égyptiens dans lesquels il joua un petit rôle de médiateur entre son protecteur et le vice-*sulṭān* défenseur d'Ibn Taymiyya. Al-Nuwayrī occupa également d'autres postes de haut fonctionnaire, comme le *ṣāḥib dīwān al-inṣā'* (chef des bureaux de correspondance), en Libye, en Syrie et au Caire. Au vu des postes dans des secteurs importants de l'administration, sa carrière fut relativement brillante. De son expérience de la *kitāba*, il se retira de la vie publique et se consacra à l'*adab* et l'encyclopédisme. La *Nihāya* se compose de 31 volumes en 9 000 pages. Sa préoccupation était de synthétiser le plus clair possible les principaux événements historiques dans le but de former des secrétaires et d'« honnêtes hommes ». Son œuvre est marquée par l'influence du *ḥadīṭ*, jusque dans son approche du *ḥabar* sans nier la lecture plaisir en usant de récit merveilleux.

³ al-Ḍahabī (673/1274-748/1348) naquit probablement à Damas. Il étudia les Traditions sous la direction d'al-Mizzī, d'Ibn 'Asākir, d'Ibn Daqīq al-'Īd, d'un maître *zāhirite* à la Mecque, d'Ibn Maṣṣūr al-Ifriqī et il eut des disciples célèbres tels Taqī al-Dīn al-Subkī. Ses ouvrages connurent un grand succès en Orient et en Occident aux yeux de ses contemporains et d'auteurs tardifs. D'une composition soignée et de constantes références à ses autorités, ses ouvrages sont rapidement devenus populaires. Il constitue une autorité en histoire et en jurisprudence doté d'une certaine impartialité allant jusqu'à critiquer sa propre école juridique.

⁴ Ibn Faḍl Allāh al-'Umarī (700/1300-749/1349) naquit à Damas et fut au service, comme al-Nuwayrī, d'al-Nāṣir Muḥammad b. Qalāwūn. Issu d'une famille de hauts fonctionnaires, il entretint des relations compliquées avec

wa-‘ibrat al-yaqzān fī ma‘rifā mā yu‘tabar min ḥawādīṭ al-zamān (environ 2 300 notices) du traditionniste ṣūfī yéménite al-Yāfī‘ī (m. 768/1360) qui est une chronique retraçant les événements de la première année de l’Hégire jusqu’à l’an 750/1350 en évoquant chaque année les décès des biographiés sous la forme d’un obituaire en compilant les données d’Ibn al-Aṭīr, Ibn Ḥallikān et al-Ḍahabī¹; dans le dictionnaire biographique *al-Wāfi bi-l-wafayāt* du philologue, lettré et biographe damascène turkmène d’époque mamelouke al-Ṣafadī (m. 764/1363) qui complète les *Wafayāt* d’Ibn Ḥallikān²; dans la chronique *al-Bidāya wa al-Nihāya* de l’historien traditionniste syrien d’époque mamelouke Ibn Kaṭīr (m. 774/1373) qui relate les grands événements par année et évoque les personnages importants sous la forme obituaire depuis la création du monde³; de la chronique sur l’histoire de Grenade *al-Iḥāta fī aḥbār Ġarnāṭa* de l’historien et secrétaire de chancellerie andalou Ibn al-Ḥaṭīb (m. 776/1375), laquelle est une monographie de l’histoire de Grenade et des personnages notables qui ont un lien avec la capitale naṣride⁴; un dictionnaire biographique spécialiste des grammairiens et lexicographes intitulé *al-Bulḡa fī tarāḡim a‘immat al-naḥw wa-l-luḡa* (422 notices) du lexicographe et biographe al-Fīrūzābādī (m. 817/1415) qui présente succinctement les biographies

ses souverains à cause de son franc parler qu’il composa par ses écrits d’une grande érudition relative à la gestion administrative.

¹ al-Yāfī‘ī (698/1298-768/1360) naquit au Yémen. Il s’adonna à la vie érémitique. Il vécut une grande partie de sa vie dans la Péninsule arabe ce qu’il ne l’a pas empêché de séjourner une longue période en Palestine et en Egypte où il fréquenta d’éminents ṣūfī. Affilié à la *ṭarīqa qādiriyya*, sa renommée était bien installée lorsqu’il se rendit en Palestine et en Egypte. Il a défendu la figure d’al-Ḥallāḡ et d’Ibn al-‘Arabī. Passé maître en ḥadīṭ, il est un fervent aṣ‘arite. Il a entrepris de réfuter le *mu‘tazilisme* et la pensée d’Ibn Taymiyya. Il composa un ouvrage hagiographique sur les maîtres d’Abd al-Qādir al-Ġilānī (*Asnā al-mafāḥir fī manāqib al-ṣayḥ ‘Abd al-Qādir*). Il mourut à La Mecque et acquies une solide figure de saint homme. Le polygraphe égyptien al-Suyūṭī le cite souvent.

² al-Ṣafadī (696/1297-764/1363) naquit à Safad en Palestine est une localité médiévale qui s’affirma qu’entre le XIII^e et le XVI^e siècles. D’origine turque, son père ne montra aucun intérêt pour ses études juridico-religieuses. Il s’installa à Damas où il fréquenta assidûment les cours d’Ibn Taymiyya. Sa famille réprouva d’ailleurs ce choix. Ami d’éminents lettrés tel qu’Ibn Nubāta, Ibn Sayyid al-Nās, Ibn Faḍl Allāh al-‘Umarī, al-Ḍahabī et al-Subkī. Ses dons stylistiques et calligraphiques lui permirent d’obtenir des postes dans l’administration mamelouke : *kātib al-inṣā’* et *al-sirr* ou *wakīl al-ḥizāna* jusqu’à sa mort. Il séjourna un temps à Alep, à Damas et au Caire. Il composa de nombreux ouvrages originaux en philologie et en littérature. De même, il composa de nombreux poèmes et une *maqāma* sur les chagrins d’amour qui nous invite à essayer de rechercher des connexions culturelles avec le Collier de la colombe d’Ibn Ḥazm. Il mourut à Damas.

³ Ibn Kaṭīr (700/1300-774/1373) naquit à Bassora et mourut à Damas. Lorsqu’il s’installa à Damas, il adhéra à la pensée d’Ibn Taymiyya et était le gendre d’un éminent traditionniste syrien al-Mizzī. Il eut également pour maître al-Ḍahabī. Il devint une des figures savantes les plus influentes de Damas grâce à ses travaux dans le domaine du *ḥadīṭ*, du *fiqh* et de l’exégèse. Il défendit Taḡ al-Dīn al-Subkī lors de démêlés juridiques. Il est connu pour son exégèse et sa célèbre chronique dans laquelle il fit de nombreux emprunts à al-Ṭabarī, Ibn Mākūlā, Ibn ‘Asākir, *Ibn al-Ġawzī*, *Ibn al-Aṭīr*, *Sibt Ibn al-Ġawzī* ou encore al-Ḍahabī.

⁴ Ibn al-Ḥaṭīb (713/1313-776/1375) naquit à Loja, près de la capitale naṣride Grenade où il y mourut. Haut fonctionnaire de l’époque naṣride, nommé *kātib al-inṣā’* (chef de la chancellerie) et ministre jusqu’à ses démêlés politiques, il se rendit un temps au Maghreb. Grâce à sa formation de secrétaire, il devint un éminent érudit en matière de savoir encyclopédique. Il était admiré pour l’élégance de son style recherché. Principalement connu pour sa monographie sur l’histoire de Grenade, il s’intéressa à la mystique, la médecine et à la philosophie. Il est alors un précieux témoignage de la mémoire, de l’histoire culturelle de la du VII^e/XIII^e et du VIII^e/XIV^e siècles andalous.

des lexicographes jusqu'à l'époque de son auteur classées selon l'ordre alphabétique¹ ; dans le dictionnaire biographique *Lisān al-Mizān* de l'historien et biographe traditionniste égyptien d'époque mamelouke Ibn Ḥaġar al-‘Aṣqalānī (m. 852/1449) qui traite des traditionnistes, aussi minces soient les rapports de certains des biographiés avec le *ḥadīṭ*² ; *al-Nuġūm al-zāhira fi Mulūk Miṣr wa-l-Qāhira* Ibn Taġrī Birdī al-Zāhirī (m.874/1470) qui traite de l'Égypte depuis l'année 20/641 et contient de nombreuses notices biographiques³; et enfin dans les *Ṭabaqāt al-Ḥuffāz* du polygraphe égyptien d'époque mamelouke al-Suyūfī (m. 911/1505) qui marque la fin de la biographie ḥazmienne à l'époque mamelouke⁴.

Les notices ḥazmiennes se raréfient après l'époque mamelouke pour transiter vers l'ère ottomane dans laquelle la mémoire biographique d'Ibn Ḥazm s'écrit dans une double identité : l'identité culturelle de la littérature biographique arabe à l'époque ottomane et l'identité culturelle de la littérature orientaliste que nous verrons plus bas. Cette transition est marquée par une longue période qui débute au XI^e/XVII^e siècle.

¹ al-Fīrūzābādī (729/1329-817/1415) naquit à Kazeroun, près de Chiraz en Iran. Il séjourna à Wāsiṭ, Bagdad puis suivit les cours de Taqī al-Dīn al-Subkī à Damas. Il séjourna également dans les grands centres de productions culturelles en Palestine et dans la Péninsule arabique (La Mecque et le Yémen) puis au Caire, en Asie Mineure (en Inde). Son œuvre porte sur l'exégèse, les Traditions, l'histoire et essentiellement la lexicographie. Il est connu pour son *Qāmūs al-muḥīṭ* devenant le rival d'al-Ġawharī, auteur du *Ṣiḥāḥ*. Dans son dictionnaire lexicographique, il emprunte explicitement au *Muḥkam* du lexicographe andalou Ibn Sīda et au *‘Ubāb* d'al-Ṣaġānī. Son dictionnaire fut traduit en persan et en turc et fut très apprécié des Orientalistes. C'est dans sa *Bulġa* qu'al-Fīrūzābādī mentionne le *Collier de la colombe* dans la bibliographie d'Ibn Ḥazm.

² Ibn Ḥaġar (772/1371-852/1449) naquit au Caire. Orphelin très tôt, il vécut dans un environnement dans la haute bourgeoisie caireote. Savant en *ḥadīṭ*, historien et juge, les maîtres d'Ibn Ḥaġar étaient nombreux : al-Fīrūzābādī par exemple ; il étudia auprès d'Ibn al-Mulaqqin au Caire, al-Qalqaṣandī à Damas, voyagea en Palestine, à la Mecque et à Médine dans le cadre de sa formation scientifique. L'historien al-Saḥawī assistait au cours de *ḥadīṭ* dispensés par l'épouse d'Ibn Ḥaġar. On compte d'éminentes savantes parmi ses professeurs. Ses disciples sont encore plus nombreux, parmi les plus célèbres : al-Saḥawī, Ibn Taġrī Birdī, voire même al-Suyūfī. Même s'il commença tardivement ses études de *ḥadīṭ*, il est célèbre pour son magistral commentaire du *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī* intitulé *Fath al-Bārī*. Il composa de nombreux ouvrages d'histoire dont une chronique annalistique des événements notables en 773/1372 et 850/1446 intitulée *Inbā' al-ghumr*. En matière de dictionnaire biographique, il composa *al-Durar al-kāmina fi a'yān al-mi'a al-thāmina* qui traite des notables morts au VIII^e/XIV^e, un dictionnaire des juges égyptiens *Raf' al-iṣr*. etc. La minutie scientifique d'Ibn Ḥaġar fait de ses ouvrages, des références indispensables pour les Anciens et les Modernes.

³ Ibn Taġrī Birdī (812/1410-874/1470) naquit au Caire. C'est un historien d'origine slave, originaire d'Anatolie, qui vécut au Caire sous les Mamelouks burjites et qui appartenait à la classe dirigeante et au service du sultān Barqūq. Il reçut une formation traditionnelle et une instruction militaire. Proche du sultān Barsbay et des dirigeants suivants, il fut l'un des principaux représentants de l'historiographie mamelouke. Il composa un dictionnaire des sultāns et des émirs de 1248 à 1451 dans le *Manhal al-ṣāfi*. Le *Kitāb al-Nuġūm al-zāhira* retrace l'histoire de l'Égypte jusqu'à sa propre époque en continuant la série de biographies du *Manhal*. Il composa de nombreux ouvrages historiques.

⁴ al-Suyūfī naquit au Caire en 849/1445 dans une famille célèbre pour son érudition. On compte parmi ses disciples Ibn Ṭulūn et Ibn Iyyās. A partir de 891/1486, à la quarantaine, al-Suyūfī décide de se retirer de la vie publique, abandonne progressivement ses fonctions et cesse de délivrer des *fatwās* à cause des rancœurs de ses collègues à son égard de la corruption du milieu des *‘ulamā'* et l'ignorance qui sévit parmi eux. Il révèle ainsi la baisse du niveau culturel à la fin de l'époque mamelouke. Ecrivain prolixe, il s'intéressa à de nombreux domaines tels que la poésie, l'exégèse, la critique du *ḥadīṭ*, l'histoire et l'*adab*. Son encyclopédie de l'exégèse coranique, *al-Itqān fi ‘ulūm al-qur‘ān*, et son encyclopédie linguistique, *al-muzhir fi ‘ulūm al-luġa wa anwa ‘ihā*, dans laquelle il aborde des problématiques liées à l'histoire de la langue arabe, la grammaire et la lexicographie est une pièce maîtresse de son œuvre.

À partir du XI^e/XVII^e siècle :

Nous recensons pour cette période quatre notices ḥazmiennes : dans la chronique *Nafḥ al-ṭīb min ḡuṣn al-Andalus al-raṭīb*, de l'historien et littérateur maghrébin al-Maqqarī (m. 1041/1632) qui retrace l'histoire d'al-Andalus¹ ; dans le dictionnaire biobibliographique d'époque ottomane *Kaṣf al-ẓunūn 'an asāmī al-kutub wa-l-funūn* du polygraphe et historien Ḥaḡḡī Ḥalīfa (m.1068/1657), qui contient quelques 14 500 titres rangés dans l'ordre alphabétique² ; dans la chronique annalistique d'époque ottomane intitulée *Šaḍarāt al-ḍahab fī aḥbār man ḍahab* de l'historien traditionniste syrien ḥanbalite Ibn al-ʿImād (m. 1089/1679) qui s'étend de l'an un à l'an mille, composé principalement de notices biographiques pour un lectorat modeste³ ; enfin dans la *Hadiyat al-ʿarīfīn asmā' al-mu'allifīn wa-āṭār al-muṣannifīn* du bibliographe al-Bābānī Ismāʿīl Bāšā al-Baḡdādī (m.1339/1920) qui constitue le second volet bio-bibliographique en complétant le premier dictionnaire biobibliographique intitulé *Īḍāḥ al-maknūn fī l-dḥayl 'alā Kaṣf al-ẓunūn 'an asāmī al-kutub ma l-funūn* qui est lui-même un supplément au *Kaṣf al-ẓunūn* de Ḥaḡḡī Ḥalīfa⁴. Les dictionnaires bibliographiques sont un témoignage de l'ampleur de l'intérêt littéraire des lettrés ottomans et de la production culturelle à l'époque ottomane. L'*Īḍāḥ al-maknūn* contient le même matériau biographique lapidaire et éparse relatif à Ibn Ḥazm que le *Kaṣf al-ẓunūn* de Ḥaḡḡī Ḥalīfa. De même, que le bibliographe et poète syrien al-Zirikī (m. 1976) a collecté le même matériau sur Ibn Ḥazm dans *al-A'lām* que ses prédécesseurs ottomans à la différence qu'Ismaʿīl Bāšā al-Baḡdādī a écrit

¹ al-Maqqarī (986/1577-1041/1632) naquit à Tlemcen et mort au Caire. Issu d'une famille d'érudits, son grand-père était l'un des maîtres d'Ibn al-Ḥaṭīb. Disciple d'Aḥmad Bābā, il devint une autorité dans le *fiqh mālikī*. Il parcourut le Maghreb, devint *imām* et *muftī* à la mosquée d'al-Ḳarawīyyīn avant de partir pour l'Orient, à la Mecque, en Palestine puis de s'installer au Caire. Son œuvre maîtresse est composée au Caire en 1038/1629, à l'instigation d'Ibn Šāhīn, est le *Nafḥ*, une longue monographie d'al-Andalus, et d'Ibn al-Ḥaṭīb. L'historien maghrébin est un compilateur qui a pu conserver une grande quantité de textes autrement perdus de nos jours.

² Ḥaḡḡī Ḥalīfa (1017/1609-1068/1657), connu aussi sous son nom turc Kātib Čelebi, naquit à Istanbul. Sa vie est marquée par de nombreux voyages et consacrée à l'étude encyclopédique. Secrétaire aux Finances, il a participé à diverses campagnes militaires. Ouvert aux productions occidentales acquises grâce à un converti d'origine française, Meḥmed Ikḥlāšī, il avait le goût de la culture profane et des curiosités encyclopédiques. En plus du *Kaṣf al-ẓunūn*, il composa de nombreux ouvrages d'histoire en arabe et en turc, à partir de chroniques occidentales telle que *Iršād al-ḥayārā ilā ta'rīkh al-Yūnān wa-l-Rūm wa-l-Našārā* qui est une courte compilation tirée de l'*Atlas Minor* et d'autres ouvrages sur la religion, les systèmes de gouvernement et les dynasties de l'Occident chrétien. Il est un biographe accompli compte tenu du nombre de biographies rédigées : *Sullam al-wuṣūl ilā ṭabakāt al-fuḥūl*, un recueil de biographies en arabe classées dans l'ordre alphabétique. La bibliographie de Ḥaḡḡī Ḥalīfa est très longue. Ce polygraphe ottoman est intéressant car il est une courroie de transmission des productions culturelles orientalo-occidentales.

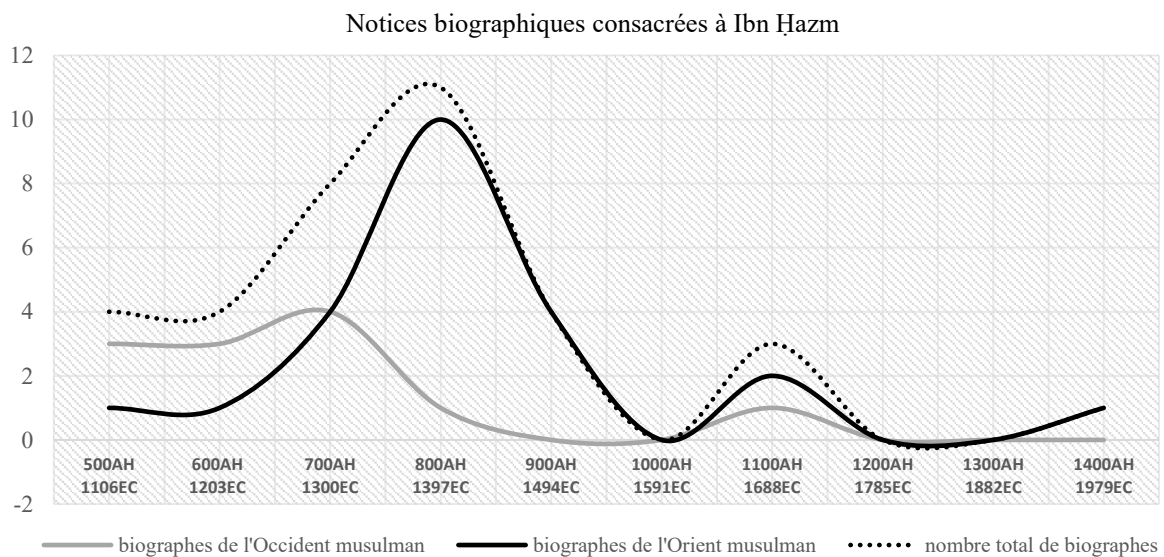
³ Ibn al-ʿImād (1032/1623-1089/1679) naquit à Damas, mourut lors de son pèlerinage à La Mecque mais a vécu très longtemps au Caire. Son dictionnaire s'adressait à des disciples modestes qui ne pouvaient se constituer une bibliothèque personnelle. L'historien synthétise ce qu'il est essentiel de savoir et de retenir de l'histoire arabomusulmane. Son dictionnaire est, d'après ses mots, une *taḍkira* pour lui et un rappel pour celui qui médite sur les leçons à tirer de l'histoire et la sauvegarde de l'histoire dans les mémoires (*ḥifz al-tārīḥ*) est une affaire primordiale, exigée par la religion, surtout pour connaître les dates de décès des *muḥaddīṭ*-s.

⁴ al-Bābānī Ismāʿīl Bāšā al-Baḡdādī (1839/-1339/1920) naquit de Bābān en Irak. C'est un officier turc. Ḳḥayr al-dīn al-Zirikī lui consacra un petit texte dans *A'lām*.

une notice biographique à part entière dans la *Hadiyat al-‘arifīn*¹. Le *Kašf al-zunūn* et *al-A‘lām* n’évoquent aucune anecdote et citation sur Ibn Ḥazm. D’ailleurs, les notices biographiques à son sujet se raréfient et le matériau biographique, aussi lapidaire soient-ils, est désormais dispersé dans des encyclopédies bibliographiques. La boucle est bouclée pour le cas d’Ibn Ḥazm. Nous avons évoqué la difficulté de délimiter les contours de la *tarğama* depuis le II^e/VIII^e s., il semble qu’avec al-Ziriklī, l’un des derniers maillons de cette longue chaîne du genre des *Ṭabaqāt*, la *tarğama* n’ait été qu’un objet technique privilégié par les historiens.

Origine géographique des notices biographiques au fil de l’évolution historique des dictionnaires biographiques

Nous arrivons donc à la présentation des 35 notices du corpus. Le graphique suivant présente la chronologie de leur rédaction du V^e/XI^e au XIV^e/XX^e siècles :



Ce graphique nous montre explicitement les étapes fondamentales de l’histoire des notices à des dates charnières de la *memoria* ḥazmienne. Nous pouvons dégager trois étapes principales marquées par des points de rupture : le VII^e/XIII^e s. marquant une inversion des origines géographiques de l’écriture biographique ḥazmienne et puis le X^e/XVI^e siècle qui symbolise *grosso modo* la fin d’une écriture biographique ḥazmienne dans le genre des *Ṭabaqāt*. Si les lettrés de l’Occident musulman ont été naturellement les premiers à rédiger des notices biographiques à l’égard de leur compatriote cordouan, ils ne représentent que 34,3% de la totalité des biographes d’expression arabe. En revanche, ils représentent 62,5%

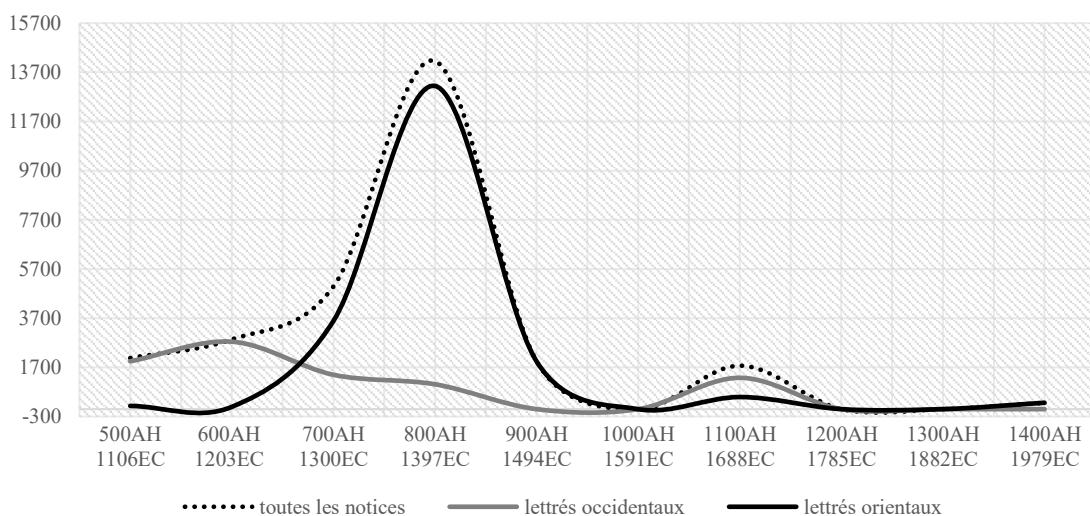
¹ al-Ziriklī (1310/1893-1396/1976) naquit à Damas. Poète, historien et journaliste syrien condamné à mort par l’Empire colonial français. Il trouva refuge dans le Royaume du Ḥiğāz. Lorsque sa condamnation fut annulé, il retourna à Damas puis devint diplomate pour le royaume saoudien.

des biographes jusqu'au VII^e/XIII^e s. Le graphique nous montre que les biographes de l'Occident musulman ont dominé la narration biographique consacrée à Ibn Ḥazm jusqu'au VII^e/XIII^e siècle. Ensuite, le graphique nous montre une augmentation exponentielle du nombre de notices orientales qui semblent emboîter le pas aux biographes de l'Occident musulman d'époque almohade quand la courbe des notices occidentales s'effondre brutalement à cause de l'instabilité politique à la chute de l'Empire almohade. Enfin, l'histoire des notices biographiques ḥazmiennes, en langue arabe, connaît une augmentation modérée ou un regain au XI^e/XVII^e siècle dont la dynamique pourrait laisser croire à la dynamique du début du V^e/XI^e siècle.

Nous pouvons observer une forte augmentation des notices orientales du VII^e/XIII^e au X^e/XVI^e s. ; la narration des lettrés orientaux a éclipsé celle de leurs homologues de l'Occident musulman. Le graphique nous montre une baisse significative et constante des notices occidentales lorsque le nombre de notices orientales continue de progresser régulièrement. Le pic du nombre de notices orientales est atteint au VIII^e/XV^e siècle quand les lettrés de l'Occident musulman ne produisent quasiment plus de notices sur Ibn Ḥazm. Le X^e/XVI^e correspond à la croisée des deux courbes qui représentent quasiment la fin de l'écriture biographique relative à Ibn Ḥazm. En effet, 88,6 % des notices biographiques ḥazmiennes ont été rédigées avant le X^e/XVI^e s.

Nous avons mis en perspective ces données avec le contenu quantitatif de l'ensemble des notices en termes de nombre de mots. Le graphique suivant nous montre l'évolution de ce contenu quantitatif du V^e/XI^e au XIV^e/XX^e s. :

Représentation des quantités de mots contenues dans les notices



Ce deuxième graphique confirme la dynamique de l'écriture biographique du premier graphique. Il existe donc une corrélation entre la dynamique du nombre de notices produites

par les biographes et le contenu quantitatif de celles-ci. Néanmoins, il est difficile de dire si la figure d'Ibn Ḥazm a suscité davantage l'intérêt des biographes que d'autres grandes figures du panthéon arabo-musulman. L'étude qualitative des notices dans leur contexte narratif, celui des dictionnaires, et dans leur environnement culturel permet de mieux analyser la construction des représentations d'Ibn Ḥazm au fil du temps.

L'histoire politique et culturelle d'al-Andalus explique l'arrêt net de l'écriture biographique ḥazmienne en Occident musulman. La désagrégation de l'Empire almohade aboutit à de nouvelles Taifas perpétuellement en guerre les uns contre les autres, au bénéfice de Ferdinand III de Castille (1217-1252) et de Jacques I^{er} d'Aragon dit le Conquérant (1213-1276)¹. Le royaume naṣride de Grenade (1232-1492) réduit à la portion congrue noue des relations en dent de scie avec les trois autres protagonistes principaux : Castillan, Aragonais et Maghrébins (Mérinides et Hafside) jusqu'à la chute définitive de Grenade en 897/1492. En étudiant les ouvrages historiques islamiques à l'aide des méthodes computationnelles que permet la philologie numérique et en se concentrant sur l'analyse de la collection al-Bābānī Ismā'īl Bāšā al-Baġdādī (m.1339/1920), Maxim Romanov a établi des graphiques sur les connexions culturelles des différentes régions du *dār al-islām* qui fournissent des pistes de réflexion sur l'histoire des notices biographiques ḥazmiennes². Le premier nous indique la proportion de la production culturelle en fonction des contributions des différentes régions géographiques :

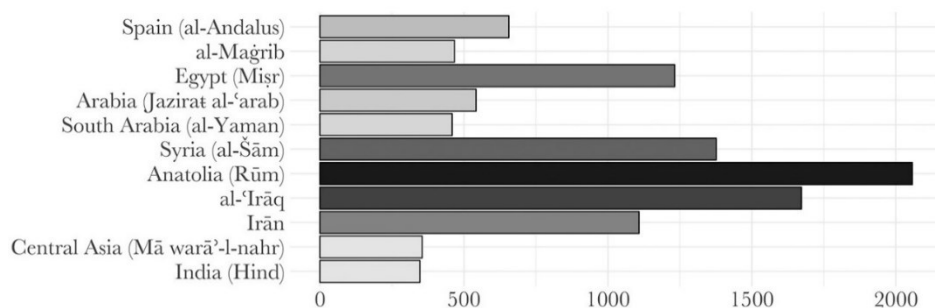


Fig. 7. Regional Contributions

Ce graphique nous permet d'expliquer l'ordre de grandeur quantitatif des notices occidentales et orientales. Puis deux autres graphiques nous indiquent l'histoire des circulations et des connexions culturelles entre Occident musulman et Orient³ :

¹ Foulon Brigitte et Tixier du Mesnil Emmanuelle : *Al-Andalus. Anthologie*, Paris, Flammarion, 2009, p. 393.

² Romanov Maxim : *Algorithmic Analysis of Medieval Arabic Biographical Collections*, dans *Speculum*, 92, n°S1, 2017, disponible : <https://www.journals.uchicago.edu/doi/full/10.1086/693970#>.

³ Comme le précise M. Romanov, la collection ne couvre pas toutes les régions du monde islamique, en particulier les régions qui ont intégré une partie du monde islamique tardivement dans les périodes ultérieures et en termes géographiques sont restés périphériques au noyau: l'Afrique subsaharienne, l'archipel indonésien, la région de la Volga, et l'Europe de l'Est : « the collection does not cover all the regions of the Islamic world, particularly regions that became part of the Islamic world in the later periods and in geographical terms remained peripheral to the core: sub-Saharan Africa, the Indonesian archipelago, the Volga region, and Eastern Europe », cf. *Algorithmic Analysis of Medieval Arabic Biographical Collections*, *op. cit.* dans sa version en ligne.



Fig. 10. The Iraqi-Iranian core in the twelfth century CE

Cordoue est un des principaux centres urbains culturels du *dār al-islām* et est relié aux grands centres urbains orientaux jusqu'au XII^e siècle. La production massive des ouvrages doit moins au mécénat qu'à la stabilité politique et économique comme l'explique à juste titre M. Romanov. Entre 900-1300, l'Occident musulman est prospère mais est trop éloigné de l'Orient pour nouer des liens forts et, à partir du XIII^e s., les lettrés andalous migrent vers le Maghreb, l'Égypte et la Syrie ce qui explique la chute brutale de la production biographique andalouse. La carte suivante nous montre l'intensification des connexions culturelles entre al-Andalus et les grands centres culturels orientaux :



Fig. 11. Massive migrations of the thirteenth century CE

Les données de M. Romanov confirment notre graphique ci-dessus. Si le nombre de notices biographiques occidentales est supérieur aux notices orientales jusqu'au XIII^e siècle, l'écart est pertinent à noter compte tenu du rapport de la production occidentale bien inférieur à la production orientale. Le XIII^e siècle fait date puisque malgré le différentiel de production culturelle entre Occident et Orient, nous notons que 62,5% des biographes d'Ibn Ḥazm étaient des lettrés de l'Occident musulman.

Enfin, le X^e/XVI^e est également un autre siècle faisant date puisque lettrés de l'Occident musulman et de l'Orient arabe cessent de produire des notices biographiques ḥazmiennes avant de connaître un faible rebond au XI^e/XVII^e s. La reconfiguration du *dār al-islām* redispense les grands centres culturels : l'Empire ottoman, les Ṣafawid-s en Iran et les Moghols en

Inde, et explique la quasi-absence de production biographique consacrée à Ibn Ḥazm *en langue arabe*. En revanche, cela ne signifie pas qu'Ibn Ḥazm n'a pas suscité l'intérêt des érudits ottomans, iraniens ou indiens comme nous le verrons plus loin dans notre étude. Les centres d'Anatolie attirent désormais les érudits arabo-musulmans ou en tout cas ce sont les érudits d'époque ottomane qui produisent le plus d'ouvrages comme nous l'indique le graphique de M. Romanov suivant :

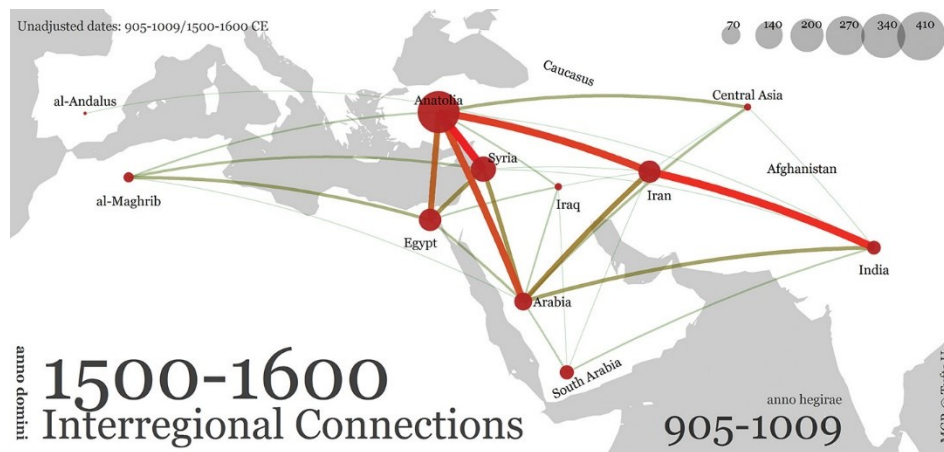


Fig. 13. Reconfiguration of the sixteenth century CE

À partir du XI^e/XVII^e se construit une double *memoria* ḥazmienne partagée entre d'un côté, les notices biographiques en langue arabe et d'un autre côté, la littérature orientaliste. C'est ce qui nous amène à présenter un autre volet de notre corpus amenant à étudier la diffusion et la construction progressive de la figure ḥazmienne dans l'imaginaire orientaliste.

1.1.1.3. Les sources latines et la littérature orientaliste

Le point de départ de la recherche de l'historiographie orientaliste relative à Ibn Ḥazm trouve indubitablement son origine dans les recherches historiques sur l'histoire de l'Espagne musulmane de l'historien hollandais Reinhart Pieter Anne Dozy (m. 1883), huguenot français né à Leyde¹. S'il existe, comme nous le verrons, de nombreux textes latins mentionnant l'œuvre ḥazmienne, Dozy demeure le savant précurseur à l'origine de l'engouement orientaliste pour la figure ḥazmienne qui coïncidait avec un renouveau de la méthodologie historiographique de son époque en proposant une relecture et une réécriture de l'historiographie relative à la Péninsule ibérique médiévale.

En s'intéressant à l'œuvre de Dozy, nous avons tiré le fil pour reconstruire, de bibliographie en bibliographie, le réseau intertextuel qui contextualise et explique les mécanismes

¹ R Dozy (1820-1883) orientaliste hollandais issu d'une famille huguenote s'est spécialisé dans l'histoire d'al-Andalus. Il s'est intéressé à la lexicographie arabo-andalouse. Ecrivant en latin, en français et en allemand, il traduisit de nombreux ouvrages arabes en français et publia de nombreux manuscrits arabes.

mémoriels, culturels et identitaires de cet engouement. Les connexions intertextuelles et interculturelles remontent au XVII^e s. lorsque les études orientales en Europe se sont professionnalisées et institutionnalisées d'une part, et d'autre part, lorsque de grandes figures de l'encyclopédisme ottoman d'expression arabe se sont intéressées à la recherche des sciences produites en dehors de l'Empire ottoman, une curiosité pour les sciences profanes et humanistes de ce qui est autre, une forme des formes de l'altérité.

Gustave Dugat propose les contours d'une définition de l'orientaliste et une histoire abrégée de l'orientalisme dans son *Dictionnaire des Orientalistes*. En faisant de Guillaume Potel « le premier orientaliste », il précise en note que :

Quand je dis le premier orientaliste français, j'ai en vue le premier savant qui étudia quelque groupe de langues orientales, avec une tendance à la comparaison, à la synthèse. Car on sait que ce fut le médecin Armengaud, de Montpellier, qui ouvrit la galerie des orientalistes français, et à qui l'on doit certaines traductions, faites en 1284, d'une partie des œuvres d'Avicenne et d'Averroès¹.

Dans l'esprit de Gustave Dugat, l'Orientalisme s'inscrit dans un mouvement de traduction éclairé par les comparaisons philologiques et lexicographiques comparées.

L'héritage des études orientales des siècles passés

La littérature encyclopédique du XI^e/XVII^e s. a déclenché la recherche et l'acquisition de la production culturelle de l'Autre à des fins scientifiques en Occident et en Orient arabo-ottoman. Les voyages et les relations diplomatique entre l'Empire français et l'Empire ottoman ont été les principaux catalyseurs de ces échanges et productions interculturelles. Pour le cas de notre étude portée sur la *memoria* ḥazmienne, deux bibliographes et collectionneurs, Levinus Warner (m. 1665) et Ḥāğğī Ḥalīfa (m. 1068/1657) ont permis de diffuser l'œuvre ḥazmienne en Occident. La figure d'Ibn Ḥazm n'était pas totalement inconnue pour une partie de la Chrétienté². L'encyclopédie hérésiographique d'Ibn Ḥazm, les *al-Fiṣal fī al-milal wa-l-nihal*, figure parmi les ouvrages arabo-musulmans qui ont incité l'Eglise de Cluny, Hugues de Sémur et Pierre le Vénérable de s'engager dans un farouche combat contre « l'Antéchrist », contre toute forme d'hérétisme³. Son œuvre est associée à la littérature hérésiographique et s'inscrit dans l'histoire des controverses.

¹ Dugat Gustave : *Histoire des orientalistes de l'Europe du XII^e au XIX^e siècle*, Paris, Maisonneuve, 1868-70, p. XVII.

² Iognat-Prat Dominique : *Chrétienté* dans *Dictionnaire de l'historien*, Sirinelli J.-F. et Gauvard C. (ss. dir.) Paris, PUF, 2015.

³ Iognat-Prat Dominique : *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000-1150*, Paris, Flammarion, Champs histoire n°553, 2004. Les travaux de D. Iogna-Prat ont porté également sur l'abbé de Cluny Pierre le Vénérable et sur son rapport aux ouvrages musulmans, juifs et hérétiques, dans le cadre de l'obtention de son HDR. L'historien médiéviste Dominique Iogna-Prat a montré comment Pierre le Vénérable (1122-1156) a contribué à l'expansion de l'Occident latin à travers le prisme de Cluny, puissant réseau du monde chrétien dans la péninsule ibérique notamment.

La première mention et citation explicite de l'œuvre ḥazmienne, à notre connaissance, se trouve dans la production et la connexion interculturelle de deux érudits, à savoir entre l'orientaliste et collectionneur allemand L. Warner et l'encyclopédiste ottoman Ḥāḡḡī Ḥalīfa. C'est à partir de cette période que nous avons sélectionné notre matériau orientaliste relatif à l'œuvre ḥazmienne.

Typologie du corpus orientaliste : catalogue, traduction, ouvrages généraux et articles scientifiques

Des notices orientalistes ?

Les textes orientalistes auxquels nous avons pu avoir accès et dont nous avons tiré profit pour nos recherches doctorales se composent de matériaux aux typologies diverses et variées tels que les bibliothèques, les catalogues et les encyclopédies bio-bibliographiques de fonds privés, de libraires ou de bibliothèque impériales. A partir de ces ouvrages, nous pouvons nous renseigner sur les publications et les traductions de manuscrits acquis au fil des voyages.

Compte tenu de la profusion de la littérature orientaliste, nous avons porté nos travaux sur quatre grandes figures de l'orientalisme ḥazmien, à savoir, en premier lieu, l'orientaliste hollandais R. Dozy, les deux figures de proue de l'islamologie ḥazmien : Ignaz Goldziher

Si les Accords entre la France de François Ier et l'Empire ottoman de Soliman le Magnifique en 1536 agissent comme un symbole des échanges interculturel entre ces deux Empires. François Ier convoqua de Gênes, l'évêque Giustiniani, afin qu'il enseigne les langues hébraïque et arabe au Collège de Reims (Dugat Gustave: *Histoire des orientalistes de l'Europe du XII^e au XIX^e siècle*, op. cit., p. XVI). L'apprentissage des langues orientales, en particulier de la langue arabe, s'intensifie et un certain nombre d'érudits tel que le savant arabisant Nicolas Clénard (m. 1542) est convaincu d'apprendre l'arabe afin de convertir les hérétiques. (N. Clénard (1495-1542) est un savant et voyageur orientaliste arabisant d'origine flamande de langue latine formé à l'Université de Louvain. Il voyage dans la péninsule ibérique et fonde un collège humaniste. Il essaie d'obtenir des manuscrits arabes en possession de l'Inquisition espagnole. S'il arrive à séjourner un temps au Maghreb, il meurt à Grenade lors de son retour). En 1530, François Ier fonde le Collège de France, il projette de former des professeurs des langues orientales (Dugat Gustave: *Hist. des orientalistes*, op. cit., pp. XVI-XVII). Le premier orientaliste, Guillaume Postel (m. 1581), selon la définition G. Dugat (Dugat Gustave: *Hist. des orientalistes*, op. cit., p. XVII), publie une espèce de grammaire des langues orientales rudimentaire qui passe pour être la première tentative pour fournir des éléments de grammaire comparée (Postel Guillaume (1510-1581) philologue orientaliste français catholique. Il est financé par le roi du Portugal pour former des missionnaires envoyés aux Amériques. Il est choisi par François Ier pour accompagner l'ambassadeur Jean de la Forest à Constantinople. Il publie *Grammatica arabica* en 1538 avec des caractères arabes quasiment illisibles. Il argumente face aux opposants de la Sorbonne de la légitimité d'apprendre la langue arabe et approuve les réformes humanistes de François I^{er}, en particulier de diffuser les Evangiles en langue arabe en Orient arabo-ottoman). Si Gilles Veinstein évoque la question de l'authenticité de ces premières capitulations de 1536 et les conçoit comme un mythe, force est de constater que la politique étrangère de François I^{er} se heurte aux théologiens puisque les orientalistes du XVI^e s. doivent justifier l'apprentissage de la langue arabe en France. La chaire d'arabe au Collège de France fut créée en 1587 sous Henri III. Grégoire XIII fonda des collèges et une imprimerie pour les langues orientales dans le « but de convertir des infidèles, comme on disait alors, conformément au décret du concile de Vienne » (Dugat Gustave: *Hist. des orientalistes*, op. cit., p. XIX). Jusqu'alors, l'objectif des traductions et de l'enseignement des langues orientales, en particulier de l'arabe, s'inscrivaient dans une démarche de controverse et de conversion. Pour autant la démarche ne pouvait qu'aboutir à un humanisme éclairé dénué d'intérêt de circonstance. Cet immense corpus orientaliste en latin pourrait contenir la mention d'Ibn Ḥazm ou de ses œuvres et il nous semble intéressant des recherches futures.

pour l'orientalisme germano-hongrois et Miguel Asín Palacios pour l'orientalisme espagnol. Vers la fin du XIX^e s., des orientalistes s'émancipent progressivement des études théologiques bibliques en matière scientifique, recherchant de nouvelles méthodes d'analyse¹. Pour le cas des études ḥazmiennes, l'influence des ouvrages de Ignaz Goldziher (m. 1921) et d'Asín Palacios est probant.

Une grande partie des textes orientalistes que nous avons mis à contribution se composent d'une partie des traductions latines du *Ṭawq al-ḥamāma*. Ces traductions ont été systématiquement accompagnées d'introduction représentant la figure d'Ibn Ḥazm selon l'héritage culturelle des travaux orientalistes.

Enfin, les travaux de l'historien orientaliste français Évariste Lévi-Provençal (m.1956) ont permis de renouveler l'historiographie d'al-Andalus, qu'il désigne toujours par l'*Espagne musulmane*. Le courant historiographique dans lequel s'inscrivent les trois tomes de l'*Histoire de l'Espagne musulmane* de Lévi-Provençal laisse entrevoir les représentations et les imageries coloniales françaises jusqu'à la moitié du XX^e siècle². La représentation d'Ibn Ḥazm dans l'*Histoire* de Lévi-Provençal s'inscrit en parallèle et à la fin du mouvement de traduction du *Collier de la colombe*. L'homme et son œuvre ne sont plus à présenter. Envisagé comme un traité d'érotologie, l'imagerie autour de l'amour courtois privilégié dans le récit de Dozy, Lévi-Provençal voit dans le *Collier* l'imagerie du *harem*. Entre Dozy et Lévi-Provençal, écrit G. Martinez-Gros, se sont glissées, de 1880 et 1940, les masses imposantes de l'islamologie et de ce qu'Edward Saïd nomme « l'orientalisme d'empire »³.

Le premier événement dans la mémoire ḥazmienne est signé de l'orientaliste hollandais R. Dozy qui a permis de renouveler, en son temps, l'historiographie de l'*Espagne musulmane* en affirmant s'appuyer exclusivement sur les sources arabes. Il ne s'agit pas à proprement parler de découvrir la figure ḥazmienne, L. Warner avait déjà acquis le manuscrit du *Collier de la colombe* lorsqu'il acheta la bibliothèque privée de Ḥāḡḡī Ḥalīfa. Dozy a donc hérité et profité d'une longue tradition des études orientales dont il refuse l'approche historiographique

¹ L'orientalisme allemand ou de l'Europe de l'Est a modifié de l'intérieur l'orientation et la méthodologie de l'orientalisme des études islamologiques. Formés pour certains aux études bibliques, évangéliques ou talmudiques, des figures telles que Theodor Nöldeke (m. 1930), Hermann Reckendorf (m. 1924) et Ignaz Goldziher (m. 1921) ont participé à faire évoluer les investigations orientalistes.

² Marín Manuela (dir.): *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste: Siglos XVII-XXI*. Nouvelle édition [en ligne]. Madrid : Casa de Velázquez, 2009 (généré le 18 décembre 2020). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/cvz/1363>>. ISBN : 9788490961261.

³ Martinez-Gros Gabriel : *De Reinhart Dozy à Évariste Lévi-Provençal ou de l'ère des révolutions à celle de l'islamologie*, dans Marín Manuela (ed.): *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste: Siglos XVII-XXI*, Casa de Velázquez, tiré de <http://books.openedition.org/cvz/1373>.

lacunaire, idéologique voire dépassée. Nous avons exploité de façon systématique l'œuvre de Dozy lorsqu'il convoquait l'œuvre ḥazmienne.

La pertinence de l'étude chronologique des œuvres révèle la construction progressive de l'image d'Ibn Ḥazm dans l'œuvre d'un orientaliste en particulier, puis élargi et contextualisé dans l'œuvre orientaliste. Néanmoins, la datation des ouvrages de Dozy pose parfois question. Dans son dictionnaire des noms de vêtements paru en 1845, il renvoie, dans un chapitre intitulé *Additions et corrections*¹, à son édition de *l'Histoire de l'Afrique et de l'Espagne* parue à partir de 1848. On peut facilement imaginer que ces corrections furent ajoutées ultérieurement à un ouvrage qui affiche être paru en 1845. Dans ce premier ouvrage scientifique, nous observons qu'il mentionne des lettrés arabes médiévaux rattachés, de près ou de loin, à la mémoire d'Ibn Ḥazm : Ibn Ḥaldūn, Ibn Sa'īd, al-Nuwayrī, al-Maqqarī, Ibn Bassām, Ibn Ḥāqān, al-Maqrīzī, Ibn al-Ḥaṭīb ou encore les *Mille et une nuits* sans mentionner Ibn Ḥazm ou le *Collier* pour ses descriptions de la vie quotidienne en al-Andalus. Il emprunte au *Collier* des références lexicographiques dans son *Commentaire historique sur le poème d'Ibn-Abdoun*². L'édition en 1848 du *Kitāb al-Bayān al-muḡrib fī aḥbār mulūk al-Andalus wa-l-Maḡrib* de l'historien maghrébin Ibn 'Idārī (m. 712/1312), précédée d'une introduction documentée contient nombres de références à Ibn Ḥazm³.

Deux ouvrages précurseurs ont permis de faire connaître la figure ḥazmienne en Occident : ce sont les *Recherches sur l'histoire politique et littéraire de l'Espagne pendant le moyen-âge* paru en 1849 et le *Catalogus codicum orientalium bibliothecae Academiae Lugduno-Batavae* paru en 1851 qui contient une notice biographique en latin et des extraits des notices biographiques arabes médiévales. Les contours de la figure ḥazmienne s'y précise. D'autant qu'il fait référence à Ibn Ḥazm dans un ouvrage, paru en 1860, consacré à la figure du Cid⁴ qui préfigure le rôle du *Collier* et de son auteur dans son célèbre ouvrage *Histoire des Musulmans d'Espagne* paru en 1861 qui fit date dans la littérature orientaliste, au point de correspondre à ce que Pierre Nora appelle *un lieu de mémoire*⁵. De l'engouement pour *l'Histoire* de Dozy, s'est imbriqué dans un autre lieu de mémoire, l'histoire d'un manuscrit dépoussiéré du fond Warner qui connaîtra par la suite l'enthousiasme de nombreux lettrés

¹ Dozy: *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes*, Amsterdam, Jean Müller, 1845.

² *Commentaire historique sur le poème d'Ibn-Abdoun* par Ibn-Abdoun, publié pour la première fois, précédé d'une introduction et accompagné de notes, d'un glossaire et d'un index des noms propres par R.P.A. Dozy, Leyde, J. Luchtmans, 1846.

³ Dozy: *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne, intitulée Al-Bayano 'l-Moḡrib par Ibn-Adhāri (de Maroc) et Fragments de la chronique d'Arīb (de Cordoue)*, le tout publié pour la première fois, précédée d'une introduction et accompagnée de notes et d'un glossaire, vol. 1, Brill, Leyde, 1848-1851.

⁴ Dozy: *Le Cid d'après de nouveaux documents*, nvl éd., Brill, Leyde, 1860.

⁵ Nora Pierre: *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 3 vol., 1984-1992.

orientalistes ou non. La sociologie de l'histoire de ce traité d'amour révéla les horizons d'attente d'un public friand d'histoires orientales anecdotiques. La seconde partie de l'œuvre de Dozy est constituée de deux ouvrages controversés sur la genèse de l'Islām. Son *Essai sur l'histoire de l'islamisme*¹ et *De Israelieten to Mekka*² n'ont pas rencontré la ferveur de son public.

Les catalogues et les encyclopédies bio-bibliographiques

Des indicateurs peuvent nous permettre de nous repérer dans la production massive qu'est la littérature orientaliste, à savoir les catalogues, les encyclopédies généralistes, bio-bibliographiques spécifiques aux études orientales.

À travers ses encyclopédies bio-bibliographiques acquises par les Orientalistes, il nous a paru pertinent, dans le cadre de l'analyse de la réception orientaliste de l'œuvre ḥazmienne, de connaître la disponibilité des dictionnaires biographiques en Occident, dans leurs versions originales ou traduites. Nous devons rester prudents quant au fait que ces catalogues et ces bibliothèques n'agissent pas en trompe l'œil. En 1841-1845, Dozy constatait que les bibliothèques européennes renfermaient des milliers de volumes de manuscrits dont les titres mêmes lui étaient inconnus³.

L'acquisition de la bibliothèque privée de Ḥāǧǧī Ḥalīfa par l'orientaliste allemand Levinus Warner montre un enthousiasme pour l'auteur et son *Kašf al-ẓunūn*. Une traduction française avait été entreprise par François Pétis de La Croix entre 1699-1705 mais qui n'a jamais été publiée. Le fond Warner est composé de nombreux manuscrits arabes dont le *Tawq al-Ḥamāma* d'Ibn Ḥazm qui fut édité en 1914, pour la première fois, par D.K. Pétrof⁴. Le *Kašf al-ẓunūn* fut seulement traduit en latin, entre 1835-1858, intitulé *Lexicon Bibliographicum et Encyclopaedicum* par l'orientaliste allemand Gustave Leberecht Flügel (m. 1870)⁵. Entre 1609 et 1665, le fond des manuscrits de la bibliothèque de Leyde était composé d'ouvrages qui ont contribué à la diffusion rapide d'ouvrages arabes en Europe. Les notices des encyclopédistes et biographes arabes médiévaux y étaient référencées.

¹ Dozy : *Essai sur l'histoire de l'islamisme*, Leyde/Paris, Brill/Maisonneuve, 1879.

² Dozy : *Die Israeliten zu Mekka von Davids Zeit bis in's fünfte Jahrhundert unserer Zeitrechnung*, Leipzig : W. Engelmann , 1864. La traduction française : *Les Israélites à la Mecque, depuis l'époque de David jusqu'au Ve siècle de notre ère*.

³ Dozy : *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes*, Amsterdam, Jean Müller, 1845, p. VI.

⁴ Cf. l'inventaire de la collection des manuscrits orientaux a été effectué par Jan Just Witkam : *Inventory of the oriental manuscripts of the library of the University of Leiden*, Witkam & Ter Lig Press, Leiden, 2006-2007, en 28 volumes. Le manuscrit du *Collier* est inventorié au numéro *Or. 927*.

⁵ Gustave Leberecht Flügel (1802-1870) est un orientaliste allemand, théologien et traducteur du Coran et le *Fihrist* d'Ibn Nadīm.

La *Bibliothèque orientale ou Dictionnaire universel concernant tout ce qui regarde la connoissance des peuples de l'Orient* de l'orientaliste français Barthélemy d'Herbelot de Molainville (m. 1695), publié par Antoine Galland en 1697. Elle emprunte, voire adapte, en grande partie le *Kašf al-zunūn* tout en référant d'autres manuscrits¹. La *Bibliotheca arabico-hispana Escorialensis* (1760) du père Miguel Casiri écrite en latin permet de croiser les notices de la *Bibliothèque orientale*².

Deux autres encyclopédies contiennent une notice d'Ibn Ḥazm. La *Nouvelle biographie universelle* (1811-1878) et la seconde en anglais: *The Biographical Dictionary of the Society for the Diffusion of Useful Knowledge* (1843). En 1852, paraît le second volume de la *Nouvelle biographie universelle*³ sous la direction de Jean-Chrétien-Ferdinand Hœfer⁴. Les bibliographies en fin de notices permettent d'évaluer l'importance de certains ouvrages et, par conséquent, révèlent les connexions intertextuelles entre eux, à l'instar des notices biographiques arabes médiévales. Ces bibliothèques encyclopédiques permettaient de présenter à un large public une vision générale de la littérature orientale tout en présentant la traduction d'un certain nombre de dictionnaires biographiques arabes.

Les catalogues de ventes publics d'un libraire ou d'une bibliothèque privée permettent, avec une lecture prudente, de se rendre compte de la diffusion et la circulation du savoir. Annie Charon et Elisabeth Parinet ont dirigé un ouvrage collectif sur la source essentielle pour l'histoire du livre que représentent les catalogues et la vente des livres et écrivaient en préambule que ces derniers « permettent d'étudier les courants de circulation des livres et les pratiques commerciales ; ils sont aussi riches d'enseignements pour l'histoire de la lecture et du goût »⁵. S'ils offrent une certaine visibilité de la circulation des ouvrages et de l'information, Catherine Volpillac-Augier invite à la prudence sur les données et la lecture technique de ces catalogues si riche en informations⁶. Le *Catalogue de la bibliothèque orientale de feu* (1864 et 1880) de Jules Thonnellier présente, dans la section « arabe » des ouvrages

¹ Herbelot Barthélemy d' (1625-1695) : *Bibliothèque orientale*, Paris, Compagnie des libraires, 1697.

² Casiri Miguel: *Bibliotheca Arabico-Hispana Escorialensis*, Madrid, Antonio Pérez de Soto, 1760-1770.

³ Parue depuis 1852 jusqu'en 1866, cette encyclopédie biographique est composée de 46 volumes. Les volumes 1 à 9 ont paru sous le titre *Nouvelle biographie universelle* et les volumes de 10 à 46 sous *Nouvelle biographie générale*. Se voulant la concurrente de la *Biographie universelle* de Michaud, leurs auteurs durent changer le nom à cause d'accusation de plagiat et suite à un procès.

Selon leurs auteurs, elle constitue le complément de leur *Encyclopédie moderne*.

⁴ *Nouvelle biographie universelle depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours, avec les renseignements bibliographiques et l'indication des sources à consulter*, ss. dira. Hœfer, 1811-1878, publié par MM. Firmin Didot Frères, Paris, Firmin Didot Frères, 1852, vol. II, p. 100.

⁵ Charon Annie et Elisabeth Parinet (ss. dir.) : *Les ventes des livres et leurs catalogues, XVII^e-XX^e siècle*, Paris, Publications de l'École nationale des chartes, 2000. Web. <<http://books.openedition.org/enc/1397>>

⁶ Catherine Volpillac-Augier : *L'esprit des livres (faisons un rêve...)* dans Charon Annie et Elisabeth Parinet (ss. dir.) : *Les ventes des livres et leurs catalogues, XVII^e-XX^e siècle*, Paris, Publications de l'École nationale des chartes, 2000. Web. <<http://books.openedition.org/enc/1397>>.

arabes disponibles en arabe ou traduits par d'éminents orientalistes. D'autres catalogues parus en 1896 et 1897 aux éditions Martinus Nijhoff¹ que nous avons pu consulter sont également intéressants puisqu'ils nous indiquent généralement le prix et le stock de certaines parutions. Ils sont un supplément aux bibliographies orientalistes pour connaître leur degré de diffusion et l'accessibilité de tel ou tel ouvrage en particulier. Nous avons utilisé ponctuellement ces ressources.

L'orientalisme se professionnalise à la fin du XVIII^e et au début du XIX^e siècle. La parution et la traduction de nombreux ouvrages en arabe, d'époque tardive, permet aux Orientalistes de broser un panorama général de la littérature arabe. Les orientalistes se spécialisent et contribuent au renouvellement des méthodes historiographiques.

À partir de ces catalogues nous pouvons constater la parution d'un grand nombre d'encyclopédies, dont les dictionnaires biographiques et anthologies littéraires contenant les biographies relatives à Ibn Ḥazm. Nous avons vu que des ouvrages des historiens syriens, d'époque mamelouke, étaient disponibles en latin. D'autres sont disponibles aux lecteurs arabisants et parfois aux non-arabisants.

On trouve ainsi le *Nafḥ al-ṭīb* d'al-Maqqarī (*Analectes*, 1855-1861 et *The History* (1840-1843)², le *Liber classium virorum qui Korani et traditionum* (1833) attribué à al-Dahabī³, le *Mu'ğam al-udabā'* de Yāqūt (Jacut's Moschtarik, 1846), les *Wafayāt* (1842) d'Ibn Ḥallikān (*Ibn Khallikan's Biographical* traduction anglais par De Slane), le *Tārīḥ* d'Ibn Ḥaldūn (*Histoire des Berbères*, 1847), le dictionnaire de Ḥağğī Ḥalīfa (*Lexicon bibliographicum et enciclopædicum*, 1835-1858)⁴, la *Ḥulla* d'Ibn al-Abbār (*Aben Al-Abbar, Hollato 'S-siyara*, 1847-1851). Les *Annales* d'Ibn Tağrī Burdī (1852), *Narratio de expeditionibus a Graecis Francisque adversus Dimyatham* (1824) d'al-Maqrīzī, une histoire des 'Abbāvides (*De historiae Abbādidarum*, 1844) de Dozy. Ibn Ḥāqān (1865) et le *Specimen criticum exhibens locos Ibn Khacanis de Ibn Zeidouno* (1831). De même, la *Daḥīra* d'Ibn Bassām était

¹ *Catalogue de livres anciens et modernes, cartes, plans, vues, etc. concernant l'histoire locale et la topographie des Pays-Bas*, La Haye, M. Nijhoff, 1896; *Livres anciens et modernes en vente aux prix marqués en vente aux prix marqués chez Martinus Nijhoff. L'islam. Son histoire. Son progrès. Ses adversaires*, n°277, La Haye, M. Nijhoff, 1897.

² al-Maqqarī: *Nafḥ al-ṭīb min ġuṣn al-Andalus al-raṭīb*, publié en partie dans *Analectes sur l'histoire et la littérature des arabes d'Espagne*, R. Dozy, G. Dugat, L. Krehl et W. Wright, Leyde, Brill, 1855-1861.

³ Il s'agit d'une édition arabe du *Kitāb Ṭabaqāt al-ḥuffāz*: *Liber classium virorum qui Korani et traditionum qui Korani et traditionum cognitione excelluerunt auctore Abu abdalla Dahabio*, éd. Henricus Ferdinandus Wüstenfeld, Gottingae, MDCCCXXXIII, 1833. Il s'agit d'une synthèse et non de l'édition complète de l'œuvre originale.

⁴ Pons y Boigues Francesco: *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos árabigo-españoles*, Madrid, San Francisco de Sales, 1898, p. 130.

souvent citée. Les ouvrages d'Ibn al-Ḥaṭīb, al-Fīrūzābādī¹, al-Suyūṭī, Ḥaḡḡī Ḥalīfa², dans les ouvrages de R. Dozy comptaient parmi les références les plus célèbres. Sans doute l'étaient-ils du fait que leurs auteurs retraçaient l'histoire de l'Égypte mamelouke par al-Suyūṭī et l'histoire biobibliographique des lettrés arabo-musulmans composée par un célèbre historien ottoman Ḥaḡḡī Ḥalīfa.

1.1.2. Composition du matériau biographique

1.1.2.1. Les notices biographiques (*tarğama-s*) arabes et latines

Le premier volet de notre corpus primaire se compose de notices biographiques (*tarğama*, pl. *tarāğim*) consacrées à Ibn Ḥazm tirées des dictionnaires et encyclopédies arabes médiévales. À ce corpus primaire, nous avons adjoint d'autres données matérielles, les citations et les occurrences relatives à Ibn Ḥazm et à son œuvre constituant ainsi notre corpus secondaire. L'historiographie en langue arabe, comme l'écrit Vanessa Van Renterghem, naquit aux VIII^e-IX^e s., en lien avec l'émergence de l'Islam et la construction d'un empire arabo-islamique³. Jusqu'au IX^e s., les ouvrages retraçaient l'histoire du Prophète de l'Islam et des conquêtes musulmanes puis l'historiographie arabe s'enrichit de chroniques, chronographies, d'histoires locales ou universelles. Les collections biographiques consacrées aux hommes célèbres ou de leur exercice d'une fonction particulière (souverains, juges, ministres, militaires) participe de la construction du panthéon arabo-musulman.

Question de terminologie : origine sémantique de *tarğama*

Dans *Kalīla wa-Dimna*, Ibn al-Muqaffa' (m. 142/756) semble être l'un des premiers à utiliser le vocable *tarğama* avec le même usage linguistique et technique de celui des dictionnaires biographiques. D'autres lettrés arabes ont également utilisé ce vocable avec son sens technique comme le qādī Muḡassin al-Tanūḡī (m. 384/994) dans *al-Farağ ba'da l-šidda*. Il semble que les dictionnaires biographiques aient démocratisé le sens technique puisqu'avant le X^e siècle, *tarğama* correspondait au sens de traduction, de translation d'une langue à une autre et d'interprétation. Les six occurrences « *tarğama* » dans *al-Ḥayawān* et l'unique occurrence dans *al-Rasā'il* d'al-Ġāḡiz (m. 255/868) n'est pas utilisé dans le sens technique en his-

¹ al-Fīrūzābādī: *The Kamoos or the Ocean*, Calcutta, the Editor, 1817, 2 vols. *In-folio*.

² Ḥaḡḡī Ḥalīfa: *Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum a Mustafa ben Abdallah Katib Jelebi dicto et nomine Haji Khalifa*, éd. Gustav Flügel, Leipzig (-London): R. Bentley, 1835-1858, 8 vol.

³ Van Renterghem Vanessa : *Historiographie arabe (L')*, dans *Encyclopédies des historiographies Afriques, Amériques, Asies, Volume 1 : sources et genres historiques (Tome 1 et Tome 2)*, Nathalie Kouamé, Éric P. Meyer et Anne Viguier (dir.), Paris, Presses de l'Inalco, 2020.

toire mais dans le sens de translation. Nous n'avons pas trouvé d'historien ou de lexicographe justifiant ce glissement sémantique. Les huit occurrences du *Fihrist* d'Ibn Nadīm (m. 388-998) montrent que le sens premier est bien celui de translation d'une langue à une autre, tout comme l'unique occurrence des *Ṭabaqāt* d'Ibn Sa'd (m. 230/845). Les deux occurrences d'al-Mas'ūdī dans ses *Murūğ al-ḍahab* sont prises dans les deux sens : une première fois pour désigner la translation d'un ouvrage effectué par Ibn al-Muqaffa' et une autre pour désigner la *tarğama* de l'omeyyade Marwān. Le *Kitāb al-'Ayn* d'al-Ḥalīl b. Aḥmad (m. 170/786) ne mentionne qu'une seule fois pour évoquer une translation du persan. En reprenant la définition du *Ṣiḥāḥ* du lexicographe al-Ġawharī (m. 393/1003), l'entrée *tarğama* du *Lisān al-'arab* d'Ibn al-Manzūr mentionne *turğumān* et *tarğamān* comme l'équivalent de l'exégète ou de l'interprète (*al-mufasssir li-lisān*). Le lexème n'évoque que la translation d'une langue à une autre, voire à une explication et à une exégèse ; ainsi, « *turğamān* est celui qui interprète un propos, c'est-à-dire qui le translate d'une langue à une autre »¹. Les nombreux usages de *tarğama* dans le *Lisān* d'Ibn al-Manzūr nous indiquent qu'il s'agit de l'équivalent français *notice*, à savoir un bref exposé ou une information succincte et explicative ce qui correspond à une entrée de dictionnaire à des fins lexicographiques. Il est intéressant de noter que dans son résumé de l'*Histoire de Damas*, Ibn al-Manzūr utilise, à de nombreuses reprises, la *tarğama* accolé du nom du personnage biographié, soit dans son sens technique.

	Sens technique historique de "notice"	Les deux sens	Sens linguistique de traduction, d'adaptation ou de langue	Sens de section ou de chapitre En lien avec le <i>ḥadīṭ</i> ou le <i>fiqh</i>
Ibn al-Muqaffa' (m. 142/756)			<i>Kalīla wa Dimna</i> (s)	
al-Ṣāfi' (m. 204/820)				<i>al-Umm</i> (p)
al-Buḥārī (m. 256/870)				anecdote
Ibn Sa'd (m. 230/845)			<i>Ṭabaqāt</i> (s)	
al-Ḥalīl b. Aḥmad (m. 230/845)			<i>Kitāb al-'Ayn</i> (s)	
al-Ġāḥiẓ (m. 255/868)			<i>al-Rasā'il</i> et <i>al-Ḥayawān</i> (s)	
Ibn Qutayba (m. 276/889)		<i>Adab al-kuttāb</i> (s) <i>K. al-Ši'r wa-l-šu'arā'</i> (p)		
Ibn al-Mu'taz (m. 296/908):	<i>Ṭabaqāt al-šu'arā'</i> (s)			
Ibn Durayd (m. 321/933)			<i>Ġamhara al-luġa</i> (p)	
al-Mas'ūdī (m. 345/956)		<i>Murūğ al-ḍahab</i> (s)		
Ibn Farāğ al-Iṣbahānī (m. 356/967)		<i>al-Aġānī</i> (s)		
al-Tanūḥī (m. 384/994)			<i>al-Farağ ba'd al-šidda</i> (s)	
Ibn Nadīm (m. 388/998)			<i>Fihrist</i> (s) (p)	
Ibn 'Abbād (m. 385/995)			<i>al-Muḥīṭ fi al-luġa</i> (s)	
al-Sulamī (m. 1021)	<i>Ṭabaqāt šūfi</i> (s)			
Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (m. 414/1023)			<i>al-Baṣā'ir wa al-ḍakā'ir</i> (s)	
Ibn Ḥazm (m. 456/1064)			<i>al-Fiṣal</i> (s)	
Ibn Sīdah (m. 458/1066)			<i>al-Muḥaṣṣaṣ</i> (s) <i>al-Muḥkam</i> (s) (p)	
Ibn 'Abd al-Barr (m. 463/1070)	<i>al-Istī'āba</i> (s)			
al-Ḥaṭīb al-Baġdādī (m. 463/1071)				<i>Tārīḥ Baġdād</i> (s) (p)
Ibn Mākūlā (m. 475/1082)		<i>al-Ikmāl</i> (s) (p)		
al-Ḥumaydī (m. 488/1095)		<i>al-Ġaḍwa</i> (s) (p)		

1.1.2.1.a. Tableau récapitulatif des significations de *tarğama* dans quelques ouvrages du VIII^e au XI^e s.²

¹ Ibn al-Manzūr: *Lisān al-'arab*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2003, vol. 12, pp.75-76.

² Ce tableau a pu être établi grâce aux data de la bibliothèque numérique arabe *alwaraq.net* à partir d'environ 100 auteurs et une centaine d'ouvrages d'histoire, de géographie, de littérature, de dictionnaires biographiques, de jurisprudence ou encore de lexicographie.

À partir de ces quelques occurrences, il nous semble difficile de retracer le glissement sémantique menant du sens de « celui qui interprète ou adapte » au terme technique des historiens de « notice ». Les premiers historiens et biographes n'ont donc pas systématiquement recouru au terme technique. Rares sont ceux à l'avoir fait comme Ibn Qutayba, al-Mas'ūdī et al-Iṣbahānī. Progressivement, *tarğama* fut adopté par Ibn Qutayba et al-Mu'tazz, selon les data d'*alwaraq.net*, pour désigner précisément la notice biographique. Or, on peut s'interroger sur l'absence de cette définition par l'ensemble des lexicographes.

Les notices biographiques ne sont pas circonscrites au seul domaine de l'histoire. En plus du champ religieux, nombre de littérateurs d'expression arabe ont inséré des notices biographiques à l'intérieur d'anthologie d'*adab* : du *Kitāb al-Ağānī* d'Abū Farağ al-Isfahānī à la *Ḍahīra* d'Ibn Bassām par exemple. Le premier ne précise pas spécifiquement utiliser le genre de la *tarğama* lorsqu'il présente ses biographiés. Rarement, il lui arrive de faire référence à la notice biographique (*tarğama*) de tel personnage.

Qu'est-ce qu'une notice biographique ?

Nous nous sommes attardés sur l'origine terminologique du vocable *tarğama* afin d'essayer d'en cerner les limites, voire d'en tirer une définition cohérente. Dans le cas des dictionnaires biographiques, qu'ils soient universalistes ou spécialistes, internationales ou locales, l'unité narrative de la notice biographique est dès lors explicitement délimitée. Même s'il est rarement mentionné *tarğama fulān*, la spécificité du dictionnaire biographique et le prologue de son auteur indiquent explicitement que la notice débute au nom du biographié et se clôture au nom du biographié suivant. À chaque biographe, sa propre définition de la *tarğama* ; il en existe dès lors une multitude sans que l'une prévale sur une autre. Il n'y a pas non plus de normes quantitatives. Al-Ḍahabī a résumé en une simple ligne la présentation d'Ibn Ḥazm¹, c'est le même historien qui lui a consacré aussi la plus longue notice biographique². Il adapte donc sa notice aux objectifs de son dictionnaire biographique en proposant deux définitions extrêmes tout aussi légitimes.

Il existe de fait des notices biographiques « normatives » ou explicites, intégrées dans les ouvrages de *ṭabaqāt* et respectant implicitement les règles narratives du genre biographique arabe médiéval. En acceptant une définition de la *tarğama* aux contours fluctuants, il nous donc été possible d'inclure dans notre corpus des notices implicites qui correspondaient aux normes narratives. La mention, lapidaire en termes d'informations biographiques, d'Ibn al-Abbār dans sa *Ḥulā* équivaut ainsi à l'une des notices d'al-Ḍahabī, sans que le littérateur

¹ Cf. *Ṭabaqāt al-muḥaddiṭīn* et *Tārīḥ al-islām*

² Cf. *Siyar*.

andalou indique qu'il s'agit d'une notice spécifiquement consacrée à Ibn Ḥazm. D'autres exemples de notices implicites ont ainsi intégré notre corpus.

Prenons l'exemple de la première notice consacrée à Ibn Ḥazm dans les *Ṭabaqāt* du philosophe tolédan Ṣā'id. En dépit de son intitulé, il n'est pas une collection de notices biographiques et Ṣā'id ne précise pas les limites du texte biographique consacré à Ibn Ḥazm. Ce texte répond pourtant aux caractéristiques de la notice que V. Ven Renterghem définit dans son étude d'histoire sociale de Bagdad :

Les notices, de taille inégale – de quelques lignes à plusieurs dizaines de pages, en fonction de l'importance accordée au personnage et du matériel biographique auquel l'auteur avait accès – contiennent toutes le même type d'informations. Après une brève présentation de la vie du personnage (dates de naissance et de décès, villes ou régions d'origine, de naissance, de résidence et de décès, présentation du lignage familial, grandes étapes de la formation et de la carrière de l'individu), les ouvrages spécialisés offrent des précisions sur la formation en sciences religieuses, les maîtres et les disciples, les ouvrages principaux, dans le cas d'une notice concernant un *'ālim* ou savant versé en sciences traditionnelles ; sur la carrière judiciaire des cadis et témoins instrumentaires ; sur les exploits militaires des grands émirs ou des souverains ; sur les fonctions occupées par les secrétaires ou les médecins, etc. Suivent une série d'anecdotes, que l'on retrouve parfois sous forme de *topoi* dans des notices de personnages n'ayant rien à voir les uns avec les autres, et qui se rapportent à la vie sociale, intellectuelle, matérielle ou spirituelle des individus évoqués. Des citations poétiques complètent les notices les plus fournies¹.

De même, la notice d'Ibn Ḥazm attribuée au célèbre historien andalou Ibn Ḥayyān (m. 469/1076) par l'anthologue andalou Ibn Bassām (m. 543/1147) peut poser question. Elle s'insère dans une chronique sans que ne soit spécifié qu'il s'agisse d'une notice. La biographie d'Ibn Ḥazm ne devient une notice qu'à travers la *Dahīra* d'Ibn Bassām.

Ne doit-on considérer que les notices biographiques exclusivement recueillies dans les dictionnaires ou encyclopédies biographiques en tant que telles ? La question peut être légitimement posée. Compte tenu de nos observations précédentes, il semble que les historiens n'avaient pas réduit les limites de ce qui sera appelé tardivement la *tarğama*. Nous avons donc considéré toutes les notices de corpus comme telles à partir du moment où elles remplissaient les caractéristiques des notices les plus minimalistes.

1.1.2.2. Les citations d'Ibn Ḥazm arabes et latines : une source d'appoint

En dehors des sources biographiques et des *tarğama*-s, Ibn Ḥazm est cité dans de nombreux ouvrages arabes médiévaux. Nous avons réuni ces occurrences relatives à Ibn Ḥazm dans des tableaux statistiques que nous avons inséré au fil de notre étude². Ils nous éclairent

¹ Van Renterghem Vanessa : *Les élites bagdadiennes au temps des Seldjoukides. Étude d'histoire sociale*, Beyrouth, IFPO, 2015 : <<http://books.openedition.org/ifpo/9189>>. ISBN : 9782351595411. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.ifpo.9189>.

² Nous expliquerons plus bas la manière d'acquisition de ce corpus.

sur la réception de son œuvre dans un ensemble de données qu'il nous a été possible de collecter grâce aux bibliothèques numériques. Le programme informatique *Qawl* créé par Sébastien Moureau permet d'obtenir des données sérielles à partir d'*Alwaraq*, de *Shamela*, *Noorlib* et *Shiaonline*.

Ce matériau permet de mettre en perspective les notices dans un contexte plus globale. La comparaison des représentations d'Ibn Ḥazm à partir des tarğama-s et les données citationnelles ou les occurrences exogènes permet de vérifier les écarts de traitements, la part d'exagération. Suivre ces deux dynamiques met en exergue une sorte d'hypertrophie biographique ou citationnelle, de sorte à voir si les données biographiques rendent compte de leurs environnements culturels dans lesquels les notices ont été produites. Déplacer la focalisation sert donc à vérifier la concordance entre la narration biographique et son environnement.

Les citations, en particulier dans le genre biographique, participent de la construction de la légitimité scientifique du biographié et celle du biographe en tant que transmetteur. La capacité de mémorisation, les voyages à travers les grands centres urbains du *dār al-islām* pour la collecte de matériau biographique ou la capacité de trier, authentifier, classer et catégoriser l'information biographique contribuent à la légitimité également du biographe. C'est donc un mécanisme en miroir, la citation, dans sa définition primaire, alimente les relations de coprésence et l'hétérogénéité d'un texte. Les marques du discours direct rapporté par son auteur, en langue et dans la littérature médiévale, matérialisent cette hétérogénéité et les connexions intertextuelles implicites ou explicites au fil du temps. La citation, en tant que phénomène intertextuel, demeure attaché comme l'écrit Nathalie Piégay-Gros à sa fonction canonique, à savoir l'autorité. Marie-Laure Florea rappelle que la citation fait parler le disparu, en lui redonnant de la voix¹.

La citation revêt plusieurs fonctions sur le plan rhétorique et discursive, descriptive ou mémorielle dans la littérature arabe médiévale. Les citations participent de la transformation des notices biographiques en discours rhétoriques où la stratégie de persuasion convoque l'autorité de la figure citée et remploie partiellement, volontairement ou non d'ailleurs, des textes en fonction de la fabrication de l'image recherchée. Le jeu d'insertion ou d'exclusion de telle ou telle citation dans l'architecture narrative des notices contribue à la construction du panthéon arabo-musulman.

¹ Florea Marie-Laure : *Citer la voix, citer le corps. Comment la nécrologie fait parler le mort*, dans *Citations I. Citer à travers les formes. Intersémiotique de la citation*, A. Jaubert, J.M. López Muñoz, S. Marnette, L. Rosier et C. Stolz (dir.), L'Harmattan-Academia, Louvain-La-Neuve, 2011, p.211.

Les Orientalistes

Entre 1880 et 1940, le corpus de l'orientaliste académique s'est enrichi de nouvelle traduction. Les monographies consacrées à l'histoire d'une catégorie d'hommes savants ou d'une branche des études orientales arabisantes contiennent des notices biographiques et des présentations succinctes de l'homme et son œuvre qui permettent de suivre l'évolution socio-culturelle des représentations orientalistes durant cette période. Nous avons pu consulter les textes relatifs à Ibn Ḥazm dans l'*Histoire des philosophes et des théologiens* de Gustave Dugat¹ qui s'appuie essentiellement sur les *Fiṣal*. L'histoire des écrivains arabes de F. Wüstenfeld, intitulée *Die Geschichtschreiber der Araber und ihre Werke*², contient une brève notice. F. Pons y Boigues lui consacre également une notice dans son encyclopédie bio-bibliographique sur les historiens et géographes arabo-andalous³. L'orientaliste franco-allemand Salomon Munk (m. 1867), de formation talmudique, ne mentionne jamais Ibn Ḥazm dans ses *Mélanges de philosophie juive et arabe* alors qu'il consacre tout un chapitre aux principaux philosophes arabes.

1.1.3. Typologie et acquisition des sources

1.1.3.1. Acquisition des textes sources : œuvres manuscrites, éditées ou numériques

La méthodologie d'acquisition hybride, format papier et format numérique, a permis d'exploiter un vaste corpus primaire et secondaire tant pour les sources arabes médiévales que les sources orientalistes latines et les sources arabes contemporaines. La première étape a été de constituer un corpus imprimé, la version papier classique. D'un ouvrage à un autre, de bibliographie en bibliographie, de catalogue en catalogue, de bibliothèque en bibliothèque, nous nous sommes orientés vers la constitution d'un corpus au format numérique. Premièrement, l'expansion des Humanités numériques a permis de se constituer un corpus de documents élargi. Deuxièmement, les outils de philologie numérique nous ont permis, autant que faire se peut, de traiter de façon systématique les sources arabes et latines. Néanmoins, la constitution de notre corpus numérique a été une tâche longue et fastidieuse.

¹ Dugat Gustave: *Histoire des philosophes et des théologiens musulmans (de 632 à 1258 de J.-C.)*. Scènes de la vie religieuse en Orient, Paris, Maisonneuve et Cie, 1878.

² Wüstenfeld Ferdinandus: *Die Geschichtschreiber der Araber und ihre Werke*, Göttingen, Dieterich, 1882, p. 66.

³ Pons y Boigues Francesco: *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos árabe-españoles*, Madrid, San Francisco de Sales, 1898.

Un temps a été donné pour la constitution du corpus puis, un autre temps de réflexion s'est imposé sur la manière de traiter cet ensemble de données. Notre participation aux formations organisées par le GIS MOMM nous a permis de nous sensibiliser à ce qu'il est convenu d'appeler la philologie numérique¹ et aux outils permettant de numériser (par océrisation) notre corpus, c'est-à-dire à rendre un texte accessible sous forme numérique afin que nous puissions le traiter de manière systématique, en particulier pour le cas des notices biographiques arabes médiévales à partir desquelles nous avons évalué, à travers une approche statistique, la polyphonie à l'intérieur de ces textes, observé les connexions intertextuelles à travers le rôle prépondérant de la citation dans le genre des dictionnaires biographiques. La transition numérique et la recherche sur le Moyen-Orient et les mondes musulmans offre aujourd'hui des perspectives d'approche des textes différentes et complémentaires. Les méthodes computationnelles s'appliquant à des textes numériques arabes permet, grâce à une analyse critique des données (textométrie², lexicométrie³ par exemple), une critique textuelle linguistique et littéraire pertinent sur des textes anciens.

Les techniques d'océrisation⁴ nécessitent une formation particulière et plus ou moins longue dans les humanités numériques. Rares ont été les textes que nous avons dactylographiés nous-même. Les notices de Šā'id, d'Ibn Ḥāqān et d'Ibn Faḍl Allāh al-'Umarī par exemple ont nécessité de se mettre à la place d'un copiste en la dactylographiant entièrement. Effectivement, nous avons pu télécharger une partie conséquente, à partir de bibliothèques numériques que nous présenterons plus bas. Comme l'écrivent Michel Bernard et Baptiste Bohet, la saisie de textes imprimés (manuscrits ou non-océrisés comme c'est le cas pour les notices en format pdf) conduit vers une connaissance intime du texte étudié⁵. Outre l'analyse textuelle à partir des documents imprimés, l'obtention dactylographiée de certaines de ces notices, la comparaison entre les versions numériques et imprimées (ou scannées) nous ont

¹ Mercedes Volait, Lucas Noémie : *VERS LA SCIENCE OUVERTE? La transition numérique et la recherche sur le Moyen-Orient et les mondes musulmans en France : Etat des lieux et perspectives*, GIS Moyen-Orient et mondes musulmans, 2020, 979-10-97315-17-7. (halshs-02937983) ; *Étudier et publier les textes arabes avec le numérique du 7 au 9 décembre 2020*, <https://philaranum.hypotheses.org/114>.

² La textométrie s'est développée en France dans les années 70 dans les recherches en statistique lexicale. Elle vise à évaluer la richesse du vocabulaire d'un texte. Ses techniques permettent de générer des cartographies synthétiques des mots et des textes tels qu'ils s'apparentent ou s'opposent dans un corpus. Elle renseigne sur l'organisation interne du texte, sur les contrastes intertextuels comme le sur-emploi ou le sous-emploi d'un mot dans un texte. Nous renvoyons à la présentation du portail web de l'ENS de Lyon.

³ La lexicométrie est un outil efficace et une méthodologie d'étude des discours. Elle vise à quantifier les mots/les lexèmes d'un texte pour en étudier sa fréquence et son occurrence.

⁴ L'océrisation tient son origine de l'acronyme OCR (Optical Character Recognition ou reconnaissance automatique de caractères). Océriser un document, c'est en extraire le contenu pour pouvoir le manipuler ou le modifier. Avant une étude textométrique ou lexicométrique, il faut d'abord extraire le texte manuscrit ou imprimé. C'est la conversion d'un document imprimé, scanné en document numérique.

⁵ Michel Bernard, Baptiste Bohet : *Littérométrie. op. cit.*, p. 17.

permis de retrouver plus rapidement les liens intertextuels entre les notices et les références implicites ou explicites des textes orientalistes aux textes originaux.

Comme le soulignent Michel Bernard et Baptiste Bohet, les textes téléchargés en ligne sont de qualités très diverses puisqu'il n'est pas rare de trouver des textes affectés d'erreurs, de coquilles, voire carrément de pages manquantes¹. Il était donc impératif de passer du temps à croiser les notices biographiques arabes à partir des notices éditées et imprimées. Cette étape fastidieuse était une nouvelle fois l'occasion de s'imprégner des textes et des références intertextuelles. La numérisation des notices biographiques était nécessaire dans le but de fixer notre corpus homogène avant de pouvoir l'exploiter à des fins statistiques. Les fonctionnalités du nouveau support permettent une meilleure lisibilité, de recherche l'occurrence d'un mot ou d'un groupe de mots, etc.

1.1.3.2. Les bibliothèques universitaires et numériques & les bibliographies

La collecte des notices biographiques et de certains textes orientalistes rares s'est donc principalement effectuée à partir de bibliothèques numériques, proposant de surcroît, des recherches directes sur les notices elles-mêmes et un ensemble d'ouvrages anciens. K. Zakharia avait déjà constitué en 2012 une liste critique des principales bibliothèques au service de la recherche², qui sont des outils connus et incontournables pour la recherche. Les Humanités numériques se développant très rapidement, d'autres outils numériques ont été mis en place depuis. Pour les notices orientales, qui sont tombées dans le domaine public, nous avons utilisé les bases de données des bibliothèques suivantes :

La bibliothèque numérique Alwaraq (www.alwaraq.net)

La base de données nous ont permis de dénombrer le nombre de citations relatives à Ibn Ḥazm et de se constituer un corpus de citation spécifique à Ibn Ḥazm.

Qawl 1.0.1. قول

Qawl a été créée et développée par le chercheur de l'Université catholique de Louvain Sébastien Moureau. Ce programme permet de balayer une grande bibliothèque de textes arabes au format numérique. Un algorithme de recherche permet de trouver n'importe quel mot ou séquence de mots correspondant à une requête donnée et de trouver les sources des

¹ *Ibid.*, p. 25.

² Zakharia Katia : *Guide de la littérature arabe médiévale et classique-sur-Web*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 2012. (<http://www.mom.fr/guides/litterature.pdf>).

citations dans les textes de la bibliothèque. Ces ouvrages sont eux-mêmes repris de quatre autres grandes bibliothèques : principalement *Alwaraq*, *Shamela*, *Noorlib* et *Shiaonline*.

Ces deux bibliothèques ont constitué la base de nos recherches étant donné qu'elles constituaient un puissant moteur de recherche. D'autres bibliothèques numériques nous ont permis de compléter notre corpus dont les sources n'étaient parfois pas disponibles sur les deux bibliothèques numériques précédentes : la bibliothèque numérique égyptienne *al-Mostafa* (www.al-mostafa.com) et *Shamela* (<http://shamela.ws>) qui proposent en téléchargement les principaux documents biographiques et parfois, en format numérisé. La bibliothèque *al-Maktaba al-šāmila al-ḥadīth* (al-maktaba.org) permet de parcourir de nombreux textes numériques de notre corpus.

Pour les textes orientalistes et parfois certains textes arabes anciens, nous avons utilisé les ressources numériques et numérisés *Gallica*, *Google Livres* et *WikiSource*. et la bibliothèque numérique américaine *Archives.org* qui permettent d'exploiter les textes orientalistes plus difficilement accessibles en format imprimé.

1.2. CHAPITRE 2 – Méthodologie : analyse littérométrique des notices biographiques

1.2.1. Contenu biographique d'une notice

1.2.1.1. Matériau biographique stéréotypé

La composition d'une *tarğama* répond à des exigences biographiques qui semble unanimement acceptées par les savants arabo-musulmans, voire même codifiées. L'élaboration narrative des notices ne correspond évidemment plus aux premières notices des premiers dictionnaires biographiques consacrés aux transmetteurs des Traditions prophétiques. Alors que des informations essentielles, voire standard composent l'essence même d'une notice biographique, il n'en demeure pas moins que son écriture a évolué au fil du temps.

La stéréotypie narrative avait sans aucun doute contribué à ne pas éveiller dans les études orientales un véritable enthousiasme. Ces dernières années ont montré que les notices biographiques contenaient un matériau au service de l'histoire sociale de la société bagdadienne comme l'a montré V. Van Renterghem ou de l'analyse littéraire créatrice comme l'a montré B. Foulon. Suivre la courbe biographique d'Ibn Ḥazm permet de briser la lecture ronronnant de ce matériau. L'ingéniosité de la pratique citationnelle dans un genre que d'aucuns considéraient, parfois à juste titre, comme stéréotypé se révèle à mesure se dévoilent les stratégies narratives. Des biographes ont fait preuve d'ingéniosité dans l'écriture des récits de vie d'hommes et de femmes considéré(e)s comme les plus illustres à leurs yeux afin de les rendre vivants dans la mémoire collective.

Dans une anthologie, la *tarğama* apporte le volet sérieux d'une lecture plaisir. Ainsi, Ibn Ḥāqān récrivait la biographie d'Ibn Ḥazm en empruntant un matériau biographique officiel mis au service d'une prose rimée. On ne trouve aucun nouvel élément biographique dans la notice d'Ibn Ḥāqān mais il a contribué à ce que l'écoute d'un récit de vie soit clamé et chanté en public, sinon à quoi servirait la musicalité de sa notice ? Ibn Faḍl Allāh insérait également la musicalité d'une prose rimée dans la notice qu'il consacre à Ibn Ḥazm.

A l'instar des poèmes, la *tarğama* est utilisée également pour régler des comptes en brochant des portraits satiriques. Ibn Ḥāqān s'en d'ailleurs servi pour critiquer l'avarice d'un notable contemporain. La classification des genres poétiques peut, nous semble-t-il, s'adapter pour classer l'ensemble des notices en fonction de leurs environnements culturels et des stratégies d'écriture. Ainsi, il serait intéressant répertorier les codes d'écriture d'une notice lauda-

tive et satirique. Quelles sont les limites implicitement admises pour réussir ce genre d'exercice biographique ?

Le contenu des notices s'élabore progressivement. De quelques brides d'informations lapidaires pour aider l'historien à se repérer dans le temps, l'historien grenadin Ibn al-Ḥaṭīb liste une série d'intitulés qui indique les orientations biographiques d'une notice réussie. Selon lui, la notice contient systématiquement : l'*awwaliyya*, c'est-à-dire des informations primaires sur les origines du biographié ; la *mašyaha*, une liste de savants qui témoignent de la légitimité scientifique ; le *ḥāl*, c'est-à-dire le statut ou la position acquise ou qui lui est reconnue ; les *tawālīf*, une bibliographie et une sélection poétique illustrative (*šī'r*). Ces informations sont constantes dans l'*Iḥāṭa*. Deux particularités de la monographie andalouse est d'insérer la datation d'un événement le liant à la capitale naṣride (*duḥūlu-hu Ġarnaṭa*) et une partie intitulée « *miḥnatu-hu* » (un événement inquisitoire) qui nous informe sur les rapports politico-sociaux du biographié en fonction de son époque et de ses contemporains.

1.2.1.2. Matériau biographique en prose

Pour le cas des notices ḥazmiennes, et il semble que ce soit le cas pour l'ensemble des notices, l'insertion de citations et d'anecdotes tend à dépeindre un portrait mélioratif ou dépréciatif. L'insertion des citations fait écho à la littérature de la critique du *ḡarḥ wa-ta'dīl*, soit affirmer la déchéance d'un transmetteur, soit affirmer sa probité. Il s'agit de lister une série de citations élogieuses ou négatives sur le biographié qui permet au lecteur ou à l'historien de se positionner à son égard en fonction de la critique de la communauté scientifique. La pratique citationnelle, dans cet usage, forge la légitimité du biographié et offre des indications sur la réception du personnage et de la qualité de son œuvre.

L'insertion d'anecdotes dans les notices est fonction de l'usage qui en a été fait au fil du temps. L'histoire du *ḥabar* dans les notices méritent une attention particulière. Son usage est fonction de la formation de l'érudit qui y fait appel. La polysémie du mot invite également à la prudence. En effet, dans les sciences du *ḥadīṭ*, le *ḥabar* est l'équivalent de *ḥadīṭ*, de *aṭar*, voire de *sunna*¹. Le *ḥabar* dans l'*adab* peut être considéré comme l'équivalent d'un genre littéraire minimale. Comme pour les sciences du *ḥadīṭ*, il se compose d'un *isnād* (chaîne de transmetteur) et d'un *matn* (l'information). Le *matn*, est, selon H. Toelle et K. Zakharia, un récit concis, centré sur un thème unique qu'illustre une parole, une anecdote ou une scène

¹ Ihaddadene Abdelmadjid: *Introduction aux sciences du ḥadīṭ*, Paris, Le Relais, 2009, p. 11.

unique¹. Le *ḥabar* dans les notices peut être considéré, nous semble-t-il, dans les deux significations précédentes et est fonction de la formation de l'historien qu'il soit traditionniste ou littéraire. Dans l'*adab*, le *ḥabar* est l'équivalent latin de l'anecdote. Il est une histoire à caractère exemplaire et édifiant, que ce soit en présentant un modèle ou un anti-modèle². De nombreux ouvrages de prose classique se composent d'une juxtaposition de *aḥbār* sélectionnés selon leur thème et comme le soulignent H. Toelle et K. Zakharia, on peut voir des analogies entre le *ḥabar* et l'*exemplum*. Le *ḥabar* dans les notices n'est plus accompagné de sa chaîne de transmission, la qualité de l'autorité citant se suffit à elle-même. Au XI^e siècle, la maîtrise de ce nouveau corpus devient la spécialité d'un *aḥbārī*, une des facettes du statut d'Ibn Ḥazm pour certains de ses contemporains.

Dans les notices ḥazmiennes, l'anecdote a une valeur de grand intérêt dans la construction du personnage. Fabriquées essentiellement à l'époque des Taifas et almoravide, les biographes orientaux en feront grand usage dans leurs récits, à priori, pour forger un portrait scabreux ou bien pour soulever une imposture lorsque les anecdotes s'accumulent. Des anecdotes laudatives et satiriques sont parfois portées sur un plateau, laissé à la discrétion critique du lecteur.

Les anecdotes participent incontestablement aux stratégies narratives et à l'équilibre de la notice. Lorsqu'elles penchent plus dans le *ḡarḥ*, la notice devient à charge et perd en légitimité. Inversement, dans le *ta'dīl*, la notice devient dithyrambique et sa légitimité perd en audition. Le biographe se positionne en filigrane dans le choix des anecdotes qui lui sont disponibles. L'historien traditionniste al-Dahabī s'est posé en médiateur dans ce fatras de matériaux biographiques, de conflit d'autorité et légitimité.

1.2.1.3. Matériau biographique en vers

La poésie occupe une place de premier plan, ne serait-ce que dans l'espace narratif comme nous l'avons vu plus haut. Encore trop peu étudiée, la poésie d'Ibn Ḥazm est au service d'un triumvirat de grammaire, lexicographique et littéraire. Le penseur cordouan s'est exprimé sur le statut et la qualité de la poésie dans plusieurs de ses épîtres ou traités. Interrogé par ses disciples sur la légitimité de l'*adab*, Ibn Ḥazm répond, grâce à une rhétorique reli-

¹ Toelle Heidi et Zakharia Katia : *A la découverte de la littérature arabe du VI^e à nos jours*, Paris, Flammarion, 2005, p. 115.

² *Ibid.*, p. 363.

gieuse, à la fin de son *Talḥiṣ li-Wuḡūh al-Talḥiṣ*¹ en affirmant qu'elle fait partie des obligations religieuses à acquérir au même titre que la grammaire (*naḥw*) et la lexicographie (*luḡa*). La poésie est un savoir obligatoire pour tout musulman (*farḍ wāḡib*). Dans ses *Marātib al-'ulūm* (*Les degrés des sciences*), la grammaire, la lexicographie et la poésie sont intrinsèquement liées, sauf que la poésie est une science profane (*'ilm dunyāwī*) et elle est une aide précieuse pour éveiller et stimuler les âmes quoique le musulman se doit d'éviter quatre types de genres poétiques : la poésie courtoise et la satire, et deux thématiques la guerre et les pleurs auprès des vestiges abandonnées². Dans cette épître, Ibn Ḥazm décrit longuement ses capacités de poète et le rôle de la poésie, faisant écho à ses propos tenus dans *Faḍl al-Andalus*³, dans lesquels il est écrit que ses contemporains scrutaient ses moindres faits et gestes, la moindre erreur sémantique, grammaticale ou licence poétique pour lui dénier ses talents poétiques. C'est un point à exploiter puisque les adversaires parmi ses contemporains pensaient y voir une faille dans la figure du penseur zāhirite. La poésie est une science dont il affirme maîtriser les codes artistiques et esthétiques, Ibn Ḥazm pense qu'elle ne doit pas être exclusivement un gagne-pain⁴. Dans le *Taqrīb*, au chapitre consacré à la poésie, elle fait partie du même triumvirat et est un *'ilm* à part entière. Il discute d'ailleurs de la réticence ou de la condamnation des Anciens vis-à-vis de la poésie, plus précisément de son usage excessif (*al-iktār min-hu*)⁵. C'est dans le *Tawq al-ḥamāma* que nous trouvons le plus important corpus poétique d'Ibn Ḥazm qui nous est parvenu.

Ibn Ḥazm se considère, et est considéré par les biographes, comme un critique littéraire et un poète. Les mêmes mécanismes rhétoriques semblent s'être mis en place parmi ses adversaires pour lui contester cette compétence à l'instar de ce qui a pu lui être reproché parmi ses adversaires. La rhétorique défensive d'Ibn Ḥazm semble, à travers ses écrits, prendre la même dynamique au vu des arguments qu'il utilise. Il a écrit de nombreux ouvrages poétiques, dont une grande partie d'entre eux est malheureusement perdue tels *Eloquence et Rhétorique*, *Prosodie*, *Les Poètes à la cour d'Ibn Abī 'Āmir*, *Le Livre de la Poésie*, ou encore *Les Catégories des Savants*⁶.

¹ *Rasa'il Ibn Ḥazm al-Andalusī, taḥqīq Iḥsān 'Abbās*, Beyrouth, *al-Mu'assasa al-'arabiyya li al-Dirāsāt wa al-Našr*, 1980-1987, vol. 3, pp. 161-164.

² *Marātib al-'ulūm, Rasā'il Ibn Ḥazm*, Beyrouth, *al-mu'assasa al-'arabiyya li-dirāsāt wa-l-našr*, 1983, vol.4, pp. 61-90.

³ Cf. Pères Henri: *La poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle : ses aspects généraux et sa valeur documentaire*, 2ème éd., Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1953, p.78 et Pellat Charles: *Ibn Hazm Bibliographie et apologiste de l'Espagne musulmane*, dans *Al-Andalus*, 19, 1, 1953.

⁴ Ibn Ḥazm : *Marātib al-'ulūm, op. cit.*, p. 71.

⁵ Ibn Ḥazm : *Taqrīb*, Beyrouth, *al-mu'assasa al-'arabiyya li-dirāsāt wa-l-našr*, 1983, vol. 4, p. 354.

⁶ Chejne Anouar Georges: *Ibn Hazm*, Chicago, Kazi Publications Inc., 1982, p. 133.

Les notices occidentales et orientales du réseau d'historiens syriens ont relaté un corpus poétique complétant celui contenu dans le *Collier de la colombe*. Cela dit, les recherches et la critique littéraire n'en ont que très peu exploité le contenu, sauf pour la valeur documentaire qu'on lui a prêté dans le *Collier de la colombe*, surtout depuis l'époque orientaliste. Pourtant, Ibn Ḥazm s'est exprimé sur la manière d'acquérir la poésie, sur le don naturel poétique, le lien entre le rêve et la poésie, la critique de la poésie des Anciens, etc. Nul doute que la poésie d'Ibn Ḥazm est une poésie engagée, politique, religieuse et de combat méritant, nous semble-t-il, une attention particulière.

Dans les notices, la poésie se situe à la fin de la notice, sorte de florilège à disposition du lecteur ce qui a participé à négliger sa fonction discursive dans les ouvrages historiques. Il est probable que la structure narrative de la notice a donné aux poèmes une fonction ornementale. Citant Stefan Morawski, Antoine Compagne énumère les fonctions fondamentales de la citation : fonction d'érudition, invocation d'autorité, fonction d'amplification, fonction ornementale¹.

Un ensemble de poèmes fondateurs a amplifié des événements clés de la mémoire ḥazmienne. Le poème relatif à l'autodafé de ses ouvrages à Séville en est un des symboles comme celui mettant en scène la solarité d'Ibn Ḥazm à son époque. L'horizon d'attente, pour reprendre le concept de Hans Robert Jauss², est conditionné à l'expérience réceptive du lecteur et se pose la question de l'intérêt et des motifs du biographe à citer un de ces poèmes par exemple. La valeur et la fonction du poème sont instables du fait que la fonction d'un poème répond à un environnement culturel et à l'objectif rhétorique du biographe. Le poème relatif à l'autodafé peut dans certains cas montrer la marginalité d'Ibn Ḥazm et le caractère illégitime du personnage quand il peut revêtir une fonction mémorielle en tant qu'événement tragique. La dynamique fonctionnelle de ces poèmes, ainsi que leur instabilité fonctionnelle, est d'autant plus manifeste lorsqu'ils traversent les deux Empires almoravides et almohades. Les enjeux rhétoriques sont alors à décrypter.

¹ Compagnon Antoine : *La seconde main ou le travail de la citation*, op. cit., p. 119. Les travaux d'A. Cheikh-Moussa sur l'interprétation historique des textes d'*adab* sont fondamentaux pour appréhender convenablement les textes médiévaux. « Convenablement » signifie, pour A. Cheikh-Moussa et nous adhérons à cette vision, fonder de nouvelles interprétations appuyées sur les textes et des faits établis « dans un va-et-vient critique entre l'anthropologie, l'histoire, la philologie, l'archéologie, la géographie, etc. ». Nous renvoyons à l'ensemble de ces articles traitant du rapport de la littérature et de l'histoire.

² Jauss Hans Robert : *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, « Tel », 1990.

1.2.2. Recours aux outils des Humanités numériques

1.2.2.1. L'aide des outils numériques pour exploiter un large corpus

L'écriture des notices biographiques hazmiennes s'inscrit dans un temps long. Le genre biographique se distingue particulièrement par les relations intertextuelles qui lient une notice à une autre. Les notices biographiques sont une succession de citations que d'aucuns ont qualifié de glose. L'objectif de la répétition est double. Il permet la préservation de données biographies, matériau fondamental pour le mémorialiste, l'historien et le biographe. Il active également l'attention du lecteur ou de l'auditeur tout en répondant aux exigences d'une écriture stéréotypée. Le phénomène de la citation, loin d'être une activité narrative neutre, est un moyen de construire le portrait narratif d'un personnage au moyen d'un discours d'autorité. Au fil du temps, c'est à la fois une verticalité, la superposition de couches narratives que nous explorons en analysant les connexions intertextuelles et une horizontalité la pluralité de voix d'autorité et/ou de témoignages oraux.

Nous avons mesuré les modes de présences de chaque personnage d'autorité ou de témoignage cité. L'auteur se place implicitement en simple compilateur, parfois se cachant derrière les personnages qu'il dépeint. En mesurant la présence narrative de chaque personnage cité, c'est la construction en filigrane d'une stratégie rhétorique qui se révèle. Ainsi, l'analyse fastidieuse et chronophage des liens intertextuels entre les notices en révèle les strates paléographiques ou pour reprendre la métaphore de *Palimpseste* de Maurice Genette¹. Pour filer la métaphore, certaines notices pouvant être désignées comme des hyper-palimpsestes dans lesquelles plusieurs textes ont laissé des traces implicites et explicites. Un texte, écrit Gérard Genette, peut toujours en lire un autre, et ainsi de suite jusqu'à la fin des textes.

Généralement, les biographes délimitent les citations qu'ils ont emprunté explicitement par des marqueurs du discours rapporté. Parfois, le biographe ne précise pas systématiquement sa source. Une autre méthode de citation est de noyer l'hypotexte dans la narration du biographe. Ce dernier cas de figure, à la limite du plagiat, est difficilement attribuable, si ce n'est au biographe lui-même. Quelle position adoptée ? Nous pourrions balayer d'un revers de main cette difficulté et dénoncer un plagiat évident. Or, il nous semble que sur le plan de l'analyse rhétorique, l'auteur fait sien un récit d'autorité. En effet, qu'en est-il de plusieurs couches narratives d'une notice ou d'une citation que l'on peut aisément attribuer à deux, trois, voire quatre auteurs ? Nous reviendrons sur la typologie des citations que nous avons

¹ Genette Gérard: *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1982.

relevées et la manière dont nous avons levé certaines difficultés. Nous nous sommes contentés de la narration explicitement rédigée par l'auteur et nous avons ajouté une ligne à nos tableaux statistiques lorsque les deux strates nous paraissaient pertinentes.

Au début de nos recherches, nous nous étions inscrits dans l'analyse textométrique et lexicométrique. Ces deux techniques d'analyse imposent l'usage de logiciels, parfois libres de droits proposés par les *huma-num* mais qui se heurte à la complexité de leur utilisation et surtout à l'interprétation des résultats qui relèvent de la compétence d'un textomètre. D'autre part, le corpus de notices biographiques ḥazmiennes permet une analyse littérométrique sur de petits effectifs ce qui permet d'éviter les écueils sur des échantillons qu'un textomètre traitera plus rapidement.

De plus, les logiciels textométriques ou lexicométriques ne travaillent pas la notion de « mot », trop instable à définir, mais sur celles de « forme graphique ». Or, nous avons travaillé sur le nombre de mots pour exploiter la proportion polyphonique, soit des présences narratives. Ajoutons à cela un obstacle technique, celui de l'homogénéisation formelle des notices en version numérique. En effet, la ponctuation n'existait pas encore en arabe à l'époque médiévale, du moins pas sous la forme occidentale que nous la connaissons, c'est-à-dire des points, des virgules, des points virgules, des points d'exclamation, etc. La notion de segmentation et la séparation entre phrases dans l'écriture arabe s'effectue différemment. Elle est apparue tardivement, à l'époque moderne. Ce détail technique en philologie numérique n'est pourtant pas un point de détail dans le calcul du nombre d'occurrences dans un texte. En effet, les logiciels comptabiliseront la ponctuation (ou *caractères délimiteurs*) comme une forme au même titre qu'un autre caractère, un autre mot. Ce détail, nous l'avons rencontré lorsque nous avons constitué notre corpus numérique. En effet, certaines notices numérisées que nous avons pu obtenir contenaient des signes de ponctuations inexistantes, à priori, dans les manuscrits originaux. Néanmoins, les notices éditées en version imprimée contiennent également des signes ponctuations. Afin de contourner cette difficulté, nous avons donc opté pour l'utilisation du logiciel *Voyant Tools* qui permet une analyse de texte assistée par ordinateur. Prenons un cas en guise d'exemple. La chaîne suivante tirée de la notice de Ṣā'id :

وممن اعتنى بصناعة المنطق خاصة من سائر الفلسفة أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب ابن صالح بن خلف
بن معدان بن سفيان بن يزيد الفارسي مولى يزيد بن أبي سفيان بن حرب بن أمية بن عبد شمس القرشي. أصل آبائه من قرية
(منت لثيم) من إقليم الزاوية من عمل أونبة ومن كورة لبله من غرب الأندلس¹.

¹ Ṣā'id: *Ṭabaqāt al-Umam*, éd. Louis Cheikho, Beyrouth, *al-Maṭba'a al-kāfīlīkiyya li-l-ābā' al-yasū'īyyīn*, 1912, p. 75. Désormais *Ṭabaqāt*. Cf. la traduction française *Livre des catégories des Nations*, avec notes et introduction par Régis Blachère, Paris, Larose Éditeurs, 1935 ; Khan M. S.: *Qādī Ṣā'id al-Andalusī's « Ṭabaqāt al-Umam » : the First World History of Science*, dans *Islamic studies*, 30 (4), pp.516-540, 1991.

Dans la version numérique, les parenthèses et le point, en tant que caractères délimiteurs, sont comptabilisés. *Voyant Tools* ne les comptabilise pas. Nous obtenons donc 61 mots avec *Voyant Tools* et le traitement de texte *Word*. Les deux outils ne tiennent pas des parenthèses. C'est avec ces deux outils que nous avons traité l'ensemble des notices afin d'obtenir nos données statistiques.

Quelques explications sur le découpage de la chaîne précédente. Les deux outils comptabilisent la particule « و » comme un mot/une forme. Si nous ajoutons un espace entre و et من puis entre و et من, nous obtenons 63 mots/formes au lieu de 61 ce qui peut altérer les résultats. Il en va de même si nous ajoutons un espace entre la parenthèse et le mot, *Word* comptabilisera la parenthèse. Même si nous nous accordons un *delta* d'erreur, nous avons cherché à ce que l'écart soit le plus minime possible.

Passons à présent aux données statistiques que nous avons établies et aux obstacles que nous avons rencontrés et réussis parfois à contourner. Ces difficultés se sont présentées dès les notices fondatrices mais également pour les dernières notices. Les premières ne contiennent pas de citations explicites et les dernières présentent un matériau biographique réparti et imbriqué dans le reste du matériau encyclopédique. En effet, la présence narrative du biographe, dans les premières notices ḥazmiennes, fondatrices de sa mémoire, saturait le récit, c'est-à-dire que la notice lui était quasiment attribuable et que la polyphonie avoisinait les 0 % sauf dans les cas des citations poétiques d'Ibn Ḥazm. Prenons le cas de deux notices en guise d'exemple, les autres tableaux seront présentés au fil de notre étude.

Gardons le cas de la notice de Ṣā'id. L'exemple est pertinent puisqu'il pose la problématique du discours rapporté et de la présence narrative.

Notice des <i>Ṭabaqāt</i>	Poésie		Prose		Total	
	Nb mots	%	Nb mots	%	Nb mots	%
Ibn Ḥazm	0	0 %	0	0 %	0	0 %
Ṣā'id	0	0 %	386	93 %	386	93 %
al-Faḍl b. Ḥazm	0	0 %	29	7 %	29	7 %
Total	0	0 %	415	100 %	415	100%

1.2.2.1.a. Répartition narrative en termes de proportion en prose et en vers

La notice est composée de 448 mots/formes. La voix d'Ibn Ḥazm est totalement absente, Ṣā'id monopolise totalement la présence narrative (93%) et le fils d'Ibn Ḥazm, al-Faḍl, est la seconde voix du récit des *Ṭabaqāt* (8%). Nous avons voulu présenter nos données statistiques en deux volets. Le premier est une analyse de la proportion de poésie et de prose dans la notice. En règle générale, c'est la poésie du biographié qui est exclusivement rapportée. Il n'y a donc aucun intérêt à l'interpréter. La présence de poèmes dans une notice est à remettre en contexte dans l'ouvrage global et il convient d'observer s'il s'agit d'une constante ou

d'une variable à prendre en compte. Il existe quelques fragments poétiques dans le contexte des *Ṭabaqāt* de Ṣā'īd en quantité résiduelle.

Nous avons calculé 29 mots pour al-Faḍl dans la chaîne suivante composée de 55 mots :

ولقد أخبرني ابنه الفضل المكنى أبا رافع أن مبلغ مؤلفاته في الفقه والحديث والأصول والنحل والملل وغير ذلك من التاريخ والنسب وكتب الأدب والرد على المعارضين نحو أربع مائة مجلد تشتمل على قريب من ثمانين ألف ورقة وهذا شيء ما علمناه من أحد ممن كان في دولة الإسلام قبله إلا لأبي جعفر بن جرير الطبري¹.

Nous avons pris le parti, sur le plan du discours rapporté, d'attribuer à al-Faḍl le segment en gras, soit 29 mots/formes. En revanche, qui de Ṣā'īd ou d'al-Faḍl compare Ibn Ḥazm à al-Ṭabarī ? C'est donc à ce type de difficultés qui posent des limites à l'évaluation de la polyphonie dans les notices biographiques. Le retour à une lecture textuelle permet de se repositionner vis-à-vis de la portée rhétorique du récit en le comparant à d'autres notices. Ibn Baṣkuwāl délimite explicitement la citation à travers des marqueurs du discours rapporté direct classiques.

Nous l'avons dit, les premières notices comportent moins de citations explicites que les notices tardives. La présence narrative de l'auteur est donc plus importante. Les dernières notices sont plus délicates à analyser sur le plan polyphonique puisqu'il sera difficile d'attribuer aux biographes précédents des segments cités. La majorité des biographes ont par contre pris le soin de délimiter leurs citations. Dans ce cas, les données statistiques polyphoniques sont nettes et plus simple à exploiter comme on peut le constater :

Notice d' <i>al-Ṣila</i>	Poésie		Prose		Total	
	Nb mots	%	Nb mots	%	Nb mots	%
Ibn Ḥazm	85	100 %	39	12,9 %	124	32 %
Ibn Baṣkuwāl	-	-	58	19,2 %	58	15 %
Ṣā'īd	-	-	65	21,5 %	65	16,8 %
al-Faḍl b. Ḥazm	-	-	29	9,6 %	29	7,5 %
al-Ḥumaydī	-	-	111	36,8 %	111	28,7 %
Total	85	100 %	302	100 %	387	100 %
Rapport poésie et prose dans la notice	22 %		78 %		100 %	

1.2.2.1.b. Répartition narrative en termes de proportion en prose et en vers

Le fait qu'il soit plus aisé de délimiter les citations explicites ne signifie pas qu'il soit impossible d'isoler un intertexte et de lui attribuer la paternité de la source. La *transposition* de l'intertexte, pour reprendre le procédé de Julia Kristeva², met l'accent sur le caractère diffus et insaisissable dans le texte. L'intertextualité valorise le texte éclaté, hétérogène ou fragmentaire³. Dans le cas du genre biographique, et de la citation dans les notices ḥazmiennes, le caractère diffus apparaît au fil du temps lorsque les sources de la citation deviennent instables

¹ Ṣā'īd: *Ṭabaqāt*, op. cit., p. 76.

² Kristeva Julia: *La Révolution du langage poétique*, Paris, Le Seuil, 1974.

³ Piegay-Gros Nathalie : *Introduction à l'intertextualité*, op. cit., p. 32.

et masquées. La mémoire des textes anciens est présente en filigrane, la présence du biographe s'en trouve proportionnellement plus importante. Montrer les sources des intertextes relève moins de la critique traditionnelle des sources que montrer le rôle de la pratique citationnelle, situer l'originalité du texte dans la tradition biographique et dévoiler les stratégies narratives et rhétorique du biographe.

1.2.2.2. Résultats statistiques du contenu biographique

Dans le champ de la critique des sources, l'intertextualité permet de retracer les liens de paternité entre différentes notices biographiques ce qui nous a permis de reconstruire la généalogie des notices, des citations et des poèmes. Il est difficile pour de nouvelles citations de s'insérer dans l'écriture biographique d'une notice, pour le cas d'Ibn Ḥazm. Si de nouvelles citations intègrent le corps des notices au fil du temps, l'insertion dépend de la légitimité de l'autorité citée. La citation d'un historien ou d'un biographe intègre plus facilement le corps d'une notice. Al-Dahabī figure parmi les rares autorités citées à intégrer rapidement les notices biographiques ce qui lui confère une autorité particulière.

La notice d'al-Ḥumaydī a imposé les premiers poèmes ḥazmiens dans la memoria ḥazmienne. Le disciple d'Ibn Ḥazm est le seul parmi les quatre premiers biographes à coucher par écrit les premiers poèmes de son maître. Le corpus poétique d'al-Ḥumaydī a servi de référence pour tous les biographes ultérieurs. Ces huit poèmes composent la matrice du corpus poétique ḥazmien jusqu'au VIII^e/XIV^e siècle. Les biographes d'époque almoravide, Ibn Ḥāqān et Ibn Bassām, ajouteront chacun un nouveau poème. Ce sont les biographes orientaux qui contribueront à renouveler le corpus poétique ḥazmien. Yāqūt intègre trois nouveaux poèmes sur les douze de sa notice qui emprunte à la notice d'Ibn Bassām l'ensemble de ses poèmes. Ibn Ḥallikān prend également sa part dans le renouveau du corpus poétique ḥazmien. Finalement, les biographes syriens forment une forme de triumvirat dans le renouvellement total du corpus poétique ḥazmien véhiculé dans les notices biographiques. Al-Dahabī et Ibn Faḍl Allāh reprennent le corpus poétique traditionnel et le complète au point d'en éclipser les poèmes de bases. La moitié des poèmes ḥazmiens d'al-Dahabī, par exemple, sont exclusifs (5 poèmes sur 11) et il ne reste que 4 poèmes du corpus de base. Le corpus transmis par Ibn Faḍl Allāh est encore plus saisissant puisqu'il insère 28 poèmes ḥazmiens. Après la vague du renouveau poétique syrien, les biographes andalous, Ibn al-Ḥaṭīb et al-Maqqarī, intégreront des poèmes à leurs notices quand les biographes orientaux n'en retiendront plus à l'exception

d'Ibn al-ʿImād. Ibn al-Ḥaṭīb et al-Maqqarī ont d'ailleurs réinvesti le patrimoine poétique ḥazmien de base. Al-Maqqarī en cita 4 nouveaux.

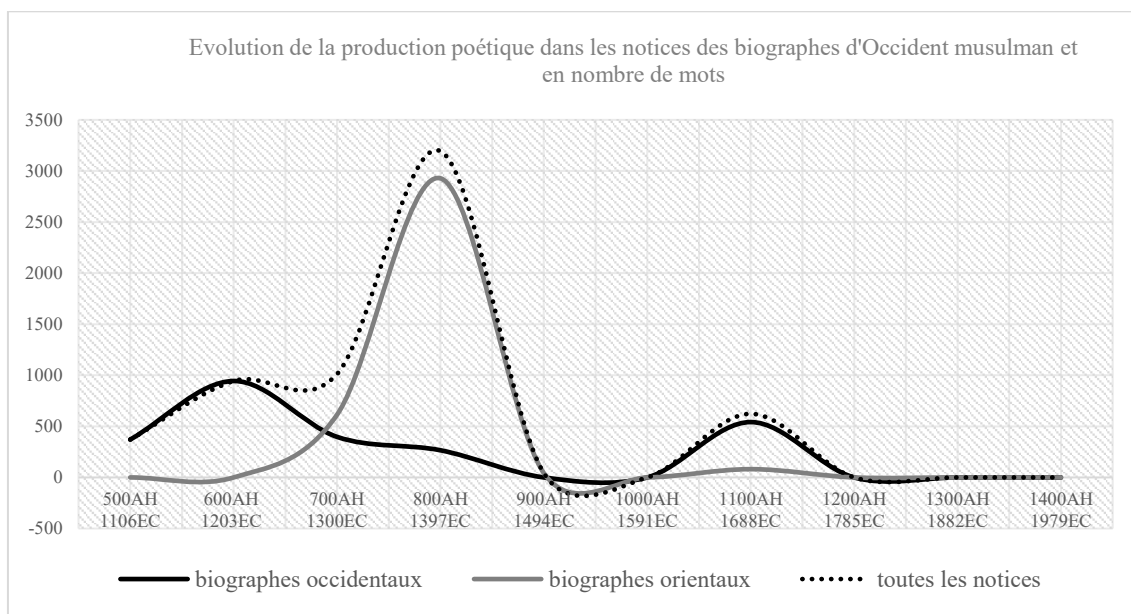
C'est ce qui nous a amené à établir un tableau présentant la proportion de prose et de poésie dans les notices biographiques ḥazmiennes.

Auteurs biographes		Répartition narrative et rapport poésie/prose dans la notice				Représentation de la poésie et de la prose d'Ibn Ḥazm citées				Total Ibn Ḥazm	Total notice
		Poésie		Prose		Poésie ḥazmienne		Prose ḥazmienne			
		nb mots	%	nb mots	%	nb mots	%	nb mots	%	%	nb mots
1	Ṣāʿid (m. 462/1070)	-	-	415	100	-	-	-	-	-	415
2	Ibn Ḥayyān (m. 469/1076)	121	13,3	786	86,7	121	13,3	-	-	13,3	907
3	Ibn Mākūlā (m. 475/1082)	-	-	133	100	-	-	-	-	-	133
4	al-Ḥumaydī (m. 488/1095)	250	42,4	340	57,6	250	42,4	-	-	42,4	590
5	Ibn Ḥāqān (m. 529/1134)	194	52,3	177	47,7	179	48,2	-	-	48,2	371
6	Ibn Bassām (m. 543/1147)	438	30,9	980	69,1	430	30,3	-	-	30,3	1 418
7	al-Samʿānī (m. 562/1172)	-	-	93	100	-	-	-	-	-	93
8	Ibn Baṣkuwāl (m. 578/1183)	85	22	302	78	85	22	39	10,2	32	387
9	al-Ḍabbī (m. 599/1203)	227	40	341	60	227	40	-	-	40	568
10	Ibn Mamāṭī (m.606/1209)	12	6,2	182	93,8	12	6,2	-	-	6,2	194
11	Yāqūt (m. 626/1229)	488	21,9	1 743	78,1	480	21,5	13	0,6	22,1	2 231
12	Ibn al-Qifī (m. 646/1248)	-	-	245	100	-	-	-	-	-	245
13	al-Marrākūshī (m.646/1250)	245	34,6	464	65,4	245	34,5	-	-	34,6	709
14	Ibn al-Abbār (m.658/1260)	-	-	23	100	-	-	-	-	-	23
15	Ibn Ḥallikān (m. 681/1282)	114	10,3	998	89,7	114	10,3	-	-	10,3	1 112
16	Ibn Saʿīd (m.685/1286)	152	32,2	320	67,8	152	32,2	-	-	32,2	472
17	al-Nuwayrī (m. 733/1333)	21	9,8	194	90,2	-	-	10	4,6	4,7	215
18	al-Ḍahabī (5 notices) (m. 748/1348)	538	7,4	6 766	92,6	538	7,4	489	6,7	14,1	7 304
23	Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī (m. 749/1349)	1 894	57,8	1 385	42,2	1 886	57,5	32	1	58,5	3 279
24	al-Yāfīʿī (m. 768/1360)	93	17,6	435	82,4	81	15,3	9	1,7	17	528
25	al-Ṣafaḍī (m. 764/1363)	382	24,3	1 191	75,7	382	24,3	9	0,6	24,8	1 573
26	Ibn Kaḥrī (m. 774/1373)	-	-	245	100	-	-	-	-	-	245
27	Ibn al-Ḥaṭīb (m. 776/1375)	266	26,3	745	72,8	266	26,3	-	-	26,3	1 011
28	al-Fīrūzābādī (m. 817/1415)	-	-	438	100	-	-	-	-	-	438
29	Ibn Ḥaḡar al-ʿAsqalānī (m. 852/1449)	41	3,2	1 229	96,8	41	3,2	-	-	3,2	1 270
30	Ibn Taḡrī Birdī al-Zāhirī (m.874/1470)	-	-	135	100	-	-	-	-	-	135
31	al-Suyūfī (m. 911/1505)	-	-	96	100	-	-	-	-	-	96
32	al-Maqqarī (m. 1041/1632)	542	42,5	733	57,5	514	40,3	123	9,6	50	1 275
33	Ḥaḡḡī Ḥalīfā (m.1068/1657)	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?
34	Ibn al-ʿImād (m. 1089/1679)	81	16,4	412	83,6	81	16,4	-	-	16,4	493
35	al-Bābānī Ismāʿīl Bāṣā al-Baḡdādī (m.1339/1920)	-	-	261	100	-	-	-	-	-	261
Total		6 184		21 807		6 084		1 448			27 991
Rapport poésie et prose dans la notice		22,1 %		77,9 %		21,7 %		5,2 %		26,9 %	

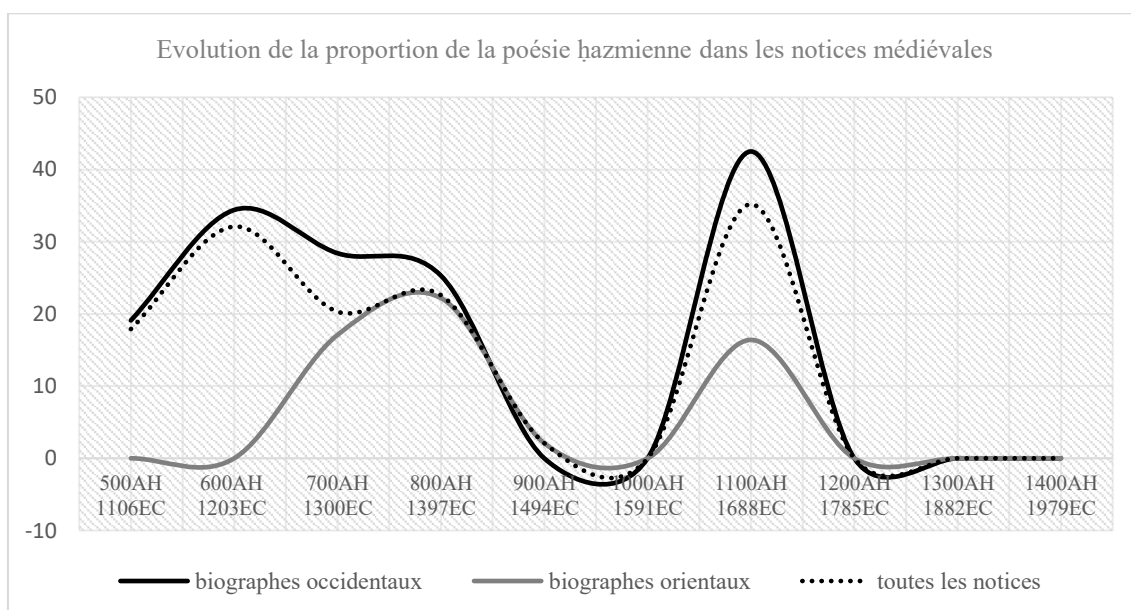
1.2.2.2.a. Répartition narrative en termes de proportion en prose et en vers

La dynamique de la production quantitative des poèmes ḥazmiens épouse celles des courbes de l'évolution du nombre de notices et de leurs contenus quantitatifs. Le graphique suivant nous indique que les biographes de l'Occident musulman ont toujours entretenu

l'image du poète dans les notices. Ils ont conservé un corpus poétique stable quand la production du corpus poétique ħazmien s'est brusquement accrue dans les notices des biographes orientaux du VIII^e/XIV^e s. La dynamique de la courbe des biographes de l'Occident musulman s'explique par la raréfaction de leurs notices ħazmiennes due aux instabilités politiques. Ces biographes à l'époque des Taifas et à l'époque almoravide ont tendance à privilégier le matériau poétique pour brosser un portrait narratif d'Ibn Ĥazm.



Ce graphique nous montre la production poétique quantitative en termes de nombre de mots. En conservant les mêmes données, nous avons trouvé plus pertinent de montrer un second graphique qui montre cette fois-ci l'évolution de la proportion des poèmes dans les notices.



Les mêmes données littérométriques nous montrent cette fois-ci l'importance de la part de la production poétique dans l'écriture des notices composées en Occident musulman. Si la proportion de la poésie dans les notices orientales a pris une place relativement importante, on voit que si on les rapporte aux notices totales, celles-ci ne dépassent jamais le seuil moyen. Au VIII^e/XIV^e siècle, les notices orientales sont à la fois plus nombreuses et plus prolixes vis-à-vis de celles produites en Occident musulman. Une constante semble se dégager : les citations poétiques y occupent une place importante, parfois prépondérante, dans l'espace narratif de la notice. Si la proportion de la poésie ḥazmienne était également une constante des notices rédigées par les biographes d'Occident musulman, au VIII^e/XIV^e s., le corpus poétique ḥazmien s'est étoffé sur le plan quantitatif d'une part et sur le plan qualitatif d'autre part grâce à l'insertion de poèmes inédits jusque-là.

Plusieurs écueils sont à éviter lorsque nous traitons des données statistiques. Nous avons voulu dès le début trouver un équilibre entre les données textuelles et les données statistiques. Michel Bernard et Baptiste Bohet rappellent que l'utilisation de ces données obtenues à l'aide de logiciels textométriques ou lexicométriques impose de mettre en place une méthodologie précise et proposent d'employer *La méthode de Phalèse* tripartite¹ :

- 1) « Un va et vient du texte à la forme, et réciproquement » ;
- 2) « Validation des hypothèses, formulation d'hypothèses nouvelles » ;
- 3) « Extension, contextualisation générale ».

Nous avons appliqué cette méthode tout au long de notre étude. La contextualisation, évoquée par H. Béhar, nous l'avons appliquée à deux moments de l'analyse d'une notice. La première en comparant la notice d'Ibn Ḥazm avec le reste des notices du dictionnaire. La seconde en comparant la notice avec le reste des notices ḥazmiennes.

La méthode de Phalèse est un équilibre entre le texte et les données statistiques sans trahir la réalité textuelle. Les données statistiques ne signifient rien en eux-mêmes mais valident ou invalident des hypothèses de départ. Henri Béhar écrit d'ailleurs :

En somme, la machine facilite cette extension topographique, mais jamais nous n'en sommes esclaves. Et si nous faisons état de statistiques lexicales, pour indiquer des proportions, de même qu'on donne une idée d'un corps en fournissant sa masse et sa densité, nous nous gardons bien de tout illusion mathématique².

¹ Michel Bernard, Baptiste Bohet : *Littérométrie*, op. cit., p. 29. L'équipe de recherche Hubert de Pahlèse, utilise les nouvelles technologies dans ses recherches et souhaite en faciliter l'accès aux littéraires. Elle donne son titre à l'un des chapitres de l'ouvrage *La littérature et son golem* d'Henri Béhar. Cf. *La littérature et son golem*, Editions Honoré de Champion, 1996, pp. 151-162.

² Béhar Henri : *La littérature et son golem*, Paris, Editions Honoré Champion, 1996, p. 159-160. Nous avons repris cette citation de l'ouvrage de Michel Bernard, Baptiste Bohet : *Littérométrie*, op. cit., p. 29.

1.3. CHAPITRE 3 – Approche intertextuelle et mémorielle des notices biographiques

1.3.1. Enjeux mémoriels et fonction de la tarğama : une quête identitaire et culturelle

1.3.1.1. Son rapport à l’histoire, la littérature et au *‘ilm al-riğāl* des sciences du *Ḥadīt-s*

D’aucuns considèrent qu’il existe des connexions entre le *‘ilm al-tārīḥ* et le *‘ilm al-ḥadīt*. Les modalités de citation montrent que la terminologie du *ḥadīt* s’est intégrée à l’historiographie arabe. De nombreux biographes maîtrisaient également les sciences du *ḥadīt* et ne se privèrent pas de recourir à leurs méthodes critiques. Si au début, les *tarğama-s* servaient à éviter les confusions d’homonymie ou de datation, elles évoluèrent progressivement vers la présentation et la représentation des événements ou des récits de vie au moyen d’une écriture captivante et piquante. L’histoire servait à tirer des leçons du passé et les objectifs de la littérature d’adab sont de nature édifiante et didactique. Les biographes détournèrent l’objectif initial de la *tarğama* pour en faire une lecture « plaisir » et elle servait surtout à présenter un regard critique sur certains biographiés.

Ainsi, les biographes étaient à la recherche de textes d’autorité leur permettant d’établir un portrait critique de leurs biographiés. Inspiré de la science des hommes (*‘ilm al-riğāl*), les citations d’autres savants servaient à distinguer le bon grain de l’ivraie, le bon du mauvais personnage. Les règles éthiques et morales du *ğarḥ wa-ta’dīl* servaient au lecteur et à l’étudiant de se renseigner sur tel personnage avant de se plonger dans l’étude de ses ouvrages. Implicitement, les biographes avaient le pouvoir de définir implicitement des grilles de lecture et d’étude. Les biographes traditionnistes exprimaient involontairement une terminologie relevant du *‘ilm al-tārīḥ*. Mais progressivement, ils ne ressentaient plus le besoin de recourir aux chaînes de transmission, le *matn* faisait face à la figure d’autorité.

1.3.1.2. Son rapport à la *memoria* : sauvegarde du patrimoine et du panthéon arabo-musulmans

Entre l’historien et le géographe andalou il y a le souci d’une mémoire qui se dissipe au fil du temps ou qui se délite. Pour le géographe, soutient Emmanuelle Tixier du Mesnil, il y a ce souci d’être complet, de n’oublier aucune de ces bourgades, villes et provinces qui firent

al-Andalus, qui dicte sa démarche de géographe, lequel est désormais le seul comptable du capital territorial¹. Ainsi, les lettrés deviennent, poursuit l'historienne d'al-Andalus, les détenteurs par excellence de la mémoire lorsque les princes et les soldats ont été défaits. Leur responsabilité est de veiller à sa transmission, mais aussi à son élaboration »². E. Tixier du Mesnil compare l'accumulation des lettrés à la mémoire archivistique. Il y a comme un rapport dialectique entre histoire et mémoire : l'histoire prend le relais, écrit-elle, quand la mémoire n'est plus.

La crainte que le temps efface les vestiges et les traces des souvenirs des hommes est un élément catalyseur qui a motivé les historiens de garder en mémoire et de préserver contre l'oubli (*h-f-z*) les grands hommes d'une ville, d'une région ou d'une discipline scientifique. Les biographes se constituaient comme les nouveaux archivistes et les garants de la mémoire collective. En plus de son intérêt didactique, de tirer des leçons de l'exemple des récits des hommes, de trouver des modèles à suivre, les biographes et les historiens en avaient vanté ses mérites. Chaque région, chaque peuple rassemble ce qu'ils ont de commun, il y avait ainsi une fierté identitaire d'appartenir à telle région ou tel pays. L'histoire fait cohésion. En cela, le biographe peut être considéré comme un mémorialiste.

1.3.2. Architecture intertextuelle : l'entre-soi des biographes

1.3.2.1. Pratique citationnelle et art de la compilation : une stéréotypie en trompe l'œil

Des réseaux intertextuels et des réseaux de biographes sont nés de l'art de la compilation et d'une pratique citationnelle en particulier. Ils fonctionnent principalement en circuit fermé, c'est-à-dire que de nouvelles citations s'y insèrent difficilement et en fonction du degré d'autorité du biographe citant et de la figure citée. Nous allons donc décrire brièvement la typologie de la pratique citationnelle à travers les différents types d'emprunt dans les notices biographiques. De ces emprunts, un ou des réseaux intertextuels jaillissent et s'installent dans la *memoria hazmienne*. Nous verrons qu'ils sont en partie le produit d'une succession d'autorités qui alimentent à leur tour le ou les réseaux intertextuels. C'est ainsi qu'une sorte d'entre-soi des biographes s'impose progressivement. L'étude du remploi et de la citation,

¹ Tixier du Mesnil Emmanuelle : *Géographes d'al-Andalus. De l'inventaire d'un territoire à la construction d'une mémoire*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2014, p. 422.

² *Ibid.*, p. 422.

comme le précise Michel Zink, met en exergue la rupture et la continuité¹ dans le temps et surtout dans le temps de la mémoire et du souvenir. La citation représente la forme par excellence de l'intertextualité².

1.3.2.2. Quel type d'emprunt : à la lettre, remanié, en filigrane ou allusif

Il existe plusieurs formes de remploi ou d'emprunt dans les notices. Les *Ṭabaqāt al-umam* de Ṣā'īd, le *Matīn* et le *Muqtabis* d'Ibn Ḥayyān, la *Ġadwa* d'al-Ḥumaydī et *al-Ikmāl* d'Ibn Mākūlā servent de matériaux de base aux notices tardives. Nous verrons que l'emprunt prend plusieurs formes : des citations explicites et implicites, le plagiat ou l'allusion. Il peut arriver qu'un historien cite une source qui lui est contemporaine mais il est extrêmement rare qu'il cite la source de son matériau. C'est une constante que nous avons vu vérifier sur l'ensemble des notices. Nous analyserons ce phénomène au fil de notre étude.

Dès les premières notices, nous observons des emprunts implicites. Nous pensions au départ que les sources n'étaient pas mentionnées à cause de litiges ou controverses entre les biographes. Si cette hypothèse se vérifie, il semble aussi que les bonnes relations entre historiens ne justifient pas de mentionner la source de l'hypotexte. Ibn Mākūlā cite explicitement à de nombreuses reprises son ami al-Ḥumaydī dans sa Chronique. Pourtant, la notice ḥazmienne porte les traces de remploi de la *Ġadwa* sans qu'il ne mentionne explicitement son auteur. La syntaxe et le lexique puisent manifestement dans la notice ḥazmienne de la *Ġadwa*. Il s'agit d'un emprunt remanié. Par exemple, « كان فاضلاً في الفقه حافظاً للحديث مصنفأ فيه » est un exemple d'emprunt remanié par Ibn Mākūlā. Al-Ḥumaydī était le disciple d'Ibn Ḥazm et émigra à Bagdad, son témoignage s'avère donc irremplaçable pour indiquer le sens de circulation scientifique ; d'autant qu'Ibn Mākūlā ne cache pas qu'il compte al-Ḥumaydī parmi les sources de son *Ikmāl*. L'emprunt remanié est souvent le cas pour des sources contemporaines. Citons le cas d'Ibn Ḥayyān et de Ṣā'īd lorsqu'il fut question de critiquer l'approche théorique de la logique aristotélicienne par Ibn Ḥazm. Ibn Ḥayyān reprend la critique du philosophe tolédan sans le nommer.

Dans le même genre d'emprunt remanié, nous pouvons déceler un matériau commun, en filigrane, dans les notices d'Ibn Ḥāqān et Ibn Bassām, imbriquant celui d'Ibn Ḥayyān et d'al-Ḥumaydī. Ibn Bassām semble en à l'origine. Or, il y a un travail de réécriture stylistique par Ibn Ḥāqān qui transforme une écriture normative en une écriture créatrice et esthétique. Pla-

¹ Zink Michel : *Le remploi, marque du temps perdu et du temps retrouvé*, op. cit., p.1.

² Piégay-Gros Nathalie : *Introduction à l'intertextualité*, op. cit., p.45.

giat, allusion ou réécriture ? Comparée à la citation, l'allusion est plus discrète et subtile, c'est qu'elle sollicite, écrit Nathalie Piégay-Gros, différemment la mémoire et l'intelligence du lecteur et ne rompt pas la continuité du texte ; elle n'a pas besoin de s'étayer du nom de l'auteur, qui est familier à tout le monde, et surtout parce que le trait qu'elle emprunte est moins une autorité qu'un appel adroit à la mémoire¹. Un emprunt remanié peut nous indiquer l'accueil que reçu l'ouvrage et son auteur à son époque.

L'emprunt respecté à la lettre est une citation explicitement sourcée et délimité par les marques du discours rapporté direct classique. Pour l'étude intertextuelle, il s'agit de la forme la plus rapide à repérer. Cela dit, ses fonctions et sa raison d'être littéraire et rhétorique sont multiples. Néanmoins, un emprunt explicitement sourcé n'est pas un gage d'authenticité. Il peut subir la perdition des aléas du temps mais surtout il peut révéler les endroits dans la chaîne d'emprunt où se rompt la mémoire. Prenons le cas de la citation du fils d'Ibn Ḥazm al-Faḍl cité, en contexte et pour la première fois, dans les *Ṭabaqāt al-umam* :

ولقد أخبرني ابنه الفضل المكنى أبا رافع أن مبلغ مؤلفاته في الفقه والحديث والأصول والنحل والملل وغير ذلك من التاريخ والنسب وكتب الأدب والرد على المعارضين نحو أربع مائة مجلد تشتمل على قريب من ثمانين ألف ورقة وهذا شيء ما علمناه من أحد ممن كان في دولة الإسلام قبله إلا لأبي جعفر بن جرير الطبري وهذا شيء ما علمناه من أحد ممن كان في دولة الإسلام قبله إلا لأبي جعفر بن جرير الطبري فإنه أكثر أهل الإسلام تأليفاً².

Elle est remployée par Ibn Baškuwāl dans la *Šila* :

قال القاضي أبو القاسم صاعد ابن أحمد كان أبو محمد بن حزم أجمع أهل الأندلس قاطبة لعلوم الإسلام وأوسعهم معرفة مع توسعه في علم اللسان ووفور حظه من البلاغة والشعر والمعرفة بالسير والأخبار وأخبرني ابنه أبو رافع الفضل بن علي أنه اجتمع عنده بخط أبيه من تأليفه نحو أربع مائة مجلد تشتمل على قريب من ثمانين ألف ورقة³.

La citation d'Ibn Baškuwāl n'existe pas en l'état dans les manuscrits de Šā'id qui nous sont parvenus. Les marqueurs du discours rapporté rendent lisible l'insertion de la citation attribuée à Šā'id. L'ordre narratif est inversé, la comparaison à Ṭabarī disparaît et le lexique est légèrement modifiée. La citation d'Ibn Baškuwāl constitue par conséquent un témoin et un repère temporel en nous alertant sur les points de rupture mémorielle dans l'écriture biographique ḥazmienne. Ainsi, une analyse littérométrique nous montre rapidement qu'Ibn Ḥal-likān l'a reprise en l'attribuant bien à Ibn Baškuwāl et que al-Ḍahabī, Ibn Ḥaḡar al-‘Aṣqalānī, al-Maqqarī et Ibn al-‘Imād la remploient en l'attribuant cette fois à Šā'id comme l'avait fait Ibn Baškuwāl dans son texte. Par contre, Ibn Faḍl al-‘Umarī, qui adhère au récit ḍahabien,

¹ Piégay-Gros Nathalie: *Introduction à l'intertextualité*, op. cit. p. 52.

² Šā'id: *Ṭabaqāt*, op. cit., p. 76.

³ Ibn Baškuwāl: *al-Šila fī tāriḫ a'immat al-Andalus wa-'ulamā'ihim wa-muḥaddiṭīn wa-fuqahā'ihim wa-udabā'ihim*, éd. sc. Ibrāhīm al-Abyārī, Beyrouth, Dār al-kitāb al-lubnānī, Le Caire, Dār al-kitāb al-miṣrī, 1989, vol. 2, p. 605.

s'en écarte ici et attribue bien la citation à Ibn Baškuwāl. L'histoire de cette citation met bien en exergue les ruptures et les continuités de la citation comme le soulignait Michel Zink.

A partir de cette même citation, nous retrouvons des formes d'emprunt allusif, un récit remployé en filigrane. La citation du binôme Šā'id/Ibn Baškuwāl est la plus employée dans les notices. Elle permet de concentrer un volume d'informations représentatif de la figure d'Ibn Ḥazm en une formule proverbiale. Ainsi, al-Suyūṭī emprunte cette citation sans en préciser la ou les sources. La dite citation est désormais gravée dans la mémoire des biographes. Pour l'historien égyptien, il ne lui semble pas utile d'étayer le nom de l'auteur. La citation est noyée dans son récit :

كان أولاً شافعياً ثم تحول ظاهرياً، وكان صاحب فنون وورع وزهد، وإليه المنتهى في الذكاء والحفظ، وسعة الدائرة في العلوم،
أجمع أهل الأندلس قاطبة لعلوم الإسلام، وأوسعهم مع توسعه في علوم اللسان والبلاغة والشعر والسير والأخبار¹.

Ce type d'emprunt fait intertextualité et sollicite particulièrement la mémoire du lecteur mais peut tout à fait échapper à un autre. L'histoire des citations permet également de révéler des informations sur la sociologie de la réception.

1.3.3. Présence narrative, stratégies narratives et rhétoriques

1.3.3.1. Réseaux intertextuels cristallisés autour de figures d'autorité

Comme nous le verrons en détail pour chaque groupe de notices, plusieurs micros-récits semblent se constituer dans chaque groupe de notices, et ce dès les premières notices. Ces micro-récits contribuent à l'écriture biographique globale. Par exemple, s'agglutinent des informations autour de l'autodafé des ouvrages d'Ibn Ḥazm à Séville. Les poèmes matérialisent l'évènement. On retrouve des micros-récits circulant parmi les notices de Šā'id et d'Ibn Ḥayyān, en évoquant la critique la technicité de son approche de la logique aristotélicienne. Ces micros-récits participent à construire des réseaux intertextuels fortement liés. Les quatre premières notices dont les récits semblent éclatés se cristallisent dans des réseaux de notices au fil du temps. De manière générale, ces réseaux intertextuels les plus solides se forment par groupe d'historiens d'une même époque et d'un même territoire. Néanmoins, l'époque des Taifas et almoravide déroge à notre hypothèse. Les historiens occidentaux d'époque almohade

¹ al-Suyūṭī: *Ṭabaqāt al-Ḥuffāz*, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1983, p. 435.

partagent des récits, des citations communs et contribuent à forger la légitimité historique et par conséquent de leur autorité.

Nous verrons qu'il est possible de superposer les notices d'un même réseau intertextuel et une narration nouvelle s'en dégage. Les narrations de ces groupes de notices partagent donc une grande partie de leur lexique, de leur syntaxe ou des éléments narratifs empruntés ou ré-crits. Ces liens hypertextuels explicites ou implicites a été l'objet de notre analyse des notices que nous avons essayé d'évaluer et de transformer en données statistiques. De ces réseaux intertextuels, s'imposent des figures d'autorité.

1.3.3.2. L'entre-soi des biographes : l'insertion difficile de textes exogènes

Nous verrons également dans l'étude des notices qu'une sorte d'entre-soi de biographes se forge au fil du temps. Le récit biographique ḥazmien se construit à partir d'un ensemble de figures biographiques. En plus des premiers biographes, d'autres historiens appréciés pour leurs ouvrages se sont installés dans la memoria ḥazmienne grâce à l'activité historiographique produite de notices biographiques les plus consultées, les plus citées : Šā'id (17), Ibn Ḥayyān (21) et al-Ḥumaydī (30). Les biographes orientaux vont renouveler les figures d'autorité et créer de nouveaux réseaux intertextuels. Yāqūt est l'une des figures qui a le plus participé à ce renouvellement quand les biographes occidentaux convoqueront les grandes figures du panthéon andalou. On peut penser que la légitimité des sources andalouses prévaut aux yeux de tous les biographes andalous sur les sources orientales. Al-Maqarrī fait exception à la règle en convoquant les sources orientales biographes ou figures d'autorité comme al-Ġazālī pour ne citer que la principale.

2. DEUXIEME PARTIE : Construction de la *memoria* ḥazmienne : entre admiration, neutralité et critique dans les *tarğama-s* du V^e/XI^e au XI^e/XVII^e s.

2.4. CHAPITRE 4 : Genèse et sources des représentations ḥazmiennes entre 441/1050 et 544/1150

2.4.1. Ibn Ḥazm : représentations de soi et représentations des Banū Ḥazm

2.4.1.1. Rétrospective de la biographie ḥazmienne à la lumière des anecdotes

La dynamique de la construction des figures d'Ibn Ḥazm de l'an mil (390H) jusqu'en 1600 (l'an mil hégirien) a naturellement fluctué au gré des évolutions politiques, littéraires et religieux du *dār al-islām*. L'image du polygraphe zāhirite a bénéficié de la notoriété de son père Aḥmad et de celle de sa famille, les Banū Ḥazm, de hauts dignitaires à la cour umayyade et 'āmiride. Au VI^e/XII^e siècle, de nombreuses anecdotes (*aḥbār*) a modifié la trajectoire biographique d'Ibn Ḥazm en s'insérant définitivement dans le matériau biographique ḥazmien de base contribuant à édifier des portraits des plus curieux. Issues de la littérature juridique, ces anecdotes doivent être utilisées avec circonspection en tenant compte du contexte dans lequel elles ont été produites. La difficulté réside dans le fait qu'un éminent biographe, alliant histoire et *adab*, tel que Yāqūt (m. 626/1229) a contribué à sa propagation parmi les biographes et les historiens médiévaux et contemporains. Se revendiquant lui-aussi *aḥbārī*, Ibn Ḥazm a diffusé un grand nombre d'anecdotes sur sa vie et celle des Banū Ḥazm dans un traité d'*adab*, le *Ṭawq al-ḥamāma* (*Collier de la colombe*), qui participent de sa représentation de soi dont il faut être également prudent. Comme l'écrit A. Cheikh-Moussa, les textes d'*adab* ne sont le plus souvent que « l'exemplification de principes éthiques et politiques atemporels »¹ et l'historien y trouve « moins des informations sur des événements – qui y apparaissent, certes, mais hors contexte -, ajoute Mathieu Tillier, que le reflet des mentalités dominant leur milieu de production, la *ḥaṣṣa*². Nous avons estimé qu'il était pertinent de croiser les grandes lignes biographiques d'Ibn Ḥazm avec ses propres récits, ceux de ses contemporains et surtout les

¹ Cheikh-Moussa Abdallah : *L'historien et la littérature arabe*, op. cit., p. 154.

² Tillier Mathieu : *Les cadis d'Iraq*, op. cit., p. 41 ; Cheikh-Moussa Abdallah : *L'historien*, op. cit., p. 155.

anecdotes rapidement apparues dans les notices biographiques. Outre la difficulté de l'exercice, cette lecture rétrospective à la lumière des anecdotes permet de mettre en exergue les incohérences historiques qui se sont, pourtant, incorporées à certaines biographies médiévales et contemporaines¹.

Il existe de nombreuses biographies contemporaines consacrées à Ibn Ḥazm tant en arabe qu'en langues européennes. La vie d'Ibn Ḥazm est sans doute l'une des mieux connues à l'instar d'autres grandes figures arabo-musulmanes comme celle du Prophète Muḥammad, qui tient une place particulière à la fois dans la *memoria* arabo-musulmane et dans la *memoria* européenne², Saladin³, Ibn Ḥaldūn⁴ ou du dernier roi 'abbāvide de Séville al-Mu'tamid b. 'Abbād⁵.

Les notices biographiques et les monographies contemporaines consacrées à la vie d'Ibn Ḥazm sont presque unanimes à considérer une division bipartite dont la *Fitna* de Cordoue⁶ constitue un point de rupture entre les deux volets. La figure du ministre et ses aspects politiques se distinguent de l'image de l'érudit religieux dans la seconde partie de sa vie. Bien que ce découpage biographique présente des avantages didactiques, la chronologie bibliographique ḥazmienne déconstruit elle-même la stéréotypie d'une telle présentation. Les premiers biographes contemporains d'Ibn Ḥazm, comme l'historien et philosophe tolédan Sā'id (m. 462/1070), ont participé de cette dichotomie ministre/érudit en insistant sur l'abandon brutal de la politique. Au fil du temps, des anecdotes se sont agglutinées autour de ce récit pour tantôt délégitimer la figure savante d'Ibn Ḥazm, tantôt pour louer le caractère exceptionnel d'une production écrite hors du commun. Elles ont construit l'image d'un homme de haut et igno-

¹ Que l'historien de métier nous pardonne l'approche de cet exercice mais il nous a semblé incontournable d'établir les grandes lignes biographiques les plus cohérentes et la plus vraisemblables possible afin de comprendre les mécanismes et les stratégies narratives mis en œuvre dans les notices et les représentations ultérieures.

² Cf. les travaux de John Tolan sur les représentations des Arabes et du Prophète Muḥammad dans la littérature médiévale, ceux de Olivier Hanne sur les représentations du Coran qui ont influencé celle du Prophète dans la Chrétienté. Nous consulterons entre autres : Tolan John : *Mahomet l'Européen. Histoire des représentations du prophète en Occident*, Paris, Albin Michel, 2018, trad. fr. Cécile Déniard et *Les Sarrasins. L'islam dans l'imagination européenne au Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 2003, trad. fr. Pierre-Emmanuel Dauzat ; Hanne Olivier : *L'Alcoran. Comment l'Europe a découvert le Coran*, Paris, Belin, 2019.

³ Cf. les travaux d'Anne-Marie Éddé : *Saladin*, Paris, Flammarion, 2016, nulle éd.. Dans l'histoire des représentations, nous consulterons : *Le Bilād al-Šām face aux mondes extérieurs : la perception de l'Autre et la représentation du souverain*, ss dir. Denis Aigle, Beyrouth, Presses de l'Ifpo, 2012.

⁴ Cf. les travaux entre autres de Gabriel Martinez-Gros et de Abdesselam Cheddadi et Houari Touati.

⁵ Foulon Brigitte et Emmanuelle Tixier du Mesnil : *Famille princière et poésie : le cas d'al-Mu'tamid Ibn 'Abbād (1040-1095)*, dans *Annales islamologiques*, 47, 2013, pp. 309-326.

⁶ Tixier du Mesnil Emmanuelle : *La fitna andalouse du XI^e siècle*, dans *Médiévales*, 60, 2011, pp.17-28. Le début du XI^e s., dans l'historiographie d'al-Andalus, est le temps de la *fitna*, celui de la guerre civile qui provoque l'effondrement du califat omeyyade de Cordoue. Perçue comme une rupture majeure, Emmanuelle Tixier du Mesnil relativise cette rupture du fait que les germes de la discorde étaient déjà plantés sous le ḥāḡib Ibn Abī 'Āmir al-Manṣūr. Cf. *La Fitna – Le désordre politique dans l'Islam médiéval* (coord. Gabriel Martinez-Gros et Emmanuelle Tixier du Mesnil), 60, 2011.

rant pourtant les pratiques culturelles les plus élémentaires. D'autres anecdotes mettent en scène une opposition de condition sociale :

Yāqūt relate une anecdote dans laquelle Ibn Ḥazm rétorque à al-Bāḡī, éminente figure du mālikisme, que la différence de classe sociale les distinguant ne l'a pas empêché d'acquérir et de produire un savoir religieux: Le *Mu'ğam* présente l'anecdote de la manière suivante :

On relate qu'un jour, Ibn Ḥazm rencontra le jurisconsulte Abū al-Walīd Sulaymān b. Ḥalaf b. Sa'īd b. Ayūb al-Bāḡī, auteur, entre autres, des livres al-Muntaqī et al-Istignā'. Une controverse eut lieu entre les deux érudits à l'issue de laquelle le jurisconsulte al-Bāḡī déclara : *Permettez-moi de vous dire que j'ai passé la majeure partie de mes études à la lueur de la lampe des gardes*. Ibn Ḥazm répondit : *Permettez-moi de vous dire également que j'ai passé la majeure partie de mes études sur les estrades d'or et d'argent*. Il entendait par là que la richesse empêche l'acquisition du savoir davantage que la pauvreté¹.

En plus de ces anecdotes, des figures d'autorité sont associées aux représentations d'Ibn Ḥazm et ont acquis des rôles déterminants dans la dynamique narrative de l'histoire des notices biographiques et des représentations ḥazmiennes. Les historiens et spécialistes des études ḥazmiennes continuent de discuter sur certains aspects de la biographie d'Ibn Ḥazm. à savoir sa généalogie, une bibliographie bipartite (un volet politique puis un volet religieux), une absence d'éducation scientifique avant ses 26 ans, un langage controversé et la marginalité de l'homme et de son œuvre.

Yāqūt est le premier biographe à intégrer de nombreuses anecdotes, s'appuyant sur des figures d'autorité telles que Abū Muḥammad b. al-'Arabī, Abū Bakr Muḥammad b. Tarḥān b. Yaltakīn et Abū al-Walīd al-Bāḡī dans la biographie ḥazmienne. Elles nous renseignent sur une autre date de décès d'Ibn Ḥazm, un âge référent (26 ans) marquant un moment de rupture, l'ignorance des pratiques culturelles, la raison de son orientation vers la jurisprudence, en particulier mālikite :

J'ai lu chez Abū Bakr Muḥammad b. Tarḥān b. Yaltakīn b. Yaḡkam que le *ṣayḥ* et *imām* Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Muḥammad b. al-'Arabī al-Andalusī dire : « Le *ṣayḥ* et *imām* Abū Muḥammad 'Alī b. Aḥmad b. Sa'īd b. Ḥazm est mort dans son village natal, dans l'Ouest d'Al-Andalus, près de la côte océanique au mois de **Ġumādā al-ūlā de l'an 457**. Ce village se situe un demi-*farsaḥ*² de Huelva (Awnaba), appelé aussi Mutlīḡam (Manta Līšam), un fief qui lui appartenait, un héritage de ses ancêtres ».

Il (Ibn Yaltakīn) dit : « Abū Muḥammad b. al-'Arabī m'a dit qu'Ibn Ḥazm est né à Cordoue. Son grand-père Sa'īd est né à Huelva puis s'est installé à Cordoue que son fils Aḥmad, puis son fils

¹ Yāqūt : *Mu'ğam al-'udabā'*. *Iršād al-arīb ilā ma'rifa al-adīb*, éd. sc. I. 'Abbās, Beyrouth, Dār al-ğarb al-islāmī, 1993, 1^{ère} éd., vol.4, p. 1652:

« ذُكِرَ أَنَّ ابْنَ حَزْمٍ اجْتَمَعَ يَوْمًا مَعَ الْفَقِيهِ أَبِي الْوَلِيدِ سُلَيْمَانَ بْنِ خَلْفِ بْنِ سَعِيدِ بْنِ أَيُّوبِ الْبَاجِيِّ صَاحِبِ كِتَابِي الْمُنْتَقَى وَالْإِسْتِغْنَاءِ وَغَيْرِهِمَا مِنَ التَّوَالِيفِ، وَجَرَتْ بَيْنَهُمَا مَنَازَرَةٌ فَلَمَّا انْقَضَتْ قَالَ الْفَقِيهِ أَبُو الْوَلِيدِ تَعَذَّرَنِي فَإِنَّ أَكْثَرَ مَطَالَعَتِي كَانَ عَلَى سِرْحِ الْحِرَاسِ. قَالَ ابْنُ حَزْمٍ: وَتَعَذَّرَنِي أَيْضًا فَإِنَّ أَكْثَرَ مَطَالَعَتِي كَانَتْ عَلَى مَنَابِرِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ، أَرَادَ أَنْ الْغِنَى أَضْيَعُ لَطَلْبِ الْعِلْمِ مِنَ الْفَقْرِ. »

Cette anecdote est également relatée dans : al-Nuwayrī : *Nihāyat al-arīb fī funūn al-adab*, Le Caire, Dār al-kutub wa-l-waṭā'iq al-qawmiyya, 1423, vol. 23, p. 401 et al-Şafadī : *al-Waḡf bi-l-waḡfayāt*, Beyrouth, Dār ihyā' al-turāt, 2000, vol. 20, p. 95.

² Le *farsaḥ* est une unité de mesure de distance persane équivalent, sous l'Islam, le *farsaḥ šarī* selon W. Hinz, fut fixé officiellement à 3 *mīls* (« milles ») arabes, soit 5 985 m. Cette propriété d'Ibn Ḥazm se situerait à près de 3 kms de Huelva.

l'*imām* 'Alī ont administré en tant que ministres. **Il fut chargé du ministériat de sa majorité à la fin de ses vingt-six ans.** Il ajouta « à cet âge-là (26 ans), je ne savais toujours pas comment accomplir les prières canoniques » ».

Il (Ibn Yaltakīn) dit : « le ministre Abū Muḥammad b. al-'Arabī m'a informé que Abū Muḥammad 'Alī b. Aḥmad b. Sa'īd b. Ḥazm que **la raison à l'origine ses études de jurisprudence** qu'il assista à des funérailles d'un notable issu du réseau de mon père (*iḥwān Abī-hi*). Il entra à la mosquée avant la prière canonique de l'après-midi pour assister à la cérémonie qui s'y tenait. Il s'assit directement sans prier. Son professeur (*ustādu-hu*) – à savoir son précepteur – lui a indiqué de se lever afin d'accomplir la prière de salutations, selon les règles de bienséance mais il ne comprenait pas ce qui lui était indiqué. Des personnes de l'assistance lui ont dit : « À ton âge, tu ne connais pas ce rituel de bienséance obligatoire ! ». **Il était âgé de vingt-six ans en ce temps-là.** Il (Ibn Ḥazm) : « Je me leva et pria. Je compris dès lors ce que signifiait mon professeur ». Il (Ibn Ḥazm) : « Lorsque nous sommes revenus, du cimetière, afin d'accompagner l'entourage proche du défunt, j'entraî à l'intérieur de la mosquée et je commençais donc par la prière. Or, on me dit « Assieds-toi ! Assieds-toi ! Ce n'est plus un temps pour prier ! ». Je m'éloignais du défunt, très attristé, pour réfléchir à ce qui m'arrivait. Je dis à mon professeur : « **Indique-moi la demeure du ṣayḥ et juriste Abī 'Abd Allāh b. Daḥḥūn** ». Il m'en informa et j'expliquais à Ibn Daḥḥūn tout ce qui venait de se passer. Je l'interroge sur ce que je devais commencer par apprendre. **Il m'orienta vers l'apprentissage du Muwaṭṭa' de Malik b. Anas – puisse Dieu l'agréer –.** Dès le lendemain, je me suis mis à l'étudier et ce, pendant environ trois années pour ensuite débiter mes controverses »¹.

La datation de l'œuvre d'Ibn Ḥazm et celle de sa formation scientifique permet concevoir de la réalité de ces anecdotes. Nous nous focaliserons donc sur ses maîtres depuis sa naissance en 384/994 à la nomination de son père Aḥmad aux fonctions politiques sous les 'Āmirides, pendant la *Fitna de Cordoue* jusqu'à ses vingt-six ans en 411/1020 selon l'anecdote transmise par le juriste mālikite Abū Bakr b. al-'Arabī.

Ibn Ḥazm fut un témoin direct des événements majeurs de l'histoire d'al-Andalus : le califat umayyade de Cordoue, la dynastie « parallèle » des chambellans 'āmirides², pour re-

¹ Yāqūt : *Mu'ğam al-'udabā'*. *Iršād al-arīb ilā ma'rifa al-adīb*, éd. sc. I. 'Abbās, Beyrouth, Dār al-ğarb al-islāmī, 1993, 1^{ère} éd., vol.4, p. 1652 :

قرأت بخط أبي بكر محمد بن طرخان بن يلتكين بن بجمك، قال الشيخ الإمام أبو محمد عبد الله بن محمد بن العربي الأندلسي: توفي الشيخ الإمام أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بقريته، وهي من غرب الأندلس على خليج البحر الأعظم في شهر جمادى الأولى من سنة سبع وخمسين وأربعمائة، والقربة التي له على بعد نصف فرسخ من أوبه يقال له متليجم، وهي ملكه وملك سلفه من قبله. قال: وقال لي أبو محمد ابن العربي: إن أبا محمد ابن حزم ولد بقرطبة، وجده سعيد ولد بأوبه ثم انتقل إلى قرطبة وولي فيها الوزارة [ابنه أحمد] ثم ابنه علي الإمام، وأقام في الوزارة من وقت بلوغه إلى انتهاء سنه ستا وعشرين سنة « ١ » وقال: إنني بلغت إلى هذا السن وأنا لا أدري كيف أجبر صلاة من الصلوات.

قال: قال لي الوزير أبو محمد ابن العربي أخبرني الشيخ الإمام أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم أن سبب تعلمه الفقه أنه شهد جنازة لرجل كبير من إخوان أبيه، فدخل المسجد قبل صلاة العصر والحفل فيه، فجلس ولم يركع، فقال له أستاذة- يعني الذي ربه- بإشارة- أن قم فصل تحية المسجد فلم يفهم، فقال له بعض المجاورين له: أبلغت هذه السن ولا تعلم أن تحية المسجد واجبة؟! وكان قد بلغ حينئذ سنة وعشرين عاما، قال: فقامت وركعت وفهمت إذن إشارة الأستاذ إلي بذلك؛ قال، فلما انصرفنا من الصلاة على الجنازة إلى المسجد مشاركة للأحياء من أقرباء الميت دخلت المسجد فبادرت بالركوع فقيل لي اجلس اجلس ليس هذا وقت صلاة، فانصرفت عن الميت وقد خزيت ولحقتني ما هانت علي به نفسي، وقلت للأستاذ، دلني على دار الشيخ الفقيه المشاور أبي عبد الله ابن دحون، فدلني فقصدته من ذلك المشهد وأعلمته بما جرى فيه، وسألته الابتداء بقراءة العلم واسترشدته فدلني على «كتاب الموطأ» لمالك بن أنس رضي الله عنه، فبدأت به عليه قراءة من اليوم التالي لذلك اليوم، ثم تتابعت قراءتي عليه وعلى غيره نحو ثلاثة أعوام وبدأت بالمنظرة.

² Guichard Pierre : *al-Andalus*, Paris, Hachette, 2000, p. 91. Son père Aḥmad fut un des ministres du *ḥāḡib* Abū 'Āmir Muḥammad b. Abī 'Āmir connu sous le *laqab* (titre honorifique) *al-ḥāḡib al-Manṣūr*. À l'origine du nom donné à la dynastie 'āmiride. Ce dernier concentra dans les faits l'ensemble des pouvoirs du calife omeyyade Hiṣām II al-Mu'ayyad bi-llāh (r. 976/1009) jusqu'à la Révolution de Cordoue en 1009. Véritable révolution, à l'origine d'un changement radical d'un ordre politique dans l'histoire d'al-Andalus.

prendre l'expression de Pierre Guichard, des événements de la *Fitna*¹ de Cordoue, et enfin de la disparition du califat en *ṭawā'if* ou *taifas*².

Si, par contre, nous sommes plutôt bien renseignés sur la biographie d'Ibn Ḥazm pendant la *Fitna* par Ibn Ḥazm lui-même, il reste difficile de construire un récit biographique cohérent. Ce travail d'investigation a été entrepris par des travaux richement documentés sur lesquels nous appuierons comme ceux de Bruna Soravia³, d'Abdelilah Ljamai⁴, de Samir Kaddouri⁵, d'Anwar George Chejne⁶, d'Abdel-Magid Turki⁷, d' Afif Ben Abdeselem⁸, d'Asin Palacios⁹, de Gabriel Martinez-Gros¹⁰ et de Roger Arnaldez¹¹. Ceux-ci permettent de mieux resituer la biographie d'Ibn Ḥazm dans l'histoire de la *Fitna*. D'autres textes d'Ibn Ḥazm dressent une liste d'éminents maîtres qui révèle une éducation soignée, une formation scientifique digne des hauts fonctionnaires umayyades et 'āmirides. La *Ġadwa* d'al-Ḥumaydī et la *Buġya* d'al-Ḍabbī sont très instructives à la fois sur la biographie d'Ibn Ḥazm et sur l'environnement culturel de l'époque 'āmiride.

¹ La Révolution de Cordoue est un des événements les plus dramatiques de l'histoire d'al-Andalus dans l'imaginaire collectif. Nous renvoyons aux travaux sur l'histoire de la *fitna* de Gabriel Martinez-Gros, Brigitte Foulon, Emmanuelle Tixier du Mesnil réunis dans *La fitna. Le désordre politique dans l'Islam médiéval*, ss dir. Martinez-Gros Gabriel, Tixier du Mesnil Emmanuelle et Sansy Danièle, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, 2011 et *Désordres créateurs. L'invention politique à la faveur des troubles*, ss dir. Tixier du Mesnil Emmanuelle et Lecuppre Gilles, Paris, Kimé, 2014.

² Pour approfondir le thème de la légitimité du pouvoir à l'époque des *ṭawā'if*, se référer à l'étude minutieuse de François Clément : *Pouvoir et légitimité en Espagne musulmane à l'époque des Taifas. L'imam fictif*, Paris, L'Harmattan, 1997 ; Gabriel Martinez-Gros : *L'idéologie omeyyade. La construction de la légitimité du califat de Cordoue (X-XIe siècles)*, Madrid, Casa de Velázquez, 1992. Concernant l'histoire des *ṭawā'if*, les travaux de P. Guichard et B. Soravia sont d'une grande utilité et d'un grand secours pour comprendre les relations des différentes catégories sociales dans une histoire difficile à retracer : *Les royaumes de Taifas*. Enfin, pour l'histoire littéraire à l'époque des *ṭawā'if*, je ne saurais que trop recommander l'ouvrage historique de Afif Ben Abdeselem : *La vie littéraire dans l'Espagne musulmane sous les mulūk al-ṭawā'if (V^e/XI^e siècle)* et *Al-Andalus. Anthologie* de B. Foulon et E. Tixier du Mesnil.

³ Soravia Bruna: *A Portrait of the 'ālim as a Young Man. The Formative Years of the Ibn Hazm 404/1013 - 420/1029*, dans *Ibn Hazm of Cordoba. The life and works of a controversial thinker*, (eds. Adang C., fierro M. Schmidtke S.), Leiden, Brill, 2013.

⁴ Ljamai Abdelilah : *Ibn Hazm et la polémique islamo-chrétienne dans l'histoire de l'islam*, Leiden, Brill, 2003.

⁵ Kaddouri Samir: *Dissimulation des opinions politiques sous contrôle : Le cas d'Ibn Ḥazm à Séville*, dans *al-Qantara*, 35,1, 2014, pp. 135-150.

⁶ Chejne Anouar George: *Ibn Hazm*, Chicago, Kazi Publications, 1982.

⁷ Turki Abdel-Magid: *Polémiques entre Ibn Ḥazm et Bāġī sur les principes de la loi musulmane. Essai sur le littéralisme zahirite et la finalité malikite*, Alger, SNED Études et documents, 1975, et *L'engagement politique et la théorie du califat d'Ibn Ḥazm (384/994-456/1064)* dans *Bulletin d'études orientales*, 30, Mélanges offerts à Henri Laoust, vol. 2, 1978, pp. 221-251.

⁸ Ben Abdeselem Afif: *Vie littéraire*, op. cit..

⁹ Asin Palacios Miguel: *Abenházam de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas*, Madrid, Tip. de la "Revista de archivos", 1927-1932.

¹⁰ Martinez-Gros Gabriel: *Les femmes dans le Collier de la colombe d'Ibn Hazm : l'homme et l'œuvre*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1991 ; *Le collier de la colombe*, Arles, Babel, 2009.

¹¹ Arnaldez Roger: son article dans l'*Encyclopédie de l'islam* « Ibn Ḥazm » et *Grammaire et théologie chez Ibn Ḥazm de Cordoue : essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1981.

Les dictionnaires biographiques indiquent que les ancêtres d'Ibn Ḥazm sont originaires de Montija (Munt Līšam or Līšum) dans le district d'El Rincón ou La Zagüia (*Iqlīm al-Zāwiya*) près du district de Huelva dans le territoire de Niebla (Labla), dans l'Est d'al-Andalus¹. Ḥalaf est le premier ancêtre des Banū Ḥazm à s'installer en al-Andalus. Plus tard, son grand-père Sa'īd, son père Aḥmad et 'Alī lui-même s'installent à Cordoue. Plusieurs hypothèses ont été avancées sur l'origine généalogique des Banū Ḥazm : persane, romane et grecque.

De 384-399/994-1009 : de sa naissance à la Révolution de Cordoue

C'est le **30 ramadān 384/7 novembre 994** que naquit 'Alī b. Ḥazm dans les quartiers est de Cordoue. Quittant la première résidence familiale de Balāṭ Muḡīt, Aḥmad et sa famille s'installent dans la *munya* (résidence) d'al-Muḡīra où Ibn Ḥazm naît et grandit près du palais, Madīna al-Zāhira², du chambellan al-Manšūr faisant écho au palais de Madīna al-Zahrā' du calife omeyyade 'Abd al-Raḥmān III. Ibn Ḥazm nous raconte qu'il grandit dans l'univers fastueux des palais umayyades et 'āmirides et précise que des femmes de haut rang étaient chargées de lui enseigner le Coran, la poésie, la calligraphie et l'écriture.

Quels ont été les maîtres d'Ibn Ḥazm avant le début de la Fitna en 399/1009 ?

La figure du père et la personne en charge de son éducation

L'ensemble des témoignages ou des citations relatives au père d'Ibn Ḥazm le décrivent sous des traits très élogieux. Ministre important au temps des 'Āmirides, les biographes médiévaux le considèrent également comme une figure savante³. Le *kātib* Ibn Rašīq (m. après 440/1048), gouverneur de Majorque⁴, le présente comme un éminent lexicographe et rhéteur⁵. D'après Ibn Ḥazm, sa rhétorique aurait même permis de libérer un prisonnier condamné à la peine capitale par al-Manšūr⁶.

¹ Puerta Vilchez José Miguel : *Abū Muḥammad 'Alī Ibn Ḥazm : A biographical sketch*, dans p. 4, trad. angl. de Jeremy Rogers de la notice bio-bibliographique en espagnol de Puerta Vilchez, José Miguel dans *Enciclopedia de la cultura andalusí. Biblioteca de al-Andalus*, Almeria, 2004, vol. 3, pp. 392-443.

² Cf. article de l'E.I., « al-Madīna al-Zāhira » de M. Ocaña Jiménez. Ocaña Jiménez, M., "al-Madīna al-Zāhira", in: *Encyclopédie de l'Islam*. Consulted online on 12 May 2019 <http://dx.doi.org.ezproxy.univ-paris3.fr/10.1163/9789004206106_eifo_SIM_4733> First published online: 2010.

³ al-Ḥumaydī: *Ġaḍwa*, *op. cit.*, p. 126; al-Ḍabbī: *Buḡyat al-multamis*, *op. cit.*, p. 172; Yāqūt: *Mu'ḡam al-udabā'*, *op. cit.*, vol. 4, p. 1651; Ibn 'Abd al-Hādī: *Ṭabaqāt 'ulamā' al-ḥadīth*, *op. cit.*, vol. 3, p. 259; al-Ḍahabī: *Taḍkira al-ḥuffāz*, *op. cit.*, vol. 3, p. 175, *Siyar*, vol. 17, p. 157.

⁴ Ben Abdesslem Afif: *Vie littéraire: op. cit.*, pp. 97-98 ; Yāqūt: *Mu'ḡam al-udabā'*, *op. cit.*, vol. 1, p. 261. Un proche affilié des Banū Ṣuhayd, il grandit à Murcie avant de s'installer à Cordoue. Formé aux sciences du *ḥadīth* et du *fiqh*, il se rendit célèbre pour sa maîtrise de langue arabe. Le prince 'āmiride de Dénia, Abū al-Ḡayṣ Muḡāhid le nomma gouverneur de Majorque.

⁵ al-Ḥumaydī: *Ġaḍwa*, *op. cit.*, p. 126.

⁶ al-Ḥumaydī: *Ġaḍwa*, *op. cit.*, p. 172

Si son père Aḥmad a pris part dans l'éducation de son fils, Ibn Ḥazm avait son précepteur *mu'addab* ou *mu'allim*) : Aḥmad b. Muḥammad b. 'Abd al-Wārīṭ (m. 402/1011)¹ et l'historien traditionniste Abū 'Umar Aḥmad b. Muḥammad b. Sa'īd, connu sous le nom d'Ibn al-Ġasūr al-umawwī (m. 401/1010)². Il fut son premier maître jusqu'en 400/1009. Il lui enseigna le *fiqh*, les sciences du *ḥadīṭ* (dont le *Muwatta'* de Mālik et la *Mudawwana* de Saḥnūn) et l'histoire dont la *Chronique* d'al-Ṭabarī. Son ami Ibn 'Abd al-Barr se forma auprès d'Ibn al-Ġasūr aux côtés d'Ibn Ḥazm.

Le jeune Ibn Ḥazm a fréquenté d'autres cercles de science mais dont il est difficile de dire s'ils ont participé à sa formation avant le déclenchement de la *Fitna* en 399/1009. Par conséquent, nous avons limité la liste de ses maîtres en fonction de leurs dates de décès. Ibn Ḥazm s'initia aux sciences du *ḥadīṭ* et du *fiqh* auprès de 'Abd Allāh b. Ibrāhīm b. Muḥammad al-Aṣīlī (m. 400/1009), du traditionniste cordouan Yaḥyā b. 'Abd al-Raḥmān b. al-Mas'ūd (m. 402/1012), d'Abū al-Muṭraf 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. 'Īsā b. Fuṭays b. Aṣbaġ (348-402/959-1012), un *faqīh* traditionniste et un ministre à la cour d'al-Muzaḥḥar b. Abī 'Āmir et de *qāḍī* de la Grande mosquée de Cordoue³, et d'Abū Bakr Ibn Waġh al-Ġanna (m. 402/1011)⁴. Al-Ḍahabī le considère comme l'un des plus éminents de ses maîtres, sans doute parce qu'il lui enseigna le *Musnad* d'Aḥmad b. Ḥanbal.

L'histoire, la littérature et la généalogie lui ont été enseignées par le littérateur et généalogiste égyptien Abū al-Qāsim 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. Ḥālid al-Azdī (m. 410/1019) qui arriva en al-Andalus en 394/1003. Ibn Ḥazm étudia sous sa coupe avant la *Fitna* puisqu'il retourna en Égypte afin de fuir les troubles politiques engendrés au début de la *Fitna*. Il lui enseigna également les sciences du *ḥadīṭ*, le *kalām* et l'art de la controverse. Enfin, l'éminent historien traditionniste Ibn al-Faraḍī (351-403/962-1012)⁵ participa également à sa formation historique.

¹ Cf. Ibn Ḥazm: *Taqrīb li-ḥadd al-manṭiq* dans *Rasā'il Ibn Ḥazm*, Beyrouth, al-mu'assasa al-'arabiyya li-dirāsāt wa-l-naṣr, 1983, vol. 4, p. 335: *la-qad aḥbarānī mu'addib-ī Aḥmad b. Muḥammad b. 'Abd al-Wārīṭ*; al-Ḥumaydī: *Ġaḍwa*, *op. cit.*, p. 107; Ibn al-Abbār: *al-Takmila*, *op. cit.*, vol. 2, p. 237 et Ibn 'Amīra al-Ḍabbī: *Buġyat al-multamis*, *op. cit.*, p. 154.

² al-Ḥumaydī: *Ġaḍwa*, *op. cit.*, p. 107; al-Ḍabbī: *Buġyat al-multamis*, *op. cit.*, p. 154;

³ Sur ce personnage, cf. Ibn Baṣkuwāl: *al-Šila*, *op. cit.*, p. 300 et 474. Ibn Ḥayyān affirme qu'il est mort en pleine révolution à Cordoue en 402/1012. On y trouve deux dates de mort différentes en 402/1012 ou en 409/1018; al-Ḍabbī: *Buġya*, *op. cit.*, p. 356; Ibn 'Abd al-Hādī: *Ṭabaqāt 'ulamā' al-ḥadīṭ*, *op. cit.*, vol. 3, p. 257-259. Ce dernier affirme qu'il est mort la même année que le père d'Ibn Ḥazm, en 402/1012; al-Ḍahabī: *Taḍkira al-ḥuffāz*, *op. cit.*, vol. 3, p. 175, *Siyar*, *op. cit.*, vol. 17, p. 158, *Tārīḥ al-Islām*, *op. cit.*, vol. 28, p. 60; Ibn Farḥūn: *al-Dībāġ al-maḍhab*, *op. cit.*, vol. 1, pp. 478-479; Ibn Taġrī Bardī: *al-Nuġūm al-zāhira*, *op. cit.*, vol. 4, p. 231.

⁴ Celui-ci étudia auprès d'Ibn al-Aṣbaġ et d'Ibn Abī Dalīm.

⁵ Eminent historien traditionniste qui voyagea en Orient avant de revenir enseigner en al-Andalus les sciences traditionnelles. Il occupa la chaire de *qāḍī* à Séville sous le califat de Muḥammad al-Mahdī bi-llāh.

Début de la Fitna de Cordoue en 399/1009

Cette période de tranquillité s'interrompt brutalement par une succession d'événements dramatiques dans la vie d'Ibn Ḥazm. Lorsque 'Abd al-Raḥmān Sanchol, le deuxième fils d'al-Manṣūr succéda à son frère aîné 'Abd al-Malik en 399/1008, sa politique et ses tentatives de se rapprocher du calife Hiṣām II furent fatales au pouvoir 'āmiride et au califat umayyade d'Occident¹ en marquant le début de la Révolution cordouane. À ces troubles politiques, viennent s'ajouter la mort de son frère Abū Bakr b. Ḥazm à cause d'une épidémie de peste qui ravagea Cordoue en **401/1010** puis la mort de son père Ahmad en **402/1012**. Endeuillé par la perte de ces figures protectrices, la destruction de Cordoue en **404/1013** et en particulier de Balāṭ Muḡīṭ à la suite des attaques berbères et de leur *imām* Sulaymān al-Musta'īn bouleversent radicalement sa vie. Ceux-ci exercent un blocus pendant trois ans à l'issue duquel les Cordouans, à bout de forces et prenant conscience de l'inutilité de leur résistance, demandent l'*amān* et se rendent². Cordoue, écrit Afif Ben Abdeselem, connaît à ce moment-là les jours les plus tragiques de son histoire. Ibn Ḥazm décrira la tragédie de la ville martyr avec une grande sensibilité dans son *Collier de la colombe*. Deux frères ḥammūdides d'origine 'alide, 'Alī et al-Qāsim, alliés de Sulaymān, décidèrent de déposer ce dernier et tentèrent d'instaurer la stabilité et la paix dans une ville meurtrie et affaiblie en condamnant sévèrement tout agitateur. Las du pouvoir ḥammūdide, les Cordouans le critiquèrent ouvertement et apparut au Levant un contre-calife marwānide nommé 'Abd al-Raḥmān IV.

En **406/1016**, la tentative de restauration omeyyade 'Abd al-Raḥmān IV al-Murtaḏā qui prit naissance à Valence échoua puisqu'il trouva la mort en attaquant Grenade en 409/1018, battu par l'armée zīride. Ibn Ḥazm comptait parmi les ministres d'al-Murtaḏā, raison pour laquelle l'historien Ibn al-Ḥaṭīb lui consacra une notice dans sa monographie de l'histoire de Grenade et des grandes figures en lien avec la capitale naṣride. Deux esclavons 'āmirides, Ḥayrān et Muḡāhid, avaient prêté mains fortes face aux Ḥammūdides. Ibn Ḥazm écrit dans le *Collier* qu'il séjourna à Cordoue en 409/1018. Alors que la capitale cordouane était aux prises à des conflits internes entre Ḥammūdides, en **409/1018**, al-Qāsim b. Ḥammūd retourna prendre Cordoue aux mains de ses neveux qui l'en avaient chassé. Cependant, leurs dissensions précipitèrent leur chute comme l'écrit A. Ben Abdeselem³.

Jusqu'en 409/1018, force est de constater qu'Ibn Ḥazm s'était aussi forgé une solide formation religieuse en plus de sa position de ministre.

¹ Ben Abdeselem Afif : *Vie littéraire, op. cit.*, p. 25.

² *Ibid.*, pp. 26-27.

³ *Ibid.*, p. 29-30

Sa formation avant 411/1020, soit avant ses 26 ans ?

Qu'en est-il de la formation scientifique d'Ibn Ḥazm depuis le début de la révolution cordouane ? A-t-elle cessé pendant et à la suite des troubles politiques en al-Andalus, et en particulier à Cordoue ? Une liste de savants morts durant cette période montre qu'Ibn Ḥazm a étudié sous leurs coups durant cette période, voire même avant la *Fitna*.

La part des sciences du *ḥadīth* occupe toujours l'essentiel de sa formation. Le *fiqh*, l'histoire, la rhétorique et l'art de la controverse n'en sont pas en reste. Ainsi, Abū al-Qāsim Salma b. Sa'īd b. Salma al-Anṣārī (m. 406/1015) lui enseigna le *fiqh* al-šāfi'ī et les sciences du *ḥadīth*. Était-ce par souci d'ouverture aux autres *fiqh* ou bien était-ce le début de sa conversion au šāfi'isme qu'il s'intéressa de plus près à cette doctrine juridique, minoritaire en al-Andalus ? Il est difficile d'y répondre. Profondément attaché à la logique aristotélicienne, Ibn Ḥazm était en quête d'une doctrine lui permettant de concilier logique et principes de la *šarī'a*.

Le traditionniste, juriste et historien cordouan Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Hānī al-Laḥmī al-Bazzār (m. 410/1019) l'initia à l'histoire des juristes andalous. Celui-ci voyagea en Orient et accomplit le pèlerinage à la Mecque. Il a sans doute participé à diffuser une partie du savoir oriental en Occident musulman. Originaire d'Oran, le traditionniste Abū al-Qāsim 'Abd al-Raḥmān b. 'Abd Allāh b. Ḥālīd al-Ḥarrāz (m. 411/1020) lui enseigna le *Ṣaḥīḥ* d'al-Buḥārī à la mosquée de Cordoue.

De plus, il est difficilement concevable de se représenter un homme de vingt-six ans demander à son précepteur de lui indiquer un homme, Ibn Daḥḥūn, lui apprendre le rituel de bienséance à l'intérieur de la mosquée. D'autant que le *Collier de la colombe* contient également des éléments qui contredisent l'ignorance d'Ibn Ḥazm en matière de jurisprudence. Des anecdotes du *Collier* le montrent controverser avec d'éminents savants à l'intérieur de la mosquée et aussi parce qu'il était déjà entré à l'intérieur d'une mosquée avant ses vingt-six ans.

Chronologie de l'œuvre ḥazmienne et continuité de son engagement politique dans la seconde partie de la Fitna.

La décennie entre 411-422/1020-1030 est marquée par plusieurs événements importants. Ibn Ḥazm y composa une grande partie de son œuvre jusqu'en 422/1030. Même si certains ouvrages ont plusieurs versions, le littérateur zāhirite avait déjà commencés l'écriture du *Taqrīb*, du *Ṭawq*, d'*al-Uṣūl wa-l-furū'*, et des *Fīṣal* durant cette décennie.

Après l'intermède ḥammūdide, les Cordouans décidèrent d'installer un autre descendant marwānide proclamé en 414/1023, intronisé sous le *laqab* d'**al-Mustazhir bi-llāh**, un frère de Muḥammad II al-Mahdī. Passionné pour les choses de l'esprit, celui-ci s'entoura d'Ibn Šuhayd, d'Ibn Ḥazm et de son cousin Abū al-Muġīra 'Abd al-Wahhāb b. Ḥazm. À cause d'une gestion politique qui n'était pas du goût des Cordouans, al-Mustazhir fut destitué quarante-sept jours plus tard. Ibn Ḥazm et ses compagnons furent emprisonnés.

Âgé de 28 ans, Ibn Ḥazm est toujours en quête de savoir malgré le contexte politique. Il continue de fréquenter les cercles de savoir. La liste des enseignants suivante montre une évolution perceptible de l'orientation théologique et juridique d'Ibn Ḥazm au vu de leurs spécialités. Par exemple, le *mufīṭ* et exégète Abū Sa'īd al-Ġa'farī (m. 425/1033), originaire de Cordoue, lui enseigne l'*adab*, les sciences du *ḥadīṭ* (les *Sunan* al-Nasā'ī et de 'Abd al-Razzāq) et l'interprétation du Coran. Al-Ġa'farī fuit Cordoue lors de la *Fitna* et se réfugie à Tortose. Il effectue des voyages en Orient musulman pour le pèlerinage et le *ṭalab al-'ilm* (à la Mecque, en Égypte, et auprès de Savants de Kairouan). C'est d'ailleurs en présence d'al-Ġa'farī qu'il récite et commente la *mu'allāqa* de Ṭarafa b. al-'Abd à la Grande Mosquée de Cordoue. Le juriste cordouan Abū al-Ḥayāṭ Mas'ūd b. Sulaymāb b. al-Muflit de Santarem (m. 426/1034) semble être un maître régulier puisqu'il le surnomme mon professeur (*ustādī*) dans le *Collier*. C'est lui qui l'initie au *zāhirisme*¹, aux principes de l'*iġtihād* et à délaissier le *taqlīd*². Il continue ses recherches inlassables du *ḥadīṭ* auprès du traditionniste Yūnus b. 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Muġīṭ Ibn al-Šaffār (m. 429/1037), des traditionnistes cordouans Abū Muḥammad b. Banūš al-Tamīmī (330-415/941-1024)³ et Muḥammad b. Sa'īd b. Muḥammad Ibn Nabāt. Très souvent cité dans le *Muḥallā* et l'*Iḥkām*, ce dernier est une autorité en matière de *fiqh*. Ses connaissances philosophiques, il les doit en particulier au philosophe et poète cordouan Abū Allāh Ibn al-Kattānī (m. 420/1030) qui lui enseigna la logique dont il était devenu un spécialiste après l'avoir étudiée lui-même auprès de Maslama al-Maġrīṭī (m. 398/1007).

Entre 414/1023 et 422/1030, Ibn Ḥazm rédige deux ouvrages sur l'amour et la logique. Libéré de prison par l'esclavon Ḥayrān, il se rend à Jativa où il compose son fameux *Ṭawq al-ḥamāma*, composé aux alentours de **417-418/1026-1027** et le *Taqrīb* composé entre **414/1023** et **422/1030**. Ces deux ouvrages entendent confirmer la légitimité de l'amour et de la logique

¹ Dans la *Šila*, Ibn Baškuwāl écrit qu'Ibn Ḥayyān qu'il était un « *Dāwūdī l-maḏhab lā yarā l-taqlīd* »

² Sur ce personnage, cf. *Ġaḏwa*, *op. cit.*, p. 343 et 350 ; Ibn Baškuwāl : *al-Šila*, Le Caire, Maktaba al-Ḥānīġī, 1955, p. 583 ; al-Dahabī : *Tārīḥ al-islām wa-wafayāt al-mašāhīr wa-l-a'lām*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'arabī, 1993, vol. 29, p. 183.

³ Ibn Quṭlūbġā : *al-Taqāt mimman lam yaqī' fī al-kutb al-sitta*, Sanaa, Markaz al-Nu'mān li-l-buḥūṭ wa-l-dirāsāt al-islāmiyya, 2011, vol. 6, p. 15-16.

face aux rigoristes des censeurs. Ibn Ḥazm se place dans le champ de la moralité et de la Loi religieuse. La conclusion du *Collier* établit la distinction entre la permission, la distraction, la futilité, un délit et un crime. Si les savants orientaux étaient partagés sur la licéité de la logique, celle-ci était unanimement condamnée par les mālikites, considérés comme les gardiens de l'orthodoxie¹. Peu d'ouvrages de logique ont circulé en al-Andalus, la logique était étudiée à la marge avant Ibn Ḥazm. Le rôle novateur de celui-ci a donc été de recourir à cette science philosophique et de la diffuser comme un « remède » pour les sciences traditionnelles. Contrairement à la logique, la thématique de l'amour est un thème récurrent et important de la littérature andalouse souvent convoqué pour véhiculer, en filigrane, des messages socio-politiques.

Lorsqu'**al-Mustazḥir** fut déposé par les Cordouans, ces derniers intronisèrent un autre marwānide, Muḥammad III al-Mustakfī, énième descendant du calife umayyade al-Nāṣir qui ne put exercer une réelle autorité sur ses sujets, prompts à l'insurrection². Aux interminables guerres entre Ḥammūdides et Marwānides, deux esclavons Ḥayrān, prince d'Almería, et Muḡāhid, prince de Dénia, essayèrent de gouverner une cité devenue ingouvernable³. Ḥayrān (m. 419/1028) et Muḡāhid (m. 436/1044) se séparèrent pour retrouver leurs principautés respectives d'Almería et de Dénia.

L'ouvrage juridique *al-Uṣūl wa al-furū'* fut composé entre 420-422/1029-1030.

L'histoire des *Fiṣal* s'inscrit dans un temps long. Néanmoins, de nombreux chapitres avaient déjà écrits en 422/1030. Friedlaender et Asin Palacios estiment que cet ouvrage a été écrit sous Hišām al-Mu'ayyad entre 418-422/1027-1030. Turki estime lui que l'ouvrage fut rédigé entre 420-440/1029-1048. Le chapitre relatif à l'*imāma* aurait été rédigé en 440/1048 et celui relatif à l'inimitabilité du Coran aurait été composé en 440/1048. En 418/1027, Ibn Ḥazm a composé de nombreux chapitres des *Fiṣal*. En effet, le chapitre le plus politique de cette encyclopédie, à propos de sa théorie politique du califat, a probablement été à l'origine de la condamnation définitive de son auteur ainsi que l'autodafé par l'Emir sévillan. A. Ljamai précise que le manuscrit de Vienne du *Fiṣal* montre que son auteur a révisé son œuvre magistrale pour s'éviter des conflits trop dangereux pour sa vie.

Entre **418-420/1027-1029**, un conseil de notables cordouans décide d'introniser un dernier marwānide, Hišām III, le petit-frère 'Abd al-Raḥmān IV al-Murtaḏā. Il s'était réfugié au château d'Alpuente, sous la protection du seigneur Ibn Qāsim al-Fihri. La proclamation eut

¹ Chejne Anouar Georges : *Ibn Ḥazm, op. cit.* p. 158.

² Ben Abdessellem Afif : *Vie littéraire, op. cit.*, pp. 30-31.

³ *Ibid.* p. 31.

lieu en 418/1029 et il prit le titre honorifique al-Mu'tadd bi-llāh. C'est entre **420-421/1028-1030** qu'Ibn Ḥazm fait son retour à Cordoue et que démarre à la fois un nouvel enseignement et son troisième et dernier ministériat.

En **422/1031**, al-Mu'tadd bi-llāh est déposé et les Cordouans décident d'abolir le califat en laissant la vacance du pouvoir à Abū al-Ḥazm Ğawhar b. Muḥammad b. Ğawhar. C'est la fin d'une institution à laquelle Ibn Ḥazm a consacré une partie de sa vie à essayer de réinstaller. Les premiers maîtres d'Ibn Ḥazm formaient l'ancienne génération et avaient disparu, de même qu'une partie de ses soutiens politiques tels que les esclavons Muġāhid, Ḥayrān, les Qāsimides, Mubārak et Muẓaffar ou de ses amis tel qu'Ibn Šuhayd (m. 426/1035). À partir des années 1030, s'ouvre alors une nouvelle page pour Ibn Ḥazm. À la période de la *Fitna* succède celle des *Tawā'if* et ses nouveaux réseaux de savants.

Cela dit, Ibn Ḥazm a préservé des liens avec les anciens secrétaires de chancellerie et d'autres acteurs politiques favorables aux Umayyades et aux 'Āmirides comme la principauté ḥammūdide d'Algeciras, qui avait accueilli l'*imām* des Berbères, Sulaymān al-Musta'in. Les frontières stéréotypées entre ethnies berbères, arabes ou andalouses d'un côté et acteurs politiques favorables aux Umayyades et aux 'Āmirides ou aux 'Alides sont poreuses et ne doivent pas, nous semble-t-il, imposer une lecture trop rigoriste ou définitive quant aux ambitions de certains *kuttāb*-s qui pouvaient, au gré des circonstances, défendre les intérêts umayyades, 'āmirides ou 'alides peu importe l'ethnie qui la représentait. Le littérateur et scientifique cordouan Ibn al-Ḥannāt¹ (m. 437/1045), contemporain et émule d'Ibn Šuhayd², fut le panégyriste des premiers califes ḥammūdides dans un premier temps avant de devenir le *kātib* du calife Hišām III. Accusé d'hérésie pour l'intérêt qu'il manifestait pour la logique, il fut chassé de Cordoue et revint à Algeciras au service du dernier prince ḥammūdide³. Pourquoi Ibn al-Ḥannāt fût-il chassé de Cordoue sous le règne de Hišām III (418-422/1027/1031) pour sa pratique de la logique alors qu'Ibn Ḥazm en revendiquait la pratique également dans son *Taqrīb* (composé entre 414-422/1023-1030) et l'application dans ses ouvrages religieux ?

Si Ibn Ḥazm n'a pas quitté al-Andalus pour le *ṭalab al-'ilm* en Orient musulman, au moins pour fuir les persécutions, il a effectué plusieurs points d'étapes dans les grands centres urbains scientifiques pendant la *Fitna* avant de se résilier à quitter définitivement Cordoue. Les principautés de Murcie, d'Almería, de Dénia, d'Alpuente offraient des perspectives de

¹ Cf. sur ce personnage : al-Ḥumaydī : *Ġadwa*, *op. cit.*, pp. 57-58 ; Ibn Bassām : *Daḥīra*, *op. cit.*, vol. 1, pp. 437-438 ; al-Ḍabbī : *Buġya*, *op. cit.*, p. 77 ; Ibn Mammātī : *Lata'if al-Daḥīra*, *op. cit.*, pp. 54-55 et pp. 77-79 ; Ibn Sa'īd : *al-Muġrib*, *op. cit.*, vol. 1, pp. 161-164.

² Ben Abdeselem Afif : *Vie littéraire*, *op. cit.*, p. 46.

³ *Ibid.*, p. 46.

renouveaux pour Ibn Ḥazm. Les descendants āmirides à Valence auraient également pu offrir à Ibn Ḥazm la possibilité d'être au service des plus fonctions de l'État. Or, il semble que Majorque et Séville constituent les deux principaux centres urbains dans lesquels Ibn Ḥazm a pu déployer son activité scientifique.

C'est entre 1030 et 1042 qu'Ibn Ḥazm rédige, selon Ibn al-Abbār, sa *Risāla fī faḍl al-Andalus* à la demande du deuxième dynaste qāsimide d'Alpuente, Muḥammad Yumn al-Dawla (r. 421-434/1030-1042)¹. Le fondateur d'Alpuente, 'Abd Allāh b. al-Qāsim al-Fihrī (m. 421/1030) était d'origine berbère kutāmienne² ce qui casse une fois de plus le stéréotype des conflits exclusivement vu par le prisme des origines ethniques en al-Andalus³. D'autant que la dynastie qāsimide défendait également la cause marwānide d'Abd al-Raḥmān IV al-Murtaḍā qui trouva refuge chez eux avant de livrer bataille à d'autres princes berbères, comme les Zīrides de Grenade. À propos de la principauté d'Alpuente, A. Ben Abdeselem s'était étonné de ne pas trouver dans les sources arabo-andalouses des informations à la mesure de la réputation des Qāsimides⁴ alors qu'Ibn Ḥazm y exaltait l'activité intellectuelle à la cour d'Alpuente. Il est intéressant de noter les correspondances privées (*iḥwāniyyāt*) entre un des princes qāsimide, déchu de ses fonctions par les Almoravides et Ibn Ḥāqān⁵.

Après 421/1030, Ibn Ḥazm rédige d'autres de ses ouvrages. Asín Palacios et Codera proposent deux dates pour la rédaction de la *Ġamhara* : entre 421/1030 et 432/1040 pour le premier et 450/1058 et 456/1063 pour le second.

Les *Marātib al-iğmā'* ont été écrits avant 430/1038. Il est difficile de dater précisément cet ouvrage. Il fut écrit avant l'*Iḥkām* et la *Nubḍa* dans lesquelles les *Marātib* sont cités.

La magistrale œuvre de jurisprudence, intitulée *Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, fut composée en 430/1038 selon A.-M. Turki. Et c'est également à cette date qu'Ibn Ḥazm s'attelle à écrire *al-Muḥallā*.

Les premiers biographes d'Ibn Ḥazm ont été marqués par l'écriture de ces dernières œuvres magistrales : *Iḥkām* et *al-Muḥallā*. Ces deux œuvres de tradition zāhirite symbolisent sa doctrine juridique.

En 430/1038, Ibn Ḥazm arrive à Majorque sur invitation d'Ibn Rašīq⁶ sous l'autorité d'un ancien général esclavon Muğāhid. C'est dans cette ville que quelques biographes situent

¹ Ben Adesselem Afif : *Vie littéraire, op. cit.*, p. 61.

² *Ibid.*, p. 61.

³ Les historiens et Ibn Ḥazm lui-même attribuèrent aux armées berbères la destruction de Cordoue dirigé par un calife d'origine arabe. Sulaymān al-Musta'in dirigeait une armée berbère.

⁴ Ben Abdeselem Afif : *Vie littéraire, op. cit.*, p. 62.

⁵ Cf. la notice d'Abū Muḥammad b. al-Qāsim dans Ibn Ḥāqān : *Qalā'id, op. cit.*, pp. 127-132.

⁶ Ibn al-Abbār : *Takmila, op. cit.*, vol. 2, p. 301 ; Ben Abdeselem Afif, *Vie littéraire, op. cit.*, p. 97.

ses confrontations avec le juriste Abū al-Walīd al-Bāḡī, désigné par les Mālikites pour le réduire au silence. De retour du Mašriq en 439/1047, il se chargea de se confronter au redoutable juriste zāhirite. Si les controverses entre les deux hommes sont avérées, les biographes sont partagés quant à son issue au vu des anecdotes relatées sur cet événement. Ibn al-Abbār mentionne d'autres confrontations à Majorque, notamment face au juriste Abū al-Walīd b. Bārila¹.

Les biographes, aussi précis soient-ils sur certains aspects de la vie d'Ibn Ḥazm ont probablement gardé en mémoire deux événements qu'ils ont associé à sa mémoire : la chute du califat omeyyade de Cordoue en 421/1030 et l'autodafé de Séville qui eut lieu entre 440/1048 et 451/1060. La date de 440/1048 semble la plus pertinente puisque les années 431/1040 marquent un coup d'arrêt de la production écrite de l'auteur et correspondent au règne de l'émir sévillan al-Mu'taḍid (r. 434/1042 - 461/1068).

Enfin, l'ouvrage d'éthique, le *K. al-Aḥlāq*, semble être le dernier ouvrage d'Ibn Ḥazm. Il fut rédigé à partir des années 441/1050 et confirment son positionnement vis-à-vis de la philosophie et de sa théorie politique². C'est donc avec la double casquette de *kātib* et de *faqīh* qu'il écrit son *K. al-Aḥlāq*. Au moyen du *tarḥīb* et du *tarḡīb*, il donne des conseils au prince, et à l'élite andalouse, critique l'entourage du prince et passe en revue toute la thématique des poètes et *kuttāb* qui trompent le prince en lui faisant oublier la réalité d'al-Andalus. Il (le *K. al-Aḥlāq*) est à la frontière de genres littéraires jusqu'ici négligés, à savoir les **Miroirs des Princes** et les ouvrages d'**Éthique**. Les *Miroirs* occidentaux trouvent leurs correspondances dans la littérature arabe dans les *Ādāb l-Mulūk* ou *Ādāb sulṭāniyya*³. Ces écrits adressés aux puissants de ce monde ont pour vocation la bonne gouvernance. Quant aux ouvrages d'éthique ou de morale, il se répartissent en deux courants : celui des **traditionnistes**⁴ et celui des **philosophes**⁵.

Dans ce dernier ouvrage, il est intéressant de noter qu'Ibn Ḥazm recourt aussi bien à des versets coraniques et qu'à de la production littéraire, citant versets, *ḥadīṭ*, vers, proverbes, maximes et dictons tout en équilibrant ces différents types d'arguments d'autorité. Les deux œuvres juridiques que sont l'*Iḥkām* et le *Muḥallā* semblent avoir agi en trompe l'œil et ont

¹ Ibn al-Abbār : *Takmila*, *op. cit.*, vol. 4, p. 154-155 et *al-Ḥulla*, Le Caire, Dār al-ma'ārif, 1985, vol. 2, p. 131.

² Comme nous l'avons montré dans nos recherches de Master.

³ Ibn al-Muqaffā, 'Abd al-Ḥamīd al-Kātib, al-Mārwardī, al-Ġazālī ou encore al-Ṭurtuṣī.

⁴ Ibn Abī al-Dunyā, al-Buḥārī, al-Tirmidī, etc.

⁵ al-Kindī, al-Fārābī, Miskawayh, Yaḥyā b. 'Adī, etc. L'objectif principal de ces genres est de réformer les mœurs des hommes, là où les *Miroirs* s'occupent du Prince, les ouvrages d'Éthique se concentrent sur l'Homme. Le *K. al-Aḥlāq* peut être considéré à la fois comme un *Miroir* du fait qu'Ibn Ḥazm s'adresse dans certains passages à un Prince « imaginaire » et à l'entourage en utilisant le style littéraire caractéristique de la *kitāba*. Il peut être également considéré comme un traité pré-philosophique (ou propédeutique) non-systématique.

imposé la perception binaire de la biographie et de l'œuvre d'Ibn Ḥazm : le *kātib* à l'époque à l'époque omeyyade et le *faqīh* par la suite. S'il n'était sans doute pas le seul à recourir à la philosophie, il est le seul savant à la revendiquer. Alors quel est le statut scientifique d'Ibn Ḥazm ?

A cette question, Alain de Libera répond qu'il n'est pas exclu que d'autres l'aient précédé dans le champ philosophique compte tenu de l'ampleur des bibliothèques d'Abd al-Raḥmān III et d'al-Ḥakam II. Il n'est pas interdit de penser que les destructions massives ordonnées par les 'Āmirides, notamment al-Manṣūr, ont effacé toute trace de l'œuvre des premiers philosophes en al-Andalus. Or, Ibn Ḥazm ne mentionne jamais les philosophes orientaux qui lui sont contemporains tels qu'al-Fārābī, Ibn Sīnā, Miskawayh, Yahya b. 'Adī ou al-Māwardī qui ont composé des ouvrages dans la même veine que son *K. al-Aḥlāq*¹. Y a-t-il eu rupture de la transmission des écrits philosophiques orientaux vers al-Andalus ou une sélection partielle a-t-elle été opérée ?

Compte tenu de la chronologie bibliographique et de sa formation précoce aux sciences religieuses et politiques, certaines anecdotes, tirées de la littérature juridique mālikite doivent être nuancées et semblent relevées de la rumeur. Le qāḍī Abū Bakr b. al-'Arabī (m. 543/1148), pourtant fils du disciple d'un temps d'Ibn Ḥazm à savoir Abū Muḥammad b. al-'Arabī, en est à l'origine. Son ouvrage *al-'Awāṣim mina-l-qawāṣim* condamne tout ce qui lui semblaient être à l'origine de séditions. Abū Bakr Muḥammad b. Tarḥān (m. 513/1119) qui a lui aussi véhiculé quelques erreurs notamment sur la date de mort d'Ibn Ḥazm et à l'origine des anecdotes biographiques incohérentes du point de la chronologie précédente. Il tient ses informations d'Abū Bakr b. al-'Arabī et Abū Muḥammad b. al-'Arabī et semble avoir connu al-Ḥumaydī et Ibn Mākūlā. La *Ṣila* d'Ibn Baṣkuwāl montre des connexions entre eux :

*aḥbara-nī l-qāḍī Abū Bakr Muḥammad b. 'Abd Allāh al-ḥāfiẓ ḡayr marra qāla -anā Abū Bakr Muḥammad b. Tarḥān bi-Baḡdād qāla -anā Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Abī Naṣr al-Ḥumaydī qāla Abū Muḥammad 'Alī b. Aḥmad l-ḥāfiẓ qāla aḥbara-nī Abū l-Walīd b. l-Faraḍī qāla (...)*².

La *Fahrasa* d'Ibn Ḥayr présente des chaînes de transmission du savoir similaire :

ḥaddaṭanī bi-hi l-qāḍī Abū Bakr b. al-'Arabī raḥima-hu Allāh qāla aḥbara-nā Abū Bakr Muḥammad b. Tarḥān qāla aḥbara-nā Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Abī Naṣr l-Ḥumaydī qāla aḥbara-nā Abū Muḥammad 'Alī b. Aḥmad b. Ḥazm l-Fārisī 'an Ibn Darrāḡ.

¹ Référence des ouvrages philosophiques (éthiques) ou des miroirs des princes, de ces auteurs, Cf. Yacine Baziz : *Politique et Éthique d'Ibn Ḥazm al-andalusī (m.1064) au service du califat après la fitna de Cordoue d'après le K. al-Aḥlāq wa al-Siyar*, mémoire de Master soutenu en 2011 ; Cf. Abbès Makram : *Islam et politique à l'âge classique*, Paris, PUF, 2009.

² Ibn Baṣkuwāl : *Ṣila*, *op. cit.*, p. 248 : -anā ici est l'abréviation dans les sciences du ḥadīth du verbe *ḥaddaṭanā*.

Ces *ahbār*-s théologiques sont plus le reflet de l'image qu'en avaient les juristes mālikites qu'une description vraisemblable. Circonscrites à la littérature juridique, Yāqūt les a trouvées suffisamment captivantes pour le lecteur de son époque comme nous le verrons par la suite.

2.4.1.2. Représentations de soi : deux traités d'amour et d'éthique à teneur autobiographique

Particularités de ces deux traités

Toute l'œuvre d'Ibn Ḥazm est truffée de passages à teneur autobiographique qui vont de la simple évocation de ses maîtres ou de ses adversaires rencontrés lors de ses pérégrinations en al-Andalus à l'expression de ses réflexions personnelles permettant de borner ses déplacements et de suivre la dynamique de sa philosophie. Nous avons pris le parti de construire ses représentations à partir du *Ṭawq al-ḥamāma* (rédigé avant 421/1030) et *K. al-Aḥlāq* (après 441/1050), qui figurent parmi les premiers et les derniers ouvrages d'Ibn Ḥazm dont les contenus sont particulièrement personnels. Reste à savoir si les lettrés arabo-musulmans médiévaux avaient également entre leurs mains ces deux traités. Pour établir une biographie, les historiens s'appuyaient avant tout sur le témoignage des pairs ou d'un écrit du biographié attestant ses dates de naissance par exemple. L'historien de Tolède Ṣā'id affirmait posséder un écrit de la part du fils d'Ibn Ḥazm validant sa date et son lieu de naissance.

Le traité amoureux : le Ṭawq al-ḥamāma (le Collier de la colombe)

Les recherches contemporaines estiment que ce traité ne fut connu qu'à partir du XI^e/XVI^e s., voire depuis la (re)découverte du manuscrit par l'orientaliste hollandais R. Dozy au début du XIX^e s. Nous montrerons au fil de notre thèse que ces conclusions méritent d'être revues étant donné le nombre d'éléments hypertextuels renvoyant explicitement et implicitement au *Collier* dans le corpus poétique transmis par certaines notices biographiques et attestés dans des ouvrages dès le VI^e/XII^e s. et jusqu'au VIII^e/XIII^e s.

Des lettrés du VI^e/XII^e et VIII^e/XIV^e s. citaient explicitement soit le titre du *Collier* soit des éléments de son contenu qui montrent que la connaissance de ce traité est attestée bien avant le XI^e/XVI^e s. Nous trouvons des intertextes explicites dans les ouvrages de lettrés syriens au VIII^e/XIV^e s. en particulier du théologien ḥanbalite Ibn al-Qayyim al-Ġawziyya (m. 751/1350) qui a cité explicitement le *Collier* dans un ouvrage mystique intitulé *Rawḍat al-muḥibbīn* traitant de l'amour passionnel (*išq*)¹ : « *wa-ḡarā 'alā hādā l-madḥab Abū Muḥammad b. Ḥazm ft*

¹ Ibn al-Qayyim: *Rawḍat al-muḥibbīn*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1983, p. 118.

kitāb Ṭawq l-ḥamāma la-hu qālū (...)». Le même Ibn al-Qayyim emprunte au Collier l'hypotexte suivant « *qāla Abū Muḥammad b. Ḥazm wa-qad aḥabb min l-ḥulafā' l-rāšidīn wa-l-a'immat l-mahdiyyīn kaṭīr* »¹, cité dans *al-Dā' wa-l-dawā'*. Le traité d'Ibn Ḥazm permet donc d'illustrer les propos amoureux en s'appuyant sur les Califes Rāšidīn et autres *imām*-s du panthéon sunnite. D'autres lettrés eurent recours au traité : la *Bulḡa* du lexicographe al-Fīrūzābādī (m. 817/1415) le cite dans sa bibliographie ḥazmienne ; l'historien traditionniste syrien Ibn Naṣr al-Dīn (m. 842/1438) dans *Tawḍīḥ al-muṣṭabih* cite deux fois le titre du *Collier* (*ḍakara Ibn Ḥazm fī Ṭawq l-ḥamāma*)² puis il est explicitement cité dans le *Nafḥ* d'al-Maqqarī au XI^e/XVII^e s. (m. 1041/1632) dans la notice consacrée à notre auteur.

Traitement de l'essence de l'amour et de ses symptômes, le *Collier* est régulièrement catégorisé dans la continuité des ouvrages d'*adab* orientaux mais il s'en distingue grâce à ses analyses personnelles de l'environnement culturel arabo-andalou. Les *ḥadīṭ* convoqués par Ibn Ḥazm pour en justifier et légitimer sa composition aux yeux de ses contemporains nous montrent qu'il reprend des éléments du discours de la littérature spirituelle en générale et *ṣūfī*-e en particulier. Ainsi, l'hypertexte « *man lam yuḥsinu yatafattā lam yuḥsinu yaqatarrā* » du *Collier* renvoie à l'hypotexte du *Qūt al-qulūb* du traditionniste *ṣūfī* Abū Ṭālib al-Makkī Ibn 'Atiyya (m. 386/996)³ dont Abū Ḥāmid al-Ġazālī (m. 505/1111) s'était inspiré pour son *Iḥyā' al-'ulūm al-dīn*⁴. Un autre intertexte du *Collier* tiré de l'adage prophétique « *wa-fī ba'ḍ l-āṭar arīḥū l-nuḥūs fa-inna-hā taṣḍa'u ka-mā yaṣḍa'u l-ḥadīd* »⁵ fait écho à « *wa-qāla ḡayru-hu min al-'ulamā' ḥādaṭū ḥādī-hi l-qulūb fa-inna-hā taṣḍa'u ka-mā yaṣḍa'u l-ḥadīd* » extrait du *Bahḡat al-maḡālis wa-uns l-maḡālis* du traditionniste cordouan Ibn 'Abd al-Barr al-Namarī (m. 463/1070), ami d'Ibn Ḥazm⁶. Enfin, l'historien almohade al-Marrākūšī cite un poème du *Collier* dans la notice qu'il consacre à Ibn Ḥazm sans en spécifier la source⁷.

¹ Ibn al-Qayyim: *al-Dā' wa-l-dawā'*, La Mecque, Dār 'ālim al-fu'ād, 2007, p. 531 et *Rawḍat al-muḥibbīn*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1983, p. 172. Cf. Ibn Ḥazm: *Ṭawq*, *op. cit.*, p. 90.

² Ibn Naṣr al-Dīn : *Tawḍīḥ al-muṣṭabih fī ḍabṭ asmā' al-ruwāt wa-ansābi-him wa alqābi-him*, Beyrouth, Mu'assassa al-Risāla, 1993, vol. 7, p. 179 et vol. 9, p. 97. Proche de la pensée d'Ibn Taymiyya et d'al-Ḍahabī, il était un historien et muḥaddīṭ ṣāfi'ite né à Damas en 777/1375 et mort en 842/1438.

³ Massignon Louis : "Abū Ṭālib Muḥammad b. 'Alī al-Ḥārithī al-Makkī", in : *Encyclopédie de l'Islam*. Consulted online on 19 March 2021 <http://dx.doi.org.ezproxy.univ-paris3.fr/10.1163/9789004206106_eifo_SIM_0259>First published online: 2010.

⁴ Abū Ḥāmid al-Ġazālī reprend cet intertexte dans son *Iḥyā'* : *Iḥyā' al-'ulūm al-dīn*, Beyrouth, Dār al-Ma'rifa, vol. 1, p. 273.

⁵ Ibn Ḥazm: *Collier*, trad. fr. G. Martinez-Gros, *op. cit.*, p. 25; *Ṭawq*, *op. cit.*, vol. 1, p. 87.

⁶ Pellat Charles: "Ibn 'Abd al-Barr", in: *Encyclopédie de l'Islam*. Consulted online on 19 March 2021 <http://dx.doi.org.ezproxy.univ-paris3.fr/10.1163/9789004206106_eifo_SIM_3027>First published online: 2010

⁷ Ce poème est extrait du *Collier de la colombe*. Ibn Ḥazm : *Ṭawq al-ḥamāma*, Beyrouth, al-Mu'assasa al-'arabiyya li-l-dirāsāt wa-l-naṣr, p. 178, trad. fr. Gabriel Martinez-Gros dans *Le Collier de la colombe*, *op. cit.* p. 108. C'est une preuve de plus qui démontre que le traité amoureux était connu des lettrés arabo-musulmans médiévaux, partiellement ou non, à l'époque d'al-Marrākūšī. Ce poème est également attesté dans le *Tārīḥ Irbil* d'Ibn al-Mustawfī (m. 637/1239) explicitement attribué à Ibn Ḥazm (*'an al-imām al-ḥāfiẓ al-muḡṭahid*

Le *Collier* a été écrit avant l'autodafé de l'œuvre ḥazmienne à Séville après l'intronisation du prince 'abbāvide en l'an 433/1042. Le traité circulait en Occident musulman entre 1030 (voire 1014) et 1042 avant qu'il ne passe entre les mains des lettrés orientaux. Il est difficile de savoir de quelle manière ou sous quelle forme (version courte ou longue) il se retrouva en Orient. On peut émettre l'hypothèse que des lettrés de la diaspora andalouse d'Alep ait pu l'emporter.

Cet usage des lettrés syriens ḥanbalites invite à explorer le réseau des lettrés de la diaspora andalouse à Alep. En étudiant la vie sociale, religieuse et culturelle dans les milieux religieux, Anne-Marie Eddé écrit que le ḥanbalisme connut son essor aux XII^e et XIII^e avec l'arrivée des Banū Qudāma de Palestine et des Banū Taymiyya de Ḥarrān¹. Les connexions se sont sans doute établies entre le botaniste zāhirite sévillan Ibn Rūmiyya (m. 637/1240), l'historien Ibn Sa'īd (m. 685/1286) et bien d'autres occidentaux musulmans qui ont exercé leur influence notamment dans la vie ascétique, sur l'étude du Coran et de la langue arabe². Le ministre égyptien Ibn al-Qiftī, qui a consacré une notice à Ibn Ḥazm, avait également noué des contacts avec les lettrés d'Occident musulman à Alep.

Les lettrés andalous ont également repris le matériau en prose ou en vers du *Collier*. La *Ġaḍwa* d'al-Ḥumaydī nous ont transmis certains de ses poèmes sans le citer explicitement. Même s'il ne mentionne pas le *Collier* dans sa bibliographie, al-Ḥumaydī nous précise qu'il s'était chargé de collationner le *dīwān* ḥazmien. Des hypertextes de la notice d'Ibn Ṭubunī³ renvoient implicitement à des hypotextes du *Collier*⁴ dont al-Ḥumaydī est le seul à le relater.

<i>Ġaḍwa</i> d'al-Ḥumaydī	<i>Ṭawq al-ḥamāma</i> d'Ibn Ḥazm
<p>محمد بن يحيى بن محمد بن الحسين الحماني السعدي الطنبلي أبو عبد الله، من أهل بيت آداب، وشعر، ورياسة، وجلالة؛ وهم من بني سعد بن زيد مناة ابن تميم بن مر بن أدد؛ رأيت من شعره إلى أبي محمد على بن أحمد أبياتاً، ومنها:</p> <p>لَيْتَ شِعْرِي عَنْ حَبْلٍ وَدَكَ هَلْ يَمُ وَأَرَانِي أَرَى مُحِبَّكَ يَوْمًا فَلَوْ أَنَّ الْقُلُوبَ تَسْطِيعُ سَيْرًا وَلَوْ أَنَّ الدِّيَارَ يَنْهَضُهَا الشَّوْ كُنْ كَمَا شِئْتَ لِي فَإِنِّي مُحِبٌّ لَكَ عِنْدِي وَإِنْ تَنَاسَيْتَ عَهْدُ</p>	<p>وأما خير صاحبنا أبي عبد الله محمد بن يحيى [بن محمد] ابن الحسين التميمي، المعروف بابن الطنبلي (...) وكان مسكن أبي عبد الله في الجانب الشرقي ببلاط مغيب، (...)، وآخر ما خاطبني به رسالة في درجها هذه الأبيات: [من الخفيف]</p> <p>لَيْتَ شِعْرِي عَنْ حَبْلٍ وَدَكَ هَلْ يَمُ وَأَرَانِي أَرَى مُحِبَّكَ يَوْمًا فَلَوْ أَنَّ الْقُلُوبَ تَسْطِيعُ سَيْرًا وَلَوْ أَنَّ الدِّيَارَ يَنْهَضُهَا الشَّوْ كُنْ كَمَا شِئْتَ لِي فَإِنِّي مُحِبٌّ لَكَ عِنْدِي وَإِنْ تَنَاسَيْتَ عَهْدُ</p>

Ibn al-Ḥaṭīb emploie dans ses *A'māl al-a'lām*⁵ l'un des plus célèbres hypotextes du *Collier*, le *bukā' 'alā al-aṭlāl*, un thrène dans lequel Ibn Ḥazm pleure sur les ruines de *Balāt*

Abī Muḥammad Ibn Ḥazm) mais dont le *Collier* n'est pas spécifié. Cf. *Tārīḥ Irbil*, Bagdad, Dār al-rašīd li-našr, 1980, vol.1, p. 31.

¹ Eddé Anne-Marie : *La principauté ayyoubide d'Alep, (579/1183-658/1260)*, Stuttgart, F. steiner, 1999, p. 387.

² *Ibid.*, p. 394.

³ al-Ḥumaydī: *Ġaḍwa*, *op. cit.*, p. 99. Une étude intertextuelle plus poussée entre ce dictionnaire biographique et le *Collier* permettrait de montrer que le traité amoureux circulait déjà depuis le V^e/XI^e siècle.

⁴ *Collier*, trad. fr. G. Martinez-Gros, *op. cit.*, pp. 192-193.

⁵ Ibn al-Ḥaṭīb : *A'māl al-a'lām*, ed. E. Lévi-Provençal, Beyrouth, Dār al-makšūf, 1956, pp. 106-109.

Muġīṭ). La source d'Ibn al-Ḥaṭīb provient d'une Chronique, le *Tārīḥ al-Mīzānī al-Kātib*, comme il le précise lui-même « *min ḥaṭṭ l-Mīzānī l-Kātib fī Tārīḥi-hi* »¹. Son auteur affirme avoir lu un thrène d'Ibn Ḥazm relatif à la destruction de Cordoue : « *wa-mimman raṭā Qurṭuba aydan (...) l-faqīh l-adīb Abū Muḥammad 'Alī b. Aḥmad b. Sa'īd b. Ḥazm (...) fa-innī waġadtu bi-ḥaṭṭi-hi fī ḥabar dakara-hu* »². L'intertexte des *A'māl* montre aussi qu'Ibn Ḥazm était associé au sous-genre du thrène, à la mémoire de Cordoue.

La démonstration précédente tend à justifier du recours au *Collier* comme une des sources qui ont contribué aux représentations d'Ibn Ḥazm de son vivant jusqu'aux notices biographiques contemporaines. La diaspora andalouse d'Alep nous semble un des vecteurs de la circulation de l'œuvre ḥazmienne en Orient musulman, et en particulier du *Collier* bien avant al-Fīrūzābādī et al-Maqqarī.

Le traité d'éthique : le K. al-Aḥlāq (après 441/1050),

Le traité d'éthique a été fixé dans la bibliographie ḥazmienne dès le V^e/XI^e s. par Ibn Ḥayyān qui l'intitule *Kitāb Aḥlāq al-naḥs*³. D'autres biographes ont repris cet intitulé tels que Ibn Bassām, Ibn Mammātī, Yāqūt, al-Ḍahabī et al-Ṣafaḍī ce qui indique, par ailleurs, un des sens de la circulation intertextuelle des notices. D'autres biographes ont transcrit un intitulé légèrement différent : *Kitāb al-Aḥlāq wa-l-siyar* qu'al-Ḍahabī ou *Kitāb al-Siyar wa-l-aḥlāq* comme al-Fīrūzābādī. Le premier titre indique une tonalité médicinale en réforme individuelle de l'âme et du corps tandis que la second s'inscrit dans une réforme individuelle et collective dans le genre des *Miroirs des princes* (ou des *sulṭāniyyat*). Le segment « *al-siyar* » donne également une tonalité traditionniste et juridique à ce traité au vu du nombre conséquent d'ouvrages s'inscrivant dans ces domaines. En cela, ce traité s'inscrit donc à la frontière des ouvrages de morale et d'éthique : entre ce qu'il faut et ce qu'il est permis de faire d'un côté et les manières spirituelles et philosophiques d'y parvenir.

Interpréter les textes à teneur autobiographique des deux traités constitue une entreprise périlleuse, tout comme il est difficile, selon Pierre Guichard, de présenter Ibn Ḥazm en quelques lignes⁴. Nous avons considéré le *Collier* comme une représentation *extérieure* d'Ibn

¹ *Ibid.*, p. 104.

² *Ibid.*, p. 104. Iḥsān 'Abbās note des différences entre les deux textes qui nous sont parvenus. Cf. *Rasā'il Ibn Ḥazm, op. cit.*, vol. 1, pp. 311-313.

³ La notice d'Ibn Ḥayyān est contenue dans Ibn Bassām : *Ḍaḥīra, op. cit.*, vol. 1, p. 171. Cet intitulé rappelle la traduction arabe le *Kitāb Aḥlāq al-naḥs* de Galien (Ġālīnūs), d'autant que la bibliographie ḥazmienne détaillée d'al-Ḍahabī liste des ouvrages de médecines et, entre autres, un *Kitāb al-Ṭibb*, un *Kitāb Iḥtiṣār kalām Ġālīnūs fī al-amrād al-ḥāda* d'Ibn Ḥazm.

⁴ Guichard Pierre : [21]. *Ibn Ḥazm et son temps* In : *L'Espagne et la Sicile musulmanes : Aux xie et xiiie siècles* [en ligne], Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2000 (généré le 22 mars 2021). Disponible sur Internet :

Ḥazm à cause des poèmes et de la prose décrivant les scènes de la Cordoue califale. Il était sans doute nécessaire de se montrer et de s'exposer en ministre et en *kātib*. Tandis que le *K. al-Aḥlāq* décrit un homme de l'intérieur. Ces deux traités, composés aux extrémités de la vie d'Ibn Ḥazm, permettent d'évaluer la manière dont il a évolué au fil du temps.

Le Collier : représentation extérieure et élégie d'un temps révolu

Nous nous sommes intéressés aux matériaux que le biographe a pu utiliser pour élaborer sa notice biographique. Nous avons essayé de représenter Ibn Ḥazm à partir de ce qu'il voulait bien laisser paraître au lecteur et au biographe. L'historien traditionniste al-Dahabī construit un des récits biographiques relativement bien détaillé pour une notice où il décrit une enfance et une jeunesse heureuse. Il semble disposer de matériaux sur l'enfance et la jeunesse d'Ibn Ḥazm au vu des récits des *Siyar* et de la *Tadkira*.

Comment donc peut-il être aussi précis s'il ne possédait pas des brides d'informations relatives au *Collier* qui relate des détails sur l'enfance et la jeunesse d'Ibn Ḥazm ? Même si al-Dahabī ne cite pas le traité, il était accessible pour une partie des lettrés arabo-musulmans médiévaux du VIII^e/XIV^e s., tels qu'Ibn al-Qayyim al-Ġawziyya et Ibn al-Ḥaṭīb.

Le *Collier* montre plusieurs facettes de son auteur jusqu'à la fin de la révolution cordouane en 420/1030 dont nous allons en présenter quelques traits. Les multiples anecdotes participent de la construction de la première représentation d'Ibn Ḥazm au V^e/XI^e s. Ce sont ces « petites histoires qui en diraient une grande » car s'il est question d'amour dans ce livre, comme le rappelle G. Martinez-Gros, « c'est sans doute celui de la « maison sainte » des princes omeyyades »¹. La figure d'Ibn Ḥazm concentre ainsi les souvenirs liés à la dynastie marwānide ce qui en fait un lieu de mémoire. Chaque anecdote et chaque poème est un rappel de l'époque de la dynastie déchue.

Tout en réaffirmant la légitimité de l'ordre umayyade durant la *Fitna*, Ibn Ḥazm décrit les souvenirs d'une génération révolue et pose en modèle l'ancien réseau de *kuttāb*. Abdelilah Ljamai attire l'attention sur la « trace d'une conscience politique » dans les ouvrages d'Ibn Ḥazm. Il y a donc une double lecture lorsqu'il évoque son passé. Ibn Ḥazm se positionne sur l'actualité des événements. Sans surinterpréter le contenu du *Collier*, la thématique de l'amour permettait aux Andalous d'exprimer, en filigrane, un message et de s'adresser aux puissants. Dans une lettre envoyée à Ibn Abd al-Ġafūr, Ibn Ḥayyān utilisait toutes les précau-

<<http://books.openedition.org/pul/18990>>.ISBN:9782729710651.
<https://doi.org/10.4000/books.pul.18990>.

DOI :

¹ Martinez-Gros Gabriel: *Ibn Hazm. Le collier de la colombe. (De l'amour et des amants)*, traduit de l'arabe, présenté et annoté par Gabriel martinez-Gros, p. 9.

tions et civilités de bienséance pour lui demander la restitution d'un tome de la *Grande Histoire* (*al-Ta'rīḥ al-kabīr*). Ces précautions d'usage et de circonstance nécessitaient de faire appel à des références amoureuses pour obtenir une réponse favorable du prince. « Deux jours de séparation de l'aimé sont déjà trop longs » écrit Ibn Ḥayyān pour désigner symboliquement une partie de l'ouvrage en question¹. Afif Ben Abdesslem précise que le genre érotico-élégiaque (*gāzal*) était particulièrement à l'honneur au V^e/XI^e siècle en al-Andalus. Comment dès lors ne pas voir la séparation amoureuse « *al-bayn* » comme la séparation entre al-Andalus et les Umayyades.

Ibn Ḥazm se pose en chantre des Umayyades

Les souvenirs des Umayyades et des 'Āmirides : légitimité et critique

La légitimité politique des Umayyades n'empêche pas Ibn Ḥazm de critiquer des prétendants marwānides. De même qu'il ne s'interdit pas la critique des 'Āmirides, pourtant à l'origine du train de vie des Banū Ḥazm. Depuis Ibn Ḥayyān, les biographes d'Ibn Ḥazm ont souvent insisté sur son attachement à la dynastie umayyade et, à juste titre, puisque la légitimité politique des Umayyades selon la théorie politique d'Ibn Ḥazm relève de la Loi aux yeux du juriste zāhirite. Le *walā'* des Banū Ḥazm n'est pas étranger à leur fidélité. Or, le *Collier* montre Ibn Ḥazm chantre des Umayyades mais aussi critique à l'égard de certains d'entre eux.

Le *Collier* se fait l'écho de la dialectique pro-umayyade en mettant en scène le jeu des couleurs opposant les préférences des Umayyades aux 'Abbāssides.

La maison des califes omeyyades – Dieu ait leurs âmes –, et en particulier la descendance d'al-Nāṣir, était pétrie de cette même préférence pour les blondes. Nulle part parmi eux n'y dérogea. Je les ai vus, j'en ai connu qui les avaient vus, depuis le début du règne d'al-Nāṣir jusqu'à nos jours. Tous étaient blonds, en hommage à leurs mères. C'en est devenu un trait naturel. Une seule exception : **Sulaymān al-Zāfir** – Dieu ait son âme –, qui était noir de barbe et de poil. Al-Nāṣir et al-Ḥakam al-Mustanṣir – Dieu les garde –, je le sais de mon père le ministre et d'autres, étaient blonds aux yeux bleus, tout comme Hiṣām II al-Mu'ayyad, Muḥammad al-Mahdī, et 'Abd al-Rahmān al-Murtaḍā – Dieu ait leurs âmes. Je les ai vus souvent, j'étais admis dans leur entourage, j'en témoigne : blonds aux yeux bleus. Et aussi leurs fils, leurs frères et tous leurs proches. Je ne sais si c'était chez eux un choix naturel ou une tradition de leurs ancêtres dont ils auraient gardé la trace. Elle éclate, en tout cas, dans la poésie de 'Abd al-Malik, fils de Marwān, fils du calife al-Nāṣir, celui qu'on appelait le « Délivré », le plus poète des Andalous du temps du califat. Il a beaucoup chanté l'amour et la blondeur. Je l'ai connu et fréquenté².

¹ Soravia Bruna : *Ibn Ḥayyān, historien du siècle des Taifas. Une relecture de Daḥīra, I/2, 573-602*, dans *Al-Qantara*, 1999, 20, 1, p. 115.

² *Collier, op. cit.*, trad. fr. G. Martinez-Gros, pp. 62-63 ; *Tawq, op. cit.*, vol. 1, pp. 130-131 :

وأما جماعة خلفاء بني مروان - رحمه الله - ولا سيما ولد الناصر منهم، فكلمهم محبوبون على تفضيل الشقرة، لا يختلف في ذلك منهم مختلف، وقد رأيناهم ورأينا من رآهم من لدن دولة الناصر إلى الآن فما منهم إلا أشقر، نزاعاً إلى أمهاتهم، حتى قد صار ذلك فيهم خلقة، حاشا سليمان الظافر رحمه الله، فإني رأيت أسود اللمة واللحية. وأما الناصر والحكم المستنصر رضي الله عنهما فحدثني الوزير أبي رحمه الله وغيره انهما كانا أشقرين أشهلين، وكذلك هشام المؤيد ومحمد المهدي وعبد الرحمن المرتضى رحمه الله، فإني قد رأيتهم مراراً ودخلت عليهم فرأيتهم شقراً شهلاً، وهكذا أولادهم وإخوتهم وجميع أقاربهم، فلا أدري أذلك استحسان مركب في جميعهم أم لرواية كانت عند أسلافهم في ذلك فجروا عليها. وهذا ظاهر في

D'un côté les Umayyades symbolisés par la couleur jaune et la blondeur de la lumière opposés aux 'Abbāssides symbolisés par la couleur noire. Sont désignés comme les représentants des 'Abbāssides en al-Andalus, le calife Sulaymān b. al-Ḥakam b. Sulaymān al-Nāṣir al-Zāfir¹ et les Ḥammūdides.

Pour Ibn Ḥazm, Sulaymān al-Zāfir est le dernier de la lignée des Umayyades avant que les Ḥammūdides ne brisent la chaîne dynastique depuis 'Abd al-Raḥmān b. Mu'āwiyya b. Hišām b. 'Abd al-Malik². Cette exception umayyade, aux yeux d'Ibn Ḥazm, est citée à deux autres reprises dans le *Collier* pour signifier la fin politique des Umayyades :

Nous en étions là quand, avec l'assassinat du Commandeur des croyants Sulaymān al-Zāfir, s'éteignit la dynastie des Umayyades. Celle des Alides triompha au grand jour. 'Alī b. Ḥammūd al-Ḥasanī, qu'on appelait al-Nāṣir, se fit prêter serment comme calife, enleva Cordoue de vive force et la soumit à sa puissance. Il avait eu, pour la combattre, recours aux mercenaires de tous les usurpateurs et de tous les rebelles des provinces d'al-Andalus³.

Cette citation nous montre tout le paradoxe de la pensée politique d'Ibn Ḥazm. Si la légitimité des Umayyades est rappelée en filigrane à travers la position des alliés de 'Alī b. Ḥammūd considérés comme usurpateurs et rebelles politiques, l'image des 'Alides déteint symboliquement sur Sulaymān al-Zāfir. 'Alī et Qāsim b. Ḥammūd étaient au service d'al-Zāfir avant que les deux frères décident de le tuer pour rendre justice à Hišām II.

La seconde citation renvoie au positionnement politique du fils de l'un de ses amis :

Abū Bakr Muḥammad, fils du ministre 'Abd al-Raḥmān b. Layt, Dieu ait son âme, m'a raconté l'histoire de sa fuite vers le camp des Berbères, au temps où ils en vinrent à soutenir Sulaymān al-Zāfir. C'était pour une jeune esclave qu'il adorait, et qui avait abouti dans la maison d'un habitant de cette région. Son équipée avait failli lui coûter la vie⁴.

Une analyse systémique des relations amoureuses dans le *Collier* contribuerait sans doute à dénouer le message politique. En effet, la suite de la citation s'interroge sur la finalité des deux anecdotes citées par Ibn Ḥazm :

Sans doute ces deux paragraphes n'entrent-ils pas dans le thème de ce chapitre. Mais ils nous seront deux témoins du néant où nous mènent la passion⁵.

شعر عبد الملك بن مروان بن عبد الرحمن بن مروان بن أمير المؤمنين الناصر وهو المعروف بالظليق، وكان أشعر أهل الأندلس في زمانهم وأكثر تغزله بالشعر، وقد رأيتُه وجالسته.

¹ Sur Sulaymān al-Musta'in, cf. notice dans al-Dahabī : *Siyar*, op. cit., vol. 13, pp. 63-64 ; Ibn Šākir : *Fuwāt al-wafayāt*, Beyrouth, Dār Šādir, 1974, vol. 2, pp. 62-64 ; al-Šafādī : *al-Wāfī bi-l-wafayāt*, op. cit., vol. 15, pp. 227-228.

² Cf. la chronologie des souverains d'al-Andalus dans al-Maqqarī : *Nafḥ al-tīb*, op. cit., vol. 1, p. 300.

³ *Collier*, op. cit., trad. fr. G. Martinez-Gros, pp. 193-194 ; *Tawq*, op. cit., vol. 1, p. 261 :

فكنا على ذلك إلى ان انقطعت دولة بني مروان وقتل سليمان الظافر أمير المؤمنين، وطهرت دولة الطالبيّة وبويع علي بن حمود الحسني المسمى بالناصر بالخلافة، وتغلب على قرطبة وتملكها واستمد في قتاله إياها بجيوش المتغلبين والثوار في أقطار الأندلس.

⁴ *Collier*, op. cit., trad. fr. G. Martinez-Gros, p. 216 ; *Tawq*, op. cit., vol. 1, p. 284 :

ولقد أخبرني أبو بكر محمد بن الوزير عبد الرحمن بن الليث رحمه الله أن سبب هروبه إلى محلة البرابر أيام تحولهم مع سليمان الظافر إنما كان لجارية يكلف بها تصيرت عند بعض من كان في تلك الناحية، ولقد كاد أن يتلف في تلك السفرة.

⁵ *Collier*, op. cit., trad. fr. G. Martinez-Gros, p. 216 ; *Tawq*, op. cit., vol. 1, p. 284 :

وهذان الفصلان وإن لم يكونا من جنس الباب فإنهما شاهدان على ما يقود إليه الهوى من الهلاك الحاضر الظاهر.

Le positionnement d'Ibn Ḥazm vis-à-vis de Sulaymān al-Zāfir apparaît ici en filigrane. D'abord accusé de s'inscrire dans la tradition orientale 'abbāsside, Ibn Ḥazm condamne également l'attitude d'Abū Bakr Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān b. Layṭ d'avoir rejoint le camp des Berbères dirigé par Sulaymān al-Zāfir.

Nous remarquons qu'Ibn Ḥazm a les mêmes positions ambivalentes à l'égard d'Ibn Abī 'Āmir al-Manṣūr. Alors que son père obtint une fonction importante sous son gouvernement, nous nous attendions à un portrait élogieux d'al-Manṣūr. Or, c'est bien le contraire que nous observons à travers quelques anecdotes.

Histoire : Un poète de Cordoue fit quelques vers galants sur Subḥ, la mère du calife Hišām II al-Mu'ayyad – Dieu ait son âme. Une jeune esclave qu'on avait introduite auprès d'al-Manṣūr Ibn Abī 'Āmir pour qu'il l'achetât, les lui chanta. Il la fit exécuter¹.

La tragédie de l'histoire de cette poétesse n'est évidemment pas en faveur d'al-Manṣūr. La brièveté narrative et la soudaineté retranscrit la brutalité sordide de l'évènement et dépeint d'ailleurs la cruauté du chambellan 'āmiride. Nous remarquerons la formule liturgique « *raḥima-hu Allāh* » pour Hišām II al-Mu'ayyad n'apparaît pas pour al-Manṣūr.

Dans la même veine, une autre anecdote confirme le portrait cruel d'al-Manṣūr lors de l'assassinat du frère de Sa'īd b. Munḍir accusé d'hérésie :

Ḥakam [b. Munḍir], son frère, était le chef des Mu'tazilites d'al-Andalus, leur grand homme, leur maître, leur théologien et leur dévot ; en outre juriste et bon poète. Son frère 'Abd al-Malik b. Munḍir était suspecté des mêmes opinions. Il avait été chargé de l'administration des plaintes sous Ḥakam II, dieu l'agrée ; c'est lui qu'al-Manṣūr Ibn Abī 'Āmir fit crucifier sur le soupçon d'avoir secrètement prêté serment à 'Abd al-Raḥmān b. 'Ubayd Allāh, petit-fils du Commandeur des croyants al-Nāṣir, Dieu les agrée, avec un petit groupe de juristes et de juges de Cordoue. 'Abd al-Raḥmān fut exécuté, 'Abd al-Malik crucifié, les autres suspects dispersés. Le père de ces trois-là était le Juge suprême d'al-Andalus, Munḍir b. Sa'īd, lui aussi suspect de mu'tazilisme, le meilleur prédicateur, le plus savant dans toutes les disciplines, le plus pieux des hommes, mais aussi le plus plaisant et le plus facétieux²

Nous pouvons constater à travers ces anecdotes les paradoxes d'Ibn Ḥazm et nuancent le sectarisme politique dont les biographes lui collent généralement depuis la notice d'Ibn Ḥayyān et d'Ibn Bassām. Nous avons vu qu'Ibn Ḥazm ne s'est pas interdit pas d'exprimer son éloge à un éminent savant mu'tazilite alors qu'il visait à en déconstruire la doctrine dans ses *Fiṣal*. Ce sont tous ces éléments qui visent à construire son style qui est, selon ses adversaires, déjà bien établi.

¹ Collier, trad. fr. G. Martinez-Gros, *op. cit.*, p. 78 ; *Tawq*, *op. cit.*, vol. 1, p. 147 :

خير : ولقد قال بعض الشعراء بقرطبة تغزل فيه يصبح أم المؤيد رحمه الله، فغنت به جارية أدخلت على المنصور بن أبي عامر ليبتاعها، فأمر بقتلها.

² Collier, trad. fr. G. Martinez-Gros, *op. cit.*, p. 87-88 ; *Tawq*, *op. cit.*, vol. 1, p. 158 :

وحكم المذكور أخوه هو رأس المعتزلة بالأندلس وكبيرهم وأستاذهم ومتكلمهم وناسكهم، وهو مع ذلك شاعر طيب وفقه. وكان أخوه عبد الملك بن منذر متهماً بهذا المذهب أيضاً، ولي خطة الرد أيام الحكم رضي الله عنه، وهو الذي صلبه المنصور ابن أبي عامر إذ اتهمه هو وجماعة من الفقهاء والقضاة بقرطبة أنهم يبايعون سرّاً لعبد الرحمن بن عبيد الله ابن أمير المؤمنين الناصر رضي الله عنهم، فقتل عبد الرحمن وصلب عبد الملك بن منذر وبدد شمل من اتهم. وكان أبوهم قاضي القضاة منذر بن سعيد متهماً بمذهب الاعتزال أيضاً، وكان أخطب الناس وعلمهم بكل فن وأورعهم وأكثرهم هزلاً ودعابة.

Enfin, le savant zāhirite délimite la chronologie des Umayyades d'Occident à Sulaymān al-Zāfir sans y intégrer l'histoire d'al-Murtaḍā aussi brève soit-elle. Alors que celui-ci est cité quatre fois dans le *Collier* et qu'il fut son ministre, nous sommes surpris de ne pas dater la fin de la dynastie à 1030 lors de l'abolition du califat. D'ailleurs, il ne mentionne pas non plus les califats de 'Abd al-Raḥmān V al-Mustazhir et Hišām III al-Mu'tadd.

Particularité de l'introduction et de la conclusion

Le portrait du polygraphe cordouan se dessine dès l'introduction. Ibn Ḥazm se montre en savant déjà bien accompli, les *Fiṣal* et les *Uṣūl* étaient déjà en cours de rédaction avant 420/1030. Il s'affirme en tant que juriste, traditionniste, philosophe, littérateur (*adīb*) et puissant haut fonctionnaire.

L'introduction pose le cadre scientifique du *Collier*. Il insiste sur la licéité de son acte dont le juriste traditionniste entend démontrer et dont il revendique une sorte de marginalité religieuse et littéraire en taisant les noms de certains personnages à l'origine d'actes considérés par ses contemporains comme répréhensibles. Il cite sa propre poésie en prétendant s'extraire du récit des anciens Arabes (*aḥbār al-a'rāb al-mutaqaddimīn*) et revendique sa propre voie (*sabīl*) et son propre style (*maḍhab*).

Bien que le *Collier* fasse parti des premiers ouvrages d'Ibn Ḥazm, celui-ci semble déjà revendiquer son propre style face à ceux qu'il nomme les zélotes :

Je sais bien que certains zélotes (*al-muta'aṣṣubīn*) me condamneront pour avoir écrit un tel livre, et qu'ils diront : « Il s'est écarté de sa voie ; il a dévié de son style »¹.

Les références utilisées dans le *Collier* nous révèlent un homme maîtrisant un grand nombre de disciplines. Ibn Ḥazm semble déjà connu pour un style qui le distingue de ses contemporains.

Le juriste des littérateurs ou le littérateur des juristes

Un juriste et un traditionniste

L'image du juriste et du traditionniste est omniprésente dans le traité puisqu'il recourt à de nombreuses citations du Coran et du *ḥadīth*. Les anecdotes mettent en scène ses amis savant(e)s, hauts fonctionnaires andalous et princes sont l'occasion de planter le décor de l'environnement culturel d'Ibn Ḥazm. C'est aussi en juriste accompli qu'il rédige une leçon magistrale de *fiqh* dans les deux derniers chapitres : *bāb qubḥ l-ma'ṣiyya* (chapitre du péché) et *bāb l-ta'afuf* (chapitre de l'abstinence et de la chasteté). Exilé et marginalisé, Ibn Ḥazm fut

¹ *Collier*, trad. fr. G. Martinez-Gros, *op. cit.*, p. 241 ; *Tawq*, *op. cit.*, vol. 1, p. 308 :

وأنا أعلم أنه سينكر علي بعض المتعصبين علي تألّفي لمثل هذا ويقول: إنه خالف طريقته، وتجاوى عن وجهته.

l'un des rares intellectuels, comme le rappelle P. Guichard, à vivre à l'écart du pouvoir et à critiquer durement les nouveaux Émirats, leurs courtisans parmi les *fuqahā'* et issus d'une nouvelle classe sociale¹. Le matériau religieux remploie des allusions ou des réminiscences du texte coranique. Il faut aller chercher des indices d'une image religieuse dans le poème suivant, qui se situe dans le chapitre du secret replié (*bāb ṭayyi al-sirr*) :

« Ils ignorent l'amour, me blâment de t'aimer ;
 Mais injure ou silence, tout cela m'est égale
 Tu abandonnes, me dit-on, toute réserve,
 Toi, savant dans la Loi, et toujours en prière ! »².

Dans un dialogue poétique fictif, Ibn Ḥazm se pare des habits du savant (*'alīm*) expert en *ṣarī'a* et, de surcroît, se consacrant humblement et avec ferveur à la prière (*qānit*). Ces trois attributs, *'alīm*, *ṣarī'a* et *qānit* donne une couleur religieuse à son portrait. D'autres récits reproduisent la mise en scène de cercles d'étude du *ḥadīth* ou de lexicographie³. Les deux derniers chapitres, *La laideur du péché (Bāb qubḥ l-ma'ṣiyya)* et *la plénitude l'abstinence (bāb faḍl l-ta'affuf)* forment un véritable traité de *fiqh*. C'est une pure démonstration des connaissances et sciences religieuses qu'il a acquise tout au long de sa jeunesse.

Un poète

L'image du poète est affichée tout au long du traité à travers ses poèmes, à travers sa critique littéraire. Face à son ami Abū al-Mutraḥ 'Abd al-Raḥmān b. Aḥmad b. Maḥmūd⁴, il construit sa légitimité poétique en montrant l'excellence de sa poésie. Plusieurs anecdotes illustrent le style et le caractère de sa poésie. Ibn Ḥazm expose son talent poétique en débutant le premier hémistiche d'un poème et terminant le second hémistiche par la *mu'allaqa* du poète *ḡāhilite*, Ṭarafa b. 'Abd très étudiée dans la grande mosquée de Cordoue. Cette anecdote nous montre que la poésie était lue, récitée et commentée à l'intérieur même de la grande mosquée de Cordoue. Ibn Ḥazm devait très certainement connaître les règles juridiques régissant l'attitude du prieur⁵. Si cet exercice est un sport commun à la portée de beaucoup, il participe

¹ Guichard Pierre : *al-Andalus*, Paris, Hachette littératures, 2000, pp.136-137.

² Collier, trad. fr. G. Martinez-Gros, *op. cit.*, p. 76 ; Ṭawq, *op. cit.*, vol. 1, p. 145 :

يَلُومُ رَجَالًا فِيكَ لَمْ يَعْرِفُوا الْهَوَى
 وَيَسِيَانُ عُنْدِي فِيكَ لَاحَ وَسَاكِيثُ
 يَقُولُونَ جَانِبَتِ النَّصَاوَنُ جُمْلَةً
 وَأَنْتَ عَلِيمٌ بِالشَّرِيعَةِ قَانِتٌ

³ Ibn Ḥazm cite Abū Bakr 'Abd al-Raḥmān b. Sulaymān al-Balawī (*Le Collier*, p. 127), Abū al-Ḥusayn b. 'Alī, du *qādī* de Valence Ibn al-Faradī (m. 403/1013) (p. 194) ou enfin son maître en *ḥadīth* Abū al-Qāsim b. Abī Yazīd al-Miṣrī al-Sawwāf (p. 127).

⁴ Cf. sa notice dans la *Ḡadwa* mais sans le nom Maḥmūd mais Baṣar, le juge de la grande mosquée de Cordoue. C'est un juriste, savant et littérateur, Ibn Ḥazm appréciait ses talents de poète.

⁵ Collier, trad. fr. G. Martinez-Gros, *op. cit.*, p. 125 ; Ṭawq, *op. cit.*, vol. 1, p. 194: « Dans mon adolescence, j'ai été soumis à ce genre d'éloignement par une de mes liaisons. Elle n'avait pas plutôt disparu qu'elle revenait. Comme elle l'avait fait souvent, j'improvisai, sur le même ton de badinage, un poème dont j'achevai chaque vers d'un fragment du début de la *mu'allaqa* de Tarafa b. al-'Abd, que nous avions récitée et commentée dans la mosquée de Cordoue, chez Abū Sa'id al-Fatā al-Ja'afari »

à le magnifier. Le *Collier* nous montre un Ibn Ḥazm si imprégné de poésie qu'il affirme même en rêver et à en produire en rêve, voire à les parachever à son réveil : « j'ai fait trois distiques dans un rêve. A mon réveil, j'en ai ajouté un quatrième »¹. S'il entend se distinguer du style des autres poètes, Ibn Ḥazm rend tout de même hommage aux poètes passés, en signe d'humilité à leur égard² ce qui ne l'empêche pas d'exposer la haute estime qu'il a de lui-même et d'exprimer sa fierté en affirmant que son style sera difficilement dépassé par les poètes des générations suivantes³.

Sa poésie compte parmi les merveilles du monde, dit-il, et elle est recherchée et chantée à la cour 'āmiride et reconnu à sa juste valeur. Les plus hautes sphères du pouvoir lui commandent des poèmes comme l'une des filles d'al-Muzaffar. Ibn Ḥazm ne cache pas sa fierté de constater sa poésie réceptionnée et validée au sommet de l'État⁴. Une autre anecdote met en scène le trésor que représente la poésie de son ami Ibn Ṭubunī dont seul Ibn Ḥazm était l'unique et véritable dépositaire⁵.

ولقد عرض لي في الصبا هجر مع بعض من كنت ألف، على هذه الصفة، وهو لا يلبث أن يضمحل ثم يعود؛ فلما كثر ذلك قلت على سبيل المزاح شعراً بديهاً ختمت كل بيت منه بقسيم من أول قصيدة طرفة بن العبد المعلقة، وهي التي قرأناها مشروحة على أبي سعيد الفتى الجعفري عن أبي بكر المقرئ عن أبي جعفر النحاس، رحمهم الله، في المسجد الجامع بقرطبة،

¹ *Collier*, trad. fr. G. Martinez-Gros, *op. cit.*, p. 180 ; *Tawq*, *op. cit.*, vol. 1, p. 248 :

وأقول أيضاً قطعة، ثلاثة أبيات قلتها وأنا نائم واستيقظت فأضفت إليها البيت الرابع.

² *Collier*, trad. fr. G. Martinez-Gros, *op. cit.*, p. 165 ; *Tawq*, *op. cit.*, vol. 1, p. 234 : « Pour expliquer ces visions de rêve, les poètes ont eu des propos d'une étonnante invention, d'une grande portée, et d'une rare imagination. (...) Pour moi je ne veux pas comparer ma poésie aux leurs, ou nier leur avantage. Ils nous ont devancés et dépassés, et nous glanons seulement là où ils ont fauché. Mais pour les imiter, pour concourir dans leurs propres arènes, et pour suivre les voies qu'ils ont tracées et éclairées, je donne ces quelques vers »

وللشعراء في علة مزار الطيف أقاويل بديعة بعيدة المرمى مخترعة، (...) وأنا أقول من غير أن أمثل شعري بأشعارهم - فلهم فضل التقدم والسابقة، إنما نحن لاقطون وهم الحاصدون، ولكن اقتداء بهم، وجريراً في ميدانهم، وتنبعاً لطريقتهم التي نهجوا وأوضحوا - أبياتاً .

³ *Collier*, trad. fr. G. Martinez-Gros, *op. cit.*, p. 169 ; *Tawq*, *op. cit.*, vol. 1, p. 238 : « Moi aussi, j'ai fait des vers dans cet état d'esprit. Mes successeurs n'y trouveront pas à renchérir, je ne leur en laisse guère d'espace » :

ولي في هذا المعنى قول لا يمكن لمتعقب أن يجد بعده متناولاً، ولا وراءه مكاناً.

⁴ *Collier*, trad. fr. G. Martinez-Gros, *op. cit.*, p. 188 ; *Tawq*, *op. cit.*, vol. 1, p. 255 : « J'ai fait ces vers parce que Ḍanā al-'āmiride, une des nobles filles de Muzaffar 'Abd al-Malik b. Abī 'Āmir, me les avait commandés. J'y ai consenti, parce que je la plaçais très haut. Elle fit elle-même là-dessus une mélodie tout à fait gracieuse pour accompagner la diction ou pour les psalmodier. C'est ce que je fis pour un de mes amis, homme de goût, qui me témoigna son ravissement en me disant : « C'est parmi les merveilles du monde qu'il faut les ranger » :

وكان سبب هذه الأبيات أن " ضنى " العامرية، إحدى كرائم المظفر عبد الملك ابن أبي عامر، كلفتني صنعتها فأجبتها، وكنت أجلها؛ ولها فيها صنعة في طريقة الشيد والبسيط راقفة جداً، ولقد أنشدتها بعض إخواني من أهل الأدب فقال سروراً بها: يجب أن توضع هذه في جملة عجائب الدنيا.

⁵ *Collier*, trad. fr. G. Martinez-Gros, *op. cit.*, pp. 195-196 ; *Tawq*, *op. cit.*, vol. 1, p. 263-264 : « Puis je rentrai moi-même à Cordoue, sous le califat d'al-Qāsim b. Hammūd al-Ma'mūn. Je n'eus rien de plus pressé que d'aller voir Abu 'Amrū al-Qāsi Yahya al-Tamimī, le frère d'Abū 'Abd Allāh - Dieu ait son âme. Après avoir pris de ses nouvelles, je lui fis mes condoléances ; mais j'étais bien le premier qui aurait dû les recevoir. Je m'enquis des poèmes et des lettres d'Abū 'Abd Allāh. Ce que je rappelais au début de cette histoire. Mais il m'apprit que son frère, sentant venir son heure, et ne doutant plus d'une mort dont la présence tenait de l'évidence, avait fait rassembler tous ses poèmes et tous les écrits que je lui avais moi-même adressés, les avait déchirés, et ordonné qu'on les enterre. Son frère ajouta : « Je lui dis : 'Frère, laisse-les te survivre. Mais il me répondit : Je les déchire. Je sais bien que je détruis de belles choses. Ah ! Si Abū Muhammad - c'est moi - était là, je les lui rendrais, à lui, pour qu'elles lui soient un souvenir de notre affection. Mais je ne sais quelle terre l'a dérobé, ni s'il est mort ou vivant' ». La nouvelle de ma disgrâce l'avait en effet touché, mais il ignorait l'asile où je m'étais arrêté, et à quoi j'en étais réduit » :

ثم دخلت أنا قرطبة في خلافة القاسم بن محمود المأمون فلم أقدم شيئاً على قصد أبي عمر القاسم بن يحيى التميمي أخي [أبي] عبد الله رحمه الله، فسألته عن حاله وعزيبته عن أخيه، وما كان أولى بالتعزية عنه مني، ثم سألته عن أشعاره ورسائله إذ كان الذي عندي منه قد ذهب بالذهب في السبب

Un polygraphe éclectique

Ibn Ḥazm se présente lui-même comme un polygraphe au sens où il n'entend pas se restreindre à une seule spécificité. Si ce n'étaient les tumultes de la révolution, les ouvrages d'*adab* d'Ibn Ḥazm seraient sans doute bien plus nombreux. Le récit et la description de son ami Ibn al-Ṭubunī (m. 394/1004)¹ illustrent les échanges épistoliers entre les deux hommes. Description dans laquelle il énumère les sciences fondamentales aux yeux des Andalous, Coran et Ḥadīth, grammaire et lexicographie, rhétorique et poésie, théologie et dialectique. Ibn al-Ṭubunī a marqué la vie d'Ibn Ḥazm et il est mort, selon la *Ġaḍwa*, alors qu'Ibn Ḥazm n'avait que dix ans².

Un autre trait de son portrait dans le *Collier* est la référence à de nombreuses sciences et savants « marginaux » qui ne correspondaient pas à la *doxa* de son époque. En 415/1025 et 420/1030, dates à laquelle il compose le *Collier*, le *Taqrīb* et quelques chapitres d'*al-Fiṣal*, Ibn Ḥazm montre déjà ses connaissances éclectiques dans le domaine des sciences religieuses et profanes. Il manie les références d'autorité mais surtout les références, parfois sous forme de citations, dont les propos étaient condamnables par l'élite dominante. Ainsi, Ibn Ḥazm ne tait pas ses références à la philosophie grecque antique en citant Platon, Hippocrate ou Polémon pour la physionomie, au Mu'tazilisme en citant Abū Iṣḥāq Ibrāhīm b. Sayyār al-Nazzām³

الذي ذكرته في صدر هذه الحكاية، فأخبرني عنه أنه لما قريت وفاته وأيقن بحضور المنية ولم يشك في الموت دعا بجميع شعره وبكتبي التي كنت خاطبته أنا بها، فقطعها كلها ثم أمر بدفنها. قال أبو عمر، فقلت له: يا أخي دعها تبقى. فقال: إني أقطعها وأنا أدري أنني أقطع فيها أدباً كثيراً، ولكن لو كان أبو محمد - يعنيني - حاضراً لدفعتها إليه تكون عنده تذكرة لمودتي، ولكني لا أعلم أي البلاد اضمرته ولا أحي هو أم ميت؛ وكانت نكبتني اتصلت به ولم يعلم مستقري ولا إلى ما آل إليه أمري.

¹ al-Ḥumaydī : *Ġaḍwa*, op. cit., pp. 50 et 99. Ibn al-Ṭubunī est un des personnages centraux du *Collier*. Il a marqué la vie d'Ibn Ḥazm. Son récit s'enchaîne dans ceux d'autres proches d'Ibn Ḥazm, dont son frère Abū Bakr. Ces récits sont situés dans l'un des derniers chapitres du *Collier* dont le titre « la mort » est évocateur de la fin d'une génération. Originaire de l'ancienne ville antique romaine Tobna (ou Thubunae, Tobuna, Tubonis) dans la province de Batna, les Banū Ṭubunī se sont installés en al-Andalus dont Ibn al-Ṭubunī s'est montré particulièrement brillant comme adīb. Né en 300/912 à Tobna, il y grandit jusqu'à ses 31 ans. Il s'installa à Cordoue et devint un proche du calife al-Nāṣir, d'al-Mu'ayyad et des 'Āmirides. Il mourut en 394/1004. Ses biographes indiquent qu'il laissa des enfants célèbres pour leurs talents de littérateurs. Al-Ḥumaydī, Ibn Ḥayyān, Ibn Bassām et Ibn Sa'īd ont relaté quelques éléments biographiques. Consulter l'article de Muḥammad b. Laḥḍar Fūrār : *Min šī'r al-Ṭubunī Muḥammad b. al-Ḥusayn. Tadīm wa ḡam* (300H-394H), dans *Maḡallat al-Maḥbar*, n°8, 2012, pp. 251-264.

² *Collier*, trad. fr. G. Martinez-Gros, op. cit., pp. 192-193 ; *Tawq*, op. cit., vol. 1, p. 260 : « Et voici l'histoire de notre compagnon Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Yaḥyā b. Muḥammad b. al-Ḥusayn al-Tamīmī, plus connu sous le nom d'Ibn al-Ṭubunī. On aurait dit – Dieu ait son âme – la beauté créée d'après lui, et de l'âme de tous ceux qui l'avaient vu. Je témoigne que jamais je n'ai connu si beau et si gracieux, si comblé et si chaste, tant d'innocence avec tant de goût, (...) ni tant chevaleresque avec tant de piété, ni tant de facilités à apprendre et à retenir, Coran et Traditions, grammaire ou langue. C'était un poète étonnant, sa lettre était belle, son éloquence variée, et il n'ignorait pas théologie et dialectique. Il était parmi les familiers d'Abū al-Qāsim 'Abd al-Raḥmān b. Abī Yazīd al-Azdī, mon maître en ces matières » :

وأما خبر صاحبنا أبي عبد الله محمد بن يحيى [بن محمد] ابن الحسين التميمي، المعروف بابن الطنبلي: فإنه كان رحمه الله كأنه قد خلق الحسن على مثاله أو خلق من نفس كل من رآه، لم أشهد له مثلاً حسناً وجمالاً وخلقاً وعبقة وتصانواً وأدباً وفهماً وحلماً ووفاء وسودداً وطهارة وكرماً ودمائنة وحلاوة ولباقة وصبراً وإغضاء وعتلاً ومروءة ودينياً ودراية وحفظاً للقرآن والحديث والنحو واللغة، و [كان] شاعراً مقلماً حسن الخط وبلغاً مقلماً، مع حظ صالح من الكلام والجدل، وكان من علمان أبي القاسم عبد الرحمن بن أبي يزيد الأزدي أستاذي في هذا الشأن.

³ Théologien mu'tazilite mort entre 220 et 230/835-845. Il fut un des maîtres d'al-Gāhiz. Sa poésie fut appréciée pour sa modernité à l'instar d'Abū Nuwās qu'il admirait. Cf. E.I. « al-Nazzām ».

figure de proue des Mu‘tazilites, son disciple Ṣāliḥ, disciple d’al-Nazzām, l’*imām* de la mosquée de Cordoue, Sa‘īd b. Muḍḍir b. Sa‘īd et ses frères théologiens mu‘tazilites¹, Abū Nuwās et ses liens avec al-Amīn, Maslama b. Aḥmad le philosophe al-Maḡrīṭī que d’aucuns considèrent comme l’auteur des épîtres des Iḥwān al-Ṣafā’ et la révérence à un homme d’étude assidue, de scrupule et passant ses nuits en prière qui suivait « la trace des ascètes et la piste des anciens soufis, toujours cherchant, toujours luttant. Nous évitions de plaisanter en sa présence ». Nous avons donc le portrait d’un homme éclectique ouvert à toutes les branches du savoir qu’il adapte à sa rhétorique et sa pensée. Théologie *mu‘tazilite*, critiquée dans *al-Fiṣal*, poésie bachique dont il justifie son usage dans le Coran :

Dieu me garde qu’il soit dans ma nature d’oublier le temps qui s’efface, qu’il soit dans mon caractère d’offenser Dieu en buvant du vin ou qu’il me ressemble de tenir le sentiment pour de la pacotille. Mais qu’il nous suffise de la parole de Dieu Très-Haut – qui parle plus vrai ? – sur les poètes : « Ne vois-tu qu’ils brament dans toute vallée / et qu’ils disent ce qu’ils ne font pas ? » (Coran, XXVI, 225-226). Voilà donc tout le témoignage de Dieu, Glorieux et Puissant, en leur faveur. Mais, quand on fait un poème, s’écarter du rang des poètes serait une erreur².

À partir d’une lecture *zāhirite*, Ibn Ḥazm prend à contrepied ceux qui condamnent la poésie pour elle-même. Il entend justifier la fonction parabolique des paroles poétiques. Autrement dit, tant que le poète ne passe pas à l’acte, il n’y a aucun mal à composer des poèmes, à l’exception exclusive du *hiḡā’*. Ces références apparaissent comme des petits détails éparpillés dans l’épître mais ils sont suffisamment nombreux pour montrer qu’Ibn Ḥazm était suffisamment savant des codes et des disciplines de son époque qui lui étaient impossible d’ignorer au vu de sa fonction. P. Guichard et B. Soravia nous rappellent que les disciplines philosophiques et scientifiques n’étaient pas en odeur de sainteté, voire même que les grands malékites du XI^e étaient hostiles à la philosophie et à la logique aristotélicienne³. Certains de ceux qui se sont essayé aux sciences philosophiques virent leurs croyances religieuses suspectées. Ce contexte nous éclaire sur l’importance qu’accorde Ibn Ḥazm au chapitre de la délation, de la suspicion comme branches du mensonge. Cela dit, il ne faudrait pas s’attendre à lire un auteur qui s’inscrit dans la démarche d’un disciple appliquant les théories aristotéliennes à la lettre mais plutôt un auteur dont les lectures marginales sont sérieuses et adaptées au besoin.

¹ Il faut rappeler qu’Ibn Ḥazm commençait à rédiger son *al-Fiṣal* où il critique sévèrement l’argumentaire des mu‘tazilisme. Si le polygraphe cordouan semble parfois très agressif dans son argumentation contre ses adversaires, force est de constater qu’il y a une distance entre ses théories et son attitude qui laisse place à une certaine tolérance. Rappelons qu’Ibn Ṣuhayd, lettré plutôt libertin figurait parmi ses amis. Ibn Ḥazm expliquera, dans le chapitre 19, qu’il est capable de fermer les yeux sur de graves fautes mais pas sur le mensonge.

² Ibn Ḥazm : *Collier*, trad. fr. G. Martinez-Gros, *op. cit.*, pp. 187-188 ; *Tawq*, *op. cit.*, vol. 1, p. 255 :
ومعاذ الله أن يكون نسيان ما درس لنا طبعاً، ومعصية الله بشرب الراح لنا خلقاً، وكساد الهمة لنا صفة، ولكن حسينا قول الله تعالى، ومن أصدق من الله قبلاً في الشعراء: ألم تر أنهم في كل واد يهيمون. وانهم يقولون ما لا يفعلون { (الشعراء: ٢٢٥-٢٢٦). فهذه شهادة الله العزيز الجبار لهم، ولكن شذوذ القائل للشعر عن مرتبة الشعر خطأ.

³ Guichard Pierre et Soravia Bruna : *Les royaumes de Taifas*, *op. cit.*, p. 228.

Un homme d'État - Une éducation et une jeunesse à la cour des Princes

La prétention d'appartenir à l'aristocratie cordouane se répète dans le *Collier*. Sa jeunesse et sa formation auprès des grands de ce monde revient souvent comme un leitmotiv. L'image d'Ibn Ḥazm en tant qu'éminent homme politique est mis en exergue :

J'ai foulé le tapis des califes, j'ai siégé au conseil des rois. Je n'y ai jamais rien constaté qui approche la crainte révérencieuse que l'amant montre à son aimé. J'ai vu les vainqueurs tenir à leur merci la vie d'un chef ennemi, j'ai vu gouverner les ministres, j'ai partagé l'heureuse outrecuidance de ceux qui dirigent l'État ; mais je n'ai jamais observé d'exultation plus intense, de joie plus rayonnante que celle d'un amant certain du cœur de son aimé, assuré du penchant qu'on a pour lui et de l'affection qu'on lui porte¹.

Ces multiples références à sa jeunesse dans les hautes sphères alertent finalement sur la transition de l'ancien ordre à un nouvel ordre, sans le concours marwānides et de leurs partisans.

Une génération révolue : il évoque les anciens savants disparus ou qui lui ont tourné le dos

La diversité des personnages cités dans le *Ṭawq* révèle qu'une page s'est tournée et Ibn Ḥazm est à cheval entre deux générations qui s'opposent. En effet, une liste de noms, lorsqu'ils sont précisés, renvoient soit à la génération précédente, soit à des noms peu connus et contenus dans la *Ġaḍwa* de son disciple al-Ḥumaydī comme si Ibn Ḥazm souhaitait indiquer la disparition d'une génération la plus légitime à ses yeux et montrer qu'il était influent dans ce réseau de lettrés officiels. Nous trouvons ainsi des personnages comme Abū al-Sarī 'Ammār b. Ziyād, client d'al-Mu'ayyad². Outre la *Fitna* déclenchée en 399/1009, il n'est pas anodin si l'auteur du *Collier* relate, dans le chapitre « de la mort », la disparition de son frère Abū Bakr, celle de Balāṭ Muḡīt, des Umayyades de Cordoue, de son fidèle ami Ibn Ṭubunī et on l'y voit le triomphe des Ḥammūdites 'ālides, le début de sa disgrâce et du changement dans ses relations amicales. Ibn Ḥazm réussit à évoquer dans un long récit enchâssé qui symbolise la fin du premier volet dans la vie d'Ibn Ḥazm³. Le récit cadre est la mort de l'un de ses meilleurs amis

¹ *Collier*, trad. fr. G. Martinez-Gros, *op. cit.*, p. 126 ; *Ṭawq*, *op. cit.*, vol. 1, p. 196 :

ولقد وطنت بساط الخلفاء وشاهدت محاضرات الملوك، فما رأيت هيبة تعدل هيبة محب لمحبوبه؛ ورأيت تمكن المتغلبين على الرؤساء وتحكم الوزراء، وانبساط مديري الدول، فما رأيت أشد تبجحا ولا أعظم سرورا بما هو فيه من محب أيقن أن قلب محبوبه عنده ووثق بميله إليه وصحة مودته له؛ وحضرت مقام المعتزدين بين أيدي السلاطين، ومواقف المهتمين بعظيم الذنوب مع المتمردين الطاعين، فما رأيت أدل من موقف محب هيمان بين يدي محبوب غضبان قد غمره السخط وغلب عليه الجفاء.

² *Collier*, trad. fr. G. Martinez-Gros, *op. cit.* p. 190 ; *Ṭawq*, *op. cit.*, vol. 1, p. 115 : « Un jour que j'entraîs chez mon ami Abū al-Sarī 'Ammār b. Ziyād, client d'al-Mu'ayyad » :

وذلك أني دخلت يوماً على أبي السري عمار بن زياد صاحبنا مولى المؤيد.

³ *Collier*, trad. fr. G. Martinez-Gros, *op. cit.* pp. 191-192 ; *Ṭawq*, *op. cit.*, vol. 1, pp. 259-260 : « Je te dirai encore l'histoire d'Abū Bakr, mon frère – Dieu ait son âme. Il avait épousé 'Ātika, fille de Qand, gouverneur de la Marche Supérieure au temps d'al-Manṣūr Muḥammad b. Abī 'Āmir. On n'aurait pu viser au-delà de sa beauté et de sa généreuse noblesse. Ce bas monde n'offre pas l'exemple de telles grâces. Tous deux étaient sur le fil de l'enfance et en subissaient l'empire. (...) Enfin mon frère mourut – Dieu ait son âme – de la peste qui s'abattit sur Cordoue au mois de Dū al-Qa'da 401. Il avait vingt-deux ans. (...) Elle mourut un an après lui. (...) »

وأنا أخبرك عن أبي بكر أخي رحمه الله، وكان منزوجاً بعاتكة بنت قند، صاحب الثغر الأعلى أيام المنصور أبي عامر محمد ابن عامر، وكانت التي لا مرمى وراءها في جمالها وكرامتها، ولا تأتي الدنيا بمثلها في فضائلها، وكانا في حد الصبا وتمكن سلطانه تغضب كل واحد منهما الكلمة التي

Ibn Tubunī dont la longue description élogieuse met l'emphase sur cette « petite histoire »¹, la destruction de *Balāṭ Muḡīt*, sa demeure familiale près du palais *al-Zāhira*, effacée de la mémoire collective².

L'appartenance au réseau fraternel des kuttāb-s

Le principe de fraternité *al-iḥwān*, en particulier entre *kuttāb*, mis en avant dans le *Collier*, est expliqué dans le chapitre intitulé *al-musā'id min l-iḥwān*. C'est d'ailleurs la fracture de ce principe qui a débouché sur des conflits d'ordre politiques entre les *kuttāb*. Répété cinq fois, c'est dans la conclusion qui prend un sens particulier montrant le tournant majeure dans la vie d'Ibn Ḥazm :

Tu le sais bien, j'ai l'esprit brisé et la mémoire retournée par ce que nous vivons, loin de nos demeures, exilés de nos patries, roulés par le siècle. Le pouvoir nous tient en disgrâce, les amis ont tourné le dos, les temps ont changé, et tout est toujours pire ; l'opulence est partie, avec bien et héritages, rien ne reste de l'acquis des pères et des aïeux, et nous voici étrangers dans ce pays ; l'influence s'en est allée comme l'argent, il faut penser à préserver famille et enfants, désespérant de ne jamais rentrer chez les nôtres, et bataillant contre le sort dans l'attente du destin³.

لا قدر لها، (...) توفي أخي رحمه الله في الطاعون الواقع بقرطبة في شهر ذي القعدة سنة إحدى وأربعمائة، وهو ابن اثنين وعشرين سنة، (...) ماتت بعده بعام.

¹ *Collier*, trad. fr. G. Martinez-Gros, *op. cit.*, pp. 192-193 ; *Ṭawq*, *op. cit.*, vol. 1, p. 260 : « Et voici l'histoire de notre compagnon Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Yaḥyā b. Muḥammad b. Ḥusayn al-Tamīmī, plus connu sous le nom d'Ibn al-Ṭubunī. On aurait dit – Dieu ait son âme – la beauté créée d'après lui, et de l'âme de tous ceux qui l'avaient vu. Je témoigne que jamais je n'ai connu si beau et si gracieux, si comblé et si chaste, tant d'innocence avec tant de goût, tant d'intelligence avec tant d'indulgence, tant de fidélité avec tant d'autorité, tant de pureté avec tant de générosité, tant de douceur avec tant d'égalité d'humeur, ni si prompt à comprendre comme à fermer les yeux, tant d'adresse avec tant de patience, ni tant chevaleresque avec tant de piété, ni tant de facilités à apprendre et à retenir, Coran et Traditions, grammaire ou langue. C'était un poète étonnant, sa lettre était belle, son éloquence variée, et il n'ignorait pas théologie et dialectique. Il était parmi les familiers d'Abū al-Qāsim 'Abd al-Raḥmān b. Abī Yazīd al-Azdī, mon maître en ces matières. (...) nous nous sommes liés à nous confondre, si soudés que l'eau même n'aurait pas filtré entre nous, et que la pureté seule y passait, jusqu'à ce que le flot de la guerre civile nous assaille (...) » :

وأما خبر صاحبنا أبي عبد الله محمد بن يحيى [بن محمد] ابن الحسين التميمي، المعروف بابن الطنبلي: فإنه كان رحمه الله كأنه قد خلق الحسن على مثاله أو خلق من نفس كل من رآه، لم أشهد له مثلاً حسناً وجمالاً وخلقاً وعفة وتصاواناً وأدباً وفهماً وحلماً ووفاء وسودداً وطهارة وكرماً ودمائة وحلاوة ولباقة وصبراً وإغضاء وعقلاً ومروءة ودينياً ودراية وحفظاً للقرآن والحديث والنحو واللغة، و [كان] شاعراً مفلحاً حسن الخط وبلغياً مفضلاً، مع حظ صالح من الكلام والجدل، وكان من غلمان أبي القاسم عبد الرحمن بن أبي يزيد الأزدي أستاذي في هذا الشأن، وكان بينه وبين أبيه اثنا عشر عاماً في السن، وكنت أنا وهو متقاربين في الأسنان، وكنا أليفين لا نفترق، وخذنين لا يجري الماء بيننا إلا صفاء، إلى أن ألفت الفتنة.

² *Collier*, trad. fr. G. Martinez-Gros, *op. cit.*, p. 193 ; *Ṭawq*, *op. cit.*, vol. 1, p. 261 : « L'armée berbère pilla ma demeure de *Balāṭ Muḡīt*, à l'ouest de Cordoue, et la fit sienne. Abū 'Abd Allāh b. Ibn al-Ṭubunī habitait l'est. Pour moi, les choses avaient changé de face, et je dus quitter Cordoue pour m'établir à Almeria. Nous correspondions beaucoup en vers et en prose. » :

ووقع انتهاب جند البربر منازلنا في الجانب الغربي بقرطبة ونزلهم فيها، وكان مسكن أبي عبد الله في الجانب الشرقي ببلاط مغيب، وتقلبت بي الأمور إلى الخروج عن قرطبة وسكني مدينة المرية، فكنا نتهادى النظم والنثر كثيراً.

³ *Collier*, trad. fr. G. Martinez-Gros, *op. cit.*, p. 242 ; *Ṭawq*, *op. cit.*, vol. 1, pp. 309-310 :

فأنت تعلم أن ذهني منقلب وبالي مهصر بما نحن فيه من نبو الديار، والجلاء عن الأوطان، وتغير الزمان، ونكبات السلطان، وتغير الإخوان، وفساد الأحوال، وتبدل الأيام، وذهاب الوفر، والخروج عن الطارف والتالد، واقتطاع مكاسب الآباء والأجداد، والغربة في البلاد، وذهاب المال والجاه، والفكر في صيانة الأهل والولد، واليأس عن الرجوع إلى موضع الأهل، ومدافعة الدهر، وانتظار الأقدار.

Cordoue : son unique patrie

Les 19 occurrences font de la capitale cordouane la ville la plus citée du *Collier*, bien loin devant Séville ou Valence par exemple. Il fait de Cordoue sa véritable patrie et vit un exil en dehors d'elle. « Exilés de nos patries » et « nous voici étrangers dans ce pays »¹ montre que Cordoue symbolise un lieu de mémoire par excellence pour les Banū Ḥazm et Abū Muḥammad en particulier à l'origine de nombreux poèmes. Les temps heureux dans la capitale cordouane se matérialisent par des expressions telles que « *fī ba'd l-ayyām bi-Qurṭuba* »² ou « *ayyām kawna bi-l-madīna* »³. Cette dernière expression, sans la mention explicite de Cordoue, indiquent que la capitale cordouane est, à ses yeux, la ville de référence au point de la désigner par « la ville », voire toute proportions gardées, la Médine d'al-Andalus.

La description de la destruction de Balāt Muḡīt dans les quartiers ouest de Cordoue est suffisamment éloquente pour indiquer l'état d'un homme brisé par la *Fitna*. Il reprend les poncifs de la poésie ḡāhilité pour mieux les adapter au contexte cordouan. Des voyageurs venant de Cordoue lui décrivaient la demeure familiale tombée en ruine comme pour mieux insister sur la disparition d'une civilisation, d'une époque et d'une génération⁴.

¹ *Collier*, trad. fr. G. Martínez-Gros, *op. cit.*, p. 242, *Ṭawq*, *op. cit.*, vol. 1, p. 309 : « الجلاء عن الأوطان » et « والغربة في البلاد ».

² *Collier*, trad. fr. G. Martínez-Gros, *op. cit.*, p. 127 ; *Ṭawq*, *op. cit.*, vol. 1, p. 196.

³ *Collier*, trad. fr. G. Martínez-Gros, *op. cit.*, p. 89 ; *Ṭawq*, *op. cit.*, vol. 1, p. 159.

⁴ *Collier*, trad. fr. G. Martínez-Gros, *op. cit.*, pp. 159-160 ; *Ṭawq*, *op. cit.*, vol. 1, pp. 227-228 : « Un voyageur qui venait de Cordoue, et à qui j'en avais demandé des nouvelles, me rapporta qu'il avait vu nos demeures de Balāt Muḡīt, à l'ouest de la vieille. Leurs traits s'étaient usés, leurs signes s'étaient effacés, les chemins de la mémoire (*ma'āhid*) ne s'y croisaient plus. Tout avait subi l'épreuve. La civilisation y était retournée au désert stérile, la compagnie des hommes à la solitude aride, la beauté aux ruines hideuses, la sûreté à l'épouvante des ravins, repaires de loups, sifflements de démons, fantaisies de djinns et antres de fauves, là où les hommes semblaient des lions, où les vierges timides et pures comme l'ivoire débordaient des délices qu'on répandait sur elles. Ce qui était lié s'était disloqué, le vent les avait dispersés sur la terre. Ces loges vivantes d'inscriptions, ces alcôves ornées, empourprées comme un soleil levant, qui comblaient le regard et chassaient le tourment, la ruine les avait prises tout entières comme la gueule béante d'un fauve ; dont le vide rappelait au néant du monde. Comme une grippe épuisée, ils enseignaient ce qu'il advient de tout ce que tu vois en cette vie, et ils exhortaient à renoncer à sa quête comme longtemps jadis ils avaient invité à la poursuivre.

Tout me revint des jours que j'y avais vécus, et de la douceur d'y vivre, et des mois de mon enfance à leur abri, et de la compagnie des vierges aux seins ronds qui ramenaient les plus sages aux jeux de la jeunesse. Je forçai en moi l'image de ce qu'elles étaient maintenant, sous la terre, dans des hameaux perdus et des cantons lointains, rompues par les mains indécentes de l'errance, déchirées sous la poigne de l'exil. Je crus voir, de mes yeux, le néant de cette citadelle que j'avais connue si belle et si comblée, de l'ordre sage où j'avais grandi, et l'abandon de ces clos jadis trop étroits pour ceux qui s'y pressaient. Je crus entendre, de mes oreilles, le cri sombre de la chouette et du hibou, là où l'animation des groupes avait bercé mon âge tendre. La nuit y poursuivait maintenant, y prolongeait la nuit, dans la nudité du silence. Mes yeux s'emplirent de larmes, mon cœur se serra, des pierres battirent ma poitrine et redoublèrent l'épreuve de mon âme »

ولقد أخبرني بعض الوراد من قرطبة - وقد استخبرته عنها - انه رأى دورنا ببلاط مغيث في الجانب الغربي منها وقد امحت رسومها، وطمست أعلامها، وخفيت معاهدها، وغيرها البلى وصارت صحارى مجدبة بعد العمران، وفيافي موحشة بعد الأانس، وخرائب منقطعة بعد الحسن، وشعاباً مفزعة بعد الأمن، ومأوى للذئاب، ومعازف للغيلان، وملاعب للجبان، ومكامن للوحوش، بعد رجال كاليوث، وخرائد كالدمى، تفيض لديهم النعم الفاشي - تبدد شملهم فصاروا في البلاد أيادي سبا، فكان تلك المحاريب المنمقة، والمقاصير المزينة، التي كانت تشرق إشراق الشمس، ويجلو لهموم حسن منظرها، حين شملها الخراب، وعمها الهدم، كأفواه السباع فاغرة، تؤذن بقاء الدنيا، وتريك عواقب اهلها، وتخبرك عما يصير إليه كل من تراه قائماً فيها، وتزهده في طلبها بعد أن طالما زهدت في تركها، وتذكرت أيامي بها ولذاتي وشهوري صبباي لديها، مع كواعب إلى مثلهن صبا الحلیم، ومثلت لنفسي كونهن تحت الثرى وفي الأفاق النائية والنواحي البعيدة، وقد فرقتهن يد الجلاء، ومزقتهن أكف النوى، وخيل إلى بصري فناء تلك

Quelques descriptions de sa personnalité :

Le blâme et la critique produisent l'effet inverse :

À la manière d'Abū Nuwās qui trouve dans l'interdiction la volonté de transgresser, Ibn Ḥazm ne craint pas les blâmes ou les critiques, au contraire, elles alimentent en lui l'espérance et l'envie de résistance. La critique produit l'effet inverse chez Ibn Ḥazm : elle stimule la controverse, crée une dépendance chez le polémiste pour le plaisir de la controverse, favorise un esprit de contradiction jusqu'à tomber dans de la provocation gratuite¹.

Parler des autres, c'est aussi parler de soi. Ibn Ḥazm explique comment est née chez lui le goût pour la controverse au point qu'elle devint proverbiale : « la langue d'al-Ḥaḡḡāḡ et la plume d'Ibn Ḥazm ». Ses contradicteurs ont participé indirectement à construire l'homme de la controverse pour devenir au fil du temps l'homme controversé. D'autres anecdotes présentent Ibn Ḥazm rompu à l'art de la controverse². Enfin, une dernière anecdote montre que la

النسبة بعدما علمته من حسنها وعضارتها والمراتب المحكمة التي نشأت فيها لديها، وخلاء تلك الأفنية بعد تضايقها باهلها، وأومت سمعي صوت الصدى والهام عليها، بعد حركة تلك الجماعات التي ربيت بينهم فيها، وكان ليها تبعاً لنهارها في انتشار ساكنها والتقاء عمارها، فعاد نهارها تبعاً ليلها في الهدوء والاستباحاش، فأبكى عيني وأوجع قلبي وقرع صفاة كبدي وزاد في بلاء لي.

¹ Collier, trad. fr. G. Martinez-Gros, *op. cit.*, p. 92 ; *Tawq*, *op. cit.*, vol. 1, p. 162 :

J'en ai aussi connu un qui adorait si fort, d'une passion si vaste, que la désapprobation lui était devenue la chose au monde la plus aimable, parce qu'elle faisait voir à ses critiques le peu d'effet qu'ils produisaient, et le plaisir qu'il prenait à ne pas les suivre, ou à prolonger la résistance à leurs blâmes, avant de les balayer, comme un monarque ses ennemis, ou un habile polémiste dans un débat victorieux. Il jouissait tant de ces situations que souvent il suscitait délibérément la désapprobation, par des propos qui ne pouvaient manquer de la faire naître. J'ai fait là-dessus des vers :

J'aime par-dessus tout le blâme et le reproche,

Car j'y entends un nom qui me dit l'espérance.

Comme un vin pur, je bois ce reproche, et buvant

De mon montre le nom, j'en garde la saveur

ولقد رأيت من اشتد وجده وعظم كلفه حتى كل العذل أحب شيء إليه، ليري العاذل عصيانه ويستلذ مخالفته، ويحصل مقاومته للأئمة وغلبته إياه، كالملك الهازم لعدوه، والمجادل الماهر الغالب لخصمه، ويسر بما يقع منه في ذلك وربما كان هو المستجلب لعذل العاذل بأشياء يوردها توجب ابتداء العذل، وفي ذلك أقول أبياتاً منها: [من البسيط] :

أَحَبُّ شَيْءٍ إِلَيَّ اللَّؤْمُ وَالْعَدْلُ كَيْ أَسْمَعَ اسْمَ الَّذِي ذَكَرَاهُ لِي أَمَلُ
كَأَنِّي شَارِبٌ بِالْعَدْلِ صَافِيَةً وَيَأْسُمُ مَوْلَايَ بَعْدَ الشَّرْبِ أَنْتَقِلُ

² Collier, trad. fr. G. Martinez-Gros, *op. cit.*, pp.412-143 ; *Tawq*, *op. cit.*, vol. 1, p. 211 : « C'est encore de ma fidélité que je m'enorgueillis dans un de mes poèmes que je vais citer, bien que l'essentiel n'en appartienne pas au thème de ce livre. Je l'écrivis **contre un clan de contradicteurs**, dont l'étoile avait pali devant la mienne, me jetaient au visage les pires reproches, **comme de donner des arguments à l'hérésie**. En réalité, **ils étaient bien incapables de réfuter ma contribution à la victoire de la Vérité et de ses amants**, et ils m'en jalousaient. **J'écrivis ce poème, que j'adressai à un de mes amis capable de me comprendre :**

Que je sois ton bâton de Moïse, et qu'ils viennent,

Ces serpents des lotus, tous affilant leurs langues !

Plus loin

Ils racontent sur moi des choses incroyables :

Quand il est au repos, on bafoue le lion » :

وبالوفاء أيضاً أفتخر في قصيدة لي طويلة أوردتها، وإن كان أكثرها ليس من جنس الكتاب، فكان سبب قولي لي أن قوماً من مخالفي شوقوا بي فأساءوا العتب في وجهي وفنّفوني بأني أعضد الباطل بحجتي، عجزاً منهم عن مقاومة ما أوردته من نصر الحق وأهله، وحسداً لي، فقلت وخاطبت بقصيدتي بعض إخواني وكان ذا فهم، منها: [من الطويل] :

وَحَدَّنِي عَصَا مُوسَى وَهَاتِ جَمِيعَهُمْ وَلَوْ أَنَّهُمْ حَيَّاتُ ضَالٍ تَضَانِضُ
ومنها:

يُذِيعُونَ فِي عَيْبِي عَجَائِبَ جَمَّةً وَقَدْ يُنَمِّئِي اللَّيْثُ وَاللَّيْثُ رَابِضُ

figure du polémiste était bien établie avant qu'il compose le *Collier* à Jativa puisqu'il fait référence à une anecdote qui se déroulait du temps où il résidait encore à Cordoue. Échangeant au sujet de l'amour avec Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Kulayb de Kairouan, les deux hommes font montre d'une dialectique dont l'issue les oppose. Parce qu'Ibn Ḥazm se montre un fin débateur ou logicien, son compagnon de l'instant le qualifie de *rağul jidalī*¹.

Description de sa personnalité

Ibn Ḥazm se fait également l'écho des échanges avec ses contemporains relevant de la controverse ou des échanges épistoliers. Il se met en scène en s'attribuant à la fois les caractéristiques d'un homme doté de quelques vertus éthiques tout en admettant également être doté de défauts viscéraux. Ses interventions affichent sa personnalité physique et morale, parfois de manière ostentatoire. Il explique qu'il n'est pas homme à pleurer, qui pourtant est un signe d'amour mais de mérite inégale², qu'il s'attache à la longue³, qu'il aime la blondeur car il eut aimé une femme blonde dans sa jeunesse. Si la description physique et éthique d'Ibn Ḥazm est évoquée dans le *Collier*, ce sont bien les « petites histoires », les *aḥbār* des grandes figures de l'entourage d'Ibn Ḥazm qui contribue, à la grande histoire des Umayyades de Cordoue en général, et surtout à valoriser sa propre histoire et, par conséquent, à construire sa propre représentation. Le *Collier*, en tant qu'ouvrage d'*adab* autobiographique, est donc une manière pour notre auteur de se mettre « en ordre de parade », pour reprendre l'expression de Philippe Lejeune.

Un homme devenu étranger, indésirable dans al-Andalus car éloigné de Cordoue

La conclusion est explicite. Cette étape semble correspondre aux récits de ses biographes qui soulignent la fin des années politiques et le début du volet religieux. Or, nous avons vu que cette présentation est en décalage avec le *Collier*.

Passons à des aspects peu traités dans les notices et dans lesquels Ibn Ḥazm présente des éléments personnels et intimes. Ses aspects sont très connus des spécialistes sur lesquels il

¹ *Collier*, trad. fr. G. Martinez-Gros, *op. cit.*, p. 88, *Tawq*, *op. cit.*, vol. 1, pp. 158-159 :

ولقد سألتني يوماً أبو عبد الله محمد بن كليب من أهل القيروان أيام كوني بالمدينة، وكان طويل اللسان جداً مثقفاً للسؤال في كل فن فقال لي، وقد جرى بعض ذكر الحب ومعانيه: إذا كره من أحب لقائي وتجنب قربي فما أصنع قلت: أرى أن تسعى في إدخال الروح على نفسك بلقائه وإن كره. فقال: لكنني لا أرى ذلك بل أؤثر هواه على هواي ومراده على مرادي، وأصبر ولو كان في ذلك الحتف. فقلت له: إني إنما أحببته لنفسني ولالتذاذها بصورته فأنا أتبع قياسي وأفقد أصلي وأفقد طريقتي في الرغبة في سرورها، فقال لي: هذا ظلم من القياس، أشد من الموت ما تمنى له الموت، وأعز من النفس ما بذلت له النفس. فقلت له: إن بذلك نفسك وإدخالك الحتف عليها. فقال لي: أنت رجل جدلي ولا جدل في الحب يلتفت إليه، فقلت له: إذا كان صاحبه مؤمناً، فقال: وأي أفة أعظم من الحب!

² *Collier*, trad. fr. G. Martinez-Gros, *op. cit.*, p. 45 ; *Tawq*, *op. cit.*, vol. 1, p. 111 : « ومنهم جمود العين عديم الدمع وأنا منهم ».

³ *Collier*, trad. fr. G. Martinez-Gros, *op. cit.*, pp. 56-57 ; *Tawq*, *op. cit.*, vol. 1, p. 125. Ibn Ḥazm s'attribue cette caractéristique physique à cause de la consommation de la gomme-résine d'encens (*lubān* selon les biographes et *kundur* selon Ibn Ḥazm dans le *Collier*). Dans *Ṭabaqāt al-'ulamā' al-ḥadīṭ* d'Ibn 'Abd al-Hādī, les *Siyar*, la *Taḍkira* et le *Tārīḥ* d'al-Dāhabī citent Ibn Dihya qui affirmait qu'Ibn Ḥazm consommait de cette gomme-résine.

serait inutile de s'attarder. Toutefois, il participe de son portrait et il nous semble pertinent de montrer le désespoir qu'il traverse. L'acharnement était tel qu'il eut des envies de suicide¹. C'est une traversée du désert qu'Ibn Ḥazm dans laquelle le désespoir laissa place à l'espoir. Le poème suivant indique qu'il s'agit d'une étape à franchir :

Et recevez les coups du temps, quand ils arrivent
 La Fortune saura vous en donner en foule
 En mesurant bien l'effort qui leur suffit :
 Bénin pour coups bénins, violent pour les violents.
 Avez-vous observé la lampe qui s'allume,
 Et s'enflamme au début ? Un souffle l'éteindra.
 Mais quand la flamme vient à prendre et puis s'élève
 Votre souffle l'avive et sa force grandit².

Malgré tout, Ibn Ḥazm refuse la victimisation quand bien même il dénonce les coups du sort et l'acharnement de ses contemporains. Il refuse de se plaindre *lā ǧa 'alnā Allāh min l-šākīn illā ilay-hi*. Il accepte fatalement sa situation en tournant définitivement la page de Cordoue. S'il s'en remet complètement à Dieu *wa-a 'ādanā ilā aḫḫal mā 'awwadanā*, son dernier poème insiste sur son refus d'être considéré comme opprimé et sur son attachement à préserver « honneur et religion » :

Du désespoir j'ai fait citadelle et cuirasse,
 Et n'ai pas revêtu l'habit de l'opprimé.
 Mieux que tous les humains me vaut ce qui est mien,
 Ce peu qui m'a gardé sans l'aide de personne :
 Pourvu que me soient saufs honneur et religion,
 Du monde qui s'en va, je ne me soucie guère.
 Hier s'en est allé, et pour demain j'ignore
 Si je le saisirai. Pourquoi donc m'affliger ?³.

La conclusion pose un certain nombre de problématiques chronologiques. Ibn Ḥazm n'évoque pas les tentatives de restauration umayyade par al-Mustazhir puis al-Mu'tadd alors qu'il mentionne celle d'al-Murtaḍā et les Hammūdides. Sa conclusion semble marquer la fin des Umayyades de Cordoue, ou son désir de revenir à Cordoue. Les deux derniers vers laissent entrevoir un espoir de restauration politique ou de retour à Cordoue. Si la conclusion fut écrite après l'abolition du califat de Cordoue, elle nous montre qu'il ne s'interdit pas d'influencer ou

¹ « Il me vient par moment l'envie de disparaître à moi-même pour égarer et esquiver les tracas qu'elles me donnent. (...) La dureté des autres, je la supporte, je me compose une longueur douceur et une placidité dont bien peu seraient capables. Mais quand la coupe déborde, mon âme s'échauffe, et je m'impose la consolation, quoiqu'en dis en mon cœur ».

² Collier, trad. fr. G. Martinez-Gros, *op. cit.*, p. 81 ; *Tawq, op. cit.*, vol. 1, pp. 150-151 :

عَلَيْكَ فَإِنَّ الدَّهْرَ جَمٌّ وَرُودُهُ يَسِيرٌ يَسِيرٌ وَالشَّدِيدُ شَدِيدُهُ وَإِشْعَالِهِ، بِالنَّفْحِ يُطْفَأُ وَفُودُهُ فَنَفْحُكَ يُذَكِّيهِ وَيُذَبُّو مُدُودُهُ	وَقَابِلِ أَفَانِينَ الزَّمَانِ مَتَى يَرُدُّ بِأَشْكَالِهَا مِنْ حُسْنِ سَعْيِكَ يَكْفُوكَ أَلْ أَلَمْ تُبْصِرِ الْمِصْبَاحَ أَوَّلَ وَقْدِهِ وَإِنْ يَتَحَضَّرَمَ لَفُحُهُ وَلَهْيَبُهُ
---	--

³ Collier, trad. fr. G. Martinez-Gros, *op. cit.*, p. 243 ; *Tawq, op. cit.*, vol. 1, pp. 309-310 :

فَلَمْ أَلْبَسْ ثِيَابَ الْمُسْتَضْمِ يَسِيرٌ صَانِعِي دُونَ أَلْ أَنَامِ فَلَسْتُ لِمَا تَوَلَّى ذَا اهْتِمَامِ أَدْرِكُهُ فَيَا مَاذَا اغْتِمَامِي	جَعَلْنَا الْيَأْسَ لِي حِصْنًا وَدِرْعًا وَأَكْثَرَ مِنْ جَمِيعِ النَّاسِ عِنْدِي إِذَا مَا صَحَّ لِي دِينِي وَعِرْضِي تَوَلَّى الْأَمْسَ وَالْعَدُّ لَسْتُ أُدْرِي
---	---

de continuer son engagement politique à travers ses écrits par exemple. Si la conclusion fut écrite avant 422/1031, soit avant le califat d'al-Mustazhir (r. dec. 1023-janv. 1024) qu'il ne nomme pas, les anecdotes le présentant ignorant à vingt-six ans se trouvent dès lors contredites.

Ibn Ḥazm d'après le K. al-Aḥlāq : le regard de l'intérieur du conseiller du Prince

Si le *Ṭawq al-ḥamāma* contient un matériau biographique très précis sur son auteur, Ibn Ḥazm énumère ses propres défauts afin de réformer ses contemporains. Le *K. al-Aḥlāq* complète la méthodologie du *Collier* en couchant par écrit ses propres observations. Si ce genre philosophique était très en vogue dans la littérature arabo-musulmane médiévale, Ibn Ḥazm s'en distingue en déduisant des leçons à partir de ses constatations environnantes¹.

Écrit à la fin de sa vie, son introduction fait pourtant écho à la conclusion du *Collier*. Alors qu'il affirme avoir tout perdu : biens, héritages, opulence, influence, amitié, ses pensées sont portées sur la protection de sa famille. Ces richesses, dont il dénonce la principale préoccupation, ont changé de mains. C'est donc en homme serein qu'il se présente à son lecteur.

Il fournit des conseils au Prince qui est progressivement devenu *sulṭān*. François Clément estime que ce titre de souveraineté n'était apparu en al-Andalus qu'à partir de 442/1050, non pas au sens de « pouvoir » mais de « sultan »². S'il nous avait permis de dater le *K. al-Aḥlāq*, Ibn Ḥazm utilisait déjà ce titre dans le *Collier* pour désigner la personne du souverain comme il l'utilisait à cinq reprises pour désigner le pouvoir ou la puissance générée par la passion amoureuse. La détermination par l'article *alif-lām* permet de dissocier une autre signification, plus symbolique, celle d'une force contraignante, d'un pouvoir sur une chose ou encore de preuve³. Analysons les huit occurrences du *Collier*. Cinq occurrences de « *al-sulṭān* » et quatre occurrences (dont deux occurrences définies par *idāfa* et deux indéfinies). G. Martinez-Gros a choisi de le traduire par prince ou pouvoir. En définissant les titres de suzeraineté dans les *Miroirs des princes*, Makram Abbas écrit qu'il s'agit d'un « pouvoir coercitif » dont

¹ Ibn Ḥazm: *Épître morale*, trad. fr. N. Tomiche, *op. cit.*, p. 5 ; *K. al-Aḥlāq*, *op. cit.*, vol. 1, p. 333 : « J'ai groupé en ce livre de nombreuses idées dont m'a fait profiter le divin Dispensateur du discernement au cours des jours et de la succession des années, en m'accordant de comprendre les vicissitudes du destin et d'en dominer les fluctuations jusqu'à y consacrer la plus grande partie de ma vie. J'ai choisi de maîtriser ces problèmes par l'étude et la réflexion, plutôt que de m'adonner aux divers plaisirs vers lesquels penchent la plupart des êtres et d'accroître des richesses superflues » :

فإني جمعت في كتابي هذا معاني كثيرة أفادنيها واهب التمييز تعالى، بمرور الأيام وتعاقب الأحوال، بما منحني عز وجل من التهم بتصاريف الزمان والإشراف على أحواله، حتى أنفقت في ذلك أكثر عمري. واثرت تقبيد ذلك بالمطالعة له والفكرة فيه على جميع اللذات التي تميل إليها أكثر النفوس وعلى الأزيد من فصول المال.

² Clément François : *Pouvoir et légitimité op. cit.*, p. 254.

³ Dans d'autres épîtres, Ibn Ḥazm définit le *sulṭān* comme l'équivalent de *burhān* ou de *ḥuḡḡa*. De nombreux traités juridiques désignent le souverain sous le nom de *al-sulṭān* comme la *Mudawwana*, le *Muwattā'*, le *k. al-Ḥarāḡ* d'Abū Yūsuf, *al-Umm* d'al-Šāfi'ī et d'autres.

le sens originel serait la force (*al-quwwa*) et la coercition (*al-qahr*) auquel se rattachent tous les autres usages¹. Ainsi, le *sulṭān* désigne, en tant que substantif, le fait d'empêcher quelqu'un d'agir selon sa propre volonté².

Lorsqu'il est indéfini, le terme « *sulṭān* » est associé au *hawā* ou au *īṣq*. Il s'agit d'une emprise amoureuse qui emprisonne celle ou celui qui est fou d'amour : *fa-law šahadtu maqām l-muḥibb fī i'tidāri-hi la-'alimta anna l-hawā sulṭān muṭā*³. Dans le deuxième hémistiche d'un vers de poésie, la nuit exerce son propre pouvoir (*li-laylin sulṭānun wa-zalla mumaddadin*)⁴. Dans le récit de son frère, Abū Bakr, et de son épouse 'Ātika bint Qund, leur amour était tel depuis l'enfance qu'ils en subissaient l'emprise : *fa-kānā ḥadd l-ṣabā wa-tamakkana sulṭānu-hu*⁵.

Outre le pouvoir ou l'emprise coercitive de l'amour, *al-sulṭān* est désigné par Ibn Ḥazm pour désigner tantôt le souverain, tantôt une forme ambivalente du pouvoir (le pouvoir et/ou le prince). Deux occurrences désignent explicitement le prince. La première lorsqu'il décrit l'ascension de Muqaddam devenu un proche du *sulṭān* qui n'était autre qu'al-Muzaffar b. Abī 'Āmir (*aṣḥāb l-sulṭān*)⁶. La seconde relate un récit autobiographique dans lequel une personne dans l'entourage ministériel du prince (*raḡul min wuzarā' l-sulṭān*) a honoré, nous dit-il, Ibn Ḥazm : « Voilà qui me rappelle que je fus honoré, dans un temps passé, de l'affection d'un ministre du prince. À l'époque de sa toute-puissance, il me marqua une certaine froideur. »⁷. Trois autres occurrences entretiennent une signification ambivalente.

La première en désignant soit le pouvoir soit la personne dépositaire de l'autorité lorsqu'il s'appuie sur les préoccupations mondaines des hommes : « Les hommes, eux, sont écartelés entre l'argent, le pouvoir, le savoir, la charge de leur famille, les fatigues du voyage ou de la chasse, la diversité des arts et de la guerre, la traversée des troubles, le fardeau de la peur

¹ Abbès Makram : *Islam et politique, op. cit.*, p. 28.

² *Ibid.*, p. 29.

³ *Tawq, op. cit.*, vol. 1, p. 171 : « si tu avais vu alors l'amant dans la posture de celui qui se disculpe, tu aurais su que la passion est un prince obéi », *Collier*, trad. fr. G. Martinez-Gros, *op. cit.*, p. 102. G. Martinez-Gros traduit le terme par prince, nous aurions pu également traduire par tyran pour l'adapter à l'état d'emprise dans laquelle est prisonnier l'amant.

⁴ *Tawq, op. cit.*, vol. 1, p. 233 : « (...) la nuit tendait son pouvoir et son ombre », *Collier*, trad. fr. G. Martinez-Gros, *op. cit.*, p. 165.

⁵ *Tawq, op. cit.*, vol. 1, p. 259 : « Tous deux étaient encore sur le fil de l'enfance et en subissait l'empire. », *Collier*, trad. fr. G. Martinez-Gros, *op. cit.*, pp. 191-192.

⁶ *Tawq, op. cit.*, vol. 1, p. 156 : « Il était monté très haut depuis qu'on l'avait appelé dans l'entourage immédiat d'al-Muzaffar b. Abī 'Āmir dont il avait la confiance de mosquées et de fontaines, fit nombre de bonnes œuvres, et s'acquitta à sa guise de tâches d'assistance publique qui relèvent d'ordinaire des prérogatives du prince. » *Collier*, trad. fr. G. Martinez-Gros, *op. cit.*, p. 87 :

واختص بالمظفر بن أبي عامر اختصاصاً شديداً واتصل والدته وأهله، وجرى على يديه من بنيان المساجد والسقايات وتسييل وجوه الخير غير قليل، مع تصرفه في كل ما يتصرف فيه أصحاب السلطان من العناية بالناس وغير ذلك.

⁷ *Collier*, trad. fr. G. Martinez-Gros, *op. cit.*, pp. 154 ; *Tawq, op. cit.*, vol. 1, p. 223 :

ولقد أذكرني هذا أني خطبت (١) في بعض الأزمان مودة رجل من وزراء السلطان أيام جاهه فأظهر بعض الامتسك.

et la culture de la terre »¹. Une seconde occurrence est relevée dans un récit autobiographique où il relate l'époque de ses hautes fonctions : « J'ai fait l'expérience de tous les plaisirs, j'ai saisi toutes les fortunes, où qu'elles mènent. Ni les faveurs du pouvoir, ni les avantages de l'argent »². La dernière occurrence reste moins ambivalente sur la désignation du pouvoir en général et non la personne : « (...) loin de nos demeures, exilés de nos patries, roulés par le siècle. Le pouvoir nous tient en disgrâce, les amis ont tourné le dos, les temps ont changé (...) »³.

Après avoir vu que le terme contenait des sens différents selon le contexte dans lequel il était utilisé, il est exclusivement utilisé dans le *K. al-Ahlāq* pour désigner le souverain lui-même. F. Clément concluait qu'à l'époque des *Taifas*, il y avait un certain réalisme dans l'adoption de la titulature car de nombreux princes n'ont pas jugé convenable de revendiquer les attributs protocolaires de la royauté ou des titulatures sultāniennes ou califiennes. Attesté dans le *Collier* d'Ibn Ḥazm pour désigner la personne physique du prince, al-Muzaffar par exemple, nous constatons que les occurrences du *K. al-Ahlāq* ne font référence qu'au prince (*sultān*) et non plus à l'emprise exercée par la passion amoureuse comme c'était le cas dans le *Collier*. Toujours défini, soit par l'article *alif-lām* soit en état d'annexion, son usage s'est donc réduit à la seule personne du prince.

Cela dit, Ibn Ḥazm l'utilise deux fois dans le chapitre traitant des différents aspects de l'amour (*maḥabba*) en décrivant l'amour envers son sultan : « nous avons observé que l'homme peut être aussi jaloux de son prince et de son ami comme il peut l'être de son épouse comme l'amant à l'égard de la personne aimée »⁴. Toujours au chapitre des aspects de l'amour, le penseur cordouan constate que « le désir croît avec la fréquentation, la conversation, l'intérêt que l'on se porte mutuellement. Tel est le sentiment de l'homme à l'égard de son prince, de son ami et de son frère. »⁵. Enfin la troisième et dernière occurrence porte sur des conseils sur l'entourage du *sultān* (*lā šay' aḍarra 'alā sultān min kaṭrat al-mutafarragīn ḥawālī-hi*)⁶.

¹ *Collier*, trad. fr. G. Martinez-Gros, *op. cit.*, pp. 96 ; *Tawq*, *op. cit.*, vol. 1, p. 165 :

والرجال مقتسمون في كسب المال وصحبة السلطان وطلب العلم وحيطة العيال ومكابدة الأسفار والصيد وضروب الصناعات ومباشرة الحروب وملاقة الفتن وتحمل المخاوف وعمارة الأرض.

² *Collier*, trad. fr. G. Martinez-Gros, *op. cit.*, pp. 110 ; *Tawq*, *op. cit.*, vol. 1, p. 180 :

وأدركت الحظوظ على اختلافها، فما للذنو من السلطان، ولا للمال المستفاد.

³ *Collier*, trad. fr. G. Martinez-Gros, *op. cit.*, pp. 242 ; *Tawq*, *op. cit.*, vol. 1, p. 309 :

نحن فيه من نيو الديار، والجلاء عن الأوطان، وتغير الزمان، ونكبات السلطان، وتغير الإخوان، وفساد الأحوال، وتبدل الأيام.

⁴ *K. al-Ahlāq*, *op. cit.*, vol. 1, p. 369, trad. fr. Yacine Baziz:

ونجد المرء يغار على سلطانه وعلى صديقه كما يغار على ذات فراشه وكما يغار العاشق على معشوقه.

⁵ *Épître morale*, trad. fr. N. Tomiche, *op. cit.*, p. 57 ; *K. al-Ahlāq*, *op. cit.*, vol. 1, p. 369 :

يزيد الطمع في المجالسة ثم في المحادثة والموازرة. وهذه أطماع المرء في سلطانه وصديقه وذوي رحمه.

⁶ *Épître morale*, trad. fr. N. Tomiche, *op. cit.*, p. 28 ; *K. al-Ahlāq*, *op. cit.*, vol. 1, p. 350 :

Nous avons vu qu'Ibn Ḥazm s'inscrit dans une forme particulière du pouvoir en recourant au terme des *ādāb sulṭāniyya* que l'on retrouve utilisé pour la première fois, écrit M. Abbès, par Hārūn al-Rašīd cherchant à nommer son ministre Ḥalid al-Barmakī¹. Déjà, au VIII^e s., Ibn al-Muqaffa' décrivait le maître du pouvoir sous le nom de *ṣāhib al-sulṭān* ou *sulṭān* tout court dans son *al-Adab al-ṣaḡīr wa-l-adab l-kabīr* et de *Kalīl wa Dimna*². Cette pratique fut interrompue jusqu'aux Buwayhides qui vont reprendre le terme comme un véritable titre politique utilisé par le maître du pouvoir³. Cette transformation montre à quel point, à travers la nomination du substantif, on a pu penser la personnalité des attributs de la puissance, et jusqu'où le pouvoir a été pensé comme quelque chose qui devait être gravé sur un visage reconnaissable et identifiable comme le note pertinemment M. Abbès. Il nous semble que l'usage qu'en fait Ibn Ḥazm s'inspire de celle du lettré Ibn al-Muqaffa' en désignant la personne physique du souverain, fictif et idéal. L'étude de la *Mudawwana* de Mālik, selon certains biographes d'Ibn Ḥazm, constitue le volet juridique qui légitime l'usage du terme *al-sulṭān*⁴. En effet, ce corpus juridique mālikite contient plus d'une centaine d'occurrences du terme *al-sulṭān* ce qui montre que le terme est déjà bien établi dans la littérature juridique.

Enfin, le *K. al-Ahlāq* conserve l'image du polygraphe éclectique qui s'est déjà construite dans le *Collier*. Est-ce que l'image du philosophe domine le portrait d'Ibn Ḥazm plus que celle du traditionniste ? Est-ce qu'Ibn Ḥazm est un philosophe ? En dépit d'éléments aristotéliens et néoplatoniciens dans son œuvre, Ibn Ḥazm n'est pas considéré comme un philosophe au sens de continuateur de la tradition philosophique grecque commentant, les œuvres des philosophes grecs antiques. Pourtant, plusieurs éléments en font, selon Rafael Ramón Guerrero, une activité intellectuelle humaniste dans laquelle la raison joue un rôle fondamental, sa conception de la science au sens large, son usage de certaines branches du savoir philosophiques et enfin pour appliquer des principes philosophiques à des questions théologiques fondamentales⁵. Les différentes citations ou références dans le *K. al-Ahlāq* témoignent d'une doctrine éclectique dont le principal objectif est d'atteindre la vérité. C'est à partir de ces éléments qu'il construit son propre *madhhab*, sa propre *ṭarīqa*. Étant l'une de ses dernières œuvres, le recours à des autorités aussi bien arabes ('Alī, 'Abd al-Malik b. Ṭarīf, Abū al-

لا شيء أضر على السلطان من كثرة المتفرغين حوالبه. فالحازم يشغلهم بما لا يظلمهم فيه، فإن لم يفعل شغلوه بما يظلمونه فيه.

¹ Abbès Makram : *Islam et politique, op. cit.*, p. 28.

² Ibn al-Muqaffa' : *al-Adab al-ṣaḡīr wa-l-adab l-kabīr*, Beyrouth, Dār ṣādir, 1960. Cet auteur utilisait une cinquantaine d'occurrences du substantif *al-sulṭān*.

³ *Ibid.*, p. 28.

⁴ Mālik b. Anas : *al-Mudawwana*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1994 et *Muwattā'*, Beyrouth, Mu'assasat al-risāla, 1991.

⁵ Ramón Guerrero Rafael : *¿ Ibn Ḥazm filósofo ?*, dans *Milenario de Ibn Hazm (994-1064): textos y artículos*, (ed) Pinella Melguizo Rafael, Cordoue, Diputación de Córdoba, 1999, pp. 93-95.

Aswad al-Du'alī, Abū Bakr b. al-Fayyād, Ḥālīd, Ḥasan al-Baṣrī ou encore Ibn Sammāk) que persanes (Buzurgmihr le Persan ou Chosroès) ou grecques (Alexandre le Grand ou Crésus) en dit beaucoup sur sa manière de s'afficher. De nombreux biographes le classaient à juste titre parmi les traditionnistes les plus éminents, et montrer à ses lecteurs un savoir éclectique est un témoignage fondamental à l'égard de toutes les sciences pourvu qu'elles amènent à construire une pensée la plus cohérente et véridique possible. Certes, les grands personnages cités font parties sont connus des lettrés arabes médiévaux, mais c'est parce qu'il les cite en tant que traditionniste qu'il fait montre d'une attitude humaniste et d'*adīb*.

2.4.1.3. Lieux de mémoire des Banū Ḥazm : Cordoue, Grenade, Séville, Majorque et Dénia

L'expression « lieux de mémoire », en référence à l'ouvrage dirigé par Pierre Nora, lie spontanément la mémoire à des lieux topographiques, monumentaux, symboliques, et fonctionnels auxquels le concept historique s'est étiré progressivement pour y inclure tout objet concret ou abstrait relatif à une mémoire collective. À partir des *Lieux de mémoire*, Paule Petitier écrit que « la mémoire est particulièrement sollicitée et productive dans les moments de rupture ou de modifications importantes »¹.

La Révolution de Cordoue répond donc aux sollicitations de la mémoire collective et individuelle. Le *Collier* décrit de nombreux lieux de la capitale cordouane : des lieux de vie sociale mais aussi le cimetière des princes umayyades, la destruction de la demeure familiale des Banū Ḥazm. Outre les lieux topographiques, l'œuvre ḥazmienne, et en particulier le *Collier*, passe en revue un panthéon des grandes figures arabo-andalouses, du point de vue d'Ibn Ḥazm, datant de la Cordoue califale. Composé en tant de guerre civile, ce traité constitue, nous semble-t-il, un lieu de mémoire par excellence, et sa toponymie dit beaucoup sur la manière qu'Ibn Ḥazm a de s'afficher. Les biographes médiévaux arabes ont symboliquement associé des grandes figures des Banū Ḥazm à des lieux topographiques ou à des familles principales dans des récits, des anecdotes ou dans la présentation introductive des notices biographiques.

Ces lieux constitutifs de la *memoria* andalouse en général, et de la mémoire hazmienne en particulier, dessinent une mythologie collective, balisant ce que Pierre Nora appelle une

¹ Petitier Paule : *Les Lieux de mémoire, sous la direction de P. Nora dans Romantisme*, 1989, n°63, Femmes écrites, p. 105.

« géographie mentale »¹. L'œuvre hazmienne dans sa globalité contient des symboles d'al-Andalus du XI^e siècle et les deux épîtres analysées plus haut constituent des éléments matériels et renferment des aspects (auto)-biographiques élaborés dans un contexte dramatique, que certains ont souhaité préserver dans la mémoire. Cyrille Aillet écrit qu'al-Andalus, réalité historique et territoriale, est aussi un mythe entretenu successivement par plusieurs strates d'écrits². L'imaginaire andalou³ comme mythe fut entretenu par les sources arabes et latines qui se sont évertuées la liste des villes gagnées et perdues, des savants disparus et de la grandeur du passé⁴. C. Aillet énumère quelques exemples de lieux de mémoire sous la plume de géographes andalous mais aussi pendant les périodes almoravides et almohades.

Le *Ṭawq* entretient la mémoire andalouse et en particulier celle de son auteur par des récits sous forme de *ḥabar* (pl. *aḥbār*). La polysémie du *ḥabar* donne lieu à l'usage de petites histoires plus ou moins longues. Ibn Ḥazm écrit d'ailleurs, comme le rappelle Gabriel Martinez-Gros, que c'est à partir des petites histoires que se dessinent les grandes. Ces petites histoires ou anecdotes sont parfois accompagnées de citations, de la présence et de la voix de l'auteur. La circulation des anecdotes (*aḥbār*) entretient la mémoire des Anciens, du patrimoine culturel et culturel principalement andalou. Ces anecdotes couchées par écrit dans le *Ṭawq* sauvegardent es lieux de mémoire en élaborant des images dans l'imaginaire collectif. Les *aḥbār* résonnent dans l'imaginaire du lecteur.

Nous nous proposons de lister une série de lieux de mémoire à travers le *Ṭawq* et le *K. al-Aḥlāq* afin de les comparer avec ce que les notices ont retenus. Dans le *Ṭawq*, apparaît assez clairement la notion de mémoire et des différentes formes qu'elle revêt sous la plume du savant *ẓāhirite*. Et pour exprimer le concept de mémoire, Ibn Ḥazm utilise la racine *ʿH-D* dont la polysémie permet d'évoquer les notions de *ḥifẓ* (préserver dans les mémoires), de pacte, serment, de témoignage ou encore une valeur testamentaire⁵. L'usage de cette racine pour évoquer la mémoire prend un sens encore plus fort sous la plume du littérateur *ẓāhirite*. Dans le *Ṭawq*, nous retrouvons plusieurs formes de la racine *ʿh-d* : *ʿahd*, *maʿhad* et son pluriel *maʿāhid*. La mémoire (à long terme) trouverait son équivalent dans la notion de *ʿahd* : « dont ma mémoire ne garde pas d'autre exemple (*lā ʿahda lī bi-miṭli-hi*)⁶. Les lieux de mémoires trouvent leur pendant dans l'expression *ʿalā l-maʿāhid* (lieux de mémoire). Nous les

¹ Jacob Christian : *Qu'est-ce qu'un lieu de savoir?*, Marseille, OpenEdition Press, 2014. Cf. *Les lieux de mémoire*, Nora Pierre, 1984, p. VII.

² Aillet Cyrille : *Al-Andalus, la construction d'une mémoire (VIII^e-XV^e siècle)*, dans *Regards sur al-Andalus (VIII^e-XV^e siècle)*, F. Géral (ed.), Collection de la Casa Velázquez (94), Madrid, 2006, p.1.

³ Cf. Martinez-Gros Gabriel : *Identité andalouse*, Arles, Sindbad-Actes Sud, 1997.

⁴ Aillet Cyrille : *Al-Andalus, la construction d'une mémoire (VIII^e-XV^e siècle)*, *op. cit.*, p.1.

⁵ Cf. E.I. art. « *ʿahd* » de J. Schacht.

⁶ Collier, trad. fr. G. Martinez-Gros, *op. cit.*, p. 182; *Ṭawq*, *op. cit.*, vol. 1, p. 250 : لا عهد له بمثله

retrouvons pour désigner les endroits, les ruines ou les demeures où les poètes chantaient les séparations :

Les poètes ont répandu les pleurs de la séparation **sur les lieux de mémoire** (*alā l-ma'āhid*), ils ont nourri les ruines du lait de leurs larmes, arrosé les demeures des eaux de leur flamme, au souvenir de ce qu'ils y avaient vécu. (...)¹.

Pour Ibn Ḥazm, le paroxysme de la séparation est symbolisé par la destruction de Cordoue². C'est que Cordoue cristallisait tous les souvenirs des temps heureux à l'époque omeyyade. La déploration de la destruction d'une partie de Cordoue et en particulier Balāṭ Muḡīṭ. B. Foulon précise que le thrène, thème en vogue à l'époque des *Taifas*, connut une évolution significative pour donner naissance à une forme originale, l'élégie ou la déploration d'une ville et non plus du seul individu³. Lorsqu'Ibn Ḥazm revint dans la Cordoue de son enfance, les odeurs, les images, les sons réveillent d'anciens souvenirs qui lui font couler les larmes dont les poètes ont fixé les images et les plaintes dans leurs poèmes. L'évocation de Cordoue et sa description provoque en lui, comme la madeleine de Proust, des souvenirs enfouis dans sa mémoire. La destruction de Cordoue représente dans la mémoire collective d'une génération de lettrés nostalgiques du temps des Umayyades ce que représente la perte de Tolède en 1085 qui marqua les esprits et insuffla un esprit d'inquiétude sur la production poétique andalouse⁴. Ainsi, Ibn Ḥazm décrit cette réminiscence des « temps heureux » :

Tout me revint des jours que j'y avais vécus, et de la douceur d'y vivre, et des mois de mon enfance à leur abri, et de la compagnie des vierges aux seins ronds qui ramenaient les plus sages aux jeux de la jeunesse. Je forçai en moi l'image de ce qu'elles étaient maintenant, sous la terre, dans des hameaux perdus et des cantons lointains, rompues par les mains indécentes de l'errance, déchirées sous la poigne de l'exil. Je crus voir, de mes yeux, le néant de cette citadelle que j'avais connue si belle et si comblée, de l'ordre sage où j'avais grandi, et l'abandon de ces clos jadis trop étroits pour ceux qui s'y pressaient. Je crus entendre, de mes oreilles, le cri sombre de la chouette et du hibou, là où l'animation des groupes avait bercé mon âge tendre. La nuit y poursuivait maintenant, y prolongeait la nuit, dans la nudité du silence. Mes yeux s'emplirent de larmes, mon cœur se serra, des pierres battirent ma poitrine et redoublèrent l'épreuve de mon âme⁵.

¹ Collier, trad. fr. G. Martinez-Gros, *op. cit.*, p. 159; *Ṭawq, op. cit.*, vol. 1, p. 227:

« أبكى الشعراء على المعاهد فأدروا على الرسوم الدموع، وسفوا الديار ماء الشوق، وتذكروا ما قد سلف لهم فيها فأعولوا وانتحبوا، وأحييت الآثار دفين شوقهم فباحوا وبكوا » .

² Collier, trad. fr. G. Martinez-Gros, *op. cit.*, p. 159 ; *Ṭawq, op. cit.*, vol. 1, p. 227 : « Un voyageur qui venait de Cordoue, et à qui j'en avais demandé des nouvelles, me rapporta qu'il avait vu nos demeures de Balāṭ Muḡīṭ, à l'ouest de la ville. Leurs traits s'étaient usés, leurs signes s'étaient effacés, les chemins de la mémoire (*ma'āhid*) ne s'y croisaient plus. Tout avait subi l'épreuve. La civilisation y était retournée au désert stérile, la compagnie des hommes à la solitude aride, la beauté aux ruines hideuses, la sûreté à l'épouvante des ravins, repaires de loups, sifflements de démons, fantaisies de djinns et antres de fauves, là où les hommes semblaient des lions » : « ولقد أخبرني بعض الورد من قرطبة - وقد استخبرته عنها - انه رأى دورنا ببلاط مغيث في الجانب الغربي منها وقد امحت رسومها، وطمست أعلامها، وخفيت معاهدها، وغيرها البلى وصارت صحاري مجدبة بعد العمران، وفيافي موحشة بعد الأتس، وخرائب منقطعة بعد الحسن، وشعاباً مفزعة بعد الأمن، ومأوى للذئاب، ومعازف للغيلان، وملعب للجبان، ومكان للوحوش، بعد رجال كاليوث » .

³ Foulon Brigitte et Tixier du Mesnil Emmanuelle : *al-Andalus, op. cit.*, p. 249.

⁴ *Ibid.*, p. 250.

⁵ Collier, trad. fr. G. Martinez-Gros, *op. cit.*, p. 160 ; *Ṭawq, op. cit.*, vol. 1, p. 228:

وتذكرت أيامي بها ولذاتي (١) وشهور صباي لديها، مع كواعب إلى مثلهن صبا الحليم، ومثلت لنفسي كونهن تحت الثرى وفي الأفاق النائية والنواحي البعيدة، وقد فرقتهن يد الجلاء، ومزقتهن أكف النوى، وخيل إلى بصري فناء (٣) تلك النصبية بعدما علمته من حسناتها وغضارتها

À l'instar du récit précédent, des récits/anecdotes amoureuses réveillent les souvenirs de sa jeunesse. Le travail narratif de la mémoire individuelle d'Ibn Ḥazm s'inscrit dans le prolongement de sa fixation dans la mémoire collective. Sans prétendre à l'exhaustivité, nous énumérerons d'autres lieux de mémoire ayant marqué la mémoire d'Ibn Ḥazm dans les notices biographiques.

La Cordoue du Collier de la colombe : du bukā 'alā l-aṭlāl au bukā 'alā l-ma'ahid

Il est très souvent fait référence à un lieu symbolique par excellence dans le *Ṭawq*, celui de la Grande Mosquée de Cordoue. Haut lieu culturel et cultuel, de nombreux récits du *Ṭawq* s'y déroulent. D'éminents personnages de la vie politique et religieuse sont mis en avant grâce à leurs liens entretenus avec cette institution. La ville de Cordoue, ses quartiers, la célèbre demeure familiale à Balāṭ Muḡīt à l'ère des Umayyades et sa destruction occupent des places éminemment importantes dans la mémoire collective et individuelle au point que Balāṭ Muḡīt fut chantée dans quelques poèmes¹. La présence dans les récits des deux plus importants palais des dynasties umayyade et 'āmirides, respectivement *Madīnat al-Zahrā'* et *Madīna al-Zāhira*, participent à installer un arrière-fond dans les récits et anecdotes du *Collier de la colombe* puis dans l'imaginaire populaire et savant. Des scènes d'études et de mémorisation, orale et écrite, dans ces hauts lieux andalous ont favorisé la diffusion de ces récits dans la mémoire collective. C. Jacob précise à ce titre que la mémoire (au sens cognitif), la récitation, le rituel ont été infiniment plus efficaces que les ateliers de copistes et les imprimeurs de la tradition européenne².

Cordoue est le lieu symbolique de la mémoire des Banū Ḥazm. L'Histoire en a retenu d'autres. L'autodafé de ses œuvres, qui se déroula à Séville sur ordre du roitelet al-Muṭaḍid, est un événement marquant dans son esprit Ibn Ḥazm. Le poème qu'il compose à cette occasion est inlassablement repris dans les notices. Une anecdote montre qu'une des grandes figures de l'époque almohade, le troisième calife Abū Yūsuf Ya'qūb al-Manṣūr (r. 1184-1213)³, se déplacer dans la région où mourut Ibn Ḥazm et reconnaître l'éminence du savant devant sa tombe. À travers ce récit, que nous verrons plus en détail plus tard, le savoir marginalisé d'Ibn

والمراتب المحكمة التي نشأت فيها (٤) لديها، وخلاء تلك الأفنية بعد تضايقها باهلها، وأوهمت (٥) سمعي صوت الصدى والهام عليها، بعد حركة تلك الجماعات التي ربيت بينهم فيها، وكان ليها تبعاً لنهارها في انتشار ساكنها والتقاء عمارها، فعاد نهارها تبعاً لليلها في الهدوء والاستيحاء، فأبكي عيني (٦) وأوجع قلبي وقرع صفاة كبدي وزاد في بلاء لبي،

¹ Il s'agit entre autres d'un poème composé par son ami Ibn al-Ṭubunī.

² Müller Bertrand : *Les lieux de savoir : un entretien avec Christian Jacob*, dans *Genèses*, 2009/3, n°76, pp. 116-136.

³ Troisième calife almohade, Abū Yūsuf Ya'qūb succède à son père Abū Ya'qūb Yūsuf en 1184, il régnera jusqu'en 1213, année où il abdiqua en faveur de son fils Yūsuf al-Munstanṣir. Sa mort semble avoir suivi de près cette décision. Sous son règne l'empire almohade atteint son apogée. C. Agabi, « Abū Yūsuf Ya'qūb al-Manṣūr », *Encyclopédie berbère*, 1 | *Abadir – Acridophagie*, Aix-en-Provence, Edisud, 1984, p. 95-96

Ḥazm est revivifié pour être réhabilité dans la *memoria* andalouse. Certains d'entre ces lieux de mémoire ont disparu aujourd'hui et nous ont été transmis de génération en génération dans les notices biographiques. Aujourd'hui, un des lieux de mémoire ḥazmiens, par excellence, réside dans la statue d'Ibn Ḥazm qui se dresse devant la Porte de Séville, à Cordoue, une des entrées les plus monumentales du quartier historique patrimoine de l'Humanité.

La difficulté de sélectionner des moments marquants de la vie d'Ibn Ḥazm relève de la nature du récit au sens historique, selon qu'il s'agisse d'un récit soit rétrospectif ou prospectif. C'est après coup que nous pouvons comprendre de l'importance de tel ou tel récit dans l'historiographie hazmienne. Par exemple, l'extrait du *Collier de la colombe* décrivant la destruction de *Balāt Muḡīl* est aussi un « lieu de mémoire » selon la définition de P. Nora.

Lu par ses contemporains ou par des lettrés tardifs tels que Ibn al-Qayyim al-Ġawziyya ou al-Maqarrī, les descriptions mémorielles d'Ibn Ḥazm ont favorisé la construction, dans l'imaginaire des lettrés andalous et orientaux, l'image d'un étranger (*ḡarīb*, pl. *ḡurabā'*) dans son propre pays. Peut-on estimer que chaque endroit décrit par Ibn Ḥazm en fait un lieu de mémoire ? Toujours est-il que l'historien cordouan prend la mesure de la disparition de nombre d'endroits ravagés par la guerre civile.

La ville de Huelva

La ville de Huelva renferme dans l'imaginaire le village dans lequel Ibn Ḥazm a passé ses derniers jours. Les Banū Ḥazm y avaient une propriété qui n'avait pas été confisquée par les *Mulūk al-ṭawā'if* comme nous aurions pu l'imaginer. Ibn al-Ḥaṭīb mentionne ce lieu dans lequel se trouve la tombe d'Ibn Ḥazm. L'historien grenadin relate d'ailleurs que le souverain almohade al-Manṣūr et son ministre y avaient effectué une sorte de pèlerinage¹. Nous noterons que ce récit n'a pas intégré à la notice d'Ibn Ḥazm mais dans celle du poète almohade Yaḥyā b. Baqī.

La ville de Grenade

Sans doute de manière disproportionnée, Ibn al-Ḥaṭīb associe le savant zāhirite à la cité médiévale naṣride afin de glorifier son passé dans la *memoria*. Si Ibn Ḥazm s'est bien dirigé vers la capitale naṣride, le souvenir est connoté négativement puisqu'il était question d'une campagne militaire menée par l'armée du calife marwānide al-Murtaḍā prenne la ville aux mains des Berbères zīrides. Au contraire, Ibn al-Ḥaṭīb lui consacre une longue notice et dé-

¹ Ibn al-Ḥaṭīb: *al-Iḥāṭa*, op. cit., vol. 4, p. 361: « wa marra al-Manṣūr ayyām imarati-hi min arḍ Šilb wa-waqafa 'alā qabr Abī Muḥammad b. Ḥazm wa-qāla 'aḡaban li-hādā al-mawḍū' yaḥruḡu min-hu miṭla hādā al-'ālim tumma qāla kull al-'ulamā' 'iyāl 'alā Ibn Ḥazm tumma rafā'a ra'si-hi »

tourne un événement négatif en un moyen opportun de rattacher une grande figure du panthéon andalou à la mémoire de Grenade.

Le gouverneur de Majorque Abū al-‘Abbās Ibn Rašīq

Ibn al-Abbār associe la mémoire d’Ibn Ḥazm à la politique du célèbre gouverneur de Majorque Ibn Rašīq¹. Le père de ce dernier était un des *mawālī*-s des Banū Šuhayd. Originaire de Murcie, il vécut à Cordoue où il se spécialisa dans les sciences traditionnelles et brilla dans l’art de la chancellerie. Il intégra la principauté de Dénia sous l’autorité du prince esclavon ‘āmiride Muğāhid. Ibn al-Abbār le décrit comme un souverain juste et correspondant aux canons du panthéon traditionniste. L’image d’Ibn Ḥazm participe ici à valoriser l’image d’Ibn Rašīq et vice et versa.

Nous l’avons mentionné précédemment, c’est selon les biographes, à Majorque que les deux juristes Ibn Ḥazm et al-Bāgī se sont affronté sur le terrain de la joute verbale. C’est d’ailleurs la raison pour laquelle A. Ben Abdesslem en fait le cœur de son récit descriptif du royaume de Dénia.

Au zāhirisme : un esprit de corps ou une tradition ?

Les dictionnaires biographiques ont indiqué une série de lettrés ou de savants qui ont adhéré à la doctrine zāhirite d’Ibn Ḥazm. Le lexique utilisé est plutôt en défaveur des savants revendiquant cette doctrine puisqu’il s’inscrit dans le champ lexical du sectarisme (*ta‘aššub*). Ces notices offrent des récits ou des méthodologies se référant à la doctrine ḥazmienne et con-signent les transmetteurs de la mémoire d’Ibn Ḥazm au point que celui-ci ne soit que la figure incarnée du zāhirisme, davantage que l’a pu le représenter son fondateur Dāwūd.

Par exemple, Ibn al-Ḥaṭīb mentionne le sectarisme du botaniste Abū al-‘Abbās al-Nabātī Ibn Rūmiyya (m. 637/1239) d’époque almohade : *kāna sunniyyan zāhirī l-madḥab munḥiyyan ‘alā ahl l-ra’y šadīd l-ta‘aššub li-Abī Muḥammad ‘Alī b. Aḥmad b. Sa‘īd b. Ḥazm*². Si la notice est élogieuse à l’égard du botaniste sévillan, il reste que l’adhésion à la doctrine zāhirite relève d’une sorte d’« esprit de corps » comme l’évoque la racine ‘-Ṣ-B (en référence à la *‘ašabiyya*)³. Cela dit, la notice du poète maghrébin ‘Abd al-Muḥaymin b. Muḥammad al-Aš‘gā‘ī al-Ballaḍūdī (m. 697/1297) évoque son appartenance à la doctrine

¹ Ibn al-Abbār: *al-Ḥulla*, op. cit., vol. 2, p. 131.

² Ibn al-Ḥaṭīb: *al-Iḥaṭa*, op. cit., vol. 1, p. 84; cf. la notice de ce personnage dans *Taḍkira al-ḥuffāz*, op. cit., vol. 4, p. 146.

³ La différence entre les zāhirites dont les biographes ont caractérisé le *ta‘aššub* ou le *taqlīd* à Ibn Ḥazm semble que les premiers aient à leur tour formé une nouvelle de zāhirisme. L’historien syrien al-Ḍahabī traduit cette différence en signifiant que l’approche zāhirite d’Ibn Rūmiyya a résulté en une *ṭarīqa*. Les *Siyar* d’al-Ḍahabī retranscrivent une liste de savants zāhirites.

d'Ibn Ḥazm sous la forme d'un *taqlīd*¹. Ibn Baškuwāl relève également parmi ses connaissances, un savant murcien zāhirite Muḥammad b. Husayn al-Anṣārī².

Il y a donc des lieux symboliques mais aussi des personnages qui s'associent à la memoria ḥazmienne mais aussi à ses représentations. Les biographes médiévaux et contemporains d'Ibn Ḥazm joueront sur certains de leurs aspects pour tantôt glorifier une ville ou un personnage tantôt pour dénigrer ou déprécier ce que peut représenter le polygraphe cordouan.

2.4.2. Ibn Ḥazm dans les notices fondatrices à l'époque des *Mulūk al-Ṭawā'if* et almoravide. Une figure singulière et fragmentée.

2.4.2.1. Contextualisation macrohistorique des notices entre 441/1050 et 482/1090

Présentation générale :

Les quatre premières notices biographiques consacrées à Ibn Ḥazm sont attestées dans des ouvrages historiques de biographes qui lui étaient contemporains. Elles ont été rédigées très probablement après 456/1064, l'année de sa mort.

Le plus âgée de ces biographes est l'historien cordouan Ibn Ḥayyān (m. 469/1076). De six ans son aîné, il a connu Ibn Ḥazm lorsque leurs pères étaient hauts fonctionnaires à l'époque 'āmiride. Il porte sur Ibn Ḥazm un regard plus ancien que les autres biographes. Les deux œuvres majeures d'Ibn Ḥayyān traitant de l'histoire d'al-Andalus, *al-Matīn* (qui contiendrait la notice d'Ibn Ḥazm) et *al-Muqtabis* ne nous sont pas parvenues et composent les deux volets de sa *Grande chronique* (le *Tārīḥ al-kabīr*). Ils ont été conservés que dans des œuvres d'auteurs postérieurs telles que la *Daḥīra* d'Ibn Bassām³, la chronique, *al-Bayān al-Muḡrib*, d'Ibn 'Idārī al-Marrākūšī⁴. C'est la *Daḥīra* d'Ibn Bassām (m. 543/1147) qui a conservé la notice d'Ibn Ḥayyān consacrée à Ḥazm qui nous est parvenue grâce aux nombreuses citations du *Tārīḥ* sans être une garantie de sa transmission partielle ou totale. Et puis,

¹ Ibn al-Ḥaṭīb: *al-Iḥāṭa*, *op. cit.*, vol. 4, p. 9: *kāna yataqalladu maḡhab Abī Muḥammad 'Alī b. Ḥazm l-faqīh l-zāhirī* ».

² Ibn Baškuwāl : *al-Ṣila*, *op. cit.*, p. 551.

³ Ben Abdesselem Afif : *Vie littéraire*, *op. cit.*, p. 15. Quelques parties du *Muqtabis* ont pu être retrouvées, grâce au travail de l'anthologue Ibn Bassām. Néanmoins, le *Matīn* ne nous est pas parvenu à ce jour. D'après les travaux de Luis Molina, le *Muqtabis* serait une œuvre collective, s'appuyant entre autres sur l'œuvre de Ibn al-Faradī et le *Matīn* serait une œuvre plus personnelle, de sa propre plume, voir l'article Luis Molina : *Técnicas de amplificatio en el Muqtabis de Ibn Hayyan*, dans *Talia Dixit : revista interdisciplinar de retórica e historiografía*, 1, 2006, p. 77.

⁴ Ben Abdesselem Afif : *Vie littéraire*, *op. cit.*, p. 11.

l'époque almoravide dans laquelle cette anthologie a été rédigée fut très hostile à la figure ḥazmienne.

Deux autres notices sont attestées dans les *Ṭabaqāt al-umam* de l'historien tolédan Ṣā'īd (m. 462/1070) et dans la *Ġadwat l-muqtabis fī dīkr wulāt l-Andalus wa-asmā' ruwāt l-ḥadīth wa-ahl l-fiqh wa-l-adab wa-dawī l-nabāha wa-l-šī'r* de l'historien traditionniste al-Ḥumaydī (m. 488/1095) qu'il compose à Bagdad après y avoir trouvé refuge. Ils portent un regard tout aussi intéressants qu'Ibn Ḥayyān puisque tous deux furent disciples et amis d'Ibn Ḥazm. Leurs regards datent d'après-guerre la *Fitna* de Cordoue et n'ont pas connu directement la guerre civile. Nés tous d'eux en 420/1029, ils sont la jeune génération andalouse née presque au moment de l'abolition du califat umayyade d'Occident en 422/1031. En tant que passeur de mémoire et icône de la diaspora andalouse, l'historien al-Ḥumaydī a joué un rôle fondamental dans la diffusion de la mémoire d'Ibn Ḥazm, de son patrimoine poétique et en prose, en Occident et en Orient musulmans. Rappelons que des intertextes de la *Ġadwa* renvoient à des hypotextes du *Ṭawq al-ḥamāma*. Ces trois notices constituent un premier filtre mémoriel et posent le socle narratif de l'ensemble des notices tardives.

Trois autres biographes constituent le second filtre mémoriel suivant et restent dépendants des premiers récits biographiques ḥazmiens. Fuyant les persécutions contre son maître, al-Ḥumaydī émigre à Bagdad, d'où il rédige son dictionnaire sur la demande des orientaux eux-mêmes. L'historien Ibn Mākūlā (m. 475/1082), ami d'al-Ḥumaydī, lui consacre une notice dans l'*Ikmāl al-muḥtalif wa-l-mu'talif min asmā' l-riḡāl*, un ouvrage d'histoire sur l'orthographe et la prononciation correctes des noms et se repose en partie sur le témoignage de la *Ġadwa*. Ibn Mākūlā était un lointain contemporain d'Ibn Ḥazm. Ces deux biographes participeront à la diffusion de l'œuvre ḥazmienne en Orient musulman. En Occident musulman, deux anthologues andalous, concurrent l'un de l'autre, consacrent deux notices biographiques collationnées dans deux anthologies historico-littéraires : la *Dahīra* d'Ibn Bassām (m. 543/1147) et le *Maṭmaḥ* d'Ibn Ḥāqān (m. 529/1134). Ces trois biographes composent le second filtre mémoriel et furent les brefs contemporains d'Ibn Ḥayyān, d'al-Ḥumaydī et de Ṣā'īd.

D'autres descriptions d'Ibn Ḥazm dans ce premier siècle de la *memoria* ḥazmienne ?

Un éminent docte *mālikite* comme Abū al-Walīd al-Bāḡī discutera des idées d'Ibn Ḥazm face à l'abbé de Cluny Hugues de Semur lors de la « dispute de Saragosse »¹. Cette dispute autour des idées d'Ibn Ḥazm nous montre déjà sa postérité et la rapide diffusion de ses

¹ Aubé Pierre : *Saint Bernard de Clairvaux*, Paris, Fayard, 2003, p. 503.

idées et de ses œuvres à l'intérieur et à l'extérieur du *dār al-islām* ce qui nuance l'idée d'un isolement catégorique. Ce récit montre la genèse de la figure ḥazmienne latine dans l'Occident chrétien.

Chronologie des notices biographiques :

La chronologie de ces notices fondatrices peut être établie après une analyse des intertextes implicites qui les relient entre elles. La pratique citationnelle de ces biographes et l'analyse intertextuelle nous ont permis d'établir une hiérarchie chronologique entre ces six premières notices.

Ibn Ḥayyān remploie implicitement un récit des *Ṭabaqāt* de Ṣā'id¹ sur des erreurs méthodologiques d'Ibn Ḥazm en logique ce qui permet de conclure que la première notice est celle du philosophe tolédan. Élève de Maslama, Ṣā'id est un philosophe de formation. Il est le premier à faire référence au parcours philosophique d'Ibn Ḥazm tout comme l'historien Ibn Ḥayyān. Toutefois, ce dernier a eu recours aux critiques de Ṣā'id. Malgré le peu d'éléments sur la datation de l'œuvre d'Ibn Ḥayyān comme le note María Luisa Ávila², des intertextes du *Matīn* renvoient aux *Ṭabaqāt al-umam*, dont la formation philosophique de Ṣā'id montre qu'il ne peut qu'en être à l'origine. Ces deux biographes imputent à Ibn Ḥazm de contredire Aristote objectant qu'il n'avait pas compris l'objectif de la logique aristotélicienne. Si la charge de Ṣā'id se limite au seul *Taqrīb* et sur quelques fondements de la logique, le reproche d'Ibn Ḥayyān est à la fois trop général et accusatoire. Il pense qu'il s'agit de l'ensemble des livres d'Ibn Ḥazm et ne s'embarrasse pas de précisions techniques :

Ṣā'id écrit :

Wa-ḥālafa Aristātālīs wāḍi' ḥādā l-'ilm fī ba'ḍ uṣūli-hi muḥālafa man lam yaḥḥam ḡaraḍahu wa-lā irtād fī kitābi-hi.

Et il contredit Aristote, fondateur de la logique, sur certains principes à la manière d'un homme qui n'en a pas compris la finalité et ne l'a pas appliqué dans son livre³.

Ibn Ḥayyān écrit :

Wa-ḥālafa Aristūtālīs wāḍi'a-hu muḥālafat man lam yaḥḥam ḡaraḍa-hu wa-lā irtād fī kitābi-hi.

Et il contredit Aristote, son fondateur, à la manière d'un homme qui n'en a pas compris la finalité et ne l'a pas appliqué dans son livre⁴.

Ṣā'id et Ibn Ḥayyān évoquent la date de décès du penseur zāhirite alors qu'al-Ḥumaydī et Ibn Mākūlā restent approximatifs : *māta ba'da l-ḥamsīn wa-arba' mi'a* (il est mort après les années 450). Le dictionnaire d'al-Ḥumaydī ne contient qu'une seule occurrence d'Ibn

¹ Cf. La notice qui lui consacrée par Ibn Baṣkuwāl dans *al-Ṣila*, op. cit., p. 232.

² Cf. María Luisa Ávila: *La fecha de redacción del Muqtabis* dans *Al-Qantara*, 5, 1984, pp. 93-108.

³ Ṣā'id: *Ṭabaqāt*, op. cit., p. 76, trad. fr. Yacine Baziz. Nous avons mis en caractères gras les éléments différents entre les deux versions.

⁴ Ibn Bassām : *al-Daḥīra fī maḥāsin ahl al-ḡazīra*, Beyrouth, Dār al-ḡarb al-islāmī, 2000, I/1, p. 137, trad. fr. Yacine Baziz.

Ḥayyān et de sa Chronique sans la citer textuellement. L'*Ikmāl* n'en contient aucune. Ibn Ḥayyān est, écrit al-Ḥumaydī, l'auteur d'une *Grande histoire* (*ṣāhib l-Tārīḥ l-kabīr fī aḥbār al-Andalus wa-mulūki-hā* »¹). Il s'appuie sur un jugement d'Ibn Ḥazm louant les compétences de l'historien cordouan. Al-Ḥumaydī ne semble pas avoir lu sa notice, voire même l'ouvrage. Il ne cite pas non plus Ṣā'id.

Quant à Ṣā'id, le dernier des savants mentionnés dans les *Ṭabaqāt* est le lexicographe Ibn Sīdah mort en 458/1066. De plus, il affirme que « Tolède, à l'heure actuelle, c'est-à-dire en l'an 460/1068, est la capitale de l'émir Abū al-Ḥasan Yaḥyā b. Ismā'īl b. 'Āmir b. Muṭarrif b. Mūsā Dī al-Nūn, le plus puissant des monarques de l'Andalousie », soit au moment où il écrit ses *Ṭabaqāt*². La rédaction de cet ouvrage peut être dater précisément, elle se situe entre 460/1068 et 461/1070, c'est-à-dire sa date de décès.

À partir de 448/1056, Ibn Baṣkuwāl assure qu'al-Ḥumaydī émigra en Orient pour fuir les persécutions contre son maître, date à laquelle Ibn 'Abbād a ordonné l'autodafé des livres d'Ibn Ḥazm³. Ibn Mākūlā cite explicitement son ami al-Ḥumaydī ce qui permet d'affirmer que la notice de l'*Ikmāl* fut rédigée après celle de la *Ġadwa*.

En conclusion et à partir de ces données, nous pouvons en déduire une chronologie : la notice de Ṣā'id composée entre 460/1068 et 461/1070, suivie séparément de celle du *Matīn* d'Ibn Ḥayyān entre 460/1068 et 469/1076, de celle de la *Ġadwa* d'al-Ḥumaydī entre 456/1064 et 475/1082 (date de décès d'Ibn Mākūlā) et de l'*Ikmāl* d'Ibn Mākūlā composé après la *Ġadwa*.

Il reste que la chronologie correspond à deux trajectoires mémorielles distinctes : la diffusion de la mémoire ḥazmienne *via* al-Ḥumaydī et Ibn Mākūlā en Orient et celle de Ṣā'id (entre 460/1068-461/1070), puis d'Ibn Ḥayyān (m. 469/1076) en Occident musulman. Les dates approximatives de décès données par al-Ḥumaydī et Ibn Mākūlā montrent que les notices de Ṣā'id et d'Ibn Ḥayyān n'étaient pas à leur disposition jusqu'en 475/1082.

La mémoire des biographes d'avant et d'après-guerre civile

Ṣā'id, né 420/1029 après la *Fitna* de Cordoue, devint qāḍī de Tolède. Il porte le regard de la nouvelle génération et celle des *Taifas*. De même, al-Ḥumaydī né à la même date, fut le témoin des persécutions contre son maître sous les *Taifas* et a diffusé en Orient, du Caire à Bagdad, une partie de la mémoire des umayyades de Cordoue. La date récurrente, après l'an 400/1009, fait d'ailleurs référence au déclenchement de la guerre civile. Ibn Mākūlā a ampli-

¹ al-Ḥumaydī: *Ġadwa*, *op. cit.*, p. 200.

² Ṣā'id : *Ṭabaqāt*, *op. cit.*, p.122.

³ Ibn Baṣkuwāl: *al-Ṣila*, *op. cit.*, p. 530. Cf. La notice qui lui est consacrée, *al-Ṣila*, *op. cit.*, pp. 530-531.

fié cette mémoire *via* à son autorité d'historien traditionniste. Enfin, Ibn Ḥayyān fait partie de l'ancienne génération de lettrés andalous impactée par la guerre civile déclenchée en 1009 et porte une mémoire hybride, entre les souvenirs du califat umayyade et une position pragmatique sous les *Taifas*. De plus, comment considérer sa notice alors que celle-ci n'existe que par la voie d'un auteur d'époque almoravide ?

Le regard porté par al-Ḥumaydī s'est très vite imposé comme une référence aussi bien parmi les lettrés arabes médiévaux de l'Occident musulman que de l'Orient musulman. Son dictionnaire a très vite circulé parmi eux au vu des emprunts d'Ibn Bassām et d'Ibn Ḥāqān. Ibn Bassām renouvelle le matériau biographique ḥazmien en y intégrant les voix d'Ibn Ḥayyān et des Banū al-'Arabī.

Premiers stigmates sous les Mulūk al-Ṭawā'if : marginalité ou tentative de marginalisation

La construction de la mémoire ḥazmienne passe donc par les stigmates des adversaires politiques et religieux d'Ibn Ḥazm qui se sont amplifiés pendant la période almoravide. L'attitude et le zāhirisme d'Ibn Ḥazm ont participé à la difficulté de le classer parmi ses contemporains, comme le note Afif Ben Abdesselam dans son histoire littéraire de l'Espagne musulmane sous les *Mulūk al-Ṭawā'if*. Se pose la problématique de la marginalité de l'homme et/ou de son œuvre. Était-il marginal de son vivant ? L'était-il sous les *Mulūk al-Ṭawā'if* ou à l'époque almoravide parce qu'il fut ostracisé ou bien parce que son œuvre était, de fait, considérée marginale ?

La marginalité, selon Hélène Balan, est une notion relationnelle, qui se définit en négatif par rapport à une norme dominante¹. Définie par rapport à autrui, elle est située dans le temps et l'espace. Édith Fagnoni, Olivier Milhaud et Magali Reghezza-Zitt affirment que « la marge est toujours dynamique. La marginalité est le fruit d'une trajectoire singulière, non-linéaire et non déterminée, qui s'inscrit dans l'épaisseur historique de l'espace, traduit des jeux de pouvoirs, exprime des mutations et des transitions aux rythmes plus ou moins rapides² ». Arlette Bouloumié explique que le mot marge indique une limite et que le marginal est à la périphérie, pas au centre, d'où l'idée qu'il a un rôle secondaire³. Toutefois, il faut prendre garde, comme l'écrit Brigitte Foulon, « au sens que nous conférons au terme « marginalité » dans ce

¹ Balan Hélène : *Représentations et gestion de la marginalité sociale : le cas des biffins à Paris*, dans *La France des marges*, ss la dir. E. Fagnoni, O. Milhaud et M. Reghezza-Zitt, pp. 502-515.

² Fagnoni Edith, Milhaud Olivier et Reghezza-Zitt Magali : *Introduction : marges, marginalité, marginalisation*, dans *La France des marges*, ss la dir. E. Fagnoni, O. Milhaud et M. Reghezza-Zitt, dans *Bulletin de l'association de géographes français*, 94-3, 2017, pp. 359-357.

³ Bouloumié Arlette : *Figures du marginal dans la littérature française et francophone : Cahier XXIX*. Nouvelle édition [en ligne], Angers, Presses universitaires de Rennes, 2003 (généré le 19 janvier 2021). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/pur/10249>>.

système, dans la mesure où les élites dominantes andalouses, la *Hāṣṣa* que fréquentaient les poètes, constituaient un microcosme vivant lui-même en marge de la population »¹.

La période des *Mulūk al-Ṭawā'if* est marquée, entre autres, par la puissance de l'élite dominante des juristes *mālikites muqallidūn-s* et *aš'arites* qui continuèrent d'exercer leur influence sous les Almoravides. Destiné aux plus hautes fonctions de l'état, Ibn Ḥazm se positionne de fait en opposant politique et se situe à la marge de l'histoire politique en al-Andalus tout en jouissant d'une notoriété dans les milieux populaires et dans certaines principautés. Ce paradoxe était entretenu par Ibn Ḥazm lui-même, se revendiquant d'un style, d'une voix et d'une doctrine singulière². La singularité de son œuvre participe d'une forme de marginalité en trompe l'œil. Les premiers traités et son statut de *muğtahid muṭlaq* montraient déjà qu'il se positionnait et exprimait une position marginale par rapport aux savants anciens et par rapport à ses contemporains. Ses positions d'ordre politique pro-umayyade, religieuse et juridique, sa poésie au service de son combat et sa personnalité témoignent d'un esprit plutôt libre, sans compromission et passionné de certitude, pour reprendre les termes de Brigitte Foulon³ qui synthétise bien l'image qu'élabore Ibn Ḥazm de lui-même, à savoir « celle d'un étranger sur sa propre terre, victime d'un temps corrompu »⁴.

Les premiers biographes décrivent l'état d'un homme puissant transformé au fil du temps en personnage isolé et exclu par les détenteurs du pouvoir. Ce glissement s'opère en critiquant féroce la méthodologie de l'élite dominante mais aussi en inscrivant la fiscalité des *Mulūk al-Ṭawā'if* dans une position condamnable et illégitime. Brigitte Foulon et Emmanuelle Tixier du Mesnil ont d'ailleurs choisi de traduire, dans leur anthologie d'al-Andalus, un texte critiquant de manière féroce la politique économique des Roitelets⁵. F. Clément avait également traduit le même texte qui montre la construction de l'illégitimité politique des *Taifas* à cause d'une fiscalité contrevenant, à ses yeux, à la Loi musulmane⁶. C'est de cette marginalité revendiquée que se nourriront, au fil du temps, certains biographes pour transformer la marginalité de notre auteur en affirmation positive d'étrangeté (*ğurabā'*), ramenée dans la voie de l'orthodoxie sunnite. En effet, le marginal, selon A. Bouloumié, suscite souvent des sentiments ambivalents mais « s'il inspire parfois la pitié, le marginal, parce qu'il affronte le

¹ Foulon Brigitte : *Poésie andalouse et marginalité*, dans *Étrangeté de l'autre, singularité du moi. Les figures du marginal dans les littératures*, ss dir. Ève Feuillebois-Pierunek et Zaïned Ben Lagha, paris, Classiques Garnier, 2015, p. 331.

² *Ibid.*, p. cit., pp. 337-342. B. Foulon décrit précisément en quoi Ibn Ḥazm est la meilleure incarnation de l'activisme intellectuel à l'écart du pouvoir.

³ *Ibid.*, p. 339.

⁴ Foulon Brigitte : *Poésie andalouse et marginalité*, op. cit., p. 341

⁵ Foulon Brigitte et Tixier du Mesnil Emmanuelle : *al-Andalus*, op. cit., pp. 185-188.

⁶ Clément François : *Pouvoir et légitimité*, op. cit., pp.89-92.

danger, accepte l'inconfort, manifeste sa liberté, inspire aussi l'admiration et fait figure de héros »¹. L'autodafé de ses œuvres à Séville, probablement en 1060, marque le passage de sa marginalité à l'exclusion définitive jusqu'en 1064.

La dénonciation et le rejet du *taqlīd*² est la marque de fabrique des revendications d'Ibn Ḥazm. Dans l'évolution historique du *fiqh*, J. Calmard précise que :

jusque tout récemment, de nombreux auteurs ont estimé que, vers la fin du III^e/IX^e siècle ou le début du IV^e/X^e, la *sharī'a* ayant été élaborée en détail, un consensus s'était progressivement établi parmi les juriconsultes de toutes les écoles sunnites pour décider que plus personne ne pourrait pratiquer l'*idjtiḥād*. Dans ce contexte, seuls les fondateurs des quatre écoles de droit (*ḥanafite*, *mālikite*, *shāfi'ite*, *ḥanbalite*) et certains de leurs contemporains ou successeurs immédiats pouvaient être considérés comme des *muḍjtahids* absolus (*muṭlaq*). Désormais, les juristes, tout comme les autres fidèles musulmans, devaient pratiquer le *taqlīd* devenant ainsi de simples *muḳallids*³.

Cette attitude revendicatrice, et d'une certaine manière provocatrice sur le plan juridique, entretient les tensions entre le juriste *zāhirite* et ses compatriotes. D'autant que le *muḡtahid* et le *muḡtahid muṭlaq*, sont synonymes dans l'esprit des juristes de *muḡaddid* (rénovateur).

Sur le plan littéraire, outre une poésie engagée, Ibn Ḥazm refuse la dévalorisation des œuvres andalouses par l'implantation des thématiques et du style orientaux dans le paysage littéraire andalou. S'il rejette la délitescence généralisée de ses contemporains, il revendiquait la richesse du patrimoine andalou et s'opposait à une « orientalisation » de certains lettrés andalous cherchant en Orient ce que les lettrés andalous, selon lui, possédaient déjà⁴.

Voici donc des éléments qui fournissent certaines clés de lecture pour aborder le contexte d'écriture des premières notices consacrées à Ibn Ḥazm. Nous verrons donc comment l'image d'Ibn Ḥazm s'est élaborée sous les *Mulūk al-Ṭawā'if* puis sous l'Empire berbère almoravide.

2.4.2.2. Le regard du philosophe tolédan Ṣā'id

Dans son *Kitāb Ṭabaqāt al-umam*, Ṣā'id, philosophe et *qāḍī* de Tolède a consacré de longues lignes à notre auteur en comparaison des autres notices de l'ouvrage⁵. S'il est critique

¹ Bouloumié Arlette : *Figures du marginal*, op. cit., (généré le 30 mai 2019). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/pur/10249>>

² Calder Norman: "Taqlīd" dans *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 05 May 2021, http://dx.doi.org.ezproxy.univ-paris3.fr/10.1163/1573-3912_islam_SIM_7343 First published online: 2012.

³ Calmard Jean: "Muḍjtahid" dans *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 05 May 2021, http://dx.doi.org.ezproxy.univ-paris3.fr/10.1163/1573-3912_islam_COM_0775 First published online: 2012.

⁴ D'où la rédaction de son célèbre traité sur la valeur d'al-Andalus et de ses plus illustres personnages intitulé *Risāla fī faḍl al-Andalus wa-ḍikr riḡāli-hā*.

⁵ Gabriel Martinez-Gros : *La clôture du temps chez le cadī Ṣā'id, une conception implicite de l'histoire*, dans *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 1985, 40, pp. 147–153.

à l'égard de l'approche philosophique d'Ibn Ḥazm, le fond et la forme de la notice confirment l'hommage rendu à son maître.

Ṣā'id¹ est né en 419/1029 à Almería, ville au sud de l'Espagne où ses parents avaient trouvé refuge au moment de la *Fitna*. D'une lignée de juges et juristes, il suivit l'enseignement d'Ibn Ḥazm, d'Ibn al-Waqqāṣī² et Ibrāhīm b. Lubb b. Idrīs al-Tuḡībī³. Au fur et à mesure que les *Mulūk al-Ṭawā'if* s'enracinaient dans le paysage politique, ses recherches l'ont amené à s'installer à Tolède sous le règne d'al-Ma'mūn b. Dī al-Nūn où, comme l'écrit G. Martinez-Gros, s'épanouissaient les sciences philosophiques auxquelles il devait se consacrer⁴. Ṣā'id est donc un historien et un philosophe.

Les *Ṭabaqāt al-umam* constituent un mélange équilibré entre le classement des sciences philosophiques et l'usage de l'*isnād* hérité des sciences religieuses dans le souci de répondre au goût des lecteurs de son époque. M.-G. Balty-Guesdon et G. Martinez-Gros notent qu'il est une sorte de conciliateur entre ces deux types de sciences⁵. Dans ses *Ṭabaqāt*, il sélectionne les savants les plus distingués, à ses yeux, une sorte de panthéon des philosophes. Ṣā'id justifie son choix au chapitre intitulé *al-'ulūm fī-l-Andalus* :

Il y eut également en al-Andalus, sous la domination des Banū Umayya, d'éminents savants qui ont cultivé la philosophie avec zèle⁶.

Voilà les célèbres savants qui ont cultivé les Mathématiques en al-Andalus. Je n'ai pas cité certains d'entre eux soit parce qu'ils sont inférieurs à ceux que j'ai signalés, soit parce que je ne connais pas leurs noms, soit parce que j'ignore leur biographie et leur rang en tant que savants, même s'ils restent toujours célèbres parmi nous en al-Andalus. À notre époque, il existe de jeunes savants qui, çà et là, étudient avec zèle la philosophie, dont l'entendement est sûr, les idées nobles, et qui ont déjà acquis la connaissance des diverses parties de cette science⁷.

L'objectif de Ṣā'id est de valoriser d'illustres Andalous connus pour leur savoir philosophique (*mašāhīr man 'uniya bi-l-'ilm l-riyāḍī bi-l-Andalus*). Son ouvrage rencontra un

¹ Cf. Ibn al-Faraḍī : *Ta'riḥ 'ulamā' al-Andalus*, Ibn Baṣkuwāl : *Kitāb al-Ṣila*, al-Ḍabbī : *Buḡyat al-multamis*. Cf. art. « Ṣā'id al-andalusī » de G. Martinez-Gros dans E.I.; art. “ Ṣā'id al-Andalusī ” de David Thomas dans *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 3* (1050-1200).

² Ṣā'id: *Ṭabaqāt*, *op. cit.*, p. 74 ; *Livre des catégories des Nations*, *op. cit.*, p. 136-137.

³ *Ṭabaqāt*, *op. cit.*, p. 74, *Livre des catégories des Nations*, *op. cit.*, p. 138.

⁴ Martinez-Gros Gabriel: “Ṣā'id al-Andalusī” dans *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 05 May 2021 <http://dx.doi.org.ezproxy.univ-paris3.fr/10.1163/1573-3912_islam_SIM_6493> First published online: 2012.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ṭabaqāt*, *op. cit.*, p. 62 ; *Livre des catégories des Nations*, *op. cit.*, p. 120, trad. fr. Yacine Baziz : *wa-ammā l-Andalus fa-kāna fī-hā ayḍān ba'd taḡallub Banī Umayya 'alay-hā ḡamā'a 'uniyat bi-ṭalab l-falsafa wa-nāla iḡzā' kaṭīra min-hā*.

⁷ *Ṭabaqāt*, *op. cit.*, p. 74 ; *Livre des catégories des Nations*, *op. cit.*, p. 138, trad. fr. Yacine Baziz : *fa-ha'ulā' mašāhīr man 'uniya bi-l-'ilm l-riyāḍī bi-l-Andalus wa-qad kāna bi-hā ḡamā'a ḡayru-hum aḍrabtu 'an ḍikri-him ammā li-taqṣīri-him 'an ha'ulā' wa-ammā li-ḡahlī bi-asmā'i-him wa-aḥbāri-him wa-manāzili-him min l-ma'rifa wa-in kānū mašhūrīn bi-asmā'i-him 'indanā bi-l-Andalus ilā hunā wa-fī zamāninā hādā ifrād min l-aḥādīṭ mun-tadabūn bi-'ilm l-falsafa ḍū ifhām ṣaḥīḥ wa-humam raḥṭu a qad aḥrazū min aḡzā'i-hā*.

grand succès auprès des littérateurs orientaux¹. Ibn Ḥazm jouissait donc à ses yeux d'un statut important, de son vivant, pour pouvoir faire partie de ces *mašāhīr*.

La notice est classée dans la deuxième partie de l'ouvrage, au septième chapitre intitulé *La science chez les Arabes* et dans la troisième section consacrée à *La science musulmane en al-Andalus*. Ṣā'id y retrace succinctement l'évolution historique des sciences philosophiques en al-Andalus. Si les Umayyades sont à l'origine de la diffusion de la philosophie en al-Andalus concurrençant les 'Abbāssides. Ṣā'id attribue aux 'Āmirides, et à al-Manṣūr en particulier, la destruction des ouvrages philosophiques dans le but de se concilier une partie des Andalous qui incriminaient la philosophie d'hétérodoxie et d'hérésie. En effet, al-Manṣūr avait brûlé les livres de logique, d'astronomie et autres sciences cultivées par les Anciens préservant ceux relatifs à la lexicographie, à la grammaire, à la poésie, à l'histoire, à la médecine, à la jurisprudence, à la Tradition².

Insérer la notice d'Ibn Ḥazm dans ce chapitre met donc en exergue la figure du philosophe. La description du contexte philosophique par Ṣā'id affiche la stature d'Ibn Ḥazm revendiquant son attachement à exprimer sa pensée sans compromission. Ṣā'id affirme que :

Ces sciences, en effet, étaient mal vues des vieilles gens et critiquées par les grands. Quiconque les étudiait était suspect à leurs yeux d'hérésie et tenu pour entaché d'hérésie. La plupart de ceux qui alors s'étaient mis à étudier la philosophie, perdirent leur ardeur, se terrèrent et gardèrent secret ce qu'ils avaient de ces sciences³.

Il explique qu'« en ce temps-là, et jusqu'à la chute des Umayyades en al-Andalus, les grands hommes n'ont cessé de taire ce qu'ils savaient et de cultiver au grand jour ce qu'il leur était permis d'étudier telle que l'arithmétique, la science des droits de succession (*farā'id*), la médecine et d'autres sciences similaires »⁴. Sur le plan politique, la figure d'al-Manṣūr est dépeinte négativement au vu de ses actions contre les disciplines philosophiques en particulier⁵. Même si les *Mulūk al-Ṭawā'if* cessèrent de persécuter les savants, les bibliothèques furent vendues loin de leur réelle valeur pour renflouer les caisses de l'État. Tout en louant les anciens souverains légitimes, Ṣā'id et Ibn Ḥazm ne s'interdisent pas pour autant de louer les qualités d'autres princes comme Muḡāhid al-'Āmirī, souverain d'une principauté qui s'étendait sur les Baléares et la province de Dénia.

¹ *Ṭabaqāt*, op. cit., pp. 4-5.

² *Ṭabaqāt*, op. cit., p. 66 ; *Livre des catégories des Nations*, op. cit., pp. 125-126.

³ *Ṭabaqāt*, op. cit., p. 66, trad. fr. Régis Blachère, pp. 125-126: *kānat tilka l-'ulūm mahḡūra 'inda aslāfi-him maḡmūma bi-l-sunna ru'usā'i-him wa-kāna kull man qara'a-hā muttahiman 'inda-hum bi-l-ḡurūḡ min l-milla wa-maḡunnūn bi-hi al-ilḡād fī l-ṣarī'a fa-sakana aḡtar man kāna taḡarraka li-l-ḡikma 'inda ḡālika wa-ḡumilat nuḡūsu-hum wa-tasattarū bi-mā kāna 'inda-hum min tilka l-'ulūm.*

⁴ *Ṭabaqāt*, p. 66, trad. fr. Régis Blachère, p. 126: *wa-lam yazal ulū-l-nubā-ha min ḡālika l-waqt yaktumūn mā ya rifāna-hu min-hā wa yuḡhirūna mā taḡawwaza la-hum fī-hi min l-ḡisāb wa-l-farā'id wa-l-ṭibb wa-mā aṣbaha ḡālika.*

⁵ *Ṭabaqāt*, op. cit., p. 66, *Livre des catégories des Nations*, op. cit., trad. fr. R. Blachère, p. 127.

La notice des *Ṭabaqāt* fournit ainsi le matériau principal pour les historiens des générations suivantes et jette les bases du récit biographique ḥazmien. Par rapport aux autres notices, celle consacrée à Ibn Ḥazm ne correspond pas à l'esprit de synthèse de l'ouvrage. Elle contient des précisions parfois anecdotiques sur son identité, sa personnalité et son apport scientifique.

Sur la forme, elle se distingue par sa longueur. En effet, elle s'étend sur deux pages quand les autres notices ne se résument qu'à un seul paragraphe, et ce même pour les plus éminents philosophes. Cette exhaustivité narrative s'expliquerait par le fait qu'Ibn Ḥazm fut le maître de Ṣā'īd et qu'elle est, en conséquence, une notice de circonstance ou de révérence. Il ne s'est pas autant attardé pour d'autres de ses maîtres. À titre de comparaison, la notice d'al-Kirmānī¹ est deux fois moins longue que celle du juriste *zāhirite*, alors qu'il le considère un éminent savant. La notice de son autre maître Ibrāhīm b. Lubb b. Idrīs al-Tuġībī, expert en science physique, en astronomie et excellentissime en langue arabe, est pourtant sept fois moins longue que celle d'Ibn Ḥazm. Il est intéressant de noter que malgré le ton élogieux de la notice, celui-ci fut l'un des rares, avec al-Kirmānī², 'Abd Allāh b. Aḥmad al-Saraqustī³ à être critiqué sur un point philosophique particulier (en logique pour Ibn Ḥazm et al-Kirmānī, en astronomie pour al-Saraqustī). Le reste des biographiés se présentent comme de véritables philosophes dont certains excellaient dans les sciences littéraires ou religieuses.

Ṣā'īd précise au début de la notice que « parmi les savants qui cultivèrent spécialement la logique entre toutes ces sciences philosophiques, citons Abū Muḥammad 'Alī b. Aḥmad b. Sa'īd b. Ḥazm (...) »⁴ qui l'inscrit explicitement dans le sillon de la philosophie. Le *Taqrīb*, un traité de logique, est seul ouvrage d'Ibn Ḥazm à être exclusivement consacré à une discipline philosophique. Si en plus Ṣā'īd relève des erreurs en logique chez Ibn Ḥazm, on peut s'interroger sur la pertinence de la notice dans un tel ouvrage mis à part de le considérer comme un véritable logicien malgré tout. La critique de Ṣā'īd nous garantit en tout cas de sa rigueur.

Sur le fond, sa description montre la proximité entre le biographe et le biographié, une authentique relation de maître à disciple. Toutefois, cette relation n'est pas aveugle, plutôt raisonnée compte tenu de la critique de Ṣā'īd.

¹ *Ṭabaqāt*, p. 70, trad. fr. R. Blachère, p. 132.

² *Ṭabaqāt*, p. 70, trad. fr. R. Blachère, p. 132.

³ *Ṭabaqāt*, p. 72, trad. fr. R. Blachère, p. 135.

⁴ *Ṭabaqāt*, op. cit., p. 75, *Livre des catégories des Nations*, op. cit., trad. fr. R. Blachère, p. 139 : *mimman i'tinā bi-ṣinā'at l-mantiq ḥāṣṣa min sā'ir l-falsafat Abū Muḥammad 'Alī b. Aḥmad b. Sa'īd b. Ḥazm* ».

Ces « erreurs » sur des points technique de logique montrent bien la volonté d'Ibn Ḥazm de se distinguer de ses pairs comme *muğtahid muṭlaq* (ou comme *muğaddid*). Ibn Ḥazm ne se considère plus comme « l'élève de » mais comme un maître à part entière, capable d'extraire des lois selon sa méthode, son *madhab*. Étudier l'œuvre d'un philosophe, Aristote en particulier, c'est faire sienne l'ensemble de l'œuvre aristotélicienne, selon la vision Šā'id. Il y a chez Ibn Ḥazm cette volonté récurrente dans son œuvre, de prétendre à l'originalité, à l'indépendance intellectuelle et à la critique positive. Notre auteur confirme dans ses *Marātib al-ʿulūm* que les sciences philosophiques tiennent une place aussi prépondérante que les sciences religieuses malgré la méfiance qu'elle peut susciter.

Les *Ṭabaqāt* contiennent quelques poèmes en faible quantité¹, la notice d'Ibn Ḥazm est rédigée intégralement en prose. Son contenu se compose de la façon suivante :

Notice des <i>Ṭabaqāt</i>	Poésie		Prose		Total	
	Nb mots	%	Nb mots	%		%
Ibn Ḥazm	-	-	-	-	-	-
Šā'id	-	-	412	92 %	412	92 %
al-Faḍl b. Ḥazm	-	-	36	8 %	36	8 %
Total	0	0 %	448	100 %	448	100%

2.4.2.2.a. Bilan statistique des présences narratives, de la part de la poésie et de la prose

L'autorité du témoignage de Šā'id réside dans sa proximité avec Ibn Ḥazm et l'un des fils d'Ibn Ḥazm le créditant d'un récit de première main. La citation d'al-Faḍl b. Ḥazm est rapporté par Šā'id sous la forme du discours rapporté indirect « *wa-la-qad aḥbara-nī l-Faḍlu l-mukannā Abā Rāfi'anna ...* »² ce qui montre la permanence des liens avec les Banū Ḥazm.

Origines généalogique et géographique, piété religieuse et famille d'homme d'État

Šā'id construit une image héroïque d'Ibn Ḥazm en relatant le premier un matériau détaillé sur ses origines généalogique et géographique car même al-Ḥumaydī s'arrête à Ġālib. Tous deux confirment l'ascendance persane des Banū Ḥazm ainsi que leur attachement aux Banū Umayya par le principe de *walā* contrairement à Ibn Ḥayyān. Notons enfin que la généalogie d'Ibn Ḥazm est la plus longue de tous les biographiés des *Ṭabaqāt*, elle constitue donc une référence pour les notices suivantes. Mieux, elle offre tous les détails de la figure héroïque :

Parmi ceux qui cultivèrent spécialement la logique entre toutes les sciences philosophiques, citons Abū Muḥammad 'Alī b. Aḥmad b. Sa'id b. Ḥazm b. Ġālib b. Šāliḥ b. Ḥalaf b. Ma'dān b. Sufyān b. Yazīd al-Fārisī, affranchi de Yazīd b. Abī Sufyān b. Ḥarb b. Umayya b. 'Abd al-Šams al-Qurašī³.

¹ *Ṭabaqāt, op. cit.*, pp. 43, 44, 64 et 79.

² *Ṭabaqāt, op. cit.*, p. 76.

³ *Ṭabaqāt, op. cit.*, p. 75, *Livre des catégories des Nations, op. cit.*, trad. fr. R. Blachère, p. 139 :

La localisation de ses origines montre la position aristocratique des Banū Ḥazm : « sa famille était originaire du village Monta Lišām dans le district d'al-Zāwiya, canton de Huelva, province de Niebla dans la côte Est d'al-Andalus. »¹. Seuls les grands hommes parmi la *ḥaṣṣa* pouvaient se targuer de tels détails administratifs et géographiques aussi minutieux. Un second récit anecdotique relate les circonstances natales à la fin de la notice :

Un écrit de sa main qu'il me transmis indique qu'il naquit après la prière de l'aurore et avant le lever du Soleil, le dernier jour du mois de Ramaḍān en 384/994².

Ces données calendaires et les détails circonstanciels relatifs à sa naissance posent les premiers traits de la légendarisation du maître cordouan. Le recours à un écrit indique le caractère précieux de l'information.

L'ensemble du récit de Ṣā'id focalise sur le temps, après la prière du matin (*fağr*), et avant le lever du Soleil ce qui date le moment de sa naissance au mois de *ramaḍān*. Robert Brunschvig expliquait que le lien entre le culte et le temps expliquent en partie l'intérêt de tels détails³. Le culte est rythmé par les prières quotidiennes prescrites à des temps déterminés (*kitāban mawqūtan*) selon le Coran (IV,103). R. Brunschvig écrit que « la tradition et la doctrine, dans les différentes écoles, ont apporté aux données de base coraniques d'innombrables interprétations et compléments. Croyances populaires, mystiques *ṣūfī*, chiisme ésotérique ou vulgaire, y ont leur part »⁴. Il n'est donc pas anodin, aux yeux du philosophe, d'attirer le regard du lecteur sur ces données calendaires du culte musulman qui matérialisent sur le plan narratif cette mythification. En effet, le temps de la prière du *fağr* correspond au passage de l'obscurité de la nuit à la lumière jusqu'au lever du Soleil. Sur le plan juridique, des moments de la journée sont plus ou moins interdits à la prière, comme c'est le cas du temps après le *ṣurūq*. De plus, cela permet de dater sa naissance au mois de *Ramaḍān*, hautement symbolique dans la littérature religieuse : « avant le lever du Soleil, le dernier jour du mois de *Ramaḍān* ». Dans l'imaginaire et la mémoire populaire arabo-musulman, ce mois de jeûne symbolise de nombreuses vertus comme la piété, le partage ou encore la solidarité, autrement dit la collectivité. On passe de l'individuel au collectif, de l'obscurité à la lumière. La narration construit l'apparition symbolique de l'éminent savant, du *muğtahid muṭlaq/muğaddid* venant illuminer la *ğamā'a*. Ces récits portent un aspect déterminant dans la *memoria* populaire et savante.

وممن اعتنى بصناعة المنطق خاصة من سائر الفلسفة أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد الفارسي مولى يزيد بن أبي سفيان بن حرب بن أمية بن عبد شمس القرشي.

¹ Ṣā'id: *Ṭabaqāt*.

² *Ṭabaqāt*, op. cit., p. 77, *Livre des catégories des Nations*, op. cit., trad. fr. R. Blachère, p. 141 :

³ Brunschvig Robert : *Le culte et le temps dans l'Islam classique*, dans *Revue de l'histoire des religions*, 1970, 177-2, pp. 183-193.

⁴ *Ibid.*, pp. 187.

Outre l'aspect symbolique de la naissance, le philosophe tolédan insiste sur ses titres de noblesse caractéristique des grands personnages :

Ses parents et lui s'étaient fixés à Cordoue où ils avaient acquis une grande influence. Son père Abū 'Amr Aḥmad b. Sa'īd b. Ḥazm, était l'un des principaux ministres d'al-Manṣūr Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Abī 'Āmir, de son fils al-Muẓaffar et figurait parmi ceux qui administrèrent leur empire. Le fils du ministre Abū 'Amr, le juriconsulte Abū Muḥammad, devint ministre d'Abd al-Raḥmān al-Mustazhir bi-llāh b. Hišām b. 'Abd al-Ġabbār b. 'Abd al-Raḥmān al-Nāṣir li-dīn Allāh¹.

Le lexique utilisé magnifie le prestige des Banū Ḥazm². Il est issu d'une famille de haut rang (*ḡāh 'arīd*) ; son père, Aḥmad, était l'un des hauts dignitaires (*aḥad l-'uzamā'*) du *ḥāḡib* Abū 'Āmir al-Manṣūr et de son fils al-Muẓaffar ; de même que 'Alī. Sur le plan politique, c'est la dynastie 'āmiride qui est mis en avant même si la dynastie umayyade est associé à l'expérience politique d'Ibn Ḥazm. A. García-Sanjuán note d'ailleurs que les relations des Banū Ḥazm avec les 'Āmirides dateraient du temps où al-Manṣūr était un *qāḍī* à Labla à une date inconnue³. La triple hiérarchie administrative (*iqlīm*, *'amal* et *kūra*)⁴, le ministériat sous les 'Āmirides et les Umayyades participent de leur légitimité politique. La figure du père est fondamentale dans le récit des *Ṭabaqāt*. La mort de son père est un des premiers événements décisifs dans la vie d'Ibn Ḥazm. La situation des Banū Ḥazm s'était détériorée lorsque la *Fitna* éclata en 400/1009, mais la disparition de son père fut un catalyseur de la tragédie ḥazmienne.

Il est intéressant de noter que Ṣā'id ne mentionne pas les deux expériences politiques d'Ibn Ḥazm, sous les 'Abd al-Raḥmān IV al-Murtaḍā (r. avril 1018-1018) et Hišām III al-Mu'tadd (janv. 1024-1014 et (r. 1027-1031). Éphémère et tragique, ces deux épisodes entachent la figure du jeune ministre cordouan. Insister sur son expérience au temps des 'Āmirides participer au contraire à glorifier le récit biographique.

La fin du premier volet (la période faste de la vie d'Ibn Ḥazm) se matérialise dans le récit de Ṣā'id par *tumma nabaḍa ḥādīhi l-tarīqa* symbolisant sans doute la rupture soudaine et brutale de la révolution de Cordoue. Le deuxième volet évoque ce qui a fait le prestige d'Ibn Ḥazm, à savoir la profusion de sa production écrite :

Puis, il (Ibn Ḥazm) quitta le monde de la politique, commença son apprentissage des sciences et à étudier les traditions du Prophète des *Ṣaḥāba*, des *Tābi'in*⁵, et les différents recueils de *ḥadīth*¹. Il

¹ *Ṭabaqāt*, op. cit., p. 75-76 ; *Livre des catégories des Nations*, op. cit., pp. 139-140, trad. fr. Yacine Baziz.

أصل أبيه من قرية منت لشميم من إقليم الزاوية من عمل أونية ومن كورة ليلة من غرب الأندلس وسكن هو وأبؤه قرطبة ونالوا فيها جاها عريضا فكان أبوه أبو عمر أحمد بن سعيد بن حزم أحد العظماء من وزراء المنصور محمد بن عبد الله بن أبي عامر ووزر لابنه المظفر بعده وكانا المدبرين لدولتهما وكان ابنه الفقيه أبو محمد وزيرا لعبد الرحمن المستظهر بالله بن هشام بن عبد الجبار بن عبد الرحمن الناصر لدين الله.

² García-Sanjuán Alejandro: *Ibn Ḥazm and the territory of Huelva*, dans *Ibn Ḥazm of Cordoba*, Brill, op. cit., p. 55.

³ *Ibid.*, p. 56.

⁴ *Ibid.*, p. 57.

⁵ Les deux termes sont proches puisqu'ils évoquent les sciences des traditions prophétiques. Concernant *āṭār*, il est l'équivalent du *ḥadīth*. Quant à *sunan*, il désigne les recueils de *ḥadīth* ou des recueils juridiques (*aqwāl*). Selon

cultiva la logique et rédigea, dans cette science, un livre qu'il intitula *al-Taqrīb li-ḥudūd l-mantiq*, où il s'attacha longuement à mettre en lumière les méthodes des sciences et où il utilisa des exemples juridiques (*amṭila fiqhīyya*) et des compilations de la loi coranique (*ḡawāmi' al-ṣar'īyya*). Ibn Ḥazm, dans cet ouvrage, contredit Aristote, fondateur de la logique, à la manière d'un homme qui n'en connaît pas la finalité et ne s'en est pas imprégné dans son livre. Aussi le traité d'Ibn Ḥazm contient de nombreuses erreurs et fautes.

Ensuite, Ibn Ḥazm s'absorba dans l'étude approfondie de la jurisprudence et finit par acquérir une connaissance que nul, avant lui, n'avait possédée en al-Andalus. Il écrivit sur cette science des traités nombreux, d'une haute portée, dont la plupart concernent les principes et les branches de la jurisprudence selon le rite par lui instauré et la voie par lui tracée, c'est-à-dire selon le rite de Dāwūd b. 'Alī b. Ḥalaf al-Iṣbahānī et le rite de ceux qui acceptent le sens extérieur et rejettent l'analogie ainsi que l'interprétation².

Ṣā'īd enchaine avec la rupture d'une période importante de la vie d'Ibn Ḥazm, celle consacrée à la politique rendue par le texte par l'expression *tumma nabaḍa ḥādīhi l-tarīqa*. Le récit de Ṣā'īd distingue ces deux périodes et l'enchaînement narratif agit en trompe l'œil puisqu'Ibn Ḥazm n'a pas abandonné réellement la politique et n'a pas non plus attendu la fin du califat umayyade pour composer des ouvrages. Ṣā'īd associe la fin du califat umayyade à l'abandon définitif de la *siyāsa*. Or, cette présentation peut être discutable et est relative à ce que Ṣā'īd se fait du « monde de la politique ».

Cette rupture narrative est à l'origine de récits stéréotypés et d'anecdotes légendaires. Cette rupture évoque un retournement soudain, à cause du contexte politique, qui laisse penser qu'Ibn Ḥazm n'avait pas étudié les sciences traditionnelles pendant la période consacrée à la politique. Il en fait un événement majeur et charnière puisque c'est à partir de cette date qu'il dénombre le nombre de pages écrites quotidiennement par Ibn Ḥazm.

Un récit synthétique et une biographie stéréotypée³

La stéréotypie du récit des *Ṭabaqāt* propose une biographie en trompe l'œil. Le brutal passage décrivant un Ibn Ḥazm à la cour 'amiride puis exclusivement plongé dans l'écriture doit être nuancé. Ibn Ḥazm a montré ses compétences de philosophe et de littérateur, couplées aux au *fiqh*, au *zāhirisme*, aux finalités de la Loi, dans ses deux premiers traités : le *Taqrīb* et le *Ṭawq*. Outre l'image d'*adīb*, le *Ṭawq* montre également une véritable démonstration de

l'élaboration narrative de la notice, il semble que Ṣā'īd évoque les deux termes pour désigner l'étude spécifique du *ḥadīṭ*.

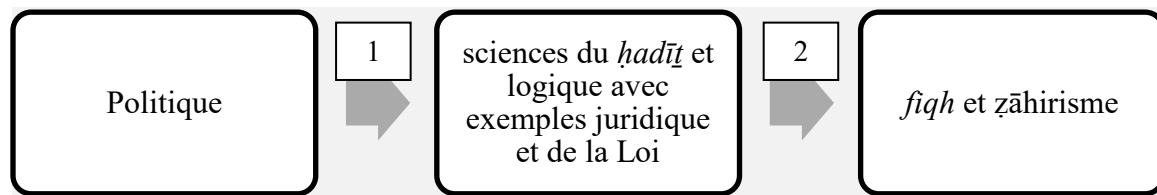
¹ *Tumma nabaḍa ḥādīhi l-tarīqa wa-aqbala 'alā qirā'ati l-'ulūm wa-taqyīdi l-aṭār wa-l-sunan*. Le *qāḍī* fait ici la distinction entre les différentes traditions, entre celle du Prophète et celle des Compagnons. Dans sa traduction du *K. Ṭabaqāt*, Régis Blachère a changé le mot *sunan* par *ḥadīṭ*. Dans les faits, ces deux termes sont plus ou moins équivalents mais peut-être eut été plus prudent de transcrire le terme original au risque de confusion.

² *Ṭabaqāt, op. cit.*, p. 76 ; *Livre des catégories des Nations, op. cit.*, pp. 140-141, trad. fr. Yacine Baziz :
ثم نبذ هذه الطريقة وأقبل على قراءة العلوم وتقييد الآثار والسنن فعني بعلم المنطق وألف فيه كتاباً سماه التقريب لحدود المنطق بسط فيه القول على تبين طرق المعارف واستعمل فيه أمثلة فقهية وجوامع شرعية وخالف أرسطو طاليس وأضع هذا العلم في بعض أصوله مخالفة من لم يفهم غرضه ولا ارتاض في كتابه. فكتابه من أجل هذا كثير الغلط بين السقط. وأوغل بعد هذا في الاستكثار من علوم الشريعة، حتى نال منها ما لم ينله أحد قط بالأندلس قبله وصنف فيها مصنفات كثيرة العدد شريفة المقصد معظمها في أصول الفقه وفروعه على مذهبه الذي ينتحله وطريقه الذي يسلكه وهو مذهب داود بن علي بن خلف الأصبهاني ومن قال بقوله من أهل الظاهر ونفاة القياس والتعليل.

faqīh et de *muḥaddiṭ*. Or, Ṣāʿid situe le point de rupture entre le volet politique et religieux à l'issue du califat de ʿAbd al-Raḥmān V al-Mustazhir, soit en 1024 ce qui indiquerait une formation « express » de six ans pour rédiger ses *Fiṣal* rédigés, d'après Friedlaender et Asin Palacios sous Hišām al-Muʿayyad entre 418-422/1027-1030, son *Faḍl al-Andalus* rédigé entre 1029 et 1042, ses *Uṣūl wa al-furūʿ*, rédigé en 1029/1030, pour maîtriser les sciences du *ḥadīṭ*, de se convertir du *mālikisme* au *šāfiʿisme* puis au *zāhirisme*, de maîtriser les finalités de la Loi, de l'histoire et de la généalogie (la *Ġamhara* fut rédigée entre 1030 et 1040). Le récit de Ṣāʿid s'étant imposé dans les notices biographiques impose à son tour que nous insistions sur ce point.

L'agrégation d'anecdotes ont d'ailleurs amplifié la transition du volet politique au religieux. La synthèse de son récit a participé à la stéréotypie de la biographie ḥazmienne. Il s'avère que Ṣāʿid lui-même fut également étonné de ce laps de temps dont disposa Ibn Ḥazm pour étudier et rédiger tous ces ouvrages au point de le comparer à al-Ṭabarī.

Le récit de la notice de Ṣāʿid est linéaire rythmé par la succession d'événements marquant les temps forts de la biographie ḥazmienne :



La première rupture est indiquée par le verbe « abandonner (*nabaḍa*) » la politique pour se consacrer au *ḥadīṭ* et de la logique. La deuxième est indiquée par « ensuite (*baʿda ḥādā*) ». La logique linéaire du récit chez Ṣāʿid se tait sur les détails qui expliquent ces changements soudains. C'est sur ces vides narratifs que vont s'annexer les anecdotes tardives. La juxtaposition des verbes *nabaḍa* et *aqbala* par les particules de coordination *tumma* et *wa* montre la succession de deux événements distincts. Le verbe *aqbala ʿalā* signifie « approfondir ». Tout en assistant aux enseignements des maîtres *mālikites* et *šāfiʿites* suscités, Ibn Ḥazm exerça la fonction de ministre. C'est d'ailleurs pendant la guerre civile qu'il passe du *mālikisme* au *šāfiʿisme* puis qu'il adhère au *zāhirisme* dont le *Ṭawq* est fortement influencé. Le sens de *aqbala ʿalā* signifie implicitement approfondir les sciences, c'est-à-dire par le biais du *zāhirisme* en tant que *muḡtahid muṭlāq*¹. Ainsi, cette ellipse narrative est imposée par le genre

¹ Cf. l'article *Mudjtahid* de l'E.I. rédigé par J Calmard et disponible via le Virtuouse+ : "Mudjtahid." Encyclopédie de l'Islam. Brill Online, 2014. Reference. SCD PARIS III SORBONNE NOUVELLE. 22 May 2014 <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedie-de-l-islam/mudjtahid-COM_0775>

dans lequel s'inscrit les *Ṭabaqāt*, et permet à Ṣā'id d'expliciter succinctement ce tournant majeur dans la vie d'Ibn Ḥazm en juxtaposant : « *wa taqyīdi l-aṭār wa-l-sunan* ». Ce segment montre implicitement l'opposition de l'*iğtihād* d'Ibn Ḥazm et le *taqlīd* de ses adversaires.

Nous l'avons noté précédemment, le philosophe et historien tolédan a montré sa considération à l'égard de la production d'Ibn Ḥazm, insistant sa diversité et le temps de rédaction :

Son fils al-Faḍl Abū Rāfi' m'a informé que le nombre de ses écrits en jurisprudence, sur les Traditions prophétiques, sur les principes du droit, sur les croyances et les religions et d'autres branches de l'histoire, sur la généalogie, les ouvrages d'*adab* et de réfutation contre ses adversaires, incluait environ quatre-cents volumes, soit à peu près quatre-vingt-mille feuillets.

C'est là une œuvre qu'à notre connaissance, nul n'a réalisée dans le monde musulman, avant Ibn Ḥazm, à l'exception d'Abū Ḡa'far Ibn Ḡarīr al-Ṭabarī, le plus prolifique des auteurs musulmans. Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Ḡa'far al-Ṭabarī al-Fargānī a rapporté dans son ouvrage intitulé *al-Ṣila*, qui fait suite à la grande chronique d'Abū Ḡa'far al-Ṭabarī qu'un groupe de disciples de ce dernier ayant compté les jours de sa vie depuis sa puberté jusqu'à sa mort, en l'année 310/922, il avait alors quatre-vingt-six ans). De ce calcul, on estime qu'Abū Ḡa'far al-Ṭabarī avait écrit chaque jour quatorze pages. C'est là une chose qui n'est possible à un homme qu'avec l'aide généreuse et l'assistance gracieuse du Créateur¹.

Ce texte est composé de deux récits : le premier est une anecdote transmise par le fils d'Ibn Ḥazm, al-Faḍl Abū Rāfi' (m.479/1086)² et le second compare le biographié à l'un des plus grands historiens arabo-musulman, Abū Ḡa'far Ibn Ḡarīr al-Ṭabarī. Ibn Ḥayyān « n'aurait eu autre guide, selon Bruna Soravia, que « les historiens orientaux modernes », c'est à dire l'école historique bagdadienne issue du modèle tabarien »³. La comparaison de l'œuvre tabarienne et ḥazmienne prend tout son sens. Dans le contexte des *Taifas*, elle sert de caution scientifique dans le but de rendre l'entreprise d'Ibn Ḥazm inimitable, à moins d'être soutenu par « l'aide généreuse et l'assistance gracieuse du Créateur (*wa-hādā lā yatahayya'u li-mahlūq illā bi-karīm ināyat al-Bārī bi-hi wa-ḥusn ta'yīdi-hi*) »⁴. Ṣā'id légitime le caractère morale et scientifique de l'œuvre hazmienne à partir de la citation relatée du fils d'Ibn Ḥazm, al-Faḍl. Personnage secondaire des dictionnaires biographiques, il est un des maillons de la mémoire d'Ibn Ḥazm alors qu'il servit l'armée de l'émir 'abbāside de Séville, al-Mu'tamid lors de la bataille de Zallāqa comme le relatent Ibn Baṣkuwāl et al-Ṣafadī. Les relations entre

¹ *Ṭabaqāt*, op. cit., pp. 76-77; *Livre des catégories des Nations*, op. cit., p. 141, trad. fr. Yacine Baziz :

ولقد أخبرني ابنه الفضل المكنى أبا رافع أن مبلغ مؤلفاته في الفقه والحديث والأصول والنحل والملل وغير ذلك من التاريخ والنسب وكتب الأدب والرد على المعارضين نحو أربع مائة مجلد تشتمل على قريب من ثمانين ألف ورقة وهذا شيء ما علمناه من أحد ممن كان في دولة الإسلام قبله إلا لأبي جعفر بن جرير الطبري فإنه أكثر أهل الإسلام تأليفاً. فقد ذكر أبو محمد عبد الله بن محمد بن جعفر الفرغاني في كتابه المعروف بالصلة وهو الذي وصل به تاريخ أبي جعفر الطبري الكبير أن قوماً من تلاميذ أبي جعفر لخصوا أيام حياته منذ بلغ الحلم إلى أن توفي في سنة عشر وثلاثمائة وهو ابن ست وثمانين سنة فصار منها لكل يوم أربع عشرة ورقة وهذا لا يتهيأ لمخلوق إلا بكريم عناية البارئ به وحسن تأييده.

² Cf. les notices d'Ibn Baṣkuwāl : *Ṣila*, vol. 2, p. 440, n°997 ; d'al-Ṣafadī : *al-Wāfi bi-l-wafayāt*, op. cit. vol. 24, p. 41 ; *Ibn Ḥazm of Cordoba*, Brill, op. cit. p. 23.

³ Soravia Bruna : *Ibn Ḥayyān, historien*, op. cit., p. 102.

⁴ *Ṭabaqāt*, op. cit., pp. 76-77; *Livre des catégories des Nations*, op. cit., p. 141.

al-Faḍl et les *‘Abbādidēs* de Séville peuvent paraître paradoxale étant donné que l’autodafé de l’œuvre d’Ibn Ḥazm fut ordonné par le père d’al-Mu‘tamid, al-Mu‘taḍid¹.

La notice se termine par deux informations : un complément de la bibliographie hazmienne et une reprise des premières informations concernant sa naissance et son décès :

Outre ses ouvrages, Ibn Ḥazm a composé un vaste traité de grammaire et sur la langue arabe, un grand nombre de poèmes et un ouvrage traitant de l’art de la rhétorique. Il m’a écrit de sa propre main qu’il était né après la prière de l’aurore et avant le lever du Soleil, le dernier jour du mois de ramadān de l’année 384/994. Il mourut – que Dieu lui fasse miséricorde – à la fin de ša‘bān de l’année 456/1064².

Šā‘id a brossé, à travers sa notice, les traits caractéristiques du savant mythique en mettant en relief, à travers ses stratégies narratives, certains traits plus que d’autres. Les choix de Šā‘id se sont portés sur des choix explicites mais dont les silences en disent beaucoup sur le biographe que sur Ibn Ḥazm. Le cadre général donne à la notice toute la légitimité politique et généalogique à Ibn Ḥazm à travers la figure de son père Aḥmad. En l’intégrant dans l’histoire des philosophes, Šā‘id inscrit dans le marbre le philosophe qu’est Ibn Ḥazm.

La linéarité et le moment de rupture séparant les deux volets de la biographie d’Ibn Ḥazm sont hypertrophiés dans la notice. Est-ce à dire qu’il y a réécriture de l’histoire ou qu’elle est transformée ? Rien n’est moins sûr, cependant, nous verrons plus bas que ce qui se présente comme un revirement sera une porte ouverte à l’amplification narrative autour de l’apprentissage tardif des sciences de la religion d’Ibn Ḥazm. Ces récits forment une image qui s’éloigne des premières sources mais qui ne correspond pas aux récits autobiographiques du *Ṭawq* ni avec la datation des œuvres d’Ibn Ḥazm. Preuve en est que de nombreux maîtres en *fiqh*, en *ḥadīth*, etc., ne sont plus vivants dans les années 401/1010 – 406/1015, à l’instar du cordouan Aḥmad b. Muḥammad b. Sa‘īd b. al-Ġasūr (m. 401/1010), d’Abū al-Qāsim Salma b. Sa‘īd al-Anṣārī (m. 406/1015) ou encore Abū al-Muṭarrif ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. ‘Īsā b. Faṭīs (m. 402/1011). Ibn Ḥazm a entre 16 et 21 ans à la mort de ses premiers maîtres. Si l’on considère qu’il a appris auprès d’eux au moins pendant 1 ou 2 ans, Ibn Ḥazm se situe dans la formation traditionnelle d’apprentissage, celui de la puberté et du *taklīf*³. La citation de son fils, al-Faḍl, complète le portrait de Šā‘id en éclairant sur ses traits d’historien, généalogiste, littérateur et de polémiste.

¹ García Gómez en avait déjà relevé cette situation paradoxale. Cf l’introduction de la traduction du *Collier de la colombe* d’Emilio García Gómez: *El Collar de la paloma*, op. cit., p. 50f.

² *Ṭabaqāt*, op. cit., p. 77 ; *Livre des catégories des Nations*, op. cit., p. 141, trad. fr. Yacine Baziz : ولأبي محمد بن حزم بعدها تصنيف وافر في علم النحو واللغة وقسم صالح من فرض الشعر وصناعة الخطابة وكتب إلي بخط يده أنه ولد بعد صلاة الصبح وقبل طلوع الشمس آخر يوم من شهر رمضان من سنة أربع وثمانين وتلثمائة وتوفي رحمه الله بسبخ شعبان سنة ست وخمسين وأربعمائة.

³ Cf. l’article *Taklīf* de l’E.I. rédigé par Daniel Gimaret et disponible via le Virtuose+ : Gimaret, D.. "Taklīf." Encyclopédie de l’Islam. Brill Online, 2014. Reference. SCD PARIS III SORBONNE NOUVELLE. 21 May 2014 <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedie-de-l-islam/taklif-SIM_7344>

Ibn Ḥazm est valorisé par ses titres de noblesses et par une vaste culture scientifique qui font de lui un maillon du patrimoine philosophique andalou. L'historien tolédan met en valeur l'image encyclopédiste, plutôt positive, d'Ibn Ḥazm tout en critiquant son approche de la logique, ce qui lui confère une grande part d'objectivité. En revanche, nulle mention de son comportement polémique ou transgressif ou d'autres événements politiques.

2.4.2.3. De Cordoue à Bagdad : al-Ḥumaydī et Ibn Mākūlā, passeurs de la *memoria* ḥazmienne

Alors que Ṣā'īd continue sa carrière à la cour de la principauté de Tolède, al-Ḥumaydī (m. 488/1095) fuit les persécutions contre son maître et les Zāhirites en al-Andalus et s'installe définitivement à Bagdad où il se lie d'amitié avec l'historien traditionniste 'Alī b. Mākūlā (m. 475/1082). Les notices de la *Ġadwa* et de l'*Ikmāl* forment à elles deux une autre partie du récit biographique ḥazmien fondateur. Elles sont liées par des références intertextuelles explicites et relatent un regard bipartite de la diaspora andalouse dans un contexte bagdadien. Les deux historiens sont considérés par leurs pairs orientaux et occidentaux comme des références dans la *memoria* arabo-musulmane. Leur autorité et celles de leurs ouvrages ont contribué à la prévalence du récit ḥumaydien dans les notices biographiques et ont influencé la construction de l'image d'Ibn Ḥazm en Orient musulman. Des quatre notices fondatrices, celles d'al-Ḥumaydī et d'Ibn Mākūlā ont connu un rapide succès tant en Orient qu'en Occident musulman et peuvent être considérés comme de véritables passeurs de la *memoria* ḥazmienne.

Pour comprendre la prévalence d'un récit biographique par rapport à un autre, nous resituerons ces deux auteurs et leurs œuvres dans l'historiographie des biographes d'Ibn Ḥazm. Après une traduction des notices, nous présenterons leurs architectures intertextuelles, leurs textures narratives des présences narratives citées, de la part de la poésie et de la prose.

Présentation d'al-Ḥumaydī et d'Ibn Mākūlā et de leurs œuvres respectives

Né en 420/1029 sur l'île de Majorque, al-Ḥumaydī se forma auprès d'Abū al-Qāsim Asbaġ, Abū Zayd al-Qayrawānī¹, l'auteur de la *Risāla* et du *Muḥtaṣar al-Mudawwana* et de notre auteur Abū Muḥammad 'Alī Ibn Ḥazm qui l'initia au *zāhirisme*². Il parcourt al-Andalus

¹ Célèbre théologien traditionniste auteur (m. 386/996) de la *Risāla* et du *Muḥtaṣar al-Mudawwana*. Consulter El Hour, Rachid : "Al-Ḥumaydī" dans *Christian-Muslim Relations 600 - 1500*, General Editor David Thomas. Consulted online on 27 August 2020 <http://dx.doi.org/10.1163/1877-8054_cmri_COM_23335>, Première publication en ligne : 2010.

² Dans les notices médiévales : Ibn Ḥayr : *Fahrāsa*, *op. cit.* p. 277 ; Ibn Baṣkuwāl : *Kitāb al-ṣila*, II, n°1238, *op. cit.* pp. 818-819 ; al-Dabbī : *Buġyat al-multamis fī tāriḥ riġāl al-Andalus*, *op. cit.* n°259, p. 161 ; Yāqūt : *Muġam*

dans le cadre du *ṭalab al-‘ilm* pour s’initier des sciences théologiques, de *fiqh* et de *ḥadīṭ*. Après avoir visité Almeria, Valence et Séville, il dut se résoudre à fuir l’acharnement des Andalous contre les *Zāhirites* en 447/1056. Avant d’accomplir le pèlerinage, il visita le Caire, Damas, Bagdad et al-Wāsit tout en continuant ses recherches scientifiques¹.

De son œuvre, seule la *Ġadwa* nous est parvenue. Ce dictionnaire biographique résulte d’une commande de ses contemporains orientaux désireux de connaître l’état des lettres en al-Andalus. Ibn Mākūlā avait conseillé al-Ḥumaydī sur la forme que devait prendre son catalogue et qu’il était pratique de classer les notices par ordre alphabétique et par année². Si la biographie d’Ibn Mākūlā n’est autre qu’une reprise de celui al-Ḥumaydī, elle permet de fixer l’image d’Ibn Ḥazm dans la *memoria* orientale. Rédigée de mémoire, al-Ḥumaydī se concentre principalement sur le panthéon des traditionnistes andalous. Très souvent, la description du biographié est accompagnée de citations poétiques. Les biographes arabes médiévaux ont été très élogieux à son égard, ce qui explique pourquoi la *Ġadwa* s’est rapidement construite comme une référence historique. C’est donc sans surprise que les biographes d’Ibn Ḥazm ont très largement emprunté le récit de sa notice pour construire son image.

Pour comprendre comment ce dictionnaire est devenu une référence, il nous faut nous intéresser sur la construction de l’autorité de l’œuvre d’al-Ḥumaydī³.

al-udabā’, *op. cit.*, pp. 2598-2600 ; Ibn al-Aṭīr : *al-Kāmil*, *op. cit.*, 5, p. 178 ; Ibn Ḥallikān : *Wafayāt al-a’yān*, *op. cit.*, IV, pp. 282-284 ; Ibn Sa’īd, *al-Muġrib fī ḥulā al-Maġrib*, II, n° 644, *op. cit.*, pp. 467-468 ; al-Dahabī, *Taḍkira al-huffāz*, IV, n° 1041, *op. cit.*, pp. 1218-1222 ; al-Yāfī’i : *Mir’āt al-zamān*, III, *op. cit.*, pp. 113-114 ; al-Maqqarī : *Nafḥ al-tīb min ġuṣṣ al-Andalus al-raṭīb*, 1968, II, *op. cit.*, pp. 112-115 ; Ibn al-‘Imād : *Šaḍarāt al-Dahab*, *op. cit.*, vol. 5, p. 390. Dans les sources contemporaines, consulter : A. Huici-Miranda : art. « Al-Humaydī », dans *l’Encyclopédie de l’Islam*, G. Rosello Bordoy, art. « Al-Humaydī, Abū ‘Abd Allāh » dans *Diccionario de Autores y Obras Andalusies*, Granada, I, 2002, art. « Al-Humaydī » de Rashid El Hour dans *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*. Volume 3 (1050-1200), pp. 117-120.

¹ Montgomery Watt William et Chacha Pierre: *A History of Islamic Spain*, Edingburgh, Edinburgh University Press, 2001, p. 133.

² Ibn Baškuwāl : *al-Šila fī tāriḥ a’immat al-Andalus*, Le Caire, Maktaba al-ḥāniġī, 1955, p. 531. Cf. la notice consacrée à al-Ḥumaydī dans l’anecdote est rapportée :

« سمعت أبا بكر بن طرخان ببغداد يقال: سمعت أبا عبد الله الحميدي يقول: ثلاثة أشياء من علوم الحديث يجب تقديم الهمم بها، كتاب العلل، وأحسن كتاب وضع فيه كتاب الدارقطني وكتاب المؤلف والمختلف، وأحسن كتاب ووضع فيه كتاب الأمير ابن ماکولا. وكتاب وفيات الشيوخ وليس فيه كتاب؛ وقد كنت أردت أن أجمع في ذلك كتاباً فقال إلي الأمير: رتبته على حروف المعجم بعد أن ترتبه على السنين. »

³ Les biographes andalous et orientaux ont tous apprécié les talents d’historien et de littérateur d’al-Ḥumaydī et ont souvent emprunté les récits de la *Ġadwa*. Ce dictionnaire a provoqué un vif intérêt chez les historiens andalous du VII^e/XII^e au point qu’al-Ḍabbī y consacra un complément intitulé *Buġya al-multamis*. La notice consacrée à al-Ḥumaydī y est étonnamment lapidaire. Il faut attendre Ibn Baškuwāl pour avoir une notice plus étoffée. Très vite, al-Ḥumaydī y est associé à son amitié noué de grandes figures historiques tels qu’Ibn Ḥazm, Ibn ‘Abd al-Barr en al-Andalus et Ibn Mākūlā à Bagdad. Ses voyages en Ifrīqiya et en Orient montre également que la pensée d’Ibn Ḥazm se diffusa rapidement et qu’elle reçut un accueil plutôt favorable grâce certainement à l’attitude d’al-Ḥumaydī qui travailla à son acceptation parmi le public qu’il rencontra. Ibn Mākūlā son ami proche (*ṣadiq*) ne tarit pas d’éloge à son égard, à en croire Ibn Baškuwāl, et cette connexion donne une légitimité scientifique à l’œuvre d’al-Ḥumaydī aux yeux des Andalous. Al-Ḥumaydī est surtout apprécié pour son expertise en matière de *ḥadīṭ* et son apport d’historien traditionniste. L’historien andalous Ibn Sa’īd présente al-Ḥumaydī comme un éminent *muḥaddiṭ*, un des plus célèbres *imām*-s de son temps mais également un poète talentueux. Al-Maqqarī est également dithyrambique. Du côté des lettrés orientaux, al-Dahabī et Ibn Ḥallikān ont rédigé des notices très élogieuses sur le disciple zāhirite. En reprenant les éloges des historiens andalous, al-Dahabī décrit

Ibn Mākūlā¹ est désigné sous le titre honorifique *al-amīr* par les biographes orientaux ce qui en dit long sur son statut d'historien. La plupart des biographes orientaux lui ont consacré une notice mais on ne trouve pas la même unanimité à son sujet que pour Ibn Ḥazm. Yāqūt lui reconnaît des qualités littéraires, de grammairien et de rhétorique mais il lui préfère ses talents poétiques. Ibn Ḥallikān, qui cite une quinzaine de fois Ibn Mākūlā dans ses *Wafayāt al-a'yān* le compare à un Abū Faraġ al-Iṣbahānī ou à un Ibn 'Asākīr. Ses ouvrages d'histoire et de *ḥadīṭ* ont participé à la postérité d'Ibn Mākūlā. Al-Dahabī et al-Yāfi'ī ont également loué les qualités historiques et littéraires d'Ibn Mākūlā.

Architecture narrative et répartition statistique des récits en prose et en vers

Comparons les statistiques des répartitions narratives des deux notices qui, avec le même matériau, ne débouchent pas nécessairement sur les mêmes résultats :

Notice de la <i>Ġadwa</i>	Poésie		Prose		Total	
	Nb mots	%	Nb mots	%	Nb mots	%
Ibn Ḥazm	250	100 %	0	0 %	250	42,4 %
al-Ḥumaydī	0	0 %	340	100 %	340	57,6 %
Total	250	100 %	340	100 %	590	100%

2.4.2.3.a. Bilan statistique des présences narratives et de la part de la poésie et de la prose selon la *Ġadwa*

Le tableau nous montre bien la composition narrative en deux volets. Le premier volet attribué et porté par la voix d'al-Ḥumaydī est écrit exclusivement en prose. Le second volet attribué et porté par la voix d'Ibn Ḥazm citée exclusivement en vers. La notice est relative-

al-Ḥumaydī comme l'un des plus éminents disciples d'Ibn Ḥazm « digne de confiance ». Yāqūt le cite d'ailleurs une cinquantaine de fois dans son *Mu'ġam al'udabā'*. Du point de vue des historiens arabo-musulmans médiévaux, l'œuvre d'al-Ḥumaydī contribue à l'éloge de la mémoire d'Ibn Ḥazm grâce à son image d'éminent *muhaddīṭ*, d'historien et de poète talentueux de la diaspora andalouse.

À l'inverse, la critique européenne se positionne à l'opposé des portraits des biographes arabes médiévaux comme de R. Dozy, D. Urvoy ou A. Huici-Miranda. La critique s'est portée essentiellement sur des erreurs de datation et sur la typologie des biographiés. R. Dozy estimait qu'on peut reconnaître chez al-Ḥumaydī une certaine impartialité comme honnête homme et rien de plus, car son esprit ne s'élevait pas au-dessus du vulgaire. A. Huici-Miranda considérait qu'il était moins un historien qu'un traditionniste, qu'il consacrait beaucoup de place à des érudits obscurs et que son dictionnaire contiendrait des erreurs puisqu'il fut rédigé de mémoire. Les mêmes critiques sont formulées par D. Urvoy qui voit en al-Ḥumaydī un savant scrupuleux mais médiocre et que son départ en Orient lui a sans doute été profitable³. Il lui est reproché d'avoir rédigé sa *Ġadwa* de mémoire. Or, c'est justement ce qu'al-Ḥumaydī considère comme le meilleur du panthéon andalou à présenter à ses contemporains orientaux ce qu'il a gardé dans sa mémoire au fil du temps et ce qu'il a bien voulu transmettre qui présente un intérêt particulier pour comprendre la construction mémorielle des représentations ḥazmiennes.

¹ Dans les notices médiévales : Ibn al-Ġawzī : *al-Muntaẓam*, *op. cit.*, vol. 17, p.8 ; Yāqūt : *Mu'ġam al-udabā'*, *op. cit.*, n°849, pp. 1986-1990; Ibn al-Aṭīr : *al-Kāmil*, *op. cit.*, VIII, p.491 ; Ibn Ḥallikān : *Wafayāt al-a'yān*, *op. cit.*, III, n°439, pp. 305-307 ; al-Dahabī, *Taḍkira al-huffāz*, *op. cit.*, IV, n°1033, pp. 1202-1207, *Siyar al-Nubulā'*, *Ibar*; al-Yāfi'ī : *Mir'āt al-zamān*, *op. cit.*, III, p. 109-110; al-Safādī : *al-Wāfi*, *op. cit.*, vol. 27, p.174 ; Ibn Kaṭīr : *al-Bidāya wa al-nihāya*, *op. cit.*, vol. 16, p. 83 ; Ibn Tagrī Birdī : *Nuġūm al-Zāhira*, *op. cit.*, vol. 5, p. 115. Vadet Jean-Claude : *Ibn Mākūlā* dans *Encyclopédie de l'Islam*. Consulted online on 07 June 2021 <http://dx.doi.org.ezproxy.univ-paris3.fr/10.1163/9789004206106_eifo_SIM_3280>First published online: 2010.

ment équilibrée dans un rapport 60/40 et se distingue des autres notices qui lui sont contemporaines en marquant l'importance de la fonction poétique dans la biographie d'Ibn Ḥazm.

Notice de l' <i>Ikmāl</i>	Poésie		Prose		Total	
	Nb mots	%	Nb mots	%	Nb mots	%
Ibn Ḥazm	-	-	0	0 %	-	-
Ibn Mākūlā	-	-	133	100 %	133	100 %
Total	-	-	133	100 %	133	100%

2.4.2.3.b. Bilan statistique des présences narratives et de la part de la poésie et de la prose selon la *Ikmāl*

A l'inverse, la notice d'Ibn Mākūlā est exclusivement écrite et portée par Ibn Mākūlā lui-même. L'*Ikmāl* une quantité faible de citations poétiques ce qui explique l'absence de poèmes¹. De même, il n'y a pas de citations de la prose d'Ibn Ḥazm. Le récit se pose ainsi en référence historiographique pour les historiens ultérieurs et constitue un matériau biographique de premier plan.

La notice dans la Ğadwa d'al-Ḥumaydī

La *Ğadwa* d'al-Ḥumaydī est un dictionnaire biographique de souverains, de savants et de poètes andalous, dédié à la mémoire des lettrés andalous. Elle répond à la demande de ses amis bagdadiens. La première partie est une histoire synthétique des Umayyades andalous jusqu'aux nouveaux souverains, *al-salāṭīn l-mutaġallibīn* tels qu'ils sont qualifiés par al-Ḥumaydī² de la conquête musulmane aux *Taifas* (*mulūk tilka l-bilād*) dont le dernier est le *ḥammūdite* Muḥammad b. Idrīs, prince de Malaga jusqu'à sa mort en 445/1053. La principale source d'al-Ḥumaydī est son *ṣayḥ* lui-même, à savoir Abū Muḥammad Ibn Ḥazm³. Il nous semble aussi important de préciser qu'Ibn Bassām a pu consulter la *Ğadwa*, ce qui nous renseigne sur la rapidité de la transmission de l'ouvrage et de son autorité entre lettrés orientaux et andalous probablement dû à la curiosité suscitée de ses anciens compatriotes mais également à la solide réputation d'al-Ḥumaydī. La seconde partie de la *Ğadwa* est exclusivement consacrée à la rédaction de 987 notices biographiques dont les dernières sont consacrées à quelques femmes.

Al-Ḥumaydī présente son *ṣayḥ* sous les meilleurs auspices dans la notice n°707. La notice d'Ibn Ḥazm figure indubitablement parmi les plus longues de la *Ğadwa*, si ce n'est la plus longue. D'autres notices comme celle consacrée au lexicographe Ibn Sīdah occupent égale-

¹ Une étude approfondie des citations poétiques dans l'*Ikmāl* permettrait de comprendre les différentes fonctions des vers poétiques, de connaître la proportion de poètes anciens, la proportion de poèmes inclus dans les citations, etc.

² Al-Ḥumaydī: *Ğadwa*, *op. cit.*, p. 29.

³ *Ibid.*, p. 32.

ment une place importante. À titre de comparaison, celle-ci ne représente guère que la moitié de celle consacrée à Ibn Ḥazm. Autre exemple de comparaison est la notice consacrée à son cousin Abū al-Muġīra Ibn Ḥazm¹, beaucoup plus courte et pauvre en termes d'informations historiques et littéraires. Al-Ḥumaydī s'en tient au strict-minimum. Si nous n'avions pas les informations de la *Daḥīra*, où la notice d'Abū al-Muġīra fait de l'ombre à celle de son cousin, il aurait été difficile de constater que celui-ci joua un rôle important dans l'*adab* andalou. Si Abū al-Muġīra est présent dans la *Ġaḍwa*, c'est sans doute parce qu'il fait partie des Banū Ḥazm. Al-Ḥumaydī conclut la notice d'Abū al-Muġīra par l'éloge de l'illustre famille des Banū Ḥazm : *wa hādā l-bayt bayt ġalāla wa- 'ilm wa-riyāsāt wa-faḍl kaṭīr*².

La notice dans l'Ikmāl d'Ibn Mākūlā

Alī Ibn Mākūlā est le premier traditionniste et généalogiste oriental à consacrer une notice au juriste *zāhirite* dans un ouvrage sur l'onomastique du *ḥadīth*. L'*Ikmāl* d'Ibn Mākūlā est présenté par les biographes comme un complément à l'ouvrage d'Abū Bakr al-Ḥaṭīb al-Baġdādī qui a lui-même compilé son *Mu'tanif takmila al-muḥṭalif* à partir de deux ouvrages. Le premier est le *muḥṭalif wa Mūtalif* d'al-Dāraquṭnī et le second est *Muṣṭabih al-Niṣba* de 'Abd al-Ġānī b. Sa'īd (m. 409/1018)³. L'œuvre d'Ibn Mākūlā fut très appréciée des historiens et surtout des traditionnistes. Considéré comme un outil précieux pour orthographier correctement les noms propres, il permettait d'éviter les confusions d'homonymie. L'*Ikmāl* a été à l'origine de la réputation de son auteur, grâce aux points présentés précédemment mais aussi grâce à la précision de son matériau historique.

Dans l'*Encyclopédie de l'Islam*, Jean-Claude Vadet estime qu'Ibn Mākūlā a essayé de montrer que « les rejetons des plus illustres familles ne trouvaient pas de meilleur refuge, en cette époque troublée du V^e/XI^e siècle, que le culte et l'étude des disciplines traditionnelles de l'Islam. C'est par elles, au moins aux yeux des rigoristes de l'entourage califien, que semblait se perpétuer le véritable pouvoir »⁴. Si le V^e/XI^e siècle est considéré comme un siècle de trouble politique en al-Andalus⁵ et de rigidité religieuse sur le plan du *fiqh*, cette période représente le temps de la résurgence de l'islam traditionnaliste pour reprendre les termes de

¹ *Ibid.*, p. 317.

² Al-Ḥumaydī: *Ġaḍwa*, *op. cit.*, p. 317.

³ Ibn Ḥallikān : *Wafayāt al-a'yān*, *op. cit.*, III, pp. 305-307.

⁴ Cf. article *Ibn Mākūlā* dans l'*E.I.* en ligne.

⁵ Sur le plan politique et religieux, il y a de grand bouleversement et une course à la légitimité politique et les trois califats (*umayyade* de Cordoue, *fatimide* au Caire et *abbasside* à Bagdad) présentent comme l'évoquait déjà Georges Marçais de nombreuses similitudes quant aux mouvements qui tendent à les remplacer.

Georges Makdisi¹. Une place d'honneur est donnée aux descendants de familles illustres dont l'étude des sciences religieuses représentait un moyen de réformer les hommes. Ibn Mākūlā décrit al-Ḥumaydī comme étant son ami proche « notre ami (*ṣadīqunā*) Abū 'Abd Allāh al-Ḥumaydī nous a informé »². Ce dernier est donc le vecteur principal, sinon le seul, de la science andalouse en général et hazmienne en particulier en Orient. Nous retrouvons dans l'*Ikmāl* la chaîne de transmetteurs (la 'an'ana) Ibn Mākūlā-al-Ḥumaydī-Ibn Ḥazm sous les formes : *dakara-hu Ibn Ḥazm qāla-hu la-nā l-Ḥumaydī*³ ou sous la forme proche de la 'an'ana⁴ des sciences du *ḥadīṭ* : *qāla-hu la-nā l-Ḥumaydī 'an Ibn Ḥazm*. La proximité entre les trois historiens dans un ouvrage consacré aux *muḥaddiṭīn* de familles illustres indiquent d'emblée les prémisses d'une notice laudative. Après le *taqrīz* d'al-Ḥumaydī et le *hiğā'* d'Ibn Ḥayyān, la construction narrative bipartite d'Ibn Mākūlā contribue à peindre un portrait en faveur du juriste. C'est une notice très succincte mais dont la construction du récit témoigne de l'envergure de l'estime et de la reconnaissance de l'historien oriental. Aucune critique dépréciative ne figure dans la notice qui ne contient que des qualificatifs mélioratifs. Dans une première partie, le juriste *zāhirite* est présenté comme étant le *fiṣl* de Abū 'Umar Aḥmad b. Sa'īd b. Ḥazm grand ministre d'al-Manṣūr. Puis, dans une seconde partie, la notice met en avant principalement la figure religieuse d'Ibn Ḥazm. La notice d'Ibn Mākūlā synthétise la notice d'al-Ḥumaydī et nous indique ce qu'il faut en retenir.

Traduction et analyse textuelle des notices

La notice de la *Ġadwa* peut être divisée en deux parties : un éloge du savant vertueux et un éloge du poète. Tous les procédés rhétoriques sont mis en œuvre pour que l'image d'Ibn Ḥazm soit la plus flamboyante possible. Il recourt à l'amplification, en accumulant les qualificatifs élogieux sur le schème *fā'il*, dans un phrasé bien rythmé :

'Alī b. Ḥazm b. Sa'īd b. Ḥazm b. Ġālib Abū Muḥammad est d'origine perse. Le plus ancien ancêtre converti à l'islam est Yazīd le *mawlā* de Yazīd b. Abī Sufyān. Il fut un éminent savant ayant atteint le degré de *ḥāfiẓ* dans les sciences des Traditions prophétiques (*ḥadīṭ*) et de la jurisprudence (*fiqh*). Il était capable de déduire des lois à partir du Livre et de la *Sunna*, expert dans toutes les branches du savoir tout en appliquant ses connaissances, véritable ascète dans ce monde après avoir exercé le ministériat comme son père et ceux qui l'ont précédé dans la gestion du royaume. Il était un homme humble, modeste, doté des plus hautes vertus et a composé de très nombreux livres dans tout ce qu'il entreprit d'étudier. Il eut une influence considérable dans les collections et autres recueils des sciences du *ḥadīṭ*. Il assista à de nombreuses séances d'études par audition et son premier maître était Abū 'Umar Aḥmad b. Muḥammad b. al-Ġasūr avant l'an quatre-cents⁵.

¹ Georges Makdisi : *Ibn 'Aqīl et la résurgence de l'islam traditionaliste au XIe siècle (Ve siècle de l'hégire)*, Damas, Institut français de Damas, 1963.

² Ibn Ḥallikān : *Wafayāt*, op. cit., op. cit., p. 282.

³ Ibn Mākūlā : *al-Ikmāl*, op. cit., : « Ibn Ḥazm l'a mentionné tel que nous l'a dit al-Ḥumaydī », trad. fr. Yacine Baziz.

⁴ Il s'agit de la chaîne des transmetteurs appartenant à la terminologie du *ḥadīṭ*.

⁵ Al-Ḥumaydī : *Ġadwa*, op. cit., p. 308, trad. fr. Yacine Baziz :

Issu de la lignée des Banū Ḥazm, originaire de lointains ascendants perses, il est rattaché aux Umayyades par une relation de *walā'*. La succession de phrases brèves et emphatiques, le choix des mots et le rythme répétitif contribuent à provoquer l'émotion du lecteur. La rhétorique d'al-Ḥumaydī s'appuie sur la puissance sémantique, sur le champ lexical du savoir et sur des qualificatifs qui permettent d'influencer le lecteur auditeur (les *ḡulasā'* ou les disciples). Le phrasé du segment élogieux au cas direct *kāna ḥāfiẓan 'āliman* résonne avec *mustanbiṭan, mutafanninan, zāhidan* et *mutawāḍi' dā faḍā'il* participe à renforcer la position scientifique d'Ibn Ḥazm et le champ lexical mélioratif tend à sublimer son image. Ces qualificatifs laudatifs en tant qu'ornements littéraires suivent une sorte de graduation : de « savant » (*'ālim*) jusqu'au « savant capable d'extraire des règles à partir des textes » (*mustanbiṭan*) sont des hauts titres scientifiques qui placent Ibn Ḥazm d'accéder à l'élite de l'élite savante. Il est à la fois « ascète », (*zāhid*) et « doté des plus hautes vertus » (*mutawāḍi' dā faḍā'il*).

L'hypertexte de la formulation d'al-Ḥumaydī renvoie implicitement à la notice de Ṣā'id lorsque le premier écrit : *zāhid fī l-dunyā ba'da l-riyāsat l-latī kānat la-hu wa-li-abī-hi min qabli-hi min l-wizāra wa-tadbīr l-mamālik* qui fait écho à l'hypotexte *nabaḍa ḥāḍihi l-ṭarīqa wa-aqbala 'alā qirā'at l-'ulūm* exprimant un rejet total et un abandon définitif de la politique par Ibn Ḥazm pour se tourner vers les sciences traditionnelles¹. Le verbe *nabaḍa* évoque, selon le *Lisān al-'Arab*, un point de non-retour comme une mauvaise expérience. La tournure grammaticale et le lexique, utilisés par al-Ḥumaydī, décrit un homme détaché du monde se consacrant à l'ascétisme (*zuhd*) après son expérience politique. Une seconde partie de sa vie est tournée vers la voie d'une sagesse spirituelle. La *Ḡaḍwa* présente le ministériat d'Ibn Ḥazm en évoquant un abandon de soi *zāhidan fī l-dunyā* à la suite de la *riyāsa* (gestion des hommes en ce monde) qui se compose de la *wizāra* et du *tadbīr*². Contrairement à Ṣā'id, les fonctions politiques d'Ibn Ḥazm sont valorisées à travers les hautes fonctions qu'ont occupées les Banū Ḥazm dans le ministériat du califat umayyade et dans la gestion élaborée d'al-Andalus *kānat la-hu wa-li-abī-hi min qabli-hi min l-wizāra wa-tadbīr al-mamālik*. Dans la tradition des Miroirs des princes (*ādāb sultāniyya*), le concept politique de *tadbīr* est associé

علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب أبو محمد أصله من الفرس، وجده الأقصى في الإسلام اسمه يزيد مولى ليزيد بن أبي سفيان. كان حافظاً عالماً بعلوم الحديث وفقهه، مستنبطاً للأحكام من الكتاب والسنة، متقناً في علوم جمة عاملاً بعلمه، زاهداً في الدنيا بعد الرياسة التي كانت له ولأبيه من قبله من الوزارة وتدبير الممالك، متواضعاً ذا فضائل جمة، وتواليف كثيرة في كل ما تحقق به في العلوم وجمع من الكتب في علم الحديث والمصنفات والمسندات شيئاً كثيراً، وسمع سماعاً جماً، وأول سماعه من أبي عمر أحمد بن محمد بن الجسور قبل الأربع مئة.

¹ À l'entrée *nabaḍa* du *Lisān al-'Arab*, Ibn al-Manzūr écrit qu'il s'agit de « jeter une chose devant ou derrière soi (*ṭarḥuka al-ṣay' min yadika amāmaka aw warā'aka*) », *Lisān al-'Arab*, Beyrouth, *Dār al-kutub al-'ilmiyya*, 2003, p. 624.

² Dans *Islam et politique à l'âge classique*, Makram Abbès a présenté les différents types de pensées politique de l'Islam à travers trois traditions majeures : les textes des Miroirs des princes (*ādāb al-sultāniyya*), des juristes et des philosophes. Cf. Abbès Makram : *Islam et politique, op. cit.*, 2009.

au concept de la *siyāsa*¹ alors que dans la formule utilisée par Šā'id, *nabaḍa ḥādīhi l-ṭarīqa* évoque une approche philosophique du pouvoir. Les deux présentations n'expriment pas le même rapport d'Ibn Ḥazm au pouvoir.

La terminologie d'al-Ḥumaydī permet d'entrevoir une nouvelle activité spirituelle et/ou une abstention de toute forme de politique. Dans le dernier cas, on peut penser qu'al-Ḥumaydī a puisé dans le matériau biographique de Šā'id. La date proposée par al-Ḥumaydī sur la formation d'Ibn Ḥazm sous l'autorité d'Aḥmad b. Muḥammad b. al-Ġasūr est approximative et laisse penser que la date butoir, « avant l'an 400 » (Ibn Ḥazm a 15 ans) relève de la symbolique. Elle correspondrait au début de la *Fitna* qui a éclaté en 400/1009.

Al-Ḥumaydī a jeté les bases du portrait le plus élogieux sur le plan rhétorique et littéraire en énumérant les livres les plus importants de l'œuvre hazmienne qui reflètent le type de savant auquel appartient Ibn Ḥazm :

Il a composé un précieux livre dans la compréhension des Traditions prophétiques intitulé *al-Īṣāl ilā fahm kitāb l-ḥiṣāl l-ġāmi'a li-ḡumal šarā'i' l-islām fī l-wāḡib wa-l-ḥalāl wa-l-ḥarām*. Il y a explicité les paroles des Compagnons, des Suiveurs et ceux parmi les *imām*-s musulmans qui les ont suivis à propos des questions juridiques où il y expliqua l'argumentaire de chaque groupe, présenta les Traditions prophétiques authentiques ou non ainsi que le détail de la chaîne des transmetteurs et authentifiant la parole s'y rapportant. Il fut l'auteur du livre *al-Iḥkām li-uṣūl l-aḥkām fī ḡāyat l-naqṣi wa-irād l-ḥuḡāḡ*. Il a composé le livre *al-Fiṣal fī l-milal wa-fī l-ahwā' wa-l-niḥal*, le livre *al-Īmā' wa-masā'il 'alā abwāb l-fiqh*, le livre *Marātib l-'ulūm wa-kayfiyya ṭalabi-hā wa ta'allaqa ba'du-hā bi-ba'd*, le livre *Izhār tabdīl l-Yahūd wa-l-Naṣāra li-Tawra wa-l-Inḡil wa-bayān tanāquḍ mā bi-aydi-him min yaḥtamilu l-ta'wīl*. En plus de ce qui a été cité précédemment, il y a le *Taqrīb li-ḥadd l-mantiq wa-l-mandḥāl ilay-hi bi-l-alfāz l-'āmiyya wa-l-amṭila l-fiqhiyya*. Il a voulu expliquer ce qu'était la logique et corriger son image suspecte et démentir ceux qui l'avaient dévoyée. Dans cet ouvrage, il a appliqué une méthodologie particulièrement singulière et novatrice que personne, à notre connaissance, n'avait appliquée avant lui. Il a également composé d'autres ouvrages².

La présentation de la bibliographie d'al-Ḥumaydī permet de mettre en avant les qualités scientifiques de son maître notamment l'image du *muḥaddiṭ*. En effet, la représentation d'al-Ḥumaydī se fonde principalement sur cette discipline des sciences traditionnelles. La sélection bibliographique permet d'entrevoir une image de « savant absolu (*muṭlaq*) » puisque les *Fiṣal* et le *Izhār* l'installent en tant qu'historien des religions et des différentes doctrines qui les composent. Dans le contexte politique du V^e/XI^e siècle andalou, son encyclopédie des reli-

¹ Le concept de *tadbīr* renvoie à une conception globale, planifiée et finalisée de la politique, écrit M. Abbès, *siyāsa* concerne, lui, l'application concrète de ces mesures et leurs conduites à termes, en tenant compte des cas particuliers qui peuvent surgir dans ce domaine marqué par la contingence, Abbès Makram : *Islam et politique à l'âge classique, op. cit.*, p. 52.

² Al-Ḥumaydī : *Ġaḍwa, op. cit.*, pp. 308-309, trad. fr. Yacine Baziz :

وَأَلَّفَ فِي فِقْهِ الْحَدِيثِ كِتَابًا كَبِيرًا سَمَاهُ كِتَابَ الْإِيصَالِ إِلَى فَهْمِ كِتَابِ الْخِصَالِ الْجَامِعَةِ لِجَمَلِ شَرَائِعِ الْإِسْلَامِ فِي الْوَاجِبِ وَالْحَلَالِ وَالْحَرَامِ وَسَائِرِ الْأَحْكَامِ عَلَى مَا أَوْجَبَهُ الْقُرْآنُ وَالسُّنَّةُ وَالْإِجْمَاعُ. أورد فيه أقوال الصحابة والتابعين ومن بعدهم من أئمة المسلمين في مسائل الفقه والحجة لكل طائفة وعليها الأحاديث الواردة في ذلك من الصحيح والسقيم بالأسانيد وبيان ذلك كله، وتحقيق القول فيه، وله كتاب الأحكام لأصول الأحكام في غاية النقص وإيراد الحجج؛ وكتاب الفصل في الملل وفي الأهواء والنحل، وكتاب في الإجماع ومسائله على أبواب الفقه، وكتاب في مراتب العلوم وكيفية طلبها وتعلق بعضها ببعض، وكتاب إظهار تبديل اليهود والنصارى للتوراة والإنجيل، وبيان تناقض ما بأيديهم من ذلك مما يحتمل التأويل. وهذا مما سبق إليه، وكذلك كتاب التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية فإنه سلك في بيانه وإزالة سوء الظن عنه وتكذيب الممخرفين به طريقة لم يسلكها أحد قبله فيما علمناه، وغير ذلك.

gions le classe parmi le défenseur de la théologie arabo-musulmane sunnite et lui garantit une « immunité » contre d'éventuelles accusations d'hérésie. Il est difficile pour les adversaires d'Ibn Ḥazm de l'exclure définitivement au vu de sa défense encyclopédique de la religion musulmane.

L'*Ihkām*, l'*Iḡmā'*, les *Marātib l-'ulūm* et le *Taqrīb* cités par al-Ḥumaydī participent de l'image du juriste indépendant en tant que *muḡtahid muṭlaq*. Ces ouvrages empêchent de le ranger dans une seule catégorie de savants. Ils offrent une vision universelle des sciences dont l'accès s'effectue à partir d'une méthodologie nouvelle, voire d'une juridiction novatrice et propre à Ibn Ḥazm. Il est à l'origine de sa propre école (*madḥab*). Al-Ḥumaydī construit la légitimité du discours réformiste de son maître et de son originalité comme il le revendiquait. Le *Taqrīb* explicite bien la volonté d'inscrire Ibn Ḥazm parmi les *muḡtahid-s muṭlaq-s*, capable d'extraire des Lois et des règles à partir du Livre et de la Tradition prophétique mais surtout de montrer qu'il est à l'origine d'une pensée novatrice et indépendante.

Il n'est donc pas un philosophe tel que Ṣā'id le laisser à penser mais plutôt un *'ālim* aux méthodes religieuses novatrices. Il n'y a pas de condamnation du recours à la logique. Au contraire, al-Ḥumaydī brosse les caractéristiques du nouveau réformisme puisqu'Ibn Ḥazm fut capable d'étudier la logique, de la digérer puis de l'exploiter afin de proposer une méthode donnant de nouvelles clés de compréhension du savoir religieux et profane. Sans être un aristotélien pur au sens philosophique selon Ṣā'id, il remplit les conditions, selon al-Ḥumaydī, du rénovateur ou réformateur au sens de *muḡaddid* ou *muḡtahid muṭlaq*, à l'instar des quatre *imām-s* à l'origine des quatre écoles juridiques. En effet, Ibn Ḥazm a eu l'audace, d'après les propos d'al-Ḥumaydī, de donner une autre image de la logique *izāla sū' l-ḡann 'an-hu*, de contredire ceux qui ont corrompu la vraie logique *takḏīb l-mumḥaraqīn bi-hi* et a mis en place ce que personne avant n'avait effectué dans ce domaine *ṭarīqa lam yasluk aḥad qabla-hu fī-mā 'alamnā-hu*.

À partir du simple *Taqrīb*, en découlent trois perceptions différentes : un véritable philosophe pour Ṣā'id, un faux philosophe ou un savant qui s'est fourvoyé pour Ibn Ḥayyān ou un *'ālim muḡaddid* pour al-Ḥumaydī.

L'image du poète

La fin de la première partie sublime l'identité d'Ibn Ḥazm et parachève le début. Sorte de transition, elle permet de préparer le lecteur auditeur à une autre image du biographié, celle du littéraire, et du poète en particulier. Pour cela, al-Ḥumaydī intensifie les qualités intellectuelles de son maître qui, couplées avec les précédentes, magnifient le personnage. Et pour ce

faire, l'auteur de la *Ġadwa* utilise un *nous* collectif qui marque d'ailleurs la seule implication de l'auteur dans la notice :

Nous n'avons jamais vu son pareil. Puisse Dieu lui faire miséricorde. Il réussit à réunir en lui tant d'intelligence, d'aisance à mémoriser, de hautes vertus et de dévotion. Il est né la nuit qui précède la fin du *ramadān* en l'an 384 à Cordoue. Il est mort après l'an quatre-cent-cinquante ¹.

À l'instar du philosophe tolédan *Ṣā'id*², al-Ḥumaydī héroïse la date de naissance d'Ibn Ḥazm en la rattachant symboliquement au mois de *Ramadān* ou l'extrême fin de ce mois béni pour les Musulmans participe à l'inscrire dans une dimension mystique. Les deux historiens font de la naissance d'Ibn Ḥazm un événement annonciateur.

Bien que des hypotextes de la *Ġadwa* renvoient implicitement au *Tawq al-ḥamāma*, celui-ci n'y est pas évoqué mais al-Ḥumaydī brosse l'image du poète idéal. Ibn Ḥazm est un littérateur mais il est surtout un remarquable poète puisqu'il dispose, selon son disciple, de toutes les facultés cognitives et culturelles pour produire des poèmes de qualité. La *Ġadwa* montre qu'Ibn Ḥazm est un transmetteur et un précieux critique littéraire.

Les poèmes cités confirment le portrait d'Ibn Ḥazm présenté dans la notice : la question de la nostalgie des temps heureux et de la lamentation face aux temps nouveaux, une jactance (l'éloge de soi, *madḥ li-nafsi-hi*), une vie similaire au prophète Joseph, la diffusion du savoir, son engagement et son attachement à une vérité qu'il entend défendre, la jalousie de ses contemporains, la beauté du *zāhirisme* et la haute considération des amitiés sincères. Nous voyons se dessiner l'image d'un homme non pas isolé mais en dissonance et incompris de ses contemporains.

Il était d'un esprit hors pair et excellentissime en ce qui concerne la littérature et la poésie. Je n'ai pas vu aucun homme improviser des poèmes aussi promptement que lui. Ses poèmes sont très nombreux. Je les ai recueillis dans l'ordre alphabétique. Les voici en guise d'exemple :

Le temps est-il différent de la manière dont nous le connaissons et comprenons ?

Permanent est son mal et éphémères sont ces plaisirs

Lorsque nous pouvons profiter d'une petite heure de bien-être,

Ce moment se dissipe en un clin d'œil, en ne laissant que du chagrin.

Cela dure ainsi jusqu'au Jugement Dernier,

Jour où nous souhaiterions n'avoir jamais vécu.

Nous avons récolté soucis, mauvaises actions, et peines profondes

Et les causes de nos plaisirs ont disparu

Nostalgiques du temps passé et soucieux des moments à venir,

Anxieux pour les choses qu'on espère, nous n'arrivons pas à vivre une vie sereine.

Comme si ce pourquoi nous étions heureux

Était une notion vide de sens une fois réalisé ³.

¹ Al-Ḥumaydī: *Ġadwa*, *op. cit.*, p. 309, trad. fr. Yacine Baziz:

وما رأينا مثله رحمه الله فيما اجتمع له مع الذكاء وسرعة الحفظ وكرم النفس والتدين مولده في ليلة الفطر سنة أربع وثمانين وثلاث مائة بقرطبة ومات بعد الخمسين وأربع مائة.

² Cf. l'analyse de la notice de *Ṣā'id*.

³ Al-Ḥumaydī: *Ġadwa*, *op. cit.*, p. 309, trad. fr. Yacine Baziz :

وكان له في الآداب والشعر نفس واسع وباع طويل وما رأيت من يقول الشعر على البديهة أسرع منه وشعره كثير وقد جمعناه على حروف المعجم ومنه:

هَلِ الدَّهْرُ إِلَّا مَا عَرَفْنَا وَأَدْرَكْنَا فَجَاغِعُهُ تَبَيُّي وَلَدَأْتُهُ تَفْقَى

Le poème suivant s'inscrit dans le genre du *fahṛ*. Les biographes médiévaux arabes, en particulier d'al-Andalus, ont contribué à associer ce poème à la mémoire ḥazmienne¹ :

Il a composé un long poème où il interpelle le juge suprême de Cordoue, 'Abd al-Rahmān b. Aḥmad b. Bašar, dans lequel il glorifie son propre savoir et les différentes branches du savoir qu'il a su maîtriser :

Je suis l'astre solaire éclairant le firmament des sciences
 Mais j'ai le tort de me lever en Occident.
 Si j'étais né en Orient,
 Tout ce qui a été perdu de ma mémoire aurait fait l'objet d'un pillage en règle²
 Une partie de moi est attirée pour les régions de l'Irak ;
 Nul blâme pour celui qui est épris par la solitude !
 Et puis, si le Miséricordieux m'installe auprès d'eux,
 C'est alors que commenceront les chagrins et les peines.
 Combien de paroles, dont j'ai pu témoigner, je n'ai pas tenu compte,
 Alors que je peux les trouver dans les livres
 Ici, c'est un fait de parler de récits d'autres contrées ;
 La proximité de la science nuit à celle-ci et la fait délaissier³.

Dans le poème suivant, Ibn Ḥazm s'affranchit de toute fausse modestie et affiche sa haute estime de soi :

Dans un autre poème, il s'excuse de chanter l'éloge de soi :
 Toutefois, c'est en Joseph que je trouve le meilleur modèle ;
 Peut-on donc faire un crime à quelqu'un d'imiter ce prophète ?
 Il dit avec vérocité et sincérité :
 Je serai un gardien intelligent⁴. On n'a rien à reprocher à l'homme sincère⁵.

Pour se défendre, Ibn Ḥazm adopte une attitude provocatrice en commençant par « Je suis le Soleil » en assumant sa supériorité. Ce poème symbolise le souhait d'Ibn Ḥazm de

<p>تَوَلَّتْ كَمَرِ الطَّرْفِ وَاسْتَحْلَفَتْ حُرْنَا نَوْدُ لَدَيْهِ أَنَّنَا لَمْ نَكُنْ كُنَّا وَهَم لَمَّا نَحْسَى فَعَيْشَكَ لَا يَهْنَا وَفَاتِ الَّذِي كُنَّا نَلْدُ بِهِ عَنَّا إِذَا حَقَّقْتَهُ النَّفْسُ لَفْظُ بِلَا مَعْنَى</p>	<p>إِذَا أَمَكَنْتَ فِيهِ مَسْرَةَ سَاعَةٍ إِلَى تَبَعَاتِ فِي الْمَعَادِ وَمَوْقِفِ حَيْنِينَ لِمَا وَلى وَسُغْلُ بِمَا أَتَى حَصَلْنَا عَلَى هَمِّ وَإِنَّمِ وَحَسْرَةٍ كَانَ الَّذِي كُنَّا نَسْرُ بِكُونِهِ</p>
--	---

Ce poème est repris par Ibn Ḥāqān (m. 529/1134), Ibn Bassām (m. 543/1147), Ibn Baškuwāl (m. 578/1183), al-Ḍabbī (m. 599/1203), Yāqūt (m. 626/1229), al-Marākušī (m. 646/1250), Ibn al-Ḥaṭīb (m. 776/1375), al-Ḍahabī (748/1348) dans leurs notices consacrées à Ibn Ḥazm.

¹ Poème cité par al-Ḥumaydī, Ibn Ḥāqān en partie, Ibn Bassām y ajoute 3 vers, al-Ḍabbī, Yāqūt et al-Marākušī dans la même version qu'Ibn Bassām, Ibn Sa'īd cite seulement les deux premiers vers, Ibn al-Ḥaṭīb, al-Ḍahabī, al-Maqqarī dans leurs notices consacrées à Ibn Ḥazm.

² Cf. la trad. fr. des deux premiers vers de Brigitte Foulon dans *Al-Andalus. Anthologie, op. cit.*, p. 153.

³ Al-Ḥumaydī: *Ġadwa, op. cit.*, p. 310, trad. fr. Yacine Baziz :

<p>وَلِه مِنْ قَصِيدَةٍ طَوِيلَةٍ خَاطَبَ بِهَا قَاضِي الْجَمَاعَةِ بِقَرطِبَةِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ بَشَرَ بِفَخْرٍ فِيهَا بِالْعِلْمِ، وَيَذَكُرُ أَصْنَافَ مَا عِلْمٍ، وَفِيهَا: وَلَكِنَّ عَيْبِي أَنْ مَطْلَعِي الْغَرْبُ لَجَدَّ عَلَى مَا صَنَاعَ مِنْ ذِكْرِي النَّهْبُ وَلَا غَرَوُ أَنْ يَسْتَوْجِشَ الْكَلْفُ الصُّبُ فَحَيِّبِي يَبْدُو النَّاسُفُ وَالْكَرْبُ وَأَطْلُبُ مَا عَنْهُ تَجِيءُ بِهِ الْكُتُبُ وَأَنْ كَسَادَ الْعِلْمِ أَفْتُهُ الْقُرْبُ</p>	<p>أَنَا الشَّمْسُ فِي جَوْ الْعُلُومِ مُنِيرَةٌ وَلَوْ أَنَّنِي مِنْ جَانِبِ الشَّرْقِ طَالِعُ وَلِي نَحْوُ أَكْثَافِ الْعِرَاقِ صَبَابَةٌ فَإِنْ يُنْزَلِ الرَّحْمَنُ رَحْلِي بَيْنَهُمْ فَكَمْ قَائِلٍ: أَغْفَلْتُهُ وَهُوَ حَاضِرُ هُنَالِكَ يُدْرِي أَنْ لِلْبُعْدِ قِصَّةٌ</p>
--	---

⁴ [Coran XII, 55].

⁵ Al-Ḥumaydī: *Ġadwa, op. cit.*, p. 310, trad. fr. Yacine Baziz :

<p>وَمِنْهَا فِي الْإِعْتِزَارِ عَنِ الْمَدْحِ لِنَفْسِهِ: وَلَكِنْ لِي فِي يُوسُفَ خَيْرٌ أُسْوَةٌ يُفُولُ وَقَالَ الْحَقُّ الصِّدْقُ إِنَّنِي حَفِيظٌ عَلَيْهِمْ مَا عَلَى صَادِقٍ عَثْبُ وَلَيْسَ عَلَى مَنْ بِالنَّبِيِّ انْتَسَى ذَنْبُ</p>	<p>وَمِنْهَا فِي الْإِعْتِزَارِ عَنِ الْمَدْحِ لِنَفْسِهِ: وَلَكِنْ لِي فِي يُوسُفَ خَيْرٌ أُسْوَةٌ يُفُولُ وَقَالَ الْحَقُّ الصِّدْقُ إِنَّنِي حَفِيظٌ عَلَيْهِمْ مَا عَلَى صَادِقٍ عَثْبُ</p>
--	--

Cf. trad. fr. d'Edmond Fagnan dans *Histoire des Almohades d'Abd el- Wāh'id Merrākechi*, Whitefish, Kessinger legacy reprints, 201?, p. 41.

transmettre une image de sa personne auprès de ses contemporains mais aussi dans l'esprit des générations futures, lui, qui estime ne pas être considéré à sa juste valeur. Dans le second poème, Ibn Ḥazm vante ses propres mérites en feignant de s'excuser. Il contribue volontairement à exciter l'animosité de ses adversaires. Les deux poèmes suivants se font écho puisqu'ils évoquent la vocation d'Ibn Ḥazm à diffuser les sciences religieuses et sa conception de la vérité :

Voici un autre poème :

Je n'ai guère d'autre souhait, sur cette terre, que celui de divulguer la science,
Et de la diffuser tant dans les campagnes que dans les villes.
Invitant les hommes à se tourner vers le Coran et la Sunna,
Que tant de personnes négligent aujourd'hui ¹.

On m'a clamé :

Expose clairement la Vérité à celui qui prête une oreille attentive,
Puis laisse-la. La lumière de la Vérité se propagera et resplendira.
Il se familiarisera avec [cette parole] et finira par oublier la frayeur [qu'elle lui causait],
Comme un homme libéré oubliant les chaînes qui l'entravaient ².

Les poèmes suivants expriment à nouveau sa propre valeur que ses contemporains méprisent, sur la séparation des corps et des aimants tout en jouant sur la vue et le sens obvie :

On m'a clamé un poème le concernant :

Que l'envieux ne se réjouisse pas s'il m'arrive quelque malheur,
Car l'avenir peut réserver des surprises !
L'homme de mérite est comme l'or : tantôt battu par le marteau,
Tantôt faisant partie de la couronne qui orne la tête du roi ³.

On m'a clamé :

Si je m'éloigne, mon corps seul s'en va
Et mon âme reste toujours auprès de vous.
Certes un ami demande à voir de ses yeux
Celui dont la vue lui est agréable ⁴.

¹ Al-Ḥumaydī: *Ġaḍwa*, op. cit., p. 310, trad. fr. Foulon Brigitte : *Al-Andalus. Anthologie*, op. cit., p. 153 :

وله من أخرى: مَنَابِي مِنَ الدُّنْيَا عُلُومٌ أَبْنَاهَا
وَأَنْشُرُهَا فِي كُلِّ بَادٍ وَخَاضِرٍ تَنَاسَى رِجَالٌ ذَكَرُهَا فِي الْمَحَاضِرِ
دُعَاءٌ إِلَى الْقُرْآنِ وَالسُّنَنِ الَّتِي

Distique cité par al-Ḥumaydī, Ibn Baškuwāl, al-Ḍabbī et al-Ḍahabī dans leurs notices consacrées à Ibn Ḥazm.

² *Ibid.*, p. 310, trad. fr. Yacine Baziz :

وَأَنْشُدَنِي لِنَفْسِهِ وَأَنَا سَأَلْتُهُ:
ابن وجه قول الحق في نفس سامع ودعه فنور الحق يسرى ويشرق
سيؤنسه رفقا فينسى نفاهه كما نسى القيد الموثق مطلق.

Je remercie Brigitte Foulon pour la traduction de ces vers. Distique cité par al-Ḥumaydī, Ibn Bassām, al-Ḍabbī, Yāqūt et Ibn al-Ḥaṭīb. Il existe quelques variantes dans les notices où les mots *wağh* et *qawl* sont inversés.

³ *Ibid.*, p. 310, trad. fr. Yacine Baziz:

وَأَنْشُدَنِي لِنَفْسِهِ:
لَا تَشْمَتَنَّ حَاسِدِي إِنْ نَكَبَةَ عَرَضَتْ فَالدهر ليس على حال بمترك
ذو الفضل كالتبر طورا تحت ميقعة وتارة في ذرى تاج على ملك.

Ce distique cité par Al-Ḥumaydī, Ibn Ḥāqān, Ibn Bassām, Yāqūt, al-Marākušī, al-Ḍahabī et al-Maqqarī dans leurs notices consacrées à Ibn Ḥazm.

⁴ *Ibid.*, p. 310, trad. fr. Yacine Baziz:

وَأَنْشُدَنِي لِنَفْسِهِ:
لَئِنْ أَصْبَحْتَ مَرْتَحِلًا بِشَخْصِي فَرُوحِي عِنْدَكُمْ أَبَدًا مَقِيمٍ
وَلَكِنِ لِلْعِيَانِ لَطِيفٌ مَعْنَى لَهُ سَأَلَ الْمَعَانِيَةَ الْكَلِيمِ.

Ce distique cité par Al-Ḥumaydī, Ibn Ḥāqān, Ibn Bassām, al-Ḍabbī, Yāqūt, al-Marākušī, Ibn Ḥallikān, Ibn al-Ḥaṭīb, al-Maqqarī et Ibn al-‘Imād al-Ḥanbalī dans leurs notices consacrées à Ibn Ḥazm.

Un autre poème va dans le même sens :

Mon frère dit : tu es affligé parce que ton corps n'est plus,
Mais ton âme est encore près de nous.
Aussi, ai-je répondu : la vue est le seul sens d'être digne de confiance,
C'est en cela qu'un ami désire toujours la vue d'un autre ¹

La notice bipartite trouve un savant équilibre entre la prose d'al-Ḥumaydī et les poèmes ḥazmiens tout en reprenant tous les poncifs du *taqrīz* et du héros mal-aimé.

La notice d'Ibn Mākūlā : cachet et caution orientale

Rassembler tous les spécialistes du *ḥadīth* dans son *Ikmāl*, permet à Ibn Mākūlā de cacher l'image d'Ibn Ḥazm dans la *memoria* orientale surtout qu'au V^e/XI^e s., on assiste à ce qu'appelle Georges Makdisi une résurgence de l'islam traditionaliste. La prévalence du *ḥadīth* est donc un gage de notoriété et garantit la légitimité d'Ibn Ḥazm. Une place d'honneur lui est donnée dans un ouvrage de traditions comme moyen de réformer les hommes.

Le ministre Abū 'Umar Aḥmad b. Sa'īd b. Ḥazm b. Gālib al-Andalusī fut au service d'al-Manṣūr Abī 'Āmir Muḥammad b. Abī 'Āmir qui a géré et administré le pays à l'époque d'al-Mu'ayyad Hišām b. al-Mustanšir al-Ḥakam l'omeyyade. Il était un secrétaire de chancellerie et poète. Il est mort vers l'an quatre-cents.

Son fils le juriste et ministre Abū Muḥammad 'Alī b. Aḥmad b. Sa'īd b. Ḥazm était excellentissime (*fāḍil*) dans la jurisprudence, fin connaisseur (*ḥāfiẓ*) des sciences du *ḥadīth* et a par ailleurs composé beaucoup d'œuvres dans cette spécialité. Il a choisi le *fiqh* en empruntant la méthodologie du *ḥadīth*. Il transmet [de nombreux textes du patrimoine] d'un très grand nombre d'Andalous. Auteur de poèmes et d'épîtres.

Aḥmad b. 'Abd al-Raḥmān b. Sa'īd b. Ḥazm b. Gālib al-andalusī. Il figure parmi les hommes de science et de vertu. Il exerça le pouvoir dans la côte Est de Cordoue à l'époque al-Mahdī Muḥammad b. Hišām b. 'Abd al-Ġabbār b. al-Nāṣir l'Omeyyade. Abū Muḥammad Ibn Ḥazm en a déjà parlé et son fils le ministre Abū al-Muġīra 'Abd al-Wahhāb b. Aḥmad b. 'Abd al-Raḥmān b. Sa'īd b. Ḥazm al-andalusī. Il fut ministre sous plusieurs souverains d'al-Andalus et fut un excellent poète prolifique comme un excellent secrétaire de chancellerie ².

Succincte, la construction du récit témoigne de l'envergure de l'estime et de la reconnaissance de l'historien oriental. La notice est classée parmi celle de son père, de son cousin Abū al-Muġīra et de son oncle. Les quatre notices sont plutôt équilibrées mais la spécificité des Banū Ḥazm est construite sur leur légitimité littéraire plus que religieuse. Aucune critique négative ne figure dans la notice, celle-ci contient uniquement les qualificatifs mélioratifs

¹ *Ibid.*, p. 311, trad. fr. Yacine Baziz:

وله في هذا المعنى:
يَقُولُ أَخِي شَجَاكَ رَجِيلٌ جَسْمٌ وَرُوحُكَ مَا لَهُ عَنَّا رَجِيلٌ
فَقُلْتُ لَهُ الْمُعَايِنُ مُطْمَئِنٌّ
لِذَا طَلَبَ الْمُعَايِنَةَ الْخَلِيلُ

Ce distique cité par Al-Ḥumaydī, Ibn Bassām, al-Ḍabbī, Yāqūt, Ibn Ḥallikān, Ibn Sa'īd et Ibn al-Ḥaṭīb dans leurs notices consacrées à Ibn Ḥazm.

² Ibn Mākūlā: *al-Ikmāl*, *op. cit.*, p. 451:

والوزير أبو عمر أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب الأندلسي، وزر للمنصور أبي عامر محمد بن أبي عامر مدير دولة المؤيد هشام بن المستنصر الحكم الأموي، كاتب شاعر؛ "مات قريباً من سنة أربعمائة" وولده الفقيه "الوزير" أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، كان فاضلاً في الفقه حافظاً للحديث مصنفاً فيه وله اختيار في الفقه على طريقة الحديث، روى عن جماعة من الأندلسيين كثيرة وله شعر ورسائل، وأحمد بن عبد الرحمن بن سعيد بن حزم بن غالب الأندلسي، كان من أهل العلم والفضل، يتولى الحكم بالجانب الغربي من قرطبة للمهدي محمد بن هشام بن عبد الجبار بن الناصر الأموي، ذكره أبو محمد بن حزم، وابنه الوزير أبو المغيرة عبد الوهاب بن أحمد بن عبد الرحمن بن سعيد بن حزم الأندلسي، وزر لبعض أمراء الأندلس، وهو شاعر مكثر مجيد "كاتب جيد".

attribués à Ibn Ḥazm. Cette construction narrative bipartite présente, dans une première partie, le juriste zāhirite comme étant le *fils de* Abū ‘Umar Aḥmad b. Sa‘īd b. Ḥazm grand ministre d’al-Mansūr. Remarquons au passage que la présentation du père de notre auteur est aussi longue que celle de son fils. Cette partie introductive participe à établir une légitimité religieuse¹ et politique. Tout se passe comme si le juriste cordouan était avant tout le fils d’un ministre ou plutôt *du* ministre Aḥmad, comme si cette information devait se suffire à elle-même. Aḥmad était une figure représentative de la chancellerie médiévale : il est *wazīr* (ministre) mais il maîtrisait aussi les Belles-lettres, il est décrit comme étant un *kātib šā‘ir*².

La deuxième partie de la notice se concentre sur la figure religieuse d’Ibn Ḥazm. Il est un juriste (*faqīh*) sans que sa doctrine zāhirite ne soit signalée. De même qu’Ibn Mākūlā ne mentionne pas son expérience politique. Deux traits marquants, du point de vue des Andalous, de la figure hazmienne sont donc pourtant absents : à savoir le *zāhirisme* et le vizirat. La figure hazmienne est résumée à son attachement au *ḥadīth*. La figure du littérateur est marginale : « il a composé des poèmes et des épîtres *la-hu šī‘r wa-rasā‘il*³.

Enfin, le père, l’oncle et le cousin d’Ibn Ḥazm, sont décrits comme des ministres, d’excellents poètes et *kuttāb*. Alors que les qualificatifs de son cousin et son oncle en matière de littérature sont plus élogieux, Ibn Mākūlā met en avant l’image religieuse d’Ibn Ḥazm en tant que *faqīh* et *muḥaddīth*. À l’inverse, les Banū Ḥazm se sont rendus célèbres pour être de brillants littérateurs qui ont excellé dans la chancellerie. Dans cette notice consacrée aux Banū Ḥazm, Abū ‘Alī b. Ḥazm fait figure de note discordante.

2.4.2.4. Premiers stigmates depuis la Fitna de Cordoue jusqu’aux *Mulūk al-ṭawā‘if* : le regard de l’historien cordouan Ibn Ḥayyān

La notice d’Ibn Ḥayyān⁴ fut rédigée après celle de Šā‘id contrairement à ce qu’avait proposé A. Ljamai¹. D’autres historiens andalous, tels qu’Ibn Baškuwāl, Ibn al-Abbār ou Ibn

¹ Si Ibn Ḥazm est reconnu en tant que juriste (*faqīh*), ses adversaires parmi les muqallidūn mālikites ont participé à diminuer le caractère légitime de sa pensée religieuse à travers des anecdotes relatant un apprentissage tardif des sciences religieuses, montrant une méconnaissance des rites culturels ou moquant ses disciples accusés d’être des faibles d’esprit ou encore en ridiculisant la doctrine zāhirite. D’aucuns parmi les biographes se feront l’écho de ces anecdotes quand d’autres discuteront de leur recevabilité.

² Ibn Mākūlā: *al-Ikmāl*, *op. cit.*, p. 450.

³ *Ibid.*, p. 451.

⁴ Cf. Sources primaires: al-Ḥumaydī: *al-Ġaḍwa*, *op. cit.*, p. 200, Ibn Bassām: *al-Daḥīra* *op. cit.*, vol. 2, p. 573; Ibn Baškuwāl: *al-Šilā*, *op. cit.*, pp. 150-151, al-Ḍabbī: *Buġya*, *op. cit.*, p. 275, Yāqūt: *Mu‘jam al-udabā‘*, *op. cit.*, Ibn Ḥallikān: *Wafayāt al-a‘yān*, *op. cit.*, vol. 2, pp. 218-219, Ibn Sa‘īd: *al-Muġrib*, *op. cit.*, vol. 1, p. 117, al-Ḍaḥabī: *Siyar*, *op. cit.*, vol. 18, pp. 370-371 et *Tārīḥ al-Islām*, *op. cit.*, vol. 31, p. 165; al-Šafadī: *al-Wāfi bi-l-wafayāt*, *op. cit.*, vol. 13, p. 136, Ibn Kaṭīr: *Bidāya*, *op. cit.*, vol. 16, p. 64, Ibn al-‘Imād: *Šaḍarā al-ḍaḥab*, *op.*

Saʿīd, ont conservé ce projet historiographique ambitieux que constituait le *Tārīḥ* d'Ibn Ḥayyān². Celui-ci se compose, selon Ibn Ḥallikān et Ibn Saʿīd, d'un volet intitulé *al-Muqtabis fī Tārīḥ al-Andalus*³ en 10 volumes et d'un second intitulé *al-Matīn fī Tārīḥ al-Andalus*⁴ en 60 volumes. D'après Ibn Saʿīd, la notice consacrée à Ibn Ḥazm rédigée par Ibn Ḥayyān provient du *Matīn*⁵.

La description d'Ibn Ḥayyān est un portrait à charge et se situe aux antipodes de celles de Ṣāʿīd et d'al-Ḥumaydī. Ibn Ḥayyān et son *Tārīḥ* ont plutôt bonne presse dans la mémoire des biographes ce qui explique pourquoi son récit a nourri le matériau biographique des historiens tardifs. Ces derniers se sont distingués entre eux en fonction de leurs choix citationnels et ont emprunté, à partir des mêmes citations de la notice, ce qui leur paraissait élogieux, critique ou neutre.

La notice d'Ibn Ḥayyān est la plus détaillée des notices fondatrices. Elle contient un ensemble d'éléments personnels, historiques, généalogiques et bibliographiques ainsi que des jugements de valeurs permettant de construire un portrait paradoxal entre la satire et l'éloge. Dès lors, un rapide regard rétrospectif sur la réception de son œuvre, sur son degré d'autorité aident à mieux comprendre les enjeux de son récit à charge et des pratiques citationnelles des biographes suivants.

Qui est Ibn Ḥayyān ?

Nous disposons de peu d'informations biographiques sur Ibn Ḥayyān. Le père d'Ibn Ḥayyān était secrétaire de chancellerie (*kātib*) sous le règne d'al-Manṣūr à la même époque que le père d'Ibn Ḥazm. Ibn Ḥayyān est né en 377/987 et a reçu l'éducation distinguée, digne des hauts fonctionnaires cordouans de l'époque umayyade. La chute de ces derniers fut un événement tragique pour lui mais, à la différence d'Ibn Ḥazm, il entreprit de continuer sa carrière politique sous les Banū Ḡawharides de Cordoue au nom desquels il occupa la fonction de secrétaire officiel de la Rédaction (*kātib al-inṣāʾ*). Puis, il mit ses compétences de *kātib* sur le marché de l'*adab*, ménageant ses relations avec les nouveaux Émirats tels qu'al-Maʿmūn b.

cit., vol. 5, p. 296-297; al-Baḡdādī: *Hādiya al-ārīfīn*, *op. cit.*, vol. 1, p. 341; Ḥaḡī Ḥalīfa: *Kaṣf al-zunūn*, *op. cit.*, vol. 2, p. 1456 et 1792.

¹ Ljamai Abdelilah: *Ibn Ḥazm op. cit.*, pp. 11-12.

² Soravia Bruna: *Une histoire de la Fitna : autorité et légitimité dans le Muqtabis d'Ibn Ḥayyān*, dans *Cuadernos de Madinat al-Zahrāʾ*, 5, 2004, p. 82.

³ Samuel G. Armistead: *Ibn Ḥayyān dans Medieval Iberia: an encyclopedia*, éd. Michael Gerli, New York, London, Routledge, 2003, p. 413; art. "Ibn Ḥayyān" de A. Huici Miranda dans E.I., art. "Ibn Ḥayyān" de M. Méouak dans *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 3 (1050-1200)*, pp. 165-171.

⁴ Il a consigné minutieusement dans le *Matīn* les événements tragiques de la *Fitna*, des *Taifas* et des royaumes chrétiens du Nord grâce à ses nouvelles fonctions à la cour ḡawharide. La précision de son matériau montre qu'il avait, de nouveau, accès aux différentes sources officielles.

⁵ Ibn Saʿīd: *al-Muḡrib*, Le Caire, Dār al-Maʿārif, 1955, p. 354.

Ḍī al-Nūn de Tolède et à al-Mu‘tamid b. ‘Abbād de Séville¹ afin de sortir de la pauvreté dans laquelle il était plongé². La *kitāba* lui a donc permis de s’en préserver³. Il mourut en 469/1076 et fut enterré au cimetière de Cordoue⁴.

Les Banū Ḥazm et les Banū Ḥayyān comptaient parmi les *mawālī*-s de la dynastie umayyade et les deux lettrés cordouans ont passé leurs jeunes années à la cour ‘āmiride. Leurs carrières prennent des trajectoires politiques différentes et l’historien commença à dénigrer Ḥazm probablement lorsqu’il se mit au service de la chancellerie tolédane ou sévillane. Bien que le célèbre historien cordouan bénéficie de la confiance de l’ensemble des historiens, Ibn Bassām, redevable à la *Grande Histoire (al-Tārīḥ al-kabīr)* à bien des égards⁵, se refuse de tomber dans le *hiḡā’* dont est entaché le *Tārīḥ* qui perd, selon lui, en justesse⁶. Brigitte Foulon s’était d’ailleurs étonnée du jugement sévère d’Ibn Bassām à l’égard de l’historien cordouan qui y est décrit de manière ambivalente et clivante⁷. Malgré l’engouement des rois des *Taifas* pour la Chronique d’Ibn Ḥayyān, l’anthologue adopte un ton pour le moins distant vis-à-vis de ce qu’il considère relever de la satire. Les travaux de Bruna Soravia et de Brigitte Foulon donnent ainsi les premiers éléments de réflexion sur les enjeux de sa représentation, chargée de stéréotypes et d’ambivalence de l’historien.

D’où parle Ibn Ḥayyān ?

L’historien cordouan parle depuis une position située entre l’antagonisme et la courtoisie des *Mulūk al-Ṭawā’if*, pour reprendre l’expression de Bruna Soravia⁸. La plupart des propos d’Ibn Ḥayyān, écrit B. Foulon, sont en effet « déformés par son esprit vindicatif ». Ses

¹ *Ibid.*, p. 101.

² *Ibid.*, p. 102.

³ Huici Miranda Ambrosio: “*Ibn Ḥayyān*”, in: *Encyclopédie de l’Islam*. Consulted online on 16 April 2021 <http://dx.doi.org.ezproxy.univ-paris3.fr/10.1163/9789004206106_eifo_SIM_3196> First published online: 2010.

⁴ art. “*Ibn Ḥayyān*” de M. Méouak dans *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 3 (1050-1200)*, p. 165.

⁵ L’intitulé de cette chronique magistrale varie selon les historiens : *Tārīḥ al-kabīr fī aḥbār al-Andalus wa-mulūki-hā* selon al-Ḥumaydī et al-Ḍabbī ; *al-Tārīḥ* selon Ibn Bassām, *Tārīḥ al-Andalus* selon Yāqūt ; *al-Tārīḥ* selon Ibn Ḥayyān dans une anecdote relatée par Ibn Ḥallikān qui est le premier à détailler son contenu en deux volets *al-Muqtabis fī Tārīḥ al-Andalus* en 10 volumes et *al-Matīn fī Tārīḥ al-Andalus* en 60 volumes ; Ibn Sa‘īd propose les trois titres sous leurs formes abrégées *al-Tārīḥ*, *al-Muqtabis* et *al-Matīn* ; al-Ḍahabī emprunte les deux titres à Ibn Ḥallikān. C’est à partir du VIII^e/XIV^e s. que l’on trouve les premières variantes : al-Ṣafadī propose *al-Muqtabis fī Tārīḥ al-Andalus* et *al-Mubīn fī Tārīḥ al-Andalus* ; *Tārīḥ al-Maḡrib* en 60 volumes selon Ibn Kaṭīr ; *al-Mubīn fī Tārīḥ al-Andalus* en 60 volumes et *al-Muqtabis* en 10 volumes selon Ḥaḡḡī Ḥalīfa, Ibn al-‘Imād et al-Baḡdādī.

⁶ Huici Miranda Ambrosio : “*Ibn Ḥayyān*”, *op. cit.* ; Foulon Brigitte : *De l’éloge au blâme. L’art subtil d’Ibn Bassām dans la représentation des lettrés andalous* dans *Quaderni di studi arabi*, nuova serie 13, 2018, p. 136.

⁷ Foulon Brigitte : *De l’éloge au blâme, op. cit.*, p. 135.

⁸ Soravia Bruna : *Les ‘ulamā’ andalous au V^e siècle de l’Hégire : entre antagonistes et courtisans des Mulūk al-Ṭawā’if* dans *Saber religioso y poder político en el islam. Actas del simposio Internacional (Grenada, 15-18 octubre 1991)*, Madrid, Agencia española de cooperación internacional, 1994, pp.285-301.

talents rhétoriques, son aigreur et son penchant pour le dénigrement systématique lui servent à détruire les réputations les mieux implantées¹.

L'historien est à la fois juge et parti puisqu'il participe aux événements politiques en même temps qu'il participe à l'écriture historiographique andalouse. Il n'était pas toujours objectif et impartial dans ses jugements, selon A. Ben Abdeselem, et il fut « à plusieurs occasions mêlés à ces événements, et se laissait souvent aller à son engagement politique »². Il donne même un sens particulier à la *Fitna* et aux différents emprunts des historiens orientaux post-tabariens dans sa *Grande Histoire*, pour en faire « un paradigme symbolique à travers lequel il a choisi d'interpréter l'histoire d'al-Andalus, celle de son temps, (...) et du passé andalou »³. En s'inspirant de la méthodologie tabarienne, Ibn Ḥayyān projette les représentations des rois des Taïfas sur l'époque umayyade et 'āmiride révolue. Sa lecture historique de la *Fitna* s'élabore depuis ses nouvelles fonctions et sa réécriture rhétorique constitue à posteriori un filtre parfois déformant. Ibn Bassām reproche le « mauvais caractère » de l'historien et son ingratitude envers le souverain, « pourvoyeur de bénéfices », incompatible avec l'ethos du courtisan⁴. B. Soravia remarque justement que « la plupart des biographies de la *Dahīra* sont introduites par un *taqrīz* élaboré, en décrivant le biographié par des métaphores mirobolantes. B. Soravia continue en précisant que :

Ibn Bassām avoue à plusieurs reprises, dès l'introduction de son anthologie, sa dette envers l'œuvre d'Ibn Ḥayyān, qui lui a fourni non seulement l'encadrement historique de sa description du mouvement littéraire andalou au V^e siècle de l'hégire mais aussi une clef d'interprétation toute faite pour cette période. Cependant, le dialogue serré qu'Ibn Bassām établit avec « son maître et son auteur » laisse voir dans bien des cas, en dépit du ton de déférence sur lequel il est souvent joué, des contrastes substantiels avec l'opinion qu'Ibn Bassām, de quatre-vingts ans environ le cadet d'Ibn Ḥayyān, manifeste de certains événements et personnages⁵.

En dépit de son caractère, il intégra le groupe des courtisans démunis et impuissants. Il reçut d'ailleurs une rétribution très généreuse pour son *Tārīḥ*, dont Ibn Ḥayyān garda secret le montant⁶. Ibn Bassām nous dépeint un Ibn Ḥayyān dont la marque personnelle s'avère être « l'amertume, voire le sarcasme à travers lesquels il considère ce monde nouveau, où les hommes et les valeurs anciennes n'ont plus cours »⁷. À l'exception d'Ibn Bassām, la plupart des biographes n'ont jamais mentionné les réserves de l'anthologue et acceptent plus ou moins les récits et les anecdotes d'Ibn Ḥayyān relatives à Ibn Ḥazm.

¹ Foulon Brigitte : *De l'éloge au blâme. op. cit.*, pp. 136-137.

² Ben Abdeselem Afif : *Vie littéraire, op. cit.*, p. 11.

³ Soravia Bruna : *Une histoire de la Fitna, op. cit.*, p. 83.

⁴ Soravia Bruna : *Ibn Ḥayyān, historien du siècle des Taïfas, op. cit.*, p. 101.

⁵ *Ibid.*, p. 102.

⁶ *Ibid.*, p. 112, note 42.

⁷ *Ibid.*, p. 112.

Un des disciples d'Ibn Ḥayyān relatent une anecdote dans laquelle il rencontre l'historien en songe et où celui-ci semblait nourrir une forme de regret quant à la rédaction ou au contenu de son *Histoire*¹. Dire qu'Ibn Ḥayyān reconnaissait de son vivant son esprit vindicatif et la virulence de ses sarcasmes, il n'y a qu'un pas dont seul l'étude de l'évolution de sa pensée parmi ses disciples permettait de franchir. C'est donc une représentation d'Ibn Ḥazm politisée et biaisée.

Après la *Fitna*, les deux hommes empruntent des trajectoires politiques opposées : Ibn Ḥayyān condamne explicitement le califat d'al-Mu'tadd, dont Ibn Ḥazm et Ibn Šuhayd étaient les ministres : « *violation and a reversal of the naturel order* »². Les deux amis avaient dès lors mérité l'opprobre de l'historien cordouan³. Autant de conflits politiques qui nous amènent à mieux comprendre les raisons d'une telle animosité dans la notice d'Ibn Ḥayyān, historien dans le besoin⁴, capable d'opportunisme politique selon Ibn Bassām⁵. Ibn Ḥayyān est par conséquent un personnage historique aussi complexe qu'Ibn Ḥazm.

Cette approche circonstanciée de la notice d'Ibn Ḥayyān nous amène à nous interroger rétrospectivement sur les enjeux de l'autorité de son récit dans la construction de la biographie ḥazmienne.

Quelle place occupe le récit ḥayyānien sur l'ensemble des notices, en matière statistique, en matière d'occupation narrative du récit biographique ḥazmien ? Les biographes ont-ils gardé une distance vis-à-vis du récit satirique ḥayyānien ? Si oui, pourquoi ont-ils brossé des notices élogieuses de l'historien ? En effet, les notices qui lui sont consacrées signalent ses talents d'historien, de littérateur et de brillant rhéteur, et pourtant, les notices ne se nourrissent généralement que des mêmes citations et récits ḥayyāniens. Dans ce cas, ont-ils eu accès à l'ensemble de l'œuvre ou bien, uniquement, par citation ? Quels biographes ont gardé en mémoire les citations élogieuses et quels sont ceux qui ont écarté les extraits les plus satiriques ? À partir de quand son récit s'impose-t-il dans l'historique des notices biographiques ḥazmiennes ? Les rois des *Taiḥas* souhaitaient ardemment se procurer des exemplaires de son

¹ Ibn Baškuwāl: *al-Šilā*, *op. cit.*, pp. 150-151; Ibn Ḥallikān: *Wafayāt al-a'yān*, *op. cit.*, vol. 2, pp. 218-219; al-Dahabī: *Siyar*, *op. cit.*, vol. 18, pp. 370-371 et *Tārīḥ al-Islām*, *op. cit.*, vol. 31, p. 165; al-Šafadī: *al-Wāfī bi-l-wafayāt*, *op. cit.*, vol. 13, p. 136; Ibn Kaṭīr: *Bidāya*, *op. cit.*, vol. 16, p. 64:

وقرأت بخط أبي جعفر أحمد بن عبد الرحمن، قال : أخبرني أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عون قال (...) ورأيت في النوم بعد وفاته مقبلا إلي، فقلت إليه وسلم علي وتبسم في سلامه وقلت له : ما فعل بك ربك؟ فقال: غفر لي. فقلت له فالتاريخ الذي صنعت ندمت عليه؟ فقال: أما والله لقد ندمت عليه، إلا أن الله عز وجل بلطفه عفي عني وغفر لي .

² Bruna Soravia: *A portrait of the 'Ālim as a young man: The formative years of Ibn Ḥazm, 404/1013-420/1029*, dans *Ibn Ḥazm de Cordoba. The life and works of a controversial thinker*, éd. Camilla Adang, Maribel Fierro, Sabine Schmidtke, Leiden, Brill, 2013, p. 42.

³ *Ibid.*, p. 43. L'historien Yāqūt affirme qu'Ibn Ḥazm fut un des ministres d'al-Mu'tadd.

⁴ Bruna Soravia : *Ibn Ḥayyān*, *op. cit.*, p. 106, note 25.

⁵ *Ibid.*, p. 113.

Tārīḥ. Dans ce cas, répondait-il à leurs visions politiques en s'attellant à détruire la réputation des grandes figures arabo-andalouses et, en particulier, celle d'Ibn Ḥazm ? Sa notice, riche en détail sur la vie de celui-ci, ne contient pas les détails anecdotiques à al-Bāḡī ou aux Banū al-'Arabī. C'est que l'historien ne fait pas de ces *munāẓarāt* l'*alpha* et l'*oméga* de son argumentation et rhétorique destructrice.

Que nous disent les biographes sur Ibn Ḥayyān ?

Les notices consacrées à Ibn Ḥayyān sont lapidaires en comparaison de celles consacrées à un Ibn Ḥazm. La *Ġaḍwa* d'al-Ḥumaydī est curieusement élogieuse vis-à-vis d'Ibn Ḥayyān qui le situe dans la lignée des éminents historiens andalous tels qu'Ibn al-Ḥārīt, Ibn 'Abd al-Barr, etc¹. Il est difficile d'imaginer qu'al-Ḥumaydī aie eu vent du *hiḡā'* à l'égard de son maître, d'autant que c'est sur le témoignage d'Ibn Ḥazm qu'il vante les talents de l'historien².

En revanche, Ibn Bassām et Ibn Baškuwāl sont plus prolixes sur sa formation et sa personnalité. Ibn Ḥayyān est aux yeux d'Ibn Bassām un *al-šayḥ l-adīb l-kāmil*, soit le littérateur par excellence, et ce malgré ses réserves.

La *Šila* d'Ibn Baškuwāl nous apprend que les Banū Ḥayyān comptaient parmi les *mawālī* rattachés à 'Abd al-Raḥmān I^{er}. Les premiers témoignages proviennent de son disciple Abū 'Alī al-Ġassānī (m. 498/1105) indiquent des talents littéraires, rhétoriques, d'éloquent et intègre. Ibn Baškuwāl est le premier à relater une anecdote mystique dans laquelle Ibn Ḥayyān dit regretter, en songe, la rédaction de son *Histoire* mais qu'il en fut pardonné par Dieu lui-même³. Il le décrit comme « un homme éloquent et persuasif dans tout ce qu'il écrit, il ne s'appuie jamais sur des propos mensongers dans les récits et anecdotes contenus dans son *Histoire* »⁴. La notice d'Ibn Ḥayyān ne s'est pas enrichie dans les textes des biographes tardifs, d'habitude plus documentés.

¹ « Les savants des régions de ce pays ont composé de très nombreux livres dans ce sens. Parmi eux, on trouve Ibn al-Ḥārīt, Ibn 'Abd al-Barr, Aḥmad b. Muḥammad l'historien, Ibn Ḥayyān et le reste des historiens dont les modes de collation varient en fonction du type de classement et de leurs objectifs pédagogiques », dans *Ġaḍwa*, *op. cit.*, p. 2, trad. fr. Yacine Baziz dont le texte arabe est le suivant :

ولعلماء أقطار ذلك البلد في أنواع هذا المعنى كتب كثيرة العدد، منها لابن حارث، ولابن عبد البر، ولأحمد بن محمد التاريخي، وابن حيان، وسائر المؤرخين هناك على تباين مراتب جمعهم واهتمامهم.

² *Ġaḍwa*, *op. cit.*, p. 200 : « Ḥayyān b. Ḥalaf b. Ḥusayn b. Ḥayyān Abū Marwān al-Qurṭubī, auteur de la *Grande Histoire* sur les récits d'al-Andalus et de ses rois. Il possédait un immense savoir (*'ilm*), une grande éloquence et « des revenus sains ». Abū Muḥammad 'Alī b. Aḥmad l'a décrit en des termes élogieux », trad. fr. Yacine Baziz : حيان بن خلف بن حسين بن حيان أبو مروان القرطبي صاحب التاريخ الكبير في أخبار الأندلس وملوكها وله حظ وافر من العلم والبيان وصدق الإيراد ذكره أبو محمد علي بن أحمد وأثنى عليه.

³ Ibn Baškuwāl : *al-Šila*, *op. cit.*, p. 151.

⁴ *Ibid.*, p. 151.

Pourtant son témoignage présent à l'époque almoravide ne l'est plus dans les notices des premiers biographes almohades. Les citations d'Ibn Ḥayyān relatives à Ibn Ḥazm réapparaissent à la fin de la période almohade chez Ibn Sa'īd puis un jeu de pratique citationnelle contribuera à forger une figure ḥazmienne entre l'éloge et la critique.

Représentations d'Ibn Ḥazm et architecture narrative disproportionnée

Le récit d'Ibn Ḥayyān reflète le contexte politique post-*Fitna*. Forcément écrite après la mort du biographié en 1064, Ibn Ḥayyān était à Séville et a probablement assisté à l'autodafé. Son témoignage historique porte, de manière trop explicite, les stigmates des griefs politico-juridiques contre le penseur *zāhirite*. Rien n'indique explicitement l'origine de son récit même si notre étude intertextuelle montre qu'il s'agit d'un discours rapporté et reformulé dans un style qui lui est propre¹. À l'instar d'al-Ṭabarī, Ibn Ḥayyān propose plusieurs récits au lecteur, laissé responsable de la vision qu'il veut adopter. Or, la reformulation d'Ibn Ḥayyān est très marquée et dévoile en filigrane les marques de sa position. La mise en perspective de la méthodologie historiographique d'Ibn Ḥayyān permet, selon Luis Molina, de nuancer les propos de E. García Gómez qui voyait en Ibn Ḥayyān *como mero editor de la historiografía anterior*. Si le *Muqtabis* semble être une compilation de sources antérieures, le *Matīn* demeure une œuvre plutôt personnelle dont les hypertextes renvoient implicitement à une matière qu'il retravaille avec talent². À l'instar des notices trois autres notices fondatrices, celle d'Ibn Ḥayyān est essentiellement le produit de son propre verbe :

Notice du <i>Matīn</i>	Poésie		Prose		Total	
	Nb mots	%	Nb mots	%	Nb mots	%
Ibn Ḥazm	121	100 %	-	-	121	13,3 %
Ibn Ḥayyān	-	-	786	100 %	786	86,7 %
Total	121	100 %	786	100 %	907	100%
Répartition poésie et prose dans la notice	13,3 %		86,7 %		100 %	

2.4.2.4.a. Bilan statistique des présences narratives et de la part de la poésie et de la prose selon la *Ikmāl*

Sa présence narrative explicite, en prose, s'élève à 86,7 % de la composition de sa notice. Les citations poétiques d'Ibn Ḥazm portent exclusivement la voix d'Ibn Ḥazm. Sans que nous puissions affirmer si la proportion de production poétique du *Matīn* et du *Muqtabis* est similaire à celle d'Ibn Mākūlā ou de Ṣā'īd, il faut rappeler qu'Ibn Ḥayyān s'inscrit dans les modèles historiographiques orientaux dans le sillon d'al-Ṭabarī dans lesquels les citations

¹ Luis Molina a bien décrit les techniques d'amplification et ce qui relève de la « réécriture » dans le *Matīn* d'Ibn Ḥayyān. Il s'appuie sur le point de vue de Makkī et du *Dayl* d'Ibn 'Abd al-Marrakūshī (m.1303). Cf. Luis Molina: *Técnicas de amplificatio, op. cit.*, pp. 55-79.

² Molina Luis: *Técnicas de amplificatio, op. cit.*, p. 79. Nous l'avons vu lors de la réécriture des *Ṭabaqāt al-umam* de Ṣā'īd.

poétiques tiennent une place non-négligeable et multifonctionnelle. Cela dit, ces citations qui représentant 13,3% de la notice, accréditent l'autorité littéraire d'Ibn Ḥazm et relativisent la représentation exclusivement religieuse du penseur cordouan.

Traduction et analyse textuelle de la notice :

La notice s'articule en quatre parties : une présentation stéréotypée d'Ibn Ḥazm sur le modèle de la *tarğama* classique, une série de reproches, une présentation bibliographique et un corpus poétique. Ibn Ḥayyān y offre un large éventail de son talent littéraire alternant prose rimée (*sağʿ*) et non-rimée (*naṭr mursal*).

Première partie : un polygraphe déchu, marginalisé et séditionnaire

Le polygraphe est avant tout un traditionniste (*muḥaddiṭ*), un juriste, un polémiste, un généalogiste, un littérateur et un philosophe logicien. La présentation positive d'Ibn Ḥazm laisse rapidement place à l'hypercritique d'Ibn Ḥayyān qui débute dès la troisième phrase, à partir de la conjonction *ğayr anna* (mais, cependant) :

Ibn Ḥazm était porteur de disciplines comme la Tradition (*ḥadīṭ*), la jurisprudence (*fiqh*), la controverse (*ğidal*), la généalogie (*nasab*) et tout ce qui est trait à l'*adab* (*adyāl al-adab*) en y associant de nombreux savoirs antiques dont la logique et la philosophie. Dans certaines de ces disciplines, il a rédigé de nombreux livres¹.

Contrairement à d'autres notices du *Tārīḥ* citées dans la *Daḥīra*, le *taqrīz* est complètement absent pour Ibn Ḥazm. L'objectif est clair, on peut y déceler les premières critiques, néanmoins les biographes ultérieurs empruntent souvent cette présentation d'Ibn Ḥayyān pour élaborer leur propre *taqrīz*.

L'expression *ḥāmil funūn* dans le sens de porter une charge est une subtile réminiscence du verset coranique : « Ceux qui ont été chargés de la Thora mais qui ne l'ont pas appliquée sont pareils à l'âne qui porte des livres »². L'hypocrisie, implicitement dénoncée dans le verset, dénonce la non-conformité entre la théorie et la pratique et pourrait servir à l'historien cordouan de discréditer Ibn Ḥazm. Celui-ci utiliserait son savoir pour l'instrumentaliser dans ses controverses. Le même terme est confirmé plus loin dans la notice : *wa-kāna yaḥmilu 'ilma-hu ḥādā wa-yuğādilu man ḥālaḥa-hu fī-hi* (« Ibn Ḥazm portait son dît savoir pour polémiquer avec celui qui essaierait de le contredire »)³. Contrairement à al-Ḥumaydī qui valori-

¹ Ibn Bassām: *al-Daḥīra fī maḥāsīn ahl al-Ġazīra*, ed. sc. I. 'Abbās, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-islāmī, 2000, I/1, pp. 136-137, trad. fr. Yacine Baziz :

كان أبو محمد حامل فنون من حديث وفقه وجدل ونسب وما يتعلق بأخبار الأدب مع المشاركة في كثير من أنواع التعاليم القديمة من المنطق والفلسفة. وله في بعض تلك الفنون كتب كثيرة.

² Coran, 62, 5 : *Maṭalu al-laḍīna ḥummilū al-tawrata ṭumma lam yaḥmilū-hā ka-maṭali al-ḥimāri yaḥmilu as-fāran*.

³ Ibn Bassām: *al-Daḥīra*, op. cit., I/1, p. 137, trad. fr. Yacine Baziz.

sait l'attitude cohérente de son maître appliquant ce qu'il savait *'āmil bi-'ilmi-hi*¹. Abdel Magid Turki rappelait que les Mālikites avaient horreur de tout esprit attiré par les sciences spéculatives (*naẓar*) pratiquant la polémique (*ğadal*) ou usant du *ra'y* comme procédé de déduction². Et des sciences spéculatives, il en est question dans les livres d'Ibn Ḥazm selon Ibn Ḥayyān : *wa-māla bi-hi awwal l-naẓar fī l-fiqh ilā ra'y Abī 'Abd Allah Muḥammad b. Idrīs l-Šāfi* ³. La présentation stéréotypée d'Ibn Ḥayyān tend à montrer que l'immense savoir acquis par le juriste *zāhirite* n'avait pour objectif que la controverse (le *ğidal*). Ibn Ḥayyān réunit les deux aspects blâmés par les juristes *muqallidūn* de son époque, à savoir le *ğidal* et la logique.

Deuxième partie : début des éléments à charge démontrant la déchéance d'Ibn Ḥazm

La particule *ğayr anna* interrompt brutalement un semblant de *taqrīz* puis Ibn Ḥayyān énumère les critiques qu'il a pu collecter contre Ibn Ḥazm. Elles contribuent à donner l'idée d'une marginalisation. Le premier argument est une compréhension confuse et fautive des textes philosophiques comme si l'historien était lui capable de distinguer ses erreurs philosophiques :

Cela étant dit (*ğayr anna*), ses ouvrages contiennent des inexactitudes et des erreurs, à cause de sa volonté d'en savoir toujours plus dans ces disciplines, surtout en matière de logique où certains ont prétendu qu'il s'était trompé et qu'il s'était égaré dans cette voie. Il contredit Aristote, son initiateur, à la manière de celui qui n'en a pas compris la finalité et qui ne l'a pas appliquée dans ses ouvrages⁴.

Selon l'historien, toute l'œuvre philosophique ḥazmienne est fautive. Il déforme une citation implicite qu'il remploie du *K. Ṭabaqāt* de Šā'id⁵. Seulement, la reformulation d'Ibn Ḥayyān présente un biais qui n'est pas contenu dans la critique nuancée de Šā'id qui le classe parmi les éminents philosophes d'al-Andalus et ce, malgré ses erreurs techniques. Si l'origine de la citation revient à Šā'id, il n'en reste pas moins qu'Ibn Ḥayyān indique qu'il rapporte des propos sans avoir nécessairement lu les ouvrages d'Ibn Ḥazm. L'expression *fa-annu-hum za'amū* montre qu'Ibn Ḥayyān s'en fait simplement le relais. Alors que la philosophie était suspectée d'hérésie pour les doctes mālikites, on comprend que la volonté est plutôt de nuire que de critiquer positivement.

¹ Al-Ḥumaydī: *Ğaḏwa*, *op. cit.*, p. 308.

² Turki Abdel Magid: *Polémiques*, *op. cit.*, p. 48, et p. 49 note 99.

³ Ibn Bassām: *al-Daḥīra*, *op. cit.*, I/1, p. 137.

⁴ *Ibid.*, p. 137, trad. fr. Yacine Baziz:

غير أنه لم يخل فيها من الغلط والسقط، لجرأته في التسور على الفنون لا سيما المنطق، فإنهم زعموا أنه زل هنالك، وضل في سلوك تلك المسالك، وخالف أرسطاطاليس وأضعه مخالفة من لم يفهم غرضه، ولا ارتاض في كتبه.

⁵ Voir l'analyse critique de la notice de Šā'id où celui-ci affirme qu'Ibn Ḥazm a commis de nombreuses erreurs sur certains principes dans le *Taqrīb* quand Ibn Ḥayyān, moins connu pour ses compétences philosophiques, prétend qu'Ibn Ḥazm contredit Aristote.

La succession du lexique dépréciatif et la citation de Ṣā'id reformulée contribue à la stéréotypie de l'image du polémiste et du séditieux : le terme *namam*, qui a le sens ici de « révéler/témoigner de quelque chose », évoque l'idée de calomnie et de trahison. Ce terme a été rajouté dans la reformulation d'Ibn Ḥayyān et il accentue la synonymie du *ḡalaṭ* et du *saqaṭ*. L'emphase de l'allitération et l'usage de la prose rimée (*saḡʿ*) du *ḡalaṭ* et du *saqaṭ* permettent de cacheter dans la mémoire collective la « chute ou la déchéance » d'Ibn Ḥazm permise par l'idée de *s-q-ṭ*. La répétition des termes pour désigner les erreurs d'Ibn Ḥazm n'est nullement anodine et montre que le talent littéraire d'Ibn Ḥayyān est mis à profit pour sa propre vision de l'histoire. De plus, l'expression *li-ḡar'ati-hi*, qui ne figure pas dans la notice de Ṣā'id est suffisamment ambiguë pour évoquer à la fois le courage et un aspect intrépide voire insolent et audacieux. Le récit d'Ibn Ḥayyān relate ce qui a provoqué sa chute et sa déchéance dans la quête des sciences. On peut voir que se construit l'image d'un savant déchu.

Le récit est parfois ambigu sur la distanciation d'Ibn Ḥayyān qui semble se décharger sur les *fuqahā'*. Le lexique et la rhétorique entretiennent cette ambiguïté du lieu d'où parle Ibn Ḥayyān¹. Le champ lexical dépréciatif décrit le parcours juridique fautif d'Ibn Ḥazm selon Ibn Ḥayyān : *namam*, *ḡalt* (erreur), *saqaṭ* (faute), *zalla* (fauter), *ḡalla* (s'égarer du droit chemin), *ḡālafa* (contredire), *muḡālafa* (contradiction), *lā irtāḡa* (ne pas maîtriser), *nāḡala 'an* (entrer en lutte contre), *inḡarafa 'an* (se détourner de), *'ayb bi-l-ṣuḡūd* (accuser d'aberrations), *fa-naqqaha-hu* (corriger) *wa ḡādala 'an-hu* (polémiquer)². L'usage du *maf'ūl muṭlaq* met l'emphase sur certaines actions d'Ibn Ḥazm. La rhétorique d'Ibn Ḥayyān et son excellente maîtrise de la langue arabe permettent de discréditer un homme que tout destinait aux plus hautes sphères du pouvoir. Son parcours juridique montre une instabilité intellectuelle³ :

Il a d'abord commencé ses recherches scientifiques (*nazar*)⁴ dans la jurisprudence (*fiqh*) en suivant la voie d'Abū 'Abd Allāh Muḡammad b. Idrīs al-Ṣāfi'ī et il se fit le défenseur de son école juridique. Il se détourna de toutes les autres écoles juridiques jusqu'à ce qu'il soit identifié et étiqueté de cette école. C'est pour cette raison que de nombreux juristes (*fuqahā'*) s'en sont pris à lui et ont mis en exergue cette singulière aberration. Ensuite, il se tourna définitivement vers l'étude des *zāhirites*, de l'école juridique de Dāwud b. 'Alī⁵ et quelques juristes des grandes villes qui l'ont suivi. Il réforma cette école, établit une méthodologie et commença à débattre [à partir de ses prin-

¹ Pour reprendre la formule de Pierre Bourdieu.

² Ibn Bassām: *al-Ḍaḡīra*, *op. cit.*, I/1, p. 137.

³ Adang Camilla: *From Mālikism to Shāfi'ism to Zāhirism: the 'conversions' of Ibn Ḥazm*, dans *Conversions islamiques. Identités religieuses en Islam méditerranéen*, ed. Mercedes García-Arenal, Paris, 2001, pp. 73–87.

⁴ Ibn Ḥayyān fait-il référence à la philosophie ou à la spéculation juridique tant la polysémie du terme est multiple.

⁵ Dāwud b. 'Alī b. Ḥalaf (m. 270) est originaire d'Ispahan. Il grandit à Bagdad puis se singularisa par la lecture *zāhirite* des textes scripturaires. Il est à l'origine d'une école juridique de pensée après avoir été un fervent shāfi'ite.

cipes]. Il composa des livres à partir de cette méthode et persista sur cette voie. **Puisse Dieu lui accorder Sa miséricorde**¹.

L'historien ne mentionne pas sa formation mālikite, ni sa conversion du mālikisme au šāfi'isme. Le texte renforce l'idée d'un homme marginal et de fauteur de trouble dès ses débuts. Or, il a passé une grande partie de sa vie en milieu mālikite de par son éducation, ses enseignants, ses amis et ses ouvrages. Les juges mālikites, tels que le *qāḍī* Abū Bakr b. al-ʿArabī (m. 543/1148) et le *qāḍī* ʿIyād (m. 544/1149), rappellent que les Umayyades avaient implanté le mālikisme en Occident sans qu'il n'existât de véritable concurrence². Le juge mālikite berbère et zāhirite, Muḍīr b. Saʿīd al-Ballūṭī (m.966)³, avait suscité l'admiration d'Ibn Ḥazm⁴.

Étant fermement attaché au mālikisme, les Umayyades réprimandaient tout contrevenant à cette école juridique. Paradoxalement, en tant que fidèle partisan politique des Umayyades, Ibn Ḥazm n'a jamais dénoncé leur doctrine juridique. Le fond de la critique d'Ibn Ḥazm est principalement tourné vers le *taqlīd* des juristes mālikites, non vers l'ensemble de l'école juridique et encore moins des Mālikites attachés aux *aḥādīṭ*⁵. Les juristes mālikites n'avaient pas encore le statut qu'ils ont acquis par la suite sous les Almora-vides qui leur permettaient de justifier leur règne⁶. Abdel Magid Turki remarque très justement que le mālikisme andalou correspond à une littérature très codifiée de *masāʿil*, de *fatāwā*, d'*aḥkām* et de *waṭāʿiq*, qui s'appliquait à formuler des solutions toutes faites en puisant dans la jurisprudence de *quaestiones (masāʿil)* détournée de l'usage de l'*iḡtihād*⁷ que revendiquait Ibn Ḥazm. Cette nuance est donc de taille pour comprendre la complexité de notre auteur.

En revanche, Ibn Ḥazm se stabilise (*ʿadala*) lorsqu'il adhère définitivement au zāhirisme. Les caractéristiques de l'éminent savant sont mis en valeur : il possède certaines aptitudes dont les verbes *naqqaha* et *nahhaḡa* renvoient à l'image du *muḡtahid muṭlaq*. Mais

¹ Ibn Bassām: *al-Daḡīra*, *op. cit.*, I/1, p. 137, trad. fr. Yacine Baziz:

ومال به أولاً النظر في الفقه إلى رأي أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي وناضل عن مذهبه وانحرف عن مذهب غيره حتى وسم به ونسب إليه فاستهدف بذلك لكثير من الفقهاء وعيب بالذود ثم عدل في الآخر إلى قول أصحاب الظاهر مذهب داود بن علي ومن اتبعه من فقهاء الأمصار فنقحه ونهجه وجادل عنه ووضع الكتب في بسطه وثبت عليه إلى أن مضى لسبيله رحمه الله.

² Ibn al-ʿArabī Abū Bakr : *Awāsim wa qawasim*, *op. cit.*, pp. 365-368.

³ Fierro, Maribel: *Muḍīr ibn Saʿīd al-Ballūṭī* dans *Christian-Muslim Relations 600 - 1500*, General Editor David Thomas.

⁴ Kaddouri Samir: *Refutations of Ibn Ḥazm by mālikī authors from al-Andalus and North-Africa*, dans *Ibn Ḥazm of Cordoba. The Life and Works of a Controversial Thinker*, (ed. C. Adang, M. Fierro, S. Schmidtke, Leiden, Brill, 2013, p. 541.

⁵ Cf. les travaux de A.-M. Turki et T. Ghalbzuri.

⁶ Pierre Guichard: *Al-Andalus*, *op. cit.*, pp. 152-153.

⁷ Abdel Magid Turki: *Polémiques*, *op. cit.*, p. 48.

la figure du polémiste est explicitement dépeinte dans cette première partie dont la formule *rahīma Allāh* clôture singulièrement la première partie.

Une focalisation externe en trompe l'œil

L'historien affirme simplement décrire ces événements telles que nous le montre les expressions suivantes : *wa-kāna mimmā yazīdu fī šanāni-hi* (« ce qui a contribué à alimenter l'animosité à son égard ») et *fa-tanāhat ḥālu-hu ma'a fuqahā' aṣri-hi ilā mā waṣaftu-hu* :

Les événements qui se sont déroulés avec les juristes de son époque se sont déroulés tel que je viens de le décrire. Leur jugement et celui d'Ibn Ḥazm reviennent à Dieu qui ne lèse personne fût-ce le poids d'un atome, qu'Il soit exalté¹.

Seulement des marques du discours rapporté montre que son témoignage se repose sur des « on dit (*za'amū*) » et feint d'adopter une posture de neutralité vis-à-vis de la description précédente lorsqu'il écrit *ḥisābu-hu wa ḥisābu-hum 'alā Allāh*. Deux occurrences indiquent ces emprunts : pour dire qu'il aurait contredit Aristote, *lā siyyamā l-manṭiq fa-inna-hu za'amū anna-hu zalla hunālika wa-ḍalla fī sulūk tilka l-masālik wa-ḥālafa Aristūṭālīs* et pour énumérer des critiques à son égard : *wa-aḳṭaru ma'āyini-hi za'amū 'inda l-munṣaf la-hu* (« en plus de ses défauts qui lui étaient reprochés, on prétend que »).

Ibn Ḥayyān inventorie les raisons à l'origine de la marginalisation d'Ibn Ḥazm :

Il a mis en pratique son savoir et a controversé contre ses adversaires avec le caractère² qui lui est propre, méprisant ses propres principes, prétextant le pacte entre Dieu et Ses plus proches savants, à savoir celui de montrer la voie aux hommes sans rien leur dissimuler. Cela, sans aucune délicatesse dans ses propos. Il n'est pas arrivé à faire preuve de pédagogie dans ses débats. Bien au contraire, il a polémique avec son contradicteur pour le terrasser. S'est dégagee de ses rencontres une odeur répulsive comme peut l'être celle de la moutarde. Les gens l'ont fui et les gens se sont sentis meurtris à tel point qu'il s'en ait pris aux juristes de son époque qui devinrent haineux à son égard. Ces derniers ont réfuté ses propos et se sont unis pour combattre la séduction de sa pensée. Ils se sont attaqués à sa réputation. Ils ont mis en garde leurs sultans contre le trouble qu'il représentait (*fitnati-hi*). Ils ont interdit à la population (*amma*) de s'approcher de lui et de venir écouter son enseignement (*al-aḥd 'an-hu*). Les rois entreprirent de le marginaliser, de l'exiler jusqu'à ce qu'il fût obligé de revenir s'installer dans son village natal à Niebla. Il y décéda, **puisse Dieu lui faire miséricorde**, en l'an 456 [1064], toujours fidèle à ses principes³.

¹ Ibn Bassām: *al-Daḥīra*, op. cit., I/1, pp. 138-139, trad. fr. Yacine Baziz :

فتناهتُ حاله مع فقهاء عصره إلى ما وصفته وحسابه وحسابهم على الله الذي يظلم الناس مثقال ذرة عزت قدرته.

² À titre de comparaison, le *K. al-Aḥlāq* fait écho de ce qui lui reprochaient certains de ses compatriotes. Ibn Ḥazm y affirme avoir guéri de certains de ses défauts quand il revendique que certaines d'entre eux sont, à ses yeux, des qualités.

³ Ibn Bassām: *al-Daḥīra*, op. cit., I/1, p. 137, trad. fr. Yacine Baziz:

و كان يحمل علمه هذا ويجادل من خالفه فيه على استرسال في طياعه ومنزل بأسراره واستناد إلى العهد الذي أخذه الله على العلماء من عباده لبيئته للناس ولا يكتفونه فلم يك يلطّف صدعه بما عنده بتعريض ولا يرفّه بتدريج بل يصلك معارضه صكّ الجندل وينشقه منلقية انشاق الخردل فينفر عنه القلوب ويوقع بها الندوب حتى استهدف إلى فقهاء وقته فتمالأوا على بغضه وردوا قوله وأجمعوا على تضليله وشنعوا عليه وحذروا سلاطينهم من فتنته و نهوا عوامهم عن الدنو إليه والأخذ عنه فطفق الملوك بقصونه عن قربهم ويسيرونه عن بلادهم إلى أن انتهوا به إلى منقطع أثره بترية بلده من بادية لبلة وبها توفي رحمه الله سنة ست وخمسين وأربعمائة.

Ibn Ḥazm est décrit comme un « faux » savant : l'image d'un polémiste sulfureux

Il ignore les règles convenues de la *munāẓara*. Les expressions *istirsāl fī ṭibā'ī-hi* « avec le caractère qui lui est propre » et *maḍl bi-asrāri-hi* « méprisant ses propres principes » justifient l'acharnement des souverains et des juristes *muqallidūn*-s. Pour convenir à la faveur des *muqallidūn*-s *mālikites*, majoritaires en al-Andalus, Ibn Ḥayyān évoque en filigrane le texte coranique qui pose en majesté le rôle des '*ulamā*' alors qu'Ibn Ḥazm détourne la finalité du savoir pour des motifs fallacieux. Ils l'accusent de mépriser et d'humilier ses contradicteurs en s'appuyant sur le pacte (*al-ʿahd*) entre Dieu et les savants les plus éminents. L'équivalent des '*ulamā*' dans le récit d'Ibn Ḥayyān correspond au terme dépréciatif des *muqallidūn* pour Ibn Ḥazm ; ce qui est science (*ʿilm*) pour le premier correspond au *taqlīd* pour le second. Tawfiq al-Ghalbzūrī rappelle qu'il y avait deux tendances dans le malikisme en al-Andalus : les conservateurs s'astreignant aux commentaires des commentaires et les traditionnistes réformistes enclins au renouvellement¹. Ibn Ḥayyān précise dans le texte que ce sont les juristes qui ont alerté leurs propres souverains (*al-salāṭin*) du danger et du trouble (*fitna*) que représentait Ibn Ḥazm. Par un lexique riche en précision, Ibn Ḥayyān décrit le mécanisme de ce conflit jusqu'à l'intervention de certains *sulṭān*-s.

Ibn Ḥazm n'est pas à la hauteur du 'ilm

Le manque de douceur et de pédagogie (*lā yazuffu-hu bi-tadrīḡ*) s'est progressivement transformé en dureté et à de violentes diatribes (*yaṣukku mu'āraḍa-hu ṣakka al-ḡandali*). Ibn Ḥayyān reproche ici l'attitude d'Ibn Ḥazm due à son caractère² et déclare, dans un passage en *saḡ'*, que les gens ont éprouvé du dégoût envers Ibn Ḥazm à cause de « l'odeur de moutarde » que dégagerait sa doctrine : *yunšiqu-hu mutalaqqanu-hu inšāq l-ḡardal wa-yanfuru 'an l-qulūb wa-yuqi 'u bi-hā l-nudūb*³.

Ibn Ḥazm : une fitna, processus de marginalisation et noircir sa réputation (tašnī')

Ces arguments *ad hominem* introduisent l'élément central de la notice, la personnalisation de la *fitna* en Ibn Ḥazm. Cette partie de la notice fut également très reprise par les biographes suivants : « Les *Sulṭān*-s mirent en garde contre la *fitna* qu'il (Ibn Ḥazm) représentait »⁴. Le symbole de la *fitna* utilisé par Ibn Ḥayyān est un usage récurrent pour qualifier les troubles de l'époque émirale comme nous le souligne l'historienne Emmanuelle Tixier du

¹ Cf. *al-Madrassa al-zāhiriyya fī al-Maḡrib wa al-Andalus*, 1/84-104.

² Ibn Ḥazm a répondu, dans son *K. al-Aḡlāq*, aux accusations de ses adversaires et a essayé de justifier son comportement dû à son caractère. Nous verrons plus bas les réponses d'Ibn Ḥazm.

³ Ibn Bassām: *al-Daḡīra*, *op. cit.*, I/1, p. 137.

⁴ *Ibid.*, *op. cit.*, I/1, p. 137.

Mesnil¹. Il le disqualifie et l'associe au désordre politique. D'après lui, Ibn Ḥazm fut mis au ban de la société andalouse et fut marginalisé à partir du moment où il se mit à réfuter exclusivement les *fuqahā' muqallidūn* et ce jusqu'à sa mort. Le processus de marginalisation a atteint son paroxysme lorsque souverains et juristes s'associèrent pour le réduire au silence:

1) Regroupement contre son danger (*ağma'ū 'alā taḍlīli-hi*) - 2) le diffamer ou noircir sa réputation (*šanna'ū 'alay-hi*) - 3) alerter les hauts pouvoir (*ḥaḍarū salāṭini-him min fitnati-hi*) - 4) interdire à toutes personnes de l'approcher et de suivre son enseignement (*nahaw 'awwāmmahum 'an al-danaw ilay-hi wa-l-aḥḍ 'an-hu*).

C'est seulement après ce long processus que les rois prirent la décision de l'éloigner des gens (*tafaqa l-mulūku yuqšūna-hu 'an qurbi-him*) et à l'éloigner de leur territoire (*yusayyirūna-hu 'an bilādi-him et yusayyirūna-hu 'an bilādi-him*)². Cette description permet de distinguer ce qui relève du « savant du bien » et du « savant du mal » existant dans la littérature politico-religieuse.

Mise en garde contre le sectarisme et les dérives du maître et de ses disciples

Il n'avait guère cédé à leurs injonctions continuant à diffuser ses connaissances parmi ceux qui parvenaient à lui rendre visite dans son village natal. Ces derniers étaient de simples disciples issus de la populace (*amma*) et d'étudiants ordinaires qui ne craignaient pas d'être blâmés. Il se chargea de leur enseignement juridique, ainsi que d'autres disciplines. Il continua constamment ses études et à rédiger ses ouvrages aux thématiques diverses et variées, sans pour autant qu'ils puissent être diffusés. Les juristes se sont efforcés de marginaliser ses étudiants jusqu'à ordonner l'autodafé de ses œuvres à Séville et les détruire en public. L'hostilité ambiante ne fit qu'alimenter sa détermination à continuer de diffuser sa pensée et ses ouvrages jusqu'à sa mort³.

Dans ce récit, Ibn Ḥayyān décrit une situation paradoxale. S'il semble se distancier avec les événements qu'il décrit en focalisation externe, la situation présente quelques contradictions. Si la diffusion de la pensée ḥazmienne se réduit, selon l'historien, à peau de chagrin et atteint les esprits de peu d'envergure, elle attire toujours et ses ouvrages se diffusaient toujours malgré la répression des rois des *Taifas*. Ses disciples proviendraient des couches insignifiantes de la société (*min 'āmmat l-muqtabisīn min-hu min aṣāgīr l-tulba*). Les propos d'Ibn Ḥayyān paraissent exagérés puisque si ni Ibn Ḥazm ni ses étudiants ne pouvaient diffuser ses ouvrages, il est difficile d'envisager ce qui a poussé les juristes et le souverain de Séville à ordonner l'autodafé de ses écrits. Or, il s'avère que même après l'épisode de l'autodafé, Ibn Ḥazm continua à dispenser son enseignement et diffuser ses ouvrages. Après avoir quitté Ma-

¹ Emmanuelle Tixier du Mesnil : *La Fitna andalouse du XI^e siècle*, op. cit., p. 19.

² Ibn Bassām: *al-Daḥīra*, op. cit., I/1, p. 137.

³ *Ibid.*, I/1, pp. 137-138, trad. fr. Yacine Baziz :

وهو في ذلك غير مرتدح ولا راجع إلى ما أرادوا به بيث علمه في من ينتابه ببيادته تلك من عامة المقتبيين منه من أصاغر الطلبة الذين لا يخشون فيه الملامة يحدثهم و يُفقههم و يُدارسهم و لا يدع المثابرة على العلم و المواظبة على التأليف و الإكثار التصنيف حتى كمل مصنفاته ف فنون العلم وقر بعير لم يعد أكثرها عتية بابه لتزهد الفقهاء طلاب العلم فيها حتى أحرقت بعضها بإشبيلية و مُرقت علانية و لا يزيد مؤلفها ذلك إلا بصيرة في نشرها و جدالاً للمعاند فيها إلى أن مضى لسبيله.

lorque vers 440/1048-9, il arrive à Dénia et Almería vers 441/1049-50 et 445/1053-4. Sa popularité s'était répandue dans la population surtout à travers l'image véhiculée par le juriste Abū 'Umar Aḥmad b. Rašīq qui écrivit une lettre pour informer Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn 'Aṭṭāb al-Qurṭubī, un des *mufṭī* de Cordoue. Cette lettre accusait Ibn Ḥazm de mu'tazilisme. Il faut savoir que celui-ci avait écrit une épître où il réfutait 'Abd al-Ḥaqq b. Muḥammad :

Ce sont des gens qui ont agi frauduleusement dans leur tentative de nous combattre. Puisse Dieu changer leur fortune et les avilir. Toutes les louanges Lui reviennent. Ils ont échoué en cela et ont fait appel au gouverneur. Ils ont écrit des lettres mensongères, mais Dieu a contrecarré leurs efforts et annihilé leur injustice. Grâce à Lui pour l'éternité. Ils furent chassés, ils sont rentrés chez eux pour faire des réclamations pour leur propre espèce. Ils ont écrit des lettres absurdes à des gens comme Ibn Ziyād de Dénia, et 'Abd al-Ḥaqq en Sicile¹.

D'autres textes montrent qu'Ibn Ḥazm a continué à dispenser son enseignement et à écrire les dix dernières années de sa vie, grâce à la protection accordée par certains souverains, par crainte d'un soulèvement populaire ou encore en constatant que sa pensée ne transgressait finalement pas entièrement les règles politiques.

Le pire défaut d'Ibn Ḥazm est son caractère et son attitude

En plus de ses défauts qui lui ont été reprochés, d'aucuns prétendaient qu'il était incapable d'enseigner. Le pire de ses défauts était qu'il exposait des idées confuses, que personne n'était à l'abri de ses propos, que personne ne pouvait le questionner lorsqu'il le rencontrait sans que ne jaillisse de lui un océan de preuves scientifiques dont le petit seau ne pouvait contenir les vagues et qu'aucune corde ne pouvait secourir. Ce que nous venons de dire est étayé par des preuves connues et des récits attestés².

Ibn Ḥayyān justifie les raisons pour lesquelles le processus de marginalisation d'Ibn Ḥazm s'est intensifié sous les *Taifas*. Parmi ses défauts, il y a une absence de pédagogie (*ḡahlutu-hu bi-siyāsati-l-ilm*). Là encore, la focalisation externe d'Ibn Ḥayyān montre qu'il marque une distance avec la position des juristes. Son récit semble s'appuyer sur des propos oraux, rendus par l'expression « *za'amū* ». Les détails narratifs se font rares et le récit d'Ibn Ḥayyān semble rapporter les récits de la littérature religieuse mālikite, en particulier le genre des *rudūd-s*³.

¹ Ibn Hazm: *Risālatāni lahu aḡāba fihimā 'an risālatayn su'ila fihimā su'āl al-ta'nīf. Wa Allāh a'lām*, dans *Rasā'il Ibn Ḥazm al-andalusī*, ed. I. 'Abbās, Beyrouth, al-Mu'assasa al-'arabiyya li-dirāsāt wa-l-našr, 1981, 3, pp. 115-116, trad. fr. Yacine Baziz :

وهم قوم كادونا من طريق المغالبة وإثارة العامة فأركس الله تعالى جدودهم وأضرع خدودهم وله الحمد كثيراً وخابوا في ذلك فعادوا إلى المطالبة عند السلطان وكتبوا الكتب الكاذبة فخبب الله سعيهم وأبطل بغيهم وله الشكر واصبأ وخسئوا في ذلك فعادوا إلى المطالبة عند أمثالهم فكتبوا الكتب السخيفة إلى مثل ابن زياد بدانية وعبد الحق بصقلية.

Al-Dahabī mentionne cette épître dont l'intitulé est *al-Risāla al-balqa' 'alā Abd al-Ḥaqq b. Muḥammad al-ṣiqillī*. Cf. Kaddouri Samir : *Refutations*, op. cit., pp. 551-552.

² Ibn Bassām: *al-Dahīra*, op. cit., I/1, p. 138, trad. fr. Yacine Baziz :

وأكثرُ معايبه زعموا عند المنصف له جهله بسياسة العلم التي هي أعرضُ من إيعابه وتخلفه عن ذلك على قوة سبحة في غماره وعلى ذلك كله فلم يكن بالسليم من اضطراب رأيه ومغيب شاهد علمه عنه عند لقائه إلى أن يحركك بالسؤال فيفجر منه بحر علم لا تُكدره الدلاء ولا يقصر عنه الرشاء وعلى كل ما ذكرناه دلائل ماثلة وأخبار مأثورة.

³ Samir Kaddouri avait listé les principaux ouvrages et les noms de ses adversaires des *mulūk al-tawā'if* jusqu'à la période almohade. Consulter l'étude de Samir Kaddouri: *Refutations*, op. cit., pp. 540-599.

Un fidèle partisan des Umayyades

Ce qui a contribué à alimenter l'animosité à son égard est son partisanisme envers les Princes umayyades, anciens et contemporains, orientaux et andalous, sa foi en la légitimité de leur *imāma*. Il n'admettait que la légitimité du clan umayyade parmi les Qurayš au point de revendiquer des liens de parenté avec les Umayyades¹.

Participe également au portrait négatif d'Ibn Ḥazm, son attachement absolu (*tašayyu*) au califat umayyade, en Orient et en Occident, à leur légitimité politique (*ṣiḥḥat al-imāma*)², aux Banū Umayya anciens (*mādī-him*) et contemporains (*bāqī-him*), orientaux (*bi-l-Mašriq*) et andalous (*bi-l-Andalus*). Le partisanisme umayyade d'Ibn Ḥazm mériterait d'être nuancé³. En effet, le juriste *zāhirite* a défendu par la plume et l'épée le califat omeyyade tout au long de la *Fitna*. Toutefois, il considère comme légitime le califat de 'Abd Allāh b. al-Zubayr⁴ à la Mecque⁵. Plus critique encore, il accuse Marwān b. al-Ḥakam, gouverneur de Médine et fondateur de la branche *marwānide*, d'être le premier à s'être rebellé contre des musulmans sans justification religieuse alors qu'Ibn Zubayr l'invita à lui prêter serment d'allégeance (*bay'a*)⁶. Ibn Ḥayyān semble ignorer la *Risāla Asmā' al-ḥulafā'*, l'*Iḥkām* et le *Muḥallā* où nous pouvons trouver des critiques sévères à l'égard de la politique umayyade. À l'inverse, l'opportunisme politique d'Ibn Ḥayyān sous les *Taifas* lui impose de chanter les louanges du souverain et de lui proposer ses services. Ibn Ḥayyān nous précise que l'attachement d'Ibn Ḥazm aux Umayyades exaspérait ses contemporains, au point d'être l'un des principaux catalyseurs de l'acharnement contre lui. On ne sait si l'historien cordouan évoque les tentatives de restauration du califat omeyyade et ses expériences politiques durant la *Fitna* ou qu'il évoque d'autres tentatives politiques après l'abolition du califat umayyade. Et là se pose encore le problème de la stéréotypie d'une biographie bipartite qui relèverait, nous semble-t-il, plus de la didactique que de la réalité.

Nous avons vu que son attachement aux Umayyades était absolu dans sa théorie et relatif dans sa pratique. Sa théorie politique figurait explicitement dans *al-Fiṣal*. Si son engage-

¹ Ibn Bassām: *al-Daḥīra*, *op. cit.*, I/1, p. 138, trad. fr. Yacine Baziz :

وكان مما يزيد في شنائه تشيُّعه لأمراء بني أمية ماضيهم وباقيهم بالمشرق والأندلس واعتقاده لصحة إمامتهم وانحرافه عن سواهم من قريش حتى نُسب إلى النصب لغيرهم.

² *Ibid.*, p. 138. Cf. également l'article sur la politique chez Ibn Ḥazm d'Abdel Magid Turki : *L'engagement politique et la théorie du califat d'Ibn Ḥazm (384/994-456/1064)*, p. 73.

³ Cf. la note 5 de l'éditeur de la *Daḥīra*, *op. cit.*, p. 137, note très intéressante sur la critique du gouverneur umayyade Marwān b. al-Ḥakam.

⁴ Cf. article 'Abd Allāh b. al-Zubayr dans l'E.I. rédigé par H.A.R. Gibb.

⁵ Ibn Ḥazm, *Asmā' al-ḥulafā' wa al-wulāt wa ḍikr mudadīhim*, dans *Rasa'il Ibn Ḥazm al-Andalusī*, éd. sc. Iḥsān 'Abbās, Beyrouth, *al-Mu'assasa al-'arabiyya li al-Dirāsāt wa al-Naṣr*, 1987, 2^{ème} éd., vol. 2, p. 141.

⁶ Dans le *Fiṣal*, Ibn Ḥazm déclare que « l'existence de deux *imāms* n'est pas permis en même temps dans le monde » et qu'il faudrait « tuer le dernier d'entre d'autres », *Fiṣal*, Beyrouth, *Dār al-kutub al-ilmīyya*, 1999, vol. 3, p. 4. Dans son *Iḥkām*, Ibn Ḥazm qualifie certains Princes omeyyades d'opresseurs (*tuḡāt*), cf. Tahar Mahdi : *Le concept d'iḡmā' chez Ibn Ḥazm selon l'Iḥkām fi uṣūl l'aḥkām*, traduction annotée et commentée du chapitre *l'iḡmā'*, Thèse de doctorat soutenue en 2002 ss la dir. de Lakhdar Souami, Paris, Université de Paris VIII.

ment politique provoquait la colère des rois des *Taifas*, c'est que la pensée d'Ibn Ḥazm trouvait un écho suffisamment important. Ibn Ḥayyān remet donc en cause lui-même cet isolement. L'acharnement était donc à la mesure de l'importance que lui accordait ces nouveaux rois. Ce fatras d'accusations révèle une réelle volonté d'effacer Ibn Ḥazm de la *memoria* andalouse et d'inciter les souverains et la plèbe à éteindre le feu d'une révolte susceptible de créer une nouvelle *fitna*. En jouant sur les représentations imaginaires collectives, accuser Ibn Ḥazm de *fitna* était une argumentation efficace pour susciter la méfiance du lecteur. Le lexique utilisé par Ibn Ḥayyān est à la fois précis et dévalorisant. L'engagement politique d'Ibn Ḥazm est réduit à un *tašayyu'*, un sectarisme politique et relève d'une croyance religieuse (*i'tiqādu-hu*). Ibn Ḥayyān qualifiait l'entourage d'Ibn Ḥazm de *'āmmat al-muqtabisīn* et de *ašāgīr l-ṭulba*. La méthodologie historiographique d'Ibn Ḥayyān s'inspire de celle de Ṭabarī qui a longuement détaillé la guerre civile à Bagdad et la guerre fratricide entre les fils de Hārūn al-Rašīd¹.

La contrefaçon généalogique des Banū Ḥazm : l'essentiel de la satire d'Ibn Ḥayyān

Les récits précédents ont préparé le terrain à la satire par excellence de l'*Histoire*, à savoir une attaque *ad hominem* ciblant la généalogie des Banū Ḥazm. Dans ce récit, nous retrouvons les stratégies narratives et rhétoriques d'Ibn Ḥayyān usant avec parcimonie de la prose rimée avec un discours finement ficelé.

L'une des choses les plus surprenantes à son sujet est sa prétendue origine persane et de faire partie de leur haute lignée. Au bout d'un certain temps, son père, le célèbre ministre Aḥmad b. Sa'īd b. Ḥazm, connu pour son immense sagesse et sa pondération, devint un proche des Omeyyades, gardiens de ses bonnes grâces (*ni'ma*), et non en vertu d'un lien de loyauté ancestrale (*walā'*) vis-à-vis de ses derniers. La mémoire des gens à son sujet est défectueuse (car son origine est obscure) car ses ancêtres sont d'origine celto-romaine (*muwallad l-rūma*) donc non-arabe (*'aḡam*) de Niebla. Son grand-père fut le premier à se convertir à l'islam et n'était pas connu pour sa noblesse. En vérité, c'est son père Aḥmad qui est parvenu, il y a peu, à se hisser parmi les hautes sphères du pouvoir. Son expérience a été couronnée de succès grâce à ses qualités dont la sagesse, le savoir, l'intelligence, la bravoure et le bon sens. Il anoblit son ascendance et prétendit être de leur descendance (*namā-hum*) effaçant l'ancienne généalogie. Toute noblesse est bien protégée et bien assurée. Elle ne peut être les deux à la fois jusqu'à ce que 'Alī, dont il est question ici, franchisse la colline de Niebla pour atteindre la haute forteresse d'Iṣṭāḥr et ce, pour se prétendre des Perses. Dieu seul sait comment il a pu le faire, car il était loin d'être sot et ignare. Il devait malgré tout sa réussite à ses vastes connaissances et son attachement à ses liens familiaux. **Puisse Dieu lui pardonner**².

¹ La description de ces deux révolutions, ces deux *fitna* mériteraient une étude plus approfondie.

² Ibn Bassām: *al-Daḥīra*, *op. cit.*, I/1, pp. 138-139, trad. fr. Yacine Baziz:

و قد كان من غرائب انتماؤه في فارس و اتباع أهل بيته له في ذلك بعد حقيبة من الدهر تولى فيها أبوه الوزير المعقل في زمانه الراجح في ميزانه أحمد بن سعيد بن حزم لبني أمية أولياء نعمته لا عن صحة ولاية لهم عليه فقد عهده الناس حامل الأبوّة مولد الأرومة من عجم لبلة جدّه الأدنى حديث عهد بالإسلام لم يتقدم لسلفه نباهة فأبوه أحمد على الحقيقة هو الذي بنى بيت نفسه في آخر الدهر برأس رابية و عمدته بالجلال الفاضلة من الرجاحة و المعرفة و الدهاء و الرجولة و الرأي فاغتنى جرثومة شرف لمن نماهم أغنتهم عن الرسوخ في أولى السابفة فما من شرف إلا مسبوق عن خارجية و لم يكن إلا و لا حتى تخطى عليّ هذا رابية لبلة فارتقى قلعة اصطرخ من أرض فارس فالله أعلم كيف ترقاها إذ لم يكن يؤتى من خطلي و لا جهالة بل وصله بها وُسع علم و وشيجة رحم معقومة بلها بمستأخر الصلة رحمه الله .

Le discours s'appuie sur une technique de persuasion maîtrisée : Ibn Ḥayyān présente d'abord l'argument et sa conséquence ; puis le récit suit un ordre chronologique jusqu'à mettre en relief le portrait d'Ibn Ḥazm à part d'un lexique relevant de l'usurpation et de l'imposture : *ḥāmil* et *igtadā*. Pour mieux exacerber l'imposture et mieux la détruire, Ibn Ḥayyān construit une volonté d'élévation à partir de termes appartenant au champ lexical de la grandeur et de la montagne couplé à la noblesse : *ra's rābiya*, à partir de qualités vertueuses (*bi-l-ḥilāl l-fādila*), *šaraf*, *namā*, *taḥaṭṭā*, *irtaqā*, *qal'a*, *taraqqa*.

Sur le fond, les accusations manquent d'étayage. Nous aurions aimé, compte tenu des compétences historiques d'Ibn Ḥayyān, connaître les détails des accusations. Le philosophe tolédan Šā'id est le biographe le plus minutieux sur la datation et les lieux de naissance et de mort du penseur cordouan. On peut tout à fait penser que l'historien cordouan emprunte au philosophe tolédan le matériau nécessaire pour élaborer la satire du maître zāhirite comme il a emprunté implicitement la critique de la logique ḥazmienne. C'est à partir de ce matériau qu'Ibn Ḥayyān prétend critiquer la généalogie des Banū Ḥazm. De plus, le contexte des *Taiḥas* invite vivement à la prudence. Politique et généalogie constituaient des sujets clivant sous les *Mulūk al-tawā'if*, les enjeux politiques étaient de taille. La course aux prétentions généalogiques arabes était une manière d'asseoir la légitimité et le prestige politique d'une principauté sur l'autre. L'invocation de la noblesse des origines étaient par conséquent très développées dans le genre laudatif, la jactance (*fahṛ*) et la satire (*hiğā'*). A. Ben Abdeselem précisait qu'outre la générosité et la bravoure, les poètes cherchaient à faire vibrer une autre corde très sensible, la noblesse des origines¹. Ibn Ḥayyān se place sur le plan de la caution historique en prétendant dévoiler les généalogies frauduleuses ou les impostures. Toutefois, la thématique place l'auteur sur un terrain glissant. Le lieu d'où parle Ibn Ḥayyān pose quelques problèmes déontologiques et ambigus. Son témoignage est, nous semble-t-il, fragilisé compte tenu de sa situation économique. Lorsque le poète Ibn Šaraf al-Qayrawānī chantait la généalogie arabe des Émir, al-Muzaffar, le père d'al-Mutawakkil, Ibn Ḥayyān ne manquait pas de relever ce qui lui semblait être singulier et étrange comme de faire remonter leur généalogie à Tuğib².

L'accusation dans le contexte arabo-musulman est une accusation grave envers les Banū Ḥazm puisque Ibn Ḥayyān remet en cause leur origine persane. Cet outrage, récurrent dans le genre poétique du *hiğā'*, s'attaque à l'honneur (*'ird*) des Banū Ḥazm et ce coup de griffe laisser planer des doutes *ad vitam æternam* dans la mémoire collective. Charles Pellat explique,

¹ Ben Abdeselem Afif : *Vie littéraire*, op. cit., p. 243.

² Pérès Henri : *La poésie andalouse*, op. cit., p. 91.

dans l'article *hidjā*' de l'*Encyclopédie de l'Islam*, que « le *hidjā*' semble en quelque sorte mieux approprié à un milieu où les haines étaient plus fréquentes et plus profondes que les amitiés sincères et désintéressées. »¹. En citant un distique d'Ibn al-Rūmī, Ibn Bassām critiquait le comportement déplorable d'Ibn Ḥayyān :

Quoi que tu dises, c'est toujours une flèche décochée,
Ta bouche est ton arc et les bonnes réputations des cibles.
Tu es incapable de parler sans proférer une abomination,
Comme si des ciseaux te tenaient lieu de mâchoires ².

Quand bien même Ibn Bassām s'était interdit d'inclure dans sa *Daḥīra* des poèmes du *hiǧā*', force est de constater que les haines politico-religieuses sous les *Taifas* furent à l'origine des attaques outrancières d'Ibn Ḥayyān. Il est d'autant plus étonnant que cette accusation provienne d'Ibn Ḥayyān compte tenu de ses nombreuses citations historiques d'Ibn Ḥazm. Un historien comme Ibn Ḥaldūn, pourtant farouchement opposé au zāhirisme d'Ibn Ḥazm, n'a pas non plus douter des compétences généalogistes d'Ibn Ḥazm, s'appuyant même sur la *ǧamhara* pour relater l'histoire des Banū Ḥaldūn dans ses *Ibār*. D'ailleurs, le penseur zāhirite ne prétend pas être d'origine arabe comme se sont autoproclamées certaines figures berbères dans le but de se rapprocher du pouvoir ou pour se fabriquer une légitimité politique puisqu'ils étaient des *mawālī*-s³. Son aïeul était un *mawla* de Yazīd al-Ḥayr, le frère de Mu'āwiya b. Abī Sufyān et le statut des *mawālī*⁴ était peu glorieux dans la société umayyade. En al-Andalus, le *walā*' n'a presque pas joué de rôle important comme le souligne P. Crone⁵. C'est ce que dit Ibn Ḥayyān : « Aḥmad b. Sa'īd b. Ḥazm, connu pour son immense sagesse et sa pondération, devint un proche des Umayyades, gardiens de ses bonnes grâces (*ni'ma*), et non en vertu d'un lien de loyauté ancestrale (*walā*') vis-à-vis de ses derniers »⁶. Tout se passe comme si Ibn Ḥayyān essayait de rompre leur alliance politique avec les Umayyades en ridiculisant son engagement politique puisque son *walā*' reposerait, selon l'historien cordouan, sur une légende. Enfin, il essaie de « rabaisser » sa famille au rang des *Arūma min al-aǧam*

¹ Pellat Ch., Bausani A., İz Fahīr et Ahmad Aziz, "Hidjā", dans *Encyclopédie de l'Islam*. Consulted online on 21 April 2021 <http://dx.doi.org.ezproxy.univ-paris3.fr/10.1163/9789004206106_eifo_COM_0284> First published online: 2010.

² Ibn Bassām : *al-Daḥīra*, ed. sc. Iḥsān 'Abbās, Tunis, al-Dār al-'arabiyya li-l-kitāb, 1978, II, p. 574, trad. fr. Brigitte Foulon dans son article *De l'éloge au blâme*, *op. cit.*, pp. 123-150.

قال ابن الرومي:
مَهْمَا تَقُلْ فِسْبَهَامُ مِنْكَ مُرْسَلَةٌ
وَمَا تَكَلَّمْتَ إِلَّا قُلْتَ فَاجْشَةً
وَفُوكَ قَوْسُكَ وَالْأَعْرَاضُ أَعْرَاضُ
كَأَنَّ قَتْلَكَ لِلْأَعْرَاضِ مَقْرَاضُ

³ Ben Abdesslem Afif : *Vie littéraire*, *op. cit.*, pp. 34-35.

⁴ Wensinck, A.J. and Crone, P. : "Mawālā", dans *Encyclopédie de l'Islam*. Consulted online on 24 April 2021 <http://dx.doi.org.ezproxy.univ-paris3.fr/10.1163/9789004206106_eifo_COM_0714> First published online: 2010.

⁵ Cf. l'article *Mawālā* dans l'E.I. de P. Crone, *op. cit.*

⁶ C'est notre traduction française du passage retranscrit suivant : *Aḥmad b. Sa'īd b. Ḥazm li-banī Umayya awliya' nu'mati-hi lā 'an ṣiḥḥat wilāt la-hum 'alay-him fa-qad 'ahida-hu al-nās ḥāmil al-ubuwwat muwallad al-arūmat min 'aǧa Labla*, dans Ibn Bassām, *al-daḥīra*, *op. cit.*, p. 138.

Labla (les Chrétiens de Niebla), ennemis directs des rois des *Taifas*. La seconde partie s'achève curieusement sur l'expression « Puisse Dieu lui faire miséricorde ».

Troisième partie : une bibliographie de controverse et quelques extraits poétiques

La bibliographie et les poèmes cités brossent les traits du penseur controversé et polémiste et se distingue de celle d'al-Ḥumaydī. La bibliographie d'Ibn Ḥazm proposée par Ibn Ḥayyān insiste sur ses aspects polémistes. Il l'introduit d'un commentaire rappelant ses nombreux débats (*mağālis*), sans nommer ses adversaires comme Abū al-Walīd al-Bāgī :

Ainsi, le šayḥ Abī Muḥammad a eu des séances de grandes discussions (*mağālis*), avec les juifs – maudits soient-ils – et avec d'autres disciples des premières écoles juridiques officielles de l'Islam, des séances devenues célèbres ainsi que d'autres anecdotes couchées par écrit. Il est l'auteur de nombreux ouvrages dans ces connaissances dont le plus célèbre est le livre intitulé : *al-Faṣl bayna ahl l-ārā' wa-l-niḥal*. On compte parmi ses autres ouvrages : *Kitāb l-Ṣādi' wa-l-rādi' 'alā man kaf-fara ahl l-ta'wīl' min firaq l-muslimīn wa-l-radd 'alā man qāla bi-l-taqīd*. Il a également rédigé un livre commentant les *ḥadīṭ* du *Muwaṭṭa'* et l'étude de ses principes (*masā'il*). Il est l'auteur du *Kitāb al-Ġāmi' fī ṣaḥīḥ l-ḥadīṭ bi-ikhtisār l-asānīd wa-l-iqtisār 'alā aṣaḥḥi-hā wa-iḡṭilāb akmal al-fāzi-hā wa-aṣaḥḥ ma'āni-hā, l-Talḥīṣ wa-l-taḥlīṣ fī l-masā'il l-naẓariyya wa-furū'ī-hā l-lātī lā naṣṣ 'alay-hā fī l-Kitāb wa-lā fī l-ḥādīṭ, Kitāb Muntaqā l-iḡmā' wa-bayānu-hu min ḡumlat mā lā yu'raf fī-hi ikhtilāf, le livre al-Imāma wa al-siyāsa fī qism siyar l-ḥulafā' wa-marātibī-hā wa-l-nadb wa-l-wāḡib min-hā, Kitāb Ahlāq l-naḥs; Son immense et fameux livre intitulé *al-Īṣāl ilā fahm Kitāb l-ḥiṣāl ; Kaṣf l-iltibās li-mā bayna l-Zāhiriyya wa-aṣḥāb l-qiyās*. Voir d'autres de ses ouvrages et ses nombreuses épîtres aux thématiques diverses ².*

Les trois poèmes d'Ibn Ḥazm illustrent ses conflits avec ses contemporains. Les poèmes indiquent dans l'ensemble l'image d'un homme incompris et en conflit avec son époque, en particulier une partie des juristes attachés au suivisme aveugle :

On compte dans sa poésie, le poème décrivant l'autodafé de ses œuvres ordonné par Ibn 'Abbād. Il dit : Vous pouvez bien brûler mes livres ; vous ne pourrez brûler

Leur contenu, bien à l'abri au fond de mon cœur.

Là où m'entraîne ma monture, il me suit,

Faisant halte là où je fais halte, et avec moi, dans ma tombe, il sera enterré.

Cessez donc de brûler parchemins et papiers,

Et professez plutôt votre science afin que tous voient qui est le véritable savant.

Sinon, commencez par reprendre le chemin des bibliothèques,

Car combien de voiles vous faudra-t-il écarter, avant d'accéder à ce que vous désirez pour l'amour de Dieu ! ³

¹ Cf. art. "ta'wīl" de l'E.I.² de I. Poonawala. Parfois synonyme de *tafsīr*, l'évolution sémantique et philologique du terme *ta'wīl* a évolué pour aboutir à des controverses quant à sa signification, sa finalité puis son usage dans les commentaires du Coran. Le terme utilisé dans la bibliographie sélective apporte son lot de précisions sur l'image d'Ibn Ḥazm représentée par Ibn Ḥayyān.

² Ibn Bassām: *al-Daḥīra, op. cit.*, I/1, p. 139, trad. fr. Yacine Baziz :

ولهذا الشيخ أبي محمد مع يهود لعنهم ومع غيرهم من أولي المذاهب المرفوضة من أهل الإسلام مجالس محفوظة وأخبار مكتوبة وله مصنفات في ذلك معروفة من أشهرها في علل الجدل كتابه المسمى: "الفصل بين أهل الآراء والنحل". ومن تواليه "كتاب الصادع والرادع" [في الرد] على من كفر أهل التأويل من فرق المسلمين والرد على من قال بالتقليد. وله كتاب في شرح حديث الموطأ والكلام على مسائله؛ وله "كتاب الجامع" في صحيح الحديث باختصار الأسانيد والاقتصار على أصحابها واجتلاب أكمل ألفاظها وأصح معانيها و "كتاب التلخيص والتخليص" في المسائل النظرية وفروعها التي لا نص عليها في الكتاب ولا في الحديث. و "كتاب منتقى الإجماع وبيانه من جملة ما لا يعرف فيه اختلاف"، وكتاب "الإمامة والسياسة" في قسم سير الخلفاء ومراتبها والندب إلى الواجب منها، و "كتاب أخلاق النفس"، وكتابه الكبير المعروف بالإبصال إلى فهم كتاب الخصال"، وكتاب "كشف الالتباس، ما بين أصحاب الظاهر وأصحاب القياس" إلى تواليه غيرها ورسائل في معان شتى كثير عددها.

³ *Ibid.*, I/1, p. 139, trad. fr. B. Foulon, dans *Al-Andalus. Anthologie, op. cit.*, p. 152 :

ومن شعره يصف ما أحرق له من كتبه ابن عباد قوله
فَإِنْ تَحْرَقُوا الْقُرْطَاسَ لَا تَحْرَقُوا الَّذِي تَضَمَّنَهُ الْقُرْطَاسُ بَلْ هُوَ فِي صَدْرِي

Il dit :

Celui qui commence à étudier les branches du savoir
N'est pas pour autant expert de ses principes
Plus on acquiert de science
Plus, je le jure, on sait qu'on ne sait rien¹

Et encore :

Tu es comme ceux qui se ruent vers moi pour me rendre visite.
Auxquels on a dit que 'Alī b. Aḥmad est mort
Certains seront attristés quand d'autres s'en amuseront
Et combien de larmes pour creuser les joues
Puisse Dieu me pardonner le jour où je quitterai définitivement
Les miens pour être emmené vers l'étroitesse de la tombe
J'abandonne ce pourquoi je me suis sacrifié
Et je rencontre, endetté, celui que j'avais fréquenté
Mon repos éternel si mon viatique est prêt
Ou fatigue éternelle si je n'en ai pas préparé².

La conclusion d'Ibn Ḥayyān est des plus étonnantes. Il reconnaît l'acharnement de ses adversaires et leur jalousie mais aussi les dangers qu'il représente :

Comme le cas ambigu d'Ibn Ḥazm est étonnant ! Comme est impressionnant le nombre de ceux qui l'ont enterré et l'ont banni pour ses qualités (*maḥāsīn*) ! Bien entendu, ce n'est pas la première fois que l'on perd une personne ainsi. Nul n'est prophète en son pays car les gens les plus méfiants à l'égard de quelqu'un sont ses proches. Auparavant, les savants mettaient leur savoir sur la personne qui voulait s'écarter d'eux. La jalousie est un mal incurable³.

C'est à travers une présence narrative enchâssée que l'historien cordouan dresse, comme le rappelle B. Soravia, un défilé de personnages, acteurs de la crise des débuts du V^e/XI^e siècle, qu'il s'acharne curieusement à ridiculiser sans systématisation non plus. L'objectif serait d'amplifier le décalage de l'ancienne *ḥāṣṣa* et les partisans de l'ancien monde révolu. C'est bien l'image d'un homme en conflit et en décalage avec son époque post-*fitna*, ce qui ex-

وَيُنزَلُ إِنْ أَنْزَلَ وَيُذْفَنُ فِي قَبْرِي
وَقُولُوا بَعْلِمِ كَيْ بَرَى النَّاسُ مَنْ يَدْرِي
فَكَمْ دُونَ مَا تَبْعُونَ لِلَّهِ مِنْ سِئْرٍ

يَسِيرُ مَعِي حَيْثُ اسْتَقَلْتُ رَكَابِي
دَعُونِي مِنْ إِحْرَاقِ رَقِي وَكَاعِدِ
وَالْأَفْعُودُوا فِي الْمَكَاتِبِ بَدَأَهُ

Yāqūt et Ibn al-Ḥaṭīb citent uniquement les deux premiers vers. Al-Ḍahabī cite une version plus longue.

¹ Ibn Bassām: *al-Daḥīra*, op. cit., I/1, p. 140, trad. fr. Yacine Baziz :

وَلَمْ يَدْرِي مِنْهُ أَصْلًا
رَادَ لِعُمْرِي بِذَاكَ جَهْلًا.

مَنْ ظَلَّ يَبْعِي فُرُوعَ عِلْمٍ
فَكَلَّمَا إِزْدَادَ فِيهِ سَعْيًا

وله

² *Ibid.*, I/1, p. 140, trad. fr. Yacine Baziz :

وَقِيلَ لَهُمْ أُوْدَىٰ عَلَىٰ بَنِ أَحْمَدَ
وَكَمْ أَدْمَعُ تَدْرِي وَخَدِّ مَخْدَدِ
عَنِ الْأَهْلِ مَحْمُولًا إِلَىٰ ضَيْقِ مَلْحَدِ
الَّذِي أَنَسْتُ مِنْهُ بِمِرْصَدِ
وَيَا نَصِيبي إِنْ كُنْتُ لَمْ أَنْزُودِ

كَأَنَّكَ بِالرَّوَارِ لِي قَدْ تَبَادَرُوا
فَبِأَرْبَابِ مَخْرُوبٍ هُنَاكَ وَضَاغِكِ
عَفَا اللَّهُ عَنِّي يَوْمَ أَرْحَلُ طَاعِنًا
وَأَنْتَ مَا قَدْ كُنْتُ مُعْتَبِرًا بِهِ
فَوَارَاحَتِي إِنْ كَانَ زَادِي مُقَدَّمًا

وقال

³ *Ibid.*, I/1, p. 140, trad. fr. Yacine Baziz :

ويا لبدائع هذا الحبر علي بن حزم وغرره! ما أوضحها على كثرة الدافنين لها، والطامسين لمحاسنها! وعلى ذلك فليس ببدع فيما أصبغ منه، فأزهد الناس في عالم أهله، وقبله أوردى العلماء تبريزهم على من يقصر عنهم، والحسد داء لا دواء له؛ انتهى ما لخصته من كلام ابن حيان في خبره.

Le terme *garar* peut signifier dans ce contexte un danger ou bien, selon la terminologie juridique arabo-musulmane, une tromperie, une fraude dans le domaine socio-économique. Il est proscrit au même titre que l'usure ou les jeux de hasard. Il s'agit de vendre ce qui n'existe pas ou qui présente un risque. Nous avons choisi de le traduire par ambigu ne sachant pas si Ibn Bassām fait consciemment une référence à un trait commercial négatif. Il dénote un trait dépréciatif. Dans l'expression *mā awḍaḥā 'alā kaṭra al-dāfinīn la-hā*, le pronom *hā* semble renvoyer implicitement à la situation d'Ibn Ḥazm (*ḥālatu-hu*).

plique la difficulté de A. Ben Abdesslem à catégoriser Ibn Ḥazm dans l'histoire de la vie littéraire sous les *Mulūk al-ṭawā'if*.

2.4.3. La contre-image almoravide : marginalisation institutionnelle et tentative d'oubli entre 482/1090-544/1150

2.4.3.1. Une marginalité en trompe l'œil ?

Ibn Ḥazm marginal ? Une marginalité en trompe l'œil ?

La marginalité, écrit Ève Feuillebois-Pierunek, apparaît en fonction des attentes du groupe « normal » vis-à-vis du groupe « différent » et elle est donc toujours relative : on est marginal par rapport à un groupe institutionnalisé, à une époque, dans un lieu donné et en référence à une norme sociale, morale ou intellectuelle¹. Bien qu'en décalage avec son temps, la figure d'Ibn Ḥazm s'est construite sous les *Taifas*, en opposition à un groupe dominant, en cours d'institutionnalisation (les *Muqallidūn-s*), dans des principautés andalouses qui s'affranchissaient progressivement de la légitimité umayyade. Sous les Almoravides, la marginalisation d'Ibn Ḥazm est clairement institutionnalisée.

Cela dit, Ibn Ḥazm était-il un marginal ou une figure marginale ? Son école de pensée était-elle réellement marginale ? Compte-tenu du constat d'Abū Bakr b. al-'Arabī à son retour en al-Andalus, la pensée *zāhirite* de l'école *ḥazmienne* avait attiré de nombreux andalous d'origines et de conditions sociales différentes. On observe même des situations paradoxales² et l'état des lieux est moins binaire que n'ont voulu le laisser croire Ibn Ḥayyān et Abū Bakr b. al-'Arabī. L'exemple du philologue sévillan Ibn Ḥayr est révélateur de cette dichotomie puisqu'il était à la fois un disciple du *qādī* Abū Bakr b. al-'Arabī (désigné dans la *Fahrassa* par *ṣayḥunā*, notre maître) et un disciple d'Abū al-Ḥasan Ṣurayḥ b. Muḥammad b. Ṣurayḥ al-Muqrī (désigné dans la *Fahrassa* par *ṣayḥunā*), disciple lui-même d'Ibn Ḥazm. Le *Catalogue* d'Ibn Ḥayr ne fait d'ailleurs pas écho de ces querelles de juristes et reconnaît en chacun de ces adversaires une légitimité scientifique. Son auteur montre surtout l'accessibilité des ouvrages *ḥazmiens*.

De nombreux éléments nuancent donc la réalité de l'isolement et de la marginalité de la pensée *ḥazmienne*. Il y a donc une contradiction factuelle entre l'intensification des réfuta-

¹ Ève Feuillebois-Pierunek: *Introduction à Étrangeté de l'autre, singularité du moi. Les figures du marginal dans les littératures*, ss dir. È. Feuillebois-Pierunek et Z. Ben Lagha, Paris, Classiques Garnier, 2015, p. 9.

² Le fils d'Ibn Ḥazm, al-Faḍl, avait servi dans l'armée des Sévillans puis est mort lors de la bataille d'al-Zallaqa.

tions anti-ḥazmiennes d'un côté et le constat du *qāḍī* Abū Bakr b. al-‘Arabī devant la propagation de la doctrine ḥazmienne en al-Andalus et la présence réelle de la pensée ḥazmienne dans la société andalouse d'un autre côté. En revanche, tous ces éléments montrent l'institutionnalisation de la tentative de marginalisation d'État et d'oubli née de l'association entre *Muqallidūn*-s et Almoravides. La nouvelle génération des *Muqallidūn*-s devait nécessairement se sentir en danger

Que disent les lettrés orientaux ? Des visions différentes : entre tentative d'oubli en Occident musulman et reconnaissance et postérité en Orient musulman

Tandis que la marginalisation institutionnelle de la pensée ḥazmienne s'intensifie dans la Péninsule ibérique des Almoravides, on assiste à la naissance de la figure d'Ibn Ḥazm en Orient musulman. Jusqu'à la fin du VI^e/XII^e s., des historiens ont partiellement accès à l'œuvre ḥazmienne depuis que les travaux d'al-Ḥumaydī et d'Ibn Mākūlā. Les lettrés orientaux ont, au début, une image approximative de notre auteur. Il faut sans doute avoir à l'esprit que le *zāhirisme* renvoyait à celui de son fondateur Ibn Dāwūd (m. 294/907)¹ et tout ce qu'il pouvait susciter de la méfiance dans la mémoire collective savante.

Abū Sa‘d al-Sam‘ānī (m. 562/1172) par exemple écrivait la seconde notice orientale dans ses *Ansāb* dans laquelle il cite des paroles d'Ibn Ḥazm, par l'intermédiaire d'al-Ḥumaydī et d'Ibn Mākūlā, le qualifiant de *yazīdī* en référence au *walā’* qui le rattache aux Umayyades mais aussi comme un éminent savant d'al-Andalus et du Maghreb. Curieusement aussi, Ibn Ḥazm est géographiquement défini comme un « maghrébin (*al-Mağribī*) » par l'historien al-Ḥāzimī (m. 584/1193) dans ses *Amākin* et dans *al-Muntazam*, c'est al-Ḥumaydī qui est un savant « maghrébin » selon Abū Farağ Ibn al-Ġawzī (m. 597/1207).

À la fin du VI^e/XII^e et au début du VII^e/XIII^e s., la *Daḥīra* sous sa forme actuelle ou sous sa forme abrégée d'Ibn Mammatī (m. 606/1209) a rendu accessible aux lettrés orientaux d'autres matériaux biographiques comme la notice d'Ibn Ḥayyān et autres anecdotes théologiques mālikites. Dans le *Kāmil fī al-tārīḥ* d'Ibn al-Aṭīr (m. 630/1233) qui traite en partie de l'histoire d'al-Andalus, la figure d'al-Ḥumaydī prévaut sur celle d'Ibn Ḥazm puisqu'une notice est consacrée au premier et pas au second. Il faut attendre Yāqūt pour observer une nouvelle impulsion narrative des notices ḥazmiennes. La circulation du savoir entre l'Occident musulman et l'Orient musulman contribue également au changement de paradigmes biographiques : chauvinisme andalou, imitation et indépendance vis-à-vis des lettres orientales, désir

¹ Vadet, Jean-Claude : “Ibn Dawūd” dans *Encyclopédie de l’Islam*. Consulted online on 30 April 2021 <http://dx.doi.org.ezproxy.univ-paris3.fr/10.1163/9789004206106_eifo_SIM_3125> First published online: 2010.

oriental à l'égard d'une contrée géographique et des sciences situées à l'extrémité du *dār al-islām* et enfin évolution historiographique des *kutub al-tarāğim* et des *Ṭabaqāt*-s. Ce sont donc deux *memoria* ḥazmiennes distinctes qui s'élaborent.

Dans l'histoire des notices biographiques consacrées à Ibn Ḥazm, la période almoravide constitue une période charnière et un palier mémoriel fondamental. Les notices rédigées durant cette période empruntent explicitement et implicitement le matériau biographique aux premiers biographes andalous, principalement ceux d'Ibn Ḥayyān et d'al-Ḥumaydī. Ces emprunts nous indiquent la rapidité à laquelle ont circulé *al-Tārīḥ al-kabīr* et la *Ġaḍwa*.

Deux anthologues et secrétaires de chancellerie rivaux ont chacun consacré une notice à Ibn Ḥazm : Ibn Bassām¹ (m. 543/1147) dans une anthologie intitulée *al-Daḥīra fī maḥāsin ahl al-Ġazīra*² et Ibn Ḥāqān³ dans son anthologie intitulée *Maṭmaḥ l-anfus wa-masraḥ l-ta'annus fī mulaḥ Ahl l-Andalus*⁴. Cette dernière a fait l'objet, selon les *Wafayāt* d'Ibn Ḥallikān, de trois versions : une grande (*kubrā*), une moyenne (*wuṣṭā*) et une petite (*ṣuğrā*), mais seule cette dernière nous est parvenue⁵. Ce sont donc deux secrétaires de chancellerie rivaux à la cour almoravide qui ont élaboré deux portraits antinomiques d'Ibn Ḥazm en s'appuyant sur les mêmes sources mais dont les pratiques citationnelles diffèrent. De leur vivant, les biographes pouvaient les rétribuer directement moyennant une entrée biographique ce qui nous renseigne sur l'importance culturelle de la *tarğama* et des biographes.

Ibn Bassām (m. 543/1147)

Originaire de Santarem, il est né dans la seconde moitié du V^e/XI^e siècle. Après la prise de Santarem par Alphonse VI de Castille en 1092-93, il quitte sa ville natale pour résider à Cordoue en 494/1101, année où il commence la rédaction de sa *Daḥīra* dédiée à un haut fonctionnaire almoravide afin de lui permettre de gagner sa vie. Il accorde de l'importance à la gratitude à l'égard des mécènes. Ibn Bassām est mort en 543/1147, selon al-Maqqarī, après

¹ Pellat Charles : "Ibn Baṣṣām" dans *Encyclopédie de l'Islam*. Consulted online on 29 April 2021 <http://dx.doi.org.ezproxy.univ-paris3.fr/10.1163/9789004206106_eifo_SIM_3110> First published online: 2010.

² Désormais *Daḥīra*.

³ Ben Cheneb Mohamed et Pellat, Charles : "al-Faṭḥ b. Muḥammad b. 'Ubayd Allāh b. Kḥaḳān.", dans *Encyclopédie de l'Islam*. Consulted online on 29 April 2021 <http://dx.doi.org.ezproxy.univ-paris3.fr/10.1163/9789004206106_eifo_SIM_2321> First published online: 2010.

⁴ Désormais *Maṭmaḥ*.

⁵ Ibn al-Ḥaldūn : *Wafayāt al-a'yān*, op. cit., p. 496 ; Ben Cheneb Mohamed et Pellat, Charles : " al-Faṭḥ b. Muḥammad b. 'Ubayd Allāh b. Kḥaḳān." dans *Encyclopédie de l'Islam*. Brill Online, 2012. Reference. SCD PARIS III SORBONNE NOUVELLE. 01 November 2012 http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedie-de-l-islam/al-fath-b-muhammad-b-ubayd-allah-b-khakan-SIM_2321. L'historien al-Maqqarī confirme le récit d'Ibn Ḥallikān à propos de l'existence du *Maṭmaḥ* en trois versions, cf. *Nafḥ al-ṭīb*, ed. I. 'Abbās, Beyrouth, Dār al-Ṣādir, 1968, vol. 7, p. 35.

avoir été le prisonnier, par deux fois, des armées chrétiennes. Il vécut donc dans une période de troubles politiques et a été le témoin d'événements mémorables qui ont conduit à la fin des *Mulūk al-tawā'if* et à la prise d'al-Andalus par les Almoravides.

Ibn Ḥāqān (m. 529/1134)

Contemporain d'Ibn Bassām, le littérateur al-Fatḥ Ibn Ḥāqān (m. 529/1134) est probablement né à Séville. À l'instar de son contemporain, nous disposons de peu d'éléments biographiques sur lui bien que nombreux historiens lui aient consacré une notice et le considèrent comme un brillant poète et prosateur. Anciens et Modernes s'accordent à saluer sa prose rimée d'une rare élégance qui tient, selon A. Ḍayf, le lecteur sous le charme et l'empêche de prêter attention au fond. Ibn Ḥāqān avait rédigé une première anthologie intitulée *Qalā'id l-iqyān fī maḥāsin l-a'yān*, consacrée aux princes, ministres, juges et juristes, poètes et littérateurs sans en consacrer une à Ibn Ḥazm. Si pour Ibn Bassām, les liens sont suffisamment explicites quant à son attachement à la politique almoravide, elles paraissent plus complexes pour Ibn Ḥāqān. Initialement à leur service, il pâtit sans doute d'une réputation libertine car l'homme menait une vie aventureuse et jouissant sans aucune retenue des plaisirs les plus contraires aux prescriptions de la religion. Sur le plan politique, il exerça la fonction de *kātib* à la cour du sultan grenadin Abū Yūsuf Tāšfīn b. 'Alī avant de se réfugier à Marrakech où, à l'instigation du même sultan almoravide, il fut assassiné dans un *funduq*.

Les deux anthologues n'ont jamais pris la peine de se citer mutuellement¹ et leur rivalité en est devenue légendaire, chacun accusant l'autre de plagiat. Enfin, la notice d'Ibn Ḥāqān marque un seuil de rupture entre la période almoravide et almohade. En effet, comme l'écrit François Clément, les bouleversements politiques s'inscrivent dans un temps long et sont marqués par des prémices repérables dans certaines narrations². Le ton de la notice d'Ibn Ḥāqān semble se situer à cheval entre une période almoravide, destructrice de la *memoria* ḥazmienne, et une période almohade que nous qualifierions de légendarisation.

Des maillons mémoriels entre les périodes des Mulūk al-tawā'if et des Almohades

Ces deux notices forment un pont intertextuel sur le plan narratif et mémoriel sur le plan des représentations entre les notices fondatrices et les notices almohades. Notons que ces deux littérateurs étaient les contemporains des premiers biographes, Ibn Ḥayyān et d'al-Ḥumaydī

¹ Ibn Ḥāqān avait rédigé des notices consacrées à de hauts notables qui lui étaient contemporains comme le philosophe Ibn Bāḡā entre autres.

² F. Clément propose un découpage chronologique de l'histoire d'al-Andalus qui présente l'intérêt de se démarquer du découpage dynastique. Cf. Clément François : *Préliminaires à une histoire de l'Espagne musulmane aux XI^e et XII^e siècles*, dans *Horizons Maghrébins – Le droit à la mémoire*, n°9-10, 1987, p. 124.

d'un côté, et des historiens almohades, Ibn Baškuwāl (m. 578/1183) et d'al-Ḍabbī (m. 599/1203) d'un autre côté. D'autres figures andalouses telles que le philologue sévillan Ibn Ḥayr (m. 575/1179), les juristes des Banū al-'Arabī (Abū Muḥammad et Abū Bakr), Abū Bakr Muḥammad b. Ṭarḥān b. Yaltakīn (m. 513/1118)¹ et d'autres figures orientales comme al-Sam'ānī (m. 562/1172) et Abū al-Faraġ Ibn al-Ġawzī (m. 597/1200) ont également vécu à la même période et ont contribué indirectement à l'élaboration des représentations d'Ibn Ḥazm sans que l'on sache s'ils se sont tous connus personnellement ou non. Toujours est-il que chaque biographe est méthodiquement en quête de nouveaux matériaux biographiques décrivant de manière positive ou négative son biographié comme nous le verrons en particulier pour Ibn Bassām à la recherche de textes (*faṣl*) précis sur Ibn Ḥazm correspondant à son postulat de départ, à savoir des citations poétiques et une critique négative du penseur cordouan.

Dès le VI^e/XI^e siècle, la biographie et la mémoire d'Ibn Ḥazm s'élaborent à partir de ressources andalouses et bagdadiennes. La transmission du matériau biographique tiré de la *Ġaḍwa* dépasse rapidement le cercle des lettrés bagdadiens pour parvenir en al-Andalus. Les juristes Ṭarḥān b. Yaltakīn et les Banū al-'Arabī, partis dans la capitale 'abbāsside en quête de l'investiture politique au nom de l'Empire almoravide ont contribué à ces échanges culturels². Le matériau du *Tārīḥ* quant à lui était à disposition d'Ibn Bassām mais il est difficile de savoir sous quelle forme, abrégée ou complète, les manuscrits de ces deux sources circulaient. Aucun de ces deux anthologues n'a cité entièrement la *Ġaḍwa* et ni le *Tārīḥ*.

Les deux secrétaires de chancellerie étaient tous deux au service de l'État almoravide. Mais tout, semble-t-il, les séparait : leurs caractères, leurs conditions sociales, leurs postures politiques et surtout leurs styles littéraires. Leurs biographes, médiévaux comme contemporains, ont systématiquement rappelé leurs rivalités en même temps que leurs talents stylistiques et esthétiques. Les notices ḥazmiennes qu'ils rédigent en sont une parfaite illustration puisqu'ils ne partagent pas la même opinion sur Ibn Ḥazm alors que des intertextes, qui paraissent manifestes, révèlent des connexions sans qu'il soit évident d'accuser l'un et l'autre de plagiat, en tout cas pour le cas de la notice d'Ibn Ḥazm. Outre leur rivalité, des auteurs an-

¹ Cf. Ibn Ḥayr : *al-Fahrasa*, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 1998, pp. 61, 75, 101, 130 et 137. Ibn Ḥayr nous informe que ce savant bagdadien rencontra une seule fois al-Ḥumaydī lorsque celui-ci s'exila à Bagdad. Ibn Ṭarḥān b. Yaltakīn rencontra al-Sam'ānī, était autorisé à transmettre l'*Ikmāl* d'Ibn Mākūlā. Yāqūt écrivait, dans sa notice d'Ibn Ḥazm du *Mu'ġam*, qu'il avait consulté des ouvrages de ce savant bagdadien. Ce savant semble avoir entretenu des liens avec les Banū al-'Arabī. D'après Ibn Nuqṭa (m. 629/1231), dans son *Ikmāl al-ikmāl*, Ibn Mākūlā assistait également aux enseignements d'Ibn Ṭarḥān b. Yaltakīn (cf. *Ikmāl al-ikmāl*, Ḡāmi'a Umm al-Qurrā, La Mecque, 1989, vol. 1, p. 152).

ciens avaient accusé Ibn Ḥāqān, selon Mohamed Ben Cheneb et Charles Pellat, de « piller des anthologies et s’attira même, dit-on, un procès de son contemporain Ibn Bassām »¹.

La notice d’Ibn Ḥazm dans la Daḥīra d’Ibn Bassām

La notice d’Ibn Ḥazm est placée dans la première des quatre parties de la *Daḥīra* qui est consacrée aux littérateurs et aux poètes de la région Cordoue. Comparée à la notice consacrée à son cousin Abū al-Muḡīra, véritable homme de lettre aux yeux de l’auteur, la notice d’Ibn Ḥazm fait plutôt pâle figure. L’autorité littéraire d’Ibn Ḥazm semble être minorée. Notons que l’anthologue ne s’est pas efforcé de décrire Ibn Ḥazm avec talent comme il a su le faire pour d’autres biographiés. La fonction de cette notice se situe donc ailleurs.

La notice d’Ibn Ḥazm dans le Maṭmaḥ d’Ibn Ḥāqān

Complément des *Qalā’id*, le *Maṭmaḥ* est divisé en trois parties. La première consacrée aux ministres (*wuzarā’*), aux secrétaires de chancellerie (*kuttāb*) et aux rhéteurs (*bulaḡā’*). La seconde est dédiée aux savants (*‘ulamā’*), aux juges (*quḍā’*) et aux juristes (*fuqahā’*)² et enfin la troisième est réservée aux littérateurs (*udabā’*). La notice d’Ibn Ḥazm se situe dans la deuxième partie, consacrée donc aux cercles religieux. Ibn Ḥazm fait partie du monde des *‘ulamā’* et des *fuqahā’*. À titre de comparaison, la notice de son cousin Abū al-Muḡīra est quant à elle située dans la première partie consacrée aux littérateurs.

Le temps des juristes mālikites à l’époque almoravide

Des *Mulūk al-ṭawā’if* jusqu’à la fin de la période almoravide, les Andalous se sont efforcés d’isoler physiquement et idéologiquement Ibn Ḥazm. Son école était considérée comme une doctrine séditeuse et dissidente pouvant remettre en cause à la fois la légitimité politique almoravide et celle des juristes *mālikites*. Les sources juridiques mālikites et historique de cette période tendent à véhiculer une image marginale du célèbre polygraphe zāhirite.

Si le mālikisme était la doctrine officielle du califat umayyade, la nouvelle génération de doctes mālikites à l’époque almoravide diffuse une vision relativement homogène de la jurisprudence arabo-musulmane dans la péninsule ibérique. Comme l’écrit Pierre Guichard, c’est véritablement le temps des juristes³. C’est que l’Empire almoravide affirme sa légitimité à travers trois leviers : les *kuttāb* (secrétaires de chancellerie), les biographes ou mémorialistes

¹ Ben Cheneb Mohamed et Pellat, Charles : “al-Faṭḥ b. Muḥammad b. ‘Ubayd Allāh b. Ḳḥāqān.”, dans *Encyclopédie de l’Islam*. Consulted online on 29 April 2021 <http://dx.doi.org.ezproxy.univ-paris3.fr/10.1163/9789004206106_eifo_SIM_2321> First published online: 2010.

² D’autres versions utilisent les termes *fuḥamā’* ou *ḥukamā’* donne la dimension spirituelle et le rôle des juristes dans l’esprit d’Ibn Ḥāqān.

³ Guichard Pierre : *Al-Andalus, op. cit.*, pp. 152-153.

et enfin les *fuqahā*'. Les deux piliers de l'Empire almoravide reposent sur le *ḡihād* et la reconnaissance officielle du mālikisme en tant qu'orthodoxie d'État. Comme le rappellent P. Buresi et M. Ghouirgate, l'expansion almoravide s'appuie sur deux arguments politico-religieux : le premier validé par les *fuqahā*' mālikites à savoir l'abandon par les rois des *Tai-fas* de la « guerre légale » (*ḡihād*) contre les royaumes chrétiens et le second était que les *Tai-fas* prélevaient des impôts non-coraniques (les *parias*) qui étaient reversés aux mêmes princes chrétiens du nord de la péninsule¹. La réforme religieuse almoravide est donc axée principalement sur la doctrine des Mālikites *muqallidūn*-s structurant ainsi son combat contre les non-musulmans et les différentes « hétérodoxies » en Ifriqiya, au Maḡrib et au nord de la péninsule ibérique ce qui contribue indirectement à construire les contours d'un panthéon sunnite en Occident musulman. Par conséquent, le *zāhirisme* d'Ibn Ḥazm, au même titre que le *hāriḡisme* ou le chiisme par exemple, était perçue comme une entrave à l'unification et l'uniformisation des pratiques religieuses en Occident. Sous la période almoravide, l'image d'Ibn Ḥazm a tous les traits d'un savant hétérodoxe.

En exploitant la littérature religieuse et parareligieuse, l'étude systématique de Samir Kaddouri a révélé l'intensité de la charge antiḥazmienne qui s'était particulièrement intensifiée sous les Almoravides². Les plus féroces adversaires mālikites d'Ibn Ḥazm à l'époque almoravide, Abū Bakr Ibn al-ʿArabī (m. 543/1148) et Ibn Sahl (486/1095)³, s'étaient chargés de la critique antiḥazmienne catalysée grâce aux postes de hauts fonctionnaires dont ils avaient bénéficié au sein de la magistrature almoravide. Le *qāḍī* Abū Bakr b. al-ʿArabī, pourtant fils du disciple d'un temps d'Ibn Ḥazm à savoir Abū Muḥammad b. al-ʿArabī, était à l'origine d'une série d'anecdotes théologiques de type rumorale contenues dans *al-ʿAwāṣim min l-qawāsim*⁴. Cet ouvrage condamne tout ce qui lui semblait être à l'origine de séditions. Ibn Tarḥān, proche du précédent juriste, avait lui aussi véhiculé quelques erreurs notamment sur la date de mort d'Ibn Ḥazm et à transmis des anecdotes biographiques qui semblent incohérentes sur le plan chronologique. Il tenait ses informations d'Abū Bakr b. al-ʿArabī et Abū Muḥammad b. al-ʿArabī même s'il avait aussi fréquenté les enseignements d'al-Ḥumaydī et d'Ibn Mākūlā.

¹ Buresi Pascal et Ghouirgate Mehdi: *Histoire du Maghreb médiéval*, Paris, Armand Colin, 2013, pp. 38-39.

² Kaddouri Samir: *Refutations op. cit.*, pp. 539-599. L'article est une adaptation par son auteur d'un article, intitulé *al-Rudūd ʿalā Ibn Ḥazm bi-l-Andalus wa-l-Maḡrib min ḥilāl mu'allafāt ʿulamā' al-mālikīyya*, paru en langue arabe dans la revue *Al-Aḥmadiyya*, 13, 2003, pp. 271-346.

³ Guichard Pierre : *Al-Andalus, op. cit.*, pp. 154-155.

⁴ Abū Bakr Ibn al-ʿArabī : *al-ʿAwāṣim mina-l-qawāsim*, Beyrouth, Dār al-ḡīl, 1987.

De nombreux *isnād* dans la *Şila* d'Ibn Başkuwāl¹ et la *Fahrāsa* d'Ibn Ḥayr² montrent les connexions établies entre al-Ḥumaydī, Ibn Tarḥān, Ibn al-‘Arabī et d'Ibn Ḥayr. Si Ibn Ḥazm est perçu comme un transmetteur de la poésie andalouse, notamment celle du fameux poète berbère cordouan Ibn Darrāğ al-Qaṣṭallī (m. 421/1030)³, la destruction du mythe Ibn Ḥazm s'élabore à partir de l'image du juriste. Dans son *Tartīb al-madārik wa taqrīb al-masālik*, le qāḍī ‘Iyād (m. 544/1149) cite Ibn Ḥazm une quinzaine de fois et confirme l'angle juridique sous lequel la pensée d'Ibn Ḥazm devait être réfutée.

Le poids politique et littéraire de l'Orient musulman : insertion de figures d'autorité étrangères aux notices ḥazmiennes

S'il devait sans doute irriter le chauvinisme andalou, l'attachement politique et littéraire des Almoravides aux ‘Abbāssides de Bagdad place l'Occident musulman dans le giron oriental. Les représentations d'Ibn Ḥazm ont dès lors souffert de la volonté d'affirmation politiques des gouverneurs almoravides et de la volonté d'affirmation religieuses de leurs plus fidèles associés les *Muqallidūn*-s. Si l'introduction de la *Daḥīra* plaide pour un affranchissement des Andalous à l'égard de l'adab oriental, ce postulat demeure, dans la société almoravide à l'état de déclaration d'intention comme le notèrent B. Foulon et A. Ben Abdessellem.

Abū Bakr Muḥammad b. al-‘Arabī⁴ se rend en Orient en 485/1092, après la prise de Séville par les Almoravides, dans le but d'obtenir l'investiture (*taqlīd*) du calife ‘abbāsside al-Mustaẓhir (r. 1094-1118). Ce dernier reconnut ainsi l'émir almoravide comme son serviteur au Maghreb et confirmait son titre de Prince des musulmans⁵. Abū Bakr b. al-‘Arabī en profite pour accomplir le pèlerinage et pour se former auprès d'Abū Ḥāmid al-Ġazālī. C'est à son retour d'Orient qu'Abū Bakr b. al-‘Arabī se donne pour mission de déconstruire la doctrine ḥazmienne et toute autre forme de sédition.

¹ Ibn Başkuwāl: *Şila*, op. cit., p. 248: *aḥbara-nī l-qāḍī Abū Bakr Muḥammad b. ‘Abd Allāh l-Ḥāfiẓ ġayr marra qāla -anā Abū Bakr Muḥammad b. Tarḥān bi-Bağdād qāla -anā Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Abī Naşr l-Ḥumaydī qāla Abū Muḥammad ‘Alī b. Aḥmad l-Ḥāfiẓ qāla aḥbara-nī Abū l-Walīd b. l-Faraḍī qāla (...), -anā ici est l'abréviation dans les sciences du ḥadīth du verbe ḥaddaṭānā.*

² Ibn Ḥayr : *al-Fahrāsa*, op. cit., p. 371 : *ḥaddaṭānī bi-hi l-qāḍī Abū Bakr b. l-‘Arabī raḥima-hu Allāh qāla ḥaddaṭa-nā Abū Bakr Muḥammad b. Tarḥān qāla ḥaddaṭa-nā Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Abī Naşr l-Ḥumaydī qāla ḥaddaṭa-nā Abū Muḥammad ‘Alī b. Aḥmad b. Ḥazm l-Fārisī ‘an b. Darrāğ.*

³ Cf. La notice « *şī r Abī ‘Umar Aḥmad b. Darrāğ* » dans Ibn Ḥayr : *al-Fahrāsa*, op. cit., p. 371.

⁴ Robson James : “Ibn al-‘Arabī”, dans *Encyclopédie de l'Islam*. Consulted online on 26 April 2021 http://dx.doi.org.ezproxy.univ-paris3.fr/10.1163/9789004206106_eifo_SIM_3080 First published online: 2010.

⁵ Buresi Pascal et Ghouirgate Mehdi: *Histoire du Maghreb médiéval*, op. cit., pp. 36-38. Cette reconnaissance officielle stipulait que le pouvoir politique devait rester entre les mains de la famille de Yūsuf b. Taşfīn entérinant le fait que le prince almoravide était le seul à disposer dans l'Occident musulman d'une armée capable de défendre al-Andalus face aux attaques chrétiennes. Elle enjoignit en échange au souverain maghrébin de défendre les frontières occidentales du *dār al-Islām*, de suivre le rite mālikite, de prendre en compte l'avis émis par les *fuqahā'* et d'obéir au calife.

Ibn Bassām recourt explicitement à l'œuvre du juriste mālikite dont ce dernier emprunte de nombreux extraits de la *Ġadwa* contribuant ainsi à la postérité d'al-Ḥumaydī en Occident musulman¹. L'insertion des poèmes du maître zāhirite. De même, la figure d'Abū Ḥāmid al-Ġazālī a servi paradoxalement le discours rhétorique almoravide et almohade. Figure très sollicitée au début du nouvel empire berbère afin d'obtenir l'appui abbasside, al-Dahabī (m. 748/1348) est le premier biographe à citer al-Ġazālī en faveur d'Ibn Ḥazm.

Si la période almoravide est explicitement antiḥazmienne, les paradigmes de ce contexte ne doivent pas nécessairement nous imposer une vision trop binaire de l'Empire berbère. Rappelant la position de Pierre Guichard², Brigitte Foulon invite à une position plus nuancée et rappelle que, sur le plan littéraire, la période almoravide a suscité de vives et longues polémiques dont la question était de savoir si le rigorisme almoravide et leur hermétisme aux subtilités de la langue arabe avaient sonné le déclin de la poésie en al-Andalus³. La thèse de doctorat sur les chancelleries almoravide et almohade d'Hicham El Aallaoui a montré que la langue, le vocabulaire, les références et le style des lettres de chancellerie témoignaient de la haute compétence des secrétaires de chancellerie majoritairement andalous à l'époque almoravide⁴. Le corpus poétique ḥazmien et la tonalité discordante des deux seules notices rédigées par des secrétaires de chancellerie durant cette période illustrent bien la complexité de la période et nous invitent à ne pas tomber dans un essentialisme binaire.

Les volets politiques, religieux et littéraires composent ce nouveau *filtre historiographique*⁵ et ce contexte culturel dans lesquels se construit la *memoria* ḥazmienne. La séquence almoravide constitue en soi, selon Pascal Buresi, une rupture politique fondamentale vis-à-vis des royaumes des Taïfas, des chrétiens du Nord et du Maghreb⁶. En parlant de « siècle de

¹ L'approfondissement des relations intertextuelles entre la *Daḥīra*, les *ʿAwāṣim* et la *Ġadwa* nous indiqueraient les modes de circulation du savoir en Orient et en Occident musulmans. De même que nous serions renseignés sur l'origine des citations de la *Ġadwa* dans la *Daḥīra*. Ibn Bassām possédait-il un manuscrit du dictionnaire d'al-Ḥumaydī ou se référait-il à d'autres ouvrages pour citer ce dictionnaire ?

² Guichard Pierre : *L'Espagne et la Sicile musulmanes aux XI^e et XII^e siècles*, PU de Lyon, Lyon, 2000, pp. 133-173.

³ Foulon Brigitte et Emmanuelle Tixier du Mesnil : *Al-Andalus. Anthologie*, op. cit., p. 282.

⁴ El Aallaoui Hicham : *L'art du secrétaire entre littérature et politique : les actes des chancelleries almoravide et almohade (Maghreb et al-Andalus, fin XI^e-fin XIII^e s.)*, thèse de doctorat ss dir. P. Guichard soutenue 2007 à l'université Lumière Lyon 2. Cf. Buresi Pascal et El Aallaoui Hicham : *Gouverner l'Empire : La nomination des fonctionnaires provinciaux dans l'empire almohade (Maghreb, 1224-1269)*, Casa de Velazquez, Madrid, 2013.

⁵ J'emprunte cette expression à Antoine Borrut dans son travail sur la *memoria* umayyade.

⁶ Buresi Pascal : *La réaction idéologique almoravide et almohade à l'expansion occidentale dans la péninsule Ibérique (fin XI^e-mi XIII^e siècles)* dans *L'expansion occidentale (XI^e-XV^e siècles). Formes et conséquences : XXXIII^e Congrès de la SHMES (Madrid, Casa de Velazquez, 23-26 mai 2002)* [en ligne], Paris, Éditions de la Sorbonne, 2003 (généré le 29 août 2020). Disponible sur Internet: <<http://books.openedition.org/psorbonne/13733>>.

grand tournant »¹, Ramôn Menéndez Pidal explique en partie les raisons pour lesquelles l'affirmation du pouvoir almoravide exclut d'office la pensée ḥazmienne qui remettait en cause l'unité ou l'ordre juridique.

Inférence et influence de la littérature de réfutation (rudūd-s) sur les biographies ?

L'acharnement politico-juridique antiḥazmien a-t-il eu des répercussions sur les récits des notices ḥazmiennes ? La pratique citationnelle d'Ibn Bassām, en particulier celle de la notice ḥazmienne dans la *Daḥīra*, montre effectivement des intertextes provenant de la littérature juridique et des anecdotes mālikites. Les marques du discours rapporté matérialisent le positionnement ambivalent d'Ibn Bassām tiraillé entre le fait de répondre aux exigences des *muqallidūn-s* almoravides ou aux exigences littéraires qu'il s'était fixées dans son introduction. À l'inverse, la notice d'Ibn Ḥāqān relate un autre écho de la société andalouse laissant à penser qu'un autre discours pouvait exister en dehors du discours dominant.

2.4.3.2. Contextualisation et analyse littérométrique des notices d'Ibn Bassām et Ibn Ḥāqān. La *memoria* ḥazmienne au prisme d'un conflit d'autorité

Le contexte macrohistorique explique partiellement les stratégies narratives et les circonstances dans lesquelles furent rédigées les notices d'Ibn Bassām et d'Ibn Ḥāqān. La rivalité littéraire entre les deux anthologues, depuis leurs vivants, s'est également traduit dans les deux portraits d'Ibn Ḥazm. Cette opposition résulte-t-elle de leur rivalité, de leur ambition politique ou simplement du matériau biographique à leur disposition ?

Rivalité entre Ibn Bassām et Ibn Ḥāqān : un conflit d'autorité

Que nous disent les biographes d'Ibn Ḥazm vis-à-vis de ces deux littérateurs ? À leurs yeux, ils possèdent d'incontestables talents littéraires. Rétrospectivement, c'est le récit de la *Daḥīra* qui s'est paradoxalement imposé face à celui du *Maṭmaḥ*, alors que nous avons envisagé l'inverse compte tenu de l'éloge des biographes à son égard. Il savait, dit-on, charmer son lecteur par une prose rimée bien ficelée. Nous avons été surpris de constater qu'il existe seulement 6 notices consacrées à Ibn Bassām et 15 notices consacrées à son rival Ibn Ḥāqān². Le tableau suivant met en évidence l'intérêt des biographes pour Ibn Bassām :

¹ Viguera Molins María Jesús: *Réactions des Andalousiens face à la conquête chrétienne*, dans *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, 2002, 33, pp. 243-251., p. 243.

² Contrairement aux études contemporaines dont les travaux se sont davantage intéressés à la *Daḥīra* qu'au *Maṭmaḥ*.

Nom du biographe	Biographes		Biographes	
	avec notice	mention d'Ibn Bassām et/ou de la <i>Daḥīra</i>	aucune notice	aucune mention
Ibn Ḥāqān			✓	✓
al-Sam'ānī			✓	✓
Ibn Baṣkuwāl		✓	✓	
al-Ḍabbī			✓	✓
Ibn Mamātī (continuateur)		✓	✓	
Yāqūt	✓	✓		
Ibn al-Qiftī			✓	✓
al-Marrākūshī		✓	✓	
Ibn al-Abbār		✓	✓	
Ibn Ḥallikān		✓ ++	✓	
Ibn Sa'īd	✓	✓ +++		
al-Nuwayrī		✓	✓	
al-Ḍahabī		✓	✓	
Ibn Faḍl Allāh al-'Umarī	✓	✓		
al-Yāfī'ī		✓		
al-Ṣafaḍī	✓	✓ ++		
Ibn Kaṭīr			✓	✓
Ibn al-Ḥaṭīb		✓	✓	
Al-Firūzābādī			✓	✓
Ibn Ḥaḡar al-'Aṣqalānī		✓	✓	
Ibn Taḡrī Birdī			✓	✓
al-Suyūṭī			✓	✓
al-Maqqarī		✓ +++	✓	
Ḥaḡḡī Ḥalīfa	✓	✓	✓	
Ibn al-'Imād		✓	✓	
al-Bābānī Ismā'īl Bāṣā al-Baḡdādī	✓	✓		
Total	6	18	20	8
	23,1 %	69,2 %	76,9 %	30,8 %

2.4.3.2.a. Tableau des notices et citations consacrées à Ibn Bassām et de la *Daḥīra*

Trois quarts des biographes (69,2%) ont cité Ibn Bassām ou la *Daḥīra*, mais seulement un quart d'entre eux lui a consacré une notice, alors qu'Ibn Ḥallikān, Ibn Sa'īd, al-Ṣafaḍī et al-Maqqarī avaient puisé à de maintes reprises dans la *Daḥīra*. De plus, certaines des notices se résument à une simple ligne. On s'intéresse moins à Ibn Bassām qu'à la *Daḥīra*, il semble pâtir de la notoriété érigée en autorité littéraire. Quant à son rival, Ibn Ḥāqān, de nombreuses anecdotes ont circulé à son sujet et les notices qui lui sont consacrées sont plus prolixes. Paradoxalement, les biographies de ces deux anthologues sont tout aussi mal connues.

À titre de comparaison, regardons ce que pensent ces mêmes biographes d'Ibn Ḥāqān :

Nom du biographe	Biographes		Biographes	
	avec notice	Mention d'Ibn Ḥāqān et/ou de <i>Maṭmaḥ</i>	Aucune notice	Aucune mention
Ibn Bassām				
al-Sam'ānī			✓	✓
Ibn Baṣkuwāl			✓	✓
al-Ḍabbī			✓	✓
Ibn Mamātī		✓	✓	
Yāqūt	✓	✓		
Ibn al-Qiftī		✓	✓	
al-Marrākūshī			✓	✓
Ibn al-Abbār		✓		
Ibn Ḥallikān	✓	✓		

Ibn Sa'īd	✓	✓		
al-Nuwayrī		✓	✓	
al-Ḍahabī	✓ (3)			
Ibn Faḍl Allāh al-'Umarī	✓	✓		
al-Yāfi'ī	✓	✓		
al-Ṣafādī	✓	✓		
Ibn Kaṭīr			✓	✓
Ibn al-Ḥaṭīb	✓	✓		
al-Fīrūzābādī			✓	✓
Ibn Ḥaḡar al-'Aṣqalānī			✓	
Ibn Taḡrī Birdī			✓	
al-Suyūfī		✓		
al-Maqqarī	✓	✓		
Ḥaḡḡī Ḥalīfa	✓	✓		
Ibn al-'Imād	✓	✓		
al-Bābānī al-Baḡdādī	✓ (2)			
Total	15	15	13	7
	50 %	57,7 %	50 %	23,1 %

2.4.3.2.b. Tableau des notices et citations consacrées à Ibn Ḥāqān et de ses deux anthologies

Cette fois-ci, la moitié des biographes ont consacré une notice à Ibn Ḥāqān et près de 60% (soit 11,5 pts de moins qu'Ibn Bassām) l'ont cité ou ont fait référence à son œuvre. Nous nous attendions donc à ce que la prévalence du récit du *Maṭmaḥ* s'impose sur celui de la *Ḍaḥīra*. Or, c'est bien l'inverse qui s'est déroulé. Il est possible que la *Ḍaḥīra* ait profité du témoignage d'Ibn Ḥayyān qui convenait, à cette époque, mieux au genre biographique que le style pompeux d'Ibn Ḥāqān.

Que nous disent les biographes sur ces deux anthologues

*Les six notices consacrées à Ibn Bassām*¹

¹ **Notices qui lui sont consacrées** : Yāqūt : *Mu'jam al-udabā'*, ed. sc. I. 'Abbās, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1993, n°726, vol. 4, p. 1667 ; Ibn Sa'īd : *al-Muḡrib fī ḥulā al-Maḡrib*, ed. sc. Š. Ḍayf, Le Caire, Dār al-ma'ārif, n°293, vol. 1, pp. 417-418 ; Ibn Faḍl Allāh : *Masālik al-abṣār*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, vol. 13, pp. 9-14 ; al-Ṣafādī : *al-Wāfi bi-l-wafayāt*, Beyrouth, Dār al-ihyā' al-turāt, 2000, n° 240, vol. 20, p. 162-163 ; Ḥaḡḡī Ḥalīfa : *Kaṣf al-zunūn*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1941, vol. 1, p. 825 ; al-Bābānī Baḡdādī : *Hadiyat al-'arīfīn*, Beyrouth, Dār al-ihyā' al-turāt al-'arabī, 1951, vol. 1, p. 702.

De nombreuses citations de la *Ḍaḥīra*, sans contenir de notices, se trouvent dans la *Šilā* d'Ibn Baškuwāl, les *Wafayāt al-a'yān* d'Ibn Ḥallikān, le *Nafḥ al-tīb* d'al-Maqqarī ou encore les *Šaḍarāt al-ḍahab* d'Ibn al-'Imād. La notice d'al-Ṣafādī débute d'ailleurs par « l'auteur de la *Ḍaḥīra* (*ṣāḥiba al-Ḍaḥīra*) » et non par le *ism* ou la *kunya* comme c'est le cas en général pour tout individu biographié.

Sources secondaires : De Slane William Mac Guckin: *Notes sur les historiens Ibn Ḥayyān et Ibn Bassām*, dans *Journal Asiatique*, 17, 1861, pp. 259-268 ; Pons Boigues Francisco: *Ensayo bio-bibliografico sobre los historiadores y geógrafos arabigo-espanoles*, Madrid, 1898, pp. 208-216; Pellat Charles: art. "Ibn Bassām" dans E.I., Carl Brockelmann: *Ibn Bassām* dans G.A.L.: *Geschichte der arabischen Litteratur*; Lévi-Provençal Évariste : *Sur de nouveaux manuscrits de la Ḍaḥīra d'Ibn Bassām*, dans *Hespéris*, 1933, 16, pp. 158-161; García Gómez Emilio: *Ibn Mammātī. Compendiador de la Ḍajīra*, dans *al-Andalus*, 2, 1934, pp. 329-336; Garcia Gomez Emilio: *Algunas precisiones sobre la ruina de la Cordoba omeya*, dans *Al-Andalus*, 12, 1947, pp. 267-293; Monroe James T. : *Hispano-Arabic poetry during the Almoravid period. Theory and practice*, dans *Viator*, 4, 1973, pp. 65-98 et *On re-reading Ibn Bassām: "Lirica romanica" after the Arab conquest*, dans *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islamicos*, 23, 1985-1986, pp. 121-147; Jādir Muḥammad: *Masādir Ibn Bassām fī kitābihi l-Dhakhīra*, dans *al-Mawrid*, 13, 1984, pp. 29-62; Vlamincx Kristine: *La reddition de Tolède (1085 A.D.) selon Ibn Bassām aš-Šantarīnī*, dans *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 16, 1985, pp. 179-196 ; Baker Lafter Khalid: *Ibn Bassām as a stylist*, dans *Journal of Arabic Literature*, 12, 1991, pp. 108-126 ; Meouak Mohamed: *Cronicas*

De nombreux aspects de sa vie nous sont inconnus, même si Charles Pellat dans l'*Encyclopédie de l'Islam* et Carl Brockelmann ont enrichi de quelques fragments biographiques¹.

Les premières notices des historiens almohades comme Ibn Baškuwāl (m. 578/1183) et d'al-Ḍabbī (m. 599/1203) sont silencieuses. Le premier cite Ibn Bassām sans lui consacrer de notice quand al-Ḍabbī (m. 599/1203) ne le mentionne jamais. Quant à Ibn Ḥāqān, aucun des deux ne le cite !

La notice de Yāqūt est désespérément lapidaire : « 'Alī b. Bassām Abū al-Ḥasan fait partie des Andalous et il est l'auteur de la *Ḍaḥīra fī maḥāsīn ahl al-Ġazīra*, c'est-à-dire la Ḡazīra d'al-Andalus en six volumes »² sans donner plus de détails contrairement à son habitude³. C'est Ibn Ḥallikān (m. 681/1282) qui fait d'Ibn Bassām une source essentielle de ses notices andalouses en citant directement la *Ḍaḥīra* et en s'appuyant sur diverses anecdotes (*aḥbār*). Des indices textuels laissent à penser qu'Ibn Ḥallikān a directement consulté l'ouvrage d'Ibn Bassām (*wa ra'aytu Ibn Bassām fī ṣāhib kitāb Ḍaḥīra...*⁴). C'est au VII^e/XII^e s. qu'Ibn Sa'īd (m. 685/1286) justifie, dans son *Muğrib*, les raisons sociologiques d'un tel manque de reconnaissance à l'égard d'Ibn Bassām :

Selon le Mushib (d'al-Ḥiğārī), on peut lire qu'il est étonnant que ce ne soit pas pour la production andalouse qu'il quitta Santarem, ville située à l'extrême Occident, marqué par de terribles affron-

medievales. Ibn Bassām, dans *Historia*, 16, 226, 1995, pp. 113-119; Koroleva-Kapyrina Elena: *Acerca dos problemas de investigacao de um monumento da literatura luso-arabe. A antologia de Ibn Bassām (fal. em 542/1147) al-Dhakhīra fī maḥāsīn ahli l-Djazīra*, dans *Arquivos do centro cultural Calouste Gulbenkian*, 35, 1996, pp.201-230; Soravia Bruna and Meouak Mohamed: *Ibn Bassām al-Šantarīnī (m. 542/1147). Algunos aspectos de su antologia al-Ḍajīra fī maḥāsīn ahl al-Ŷazīra*, dans *Al-Qanṭara*, 18, 1997, pp. 221-232; Tibi Amin: *Ibn Bassām al-Shantarīnī and his anthology al-Dhakhīra*, dans *Islamic Studies*, 10, 1999, pp. 313-316; Soravia Bruna : *Ibn Hayyan, historien du siècle des Taifas. Une relecture de la Ḍaḥīra*, I/2, 573-602, dans *Al-Qanṭara*, 20, 1999, pp. 99-117 ; Soravia Bruna : *Les nouvelles voies de la prose littéraire dans le Gharb al-Andalus au VI H. Une analyse comparée de l'Iḥkām d'Ibn al-Gafūr et de la Ḍaḥīra d'Ibn Bassām*, *Qurtūba. Estudios andalusies*, 6, 2001, pp. 217-224; Brann Ross: *Power in the portrayal. Representations of Jews and Muslims in eleventh- and twelfth-century Islamic Spain*, Princeton NJ, 2002, pp. 91-118; Schippers Arie: *Ibn Bassām al-Shantarīnī et la bataille de Zallāqa*, dans B. Soravia and A.Y. Sidarus (eds), *Literatura e cultura no Gharb al-Andalus*, Lisbon, 2005, 109-119; Ben Abdesslem Afif : 'Alī Ibn Bassām de Santarem, critique littéraire, dans B. Soravia and A.Y. Sidarus (eds), *Literatura e culturano Gharb al-Andalus*, Lisbon, 2005, pp. 141-147 ; Delgado Pilar Lirola: art. « Ibn Bassām al-Šantarīnī, Abū l-Ḥasan » dans *Biblioteca de al-Andalus*, 2, 2009, pp. 573-592; Mohamed Meouak : art. « Ibn Bassām al-Šantarīnī, Abū l-Ḥasan », dans *Enciclopedia de al-Andalus* 2002, et art. « Ibn Bassām » dans *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 3 (1050-1200)*, 2011; art. « Ibn Bassām al-Shantarīnī » d'A. Herdt dans *E.I.*³; Foulon Brigitte: *L'art de l'éloge chez les Arabes*, dans *Quaderni di studi arabi*, n.s. 13, 2018, pp. 123-150 et *Analyse de la figure du poète d'origine sicilienne Ibn Hamdīs dans la Dhakhīra d'Ibn Bassām et le Nafh al-Tīb d'al-Maqqarī* dans *Quaderni di studi arabi*, 2015, Vol.10-2015, pp. 13-38.

¹ Le matériau biographique est tiré des textes à teneur autobiographique de la *Ḍaḥīra*. Cette anthologie est d'avantage citée en tant qu'autorité qu'Ibn Bassām lui-même.

² Yāqūt: *Mu'jam al-udabā'*, ed. sc. I. 'Abbās, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-islāmī, 1993, n°726, vol. 4, p. 1667, trad. fr. de Yacine Baziz.

³ Quelques citations de la *Ḍaḥīra* se trouvent dans son *Mu'ğam al-udabā'* et dans son *Mu'ğam al-buldān*, montrent que la *Ḍaḥīra* n'avait pas encore ces lettres de noblesses.

⁴ Ibn Khallikān : *Wafayāt al-a'ḃyān* ed. sc. I. 'Abbās, Beyrouth, Dār Ṣādir, 1971, II, p. 264.

tements. Il n'a pas grandi dans les hautes sphères de Cordoue, ni de Séville, ni des autres grands centres de renom ce qui a d'ailleurs provoqué une immense gêne aux notables de son époque. Il s'efforça de collecter ses Belles Lettres en prose et en vers. La *Daḥīra* tire son intitulé des plus beaux textes et les meilleurs poèmes (...). De grande classe, la composition de son livre, la *Daḥīra*, témoigne de son appartenance aux grands (littérateurs) de ce monde. Quant à sa propre production poétique, contenue dans son ouvrage, elle fut tout bonnement délaissée¹.

La condition sociale d'Ibn Bassām (il n'a pas ou peu fréquenté les beaux endroits de Cordoue et de Séville), le corporatisme et l'entre-soi cultivés par ces personnages « bien-nés » seraient, selon Ibn Sa'īd, le motif du désintérêt pour l'œuvre d'Ibn Bassām².

Même si les biographes tardifs lui reconnaissent d'incontestables talents à décrire en prose rimée dans un style proverbial, les notices d'Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī (m. 749/1349) et d'al-Ṣafadī (m. 764/1363) demeurent toujours aussi sèches³. Au VIII^e/XIII^e s., les anecdotes viennent se greffer dans leurs notices au sujet de leur rivalité et on évoque la préférence du secrétaire de chancellerie égyptien, Ibn Zāfir⁴ (m. 613/1216) pour le *Maṭmaḥ*. Enfin, al-Bābānī Ismā'īl Bāša al-Baḡdādī (m. 1399/1920) résume l'image d'Ibn Bassām à un simple poète, auteur d'une trentaine de *maqāmāt* et notifie ses capacités de biographes :

Ibn Bassām al-andalusī : Abū al-Ḥasan ʿAlī b. Muḥammad al-Šantamirī plus connu sous le nom d'Ibn Bassām le poète est mort en 586. Auteur de la *Daḥīra fī maḥāsīn ahl al-Ġazīra* contient les notices biographiques des notables de son pays et de son époque. Auteur d'une trentaine de séances (*maqāmāt*)⁵.

Quelles conclusions tirées ? Il est difficile d'expliquer la dichotomie entre d'un côté un plus grand nombre de notices consacrées à Ibn Ḥāqān et d'un autre côté le succès du récit d'Ibn Bassām si ce n'est que les biographes considéraient la valeur du matériau de la *Daḥīra*

¹ Ibn Sa'īd: *Muḡrib*, ed. sc. Šawqī Dayf, Le Caire, Dār al-ma'ārif, 1955, vol.1, p. 417, trad. fr. de Yacine Baziz: من المسهب العجب أنه لم يكن في حساب الأدب الأندلسية أنه سبيعت من شنترين قاصية المغرب، ومحلّ الطعن والضرب من ينظمها قلاند في جيد الدهر، ويطلعها ضرائر للأنجم الزهر. ولم ينشأ بحضرة قرطبة ولا بحضرة إشبيلية ولا غيرهما من الحواضر العظام من يمتعض امتعاضه لأعلام عصره ويجهد في جمع حسنات نظمه ونثره. وسل الذخيرة فإنها تعنون عن محاسنه الغزيرة وأعلى شعره (...). وهذا من الطبقة العالية ونثره في كتاب الذخيرة يدل على علو طبقتة، وأما ما أنشده فيها لنفسه من الشعر فنازل.

² Si l'origine sociale avancée par Ibn Sa'īd apporte des éléments de réponse, elle semble ignorer qu'il a existé des œuvres d'auteurs médiévaux de conditions sociales ou ethniques modestes qui ont aussi marqué leurs temps, comme Ibn Baškuwāl, Yāqūt et d'autres. Des conflits d'ordre social ont bien sûr existé surtout sous la période des *Taifas* lors du conflit opposant Ibn Ḥazm et al-Bāḡī comme nous le verrons dans les anecdotes relatées par Yāqūt. Mais sa remarque ne peut répondre entièrement à cette problématique. En revanche, elle témoigne du regard posé par la *Daḥīra* et le *Muḡrib* sur les formes de lutte de classes sociales et nous révèle davantage d'informations sur leurs pensées et leurs temps que sur les raisons du désintérêt à l'égard de l'œuvre bassāmienne.

³ Le premier lui reconnaît dans une notice conséquente. Ibn Faḍl Allāh s'efforce de présenter exclusivement des textes en prose, essentiellement en prose rimée, montrant par-là ses qualités à manier les artifices littéraires de la description. Le second, dans une notice de sept lignes, confirme ses talents littéraires, surtout en matière descriptive (ses digressions par exemple) ou son style proverbial.

⁴ Ed., "Ibn Zāfir", in: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 04 May 2021 <http://dx.doi.org.ezproxy.univ-paris3.fr/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3416>

First published online: 2012. First print edition: ISBN: 9789004161214, 1960-2007

⁵ Al-Bābānī al-Baḡdādī : *Hadiyat al-ʿarīfīn asmā' al-mu'allifīn wa ātār al-muṣannifīn*, Beyrouth, Dār Ihyā' al-turāṭ al-ʿarabī, 1951, vol. 1, p. 702, trad. fr. de Yacine Baziz :

ابن بسم الأندلسي- أبو الحسن علي بن محمد الشنتمري المعروف بابن بسم الشاعر المتوفى في حدود سنة ٥٨٦ ست وثمانين وخمسمائة. له الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة في تراجم أعيان أهل مصره في عصره. مقامات وهي ثلاثون مقامة.

plus important que celui en prose rimée d'Ibn Ḥāqān, malgré son caractère envoûtant. Finalement, bien que la réécriture de la *Ġadwa* renouvelait le genre des *tarāğim*-s, elle ne répondait pas aux exigences des biographes, tout du moins aux biographes traditionnistes parmi eux. Dans une forme adaptée du *ğarḥ wa-ta'dīl*, la rivalité entre les deux anthologues et les anecdotes politiques relatives à Ibn Ḥāqān provoquaient davantage, semble-t-il, la curiosité des biographes. Nous avons donc opté pour une comparaison des notices relatives à ces deux anthologues afin d'évaluer le degré d'autorité de leurs récits.

Les partis pris politiques d'Ibn Bassām pourraient expliquer en partie la méfiance à l'égard de ces deux récits, en particulier celui d'Ibn Ḥāqān. Ainsi certains des ouvrages d'Ibn Bassām ont des intitulés indiquant des affinités à l'égard de souverains hostiles aux idées d'Ibn Ḥazm : C'est le cas du recueil de poèmes laudatifs en l'honneur des 'Abbāvides de Séville comme l'indique son titre très évocateur : *al-I'timād 'alā mā ṣaḥḥa min šī'r al-Mu'tamid b. 'Abbād* (« Le recours à des poèmes authentiquement composés par al-Mu'tamid b. 'Abbād »)¹, ainsi que la *Nuḥba al-iḥtiyār min aš'ār dī al-wizāratayn Abī Bakr b. 'Ammār* (« Sélection des plus beaux poèmes composés par le ministre Abū Bakr Muḥammad b. 'Ammār »)², ouvrage dédié à Ibn 'Ammār (m. 479/1086), le célèbre ami et ministre d'al-Mu'tamid b. 'Abbād (m. 488/1095). D'autres biographes furent critiques à l'égard de son parti pris à l'égard des Almoravides et n'ont pas tenu compte de ses jugements personnels vis-à-vis d'Ibn Ḥazm.

Ibn Ḥāqān (15 notices)³

¹ Ibn Bassām : *al-Daḥīra*, ed. sc. Iḥsān 'Abbās, Tunis, al-Dār al-'arabiyya li-l-kitāb, 1978, III, p. 81 et p. 477.

² *Ibid.*, p. 477. Ibn Bassām y recense également d'autres de ses anthologies poétiques consacrées à 'Abd al-Ġalīl intitulée *K. al-Iklīl al-muštamil 'alā šī'r 'Abd al-Ġalīl*, ou *kātib* et souverain de Murcie Abū 'Abd al-Raḥmān Ibn Ṭāhir (m. 508/1114) intitulée *Silk al-Ġawāhir min nawādir tarsīl Ibn Ṭāhir* qui ne nous sont pas parvenues.

³ Sources médiévales:

Yāqūt : *Mu'ğam al-udabā'*, ed. sc. I. 'Abbās, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-islāmī, 1993, vol. 5, pp. 2163-2165; Ibn Hallikān : *Wafayāt al-a'yan*, ed. sc. I. 'Abbās, Beyrouth, Dār Ṣādīr, 1971, n°525, vol. 4, pp. 23-24; Ibn Sa'īd : *al-Muğrib fī ḥulā al-Mağrib*, ed. sc. Š. Dayf, Le Caire, Dār al-ma'ārif, vol. 1, pp. 259-260; al-Daḥabī : *Tārīḥ al-Islām*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'arabī, 1993, vol. 36, p. 387, *Siyar al-nubulā'*, Beyrouth, Mu'assasa al-risāla, 1985, n°65, vol. 20, pp. 107-108 et *Tārīḥ al-Islām*, Dār al-Ġarb al-islāmī, 2003, vol. 11, p. 638; Ibn Faḍl Allāh al-'Umarī : *Masālik al-abšār*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, vol. 13, p. 14-29; al-Yāfī'ī : *Mirāt al-ğinān*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'arabī, 1997, vol. 3, p. 202; al-Šafaḍī : *al-Wāfi bi-l-wafayāt*, Beyrouth, Dār al-iḥyā' al-turāt, 2000, n° 240, vol. 20, pp. 162-163; il partage la même notice avec Ibn Bassām; Ibn al-Ḥaṭīb : *al-Iḥāṭa*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2003, vol. 4, pp. 208-212; al-Maqqarī : *Nafḥ al-tūb*, vol. 7, pp. 29-61 (il y est question d'une anecdote d'Ibn Ḥazm qui fait écho aux anecdotes du *Collier*); Ḥāğğī Ḥalīfa : *Kašf al-zunūn*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1941, vol. 2, p. 1354 et 1721; Ibn al-Imād : *Šaḍarāt al-daḥab*, Beyrouth, Dār Ibn Kaṭīr, 1986, vol. 6, pp. 176-177; al-Bābānī al-Bağdādī : *Idāḥ al-maknūn fī al-dhayl 'alā kashf al-zunūn*, vol.1, p. 168 et *Hadiyat al-'arifīn*, Beyrouth, Dār al-iḥyā' al-turāt, al-'arabī, 1951, vol. 1, p. 814.

D'autres biographes, en dehors de ceux qui composent notre corpus, lui ont consacré une notice tels que Abū al-Fidā' (m. 732/1331) : *Muḥtaṣar fī aḥbār al-bašār*, Le Caire, al-Maṭba'a al-ḥusayniyya al-miṣriyya, ?, vol. 3, p. 16; Ibn al-Wardī (m. 749/1348) : *Tārīḥ Ibn al-Wardī*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1996, vol. 2, p. 69. (cf.

La première mention d'Ibn Ḥāqān se trouve paradoxalement dans le *Laṭā'if l-Daḥīra* d'Ibn Mammātī et la première notice fut aussi rédigée par Yāqūt. À la différence de la notice d'Ibn Bassām rédigée par Yāqūt, celui-ci relate de nombreuses anecdotes sans véritablement fournir une biographie fournie. Yāqūt est le premier à citer sa prose laudative, satirique et quelques pièces poétiques. Les notices d'Ibn Ḥallikān, d'Ibn Faḍl Allāh al-'Umarī, d'al-Yāfi', d'al-Ṣafaḍī, d'Ibn al-Ḥaṭīb et d'al-Maqqarī figurent parmi les plus longues mais ne font que broder autour du récit de Yāqūt. Comparées à celles consacrées à Ibn Bassām, la différence de traitement est significative : les notices le concernant sont plus longues grâce à de longues citations. En effet, Ibn Faḍl Allāh al-'Umarī consacre 16 pages à Ibn Ḥāqān et seulement 4 à Ibn Bassām.

Les notices andalouses d'Ibn Sa'īd, d'Ibn al-Ḥaṭīb et d'al-Maqqarī restent les plus intéressantes puisqu'elles expliquent la différence de traitement entre les deux rivaux et les difficultés des littérateurs à différencier la production des deux anthologues.

Yāqūt a posé les bases de la représentation d'Ibn Ḥāqān¹ par des qualificatifs laudatifs qui marquent un déséquilibre avec le portrait d'Ibn Bassām. Ibn Ḥāqān y est décrit comme un éminent littérateur et un poète très éloquent (*balīg faṣīḥ*) maîtrisant avec finesse la satire. Il est le premier à écrire sur sa personnalité qui, selon ses contacts maghrébins, avait un caractère un peu farouche et qui aimait la solitude (*ḥalwa*)².

Il est pour Ibn Sa'īd un littérateur par excellence (*al-adīb Abū Naṣr*) mais admet qu'il lui fut « reproché son asociabilité et de tenir des propos déshonorants (*al-wuqū' fi l-a'rād*) raison pour laquelle qu'il ne put figurer, selon lui, parmi les plus éminents secrétaires de chancellerie (*kuttāb*) du pouvoir almoravide »³.

Toutefois, personne ne fait état de sa généalogie, les biographes qui se sont aventurés à établir des éléments sur ses origines ont divergé. Les dates de mort sont incertaines comme l'avaient déjà noté M. Ben Cheneb et Ch. Pellat et plusieurs hypothèses existent⁴. Ibn al-Qifī le présente sans doute par erreur comme : « Abū al-Faḥ Ibn Ḥāqān le grenadin ». Son

Abū al-Fidā') ; Ibn Sabāt: *Tārīḥ Ibn Sabāt*, Beyrouth, Ġurūs Bars, 1993, vol. 1, p.72 ; Ibn al-Ġazzī : *Dīwān al-Islām*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1990, vol. 2, pp. 255-256.

Sources secondaires : art. « al-Faḥ b. Muḥammad b. 'Ubayd Allāh b. Ḥāqān » de Ben Chened M. et Pellat Ch. dans *E.I.* ; Pons Boigues, *Ensayo*, n° 162 ; A. Cour : *De l'opinion d'ibn al-Ḥaṭīb sur les ouvrages d'Ibn Ḥāqān considérés comme source historique*, dans *Mélanges René Basset*, II, Paris 1925, pp. 17-32.

¹ Yāqūt : *Mu'ḡam al-udabā'*, ed. sc. I. 'Abbās, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-islāmī, 1993, vol. 5, pp. 2163-2165.

² *Ibid.*, vol. 5, p. 2163.

³ Ibn Sa'īd: *al-Muġrib*, op. cit., trad. fr. Yacine Baziz: *ḍukira annahu 'urifa bi-Ibn Ḥāqān li-ittihāmihī fi l-ḥalwa wa-anna ḍālika wa-mā ištahara b-ihī min al-wuqū' fi l-a'rād ṣadda-hu 'an an yakūna 'ilman min a'lām kuttāb l-dawla l-murābitiyya*.

⁴ Yāqūt, Ibn al-Qifī, Ibn Ḥallikān, Ibn Sa'īd, Al-Yāfi', Ibn al-Ḥaṭīb et al-Maqqarī.

assassinat alimente l’imaginaire des biographes au vu des détails sur les commanditaires¹. À partir d’Ibn Ḥallikān, on indique les circonstances de sa mort (« assassiné dans un *fundūq* à Marrakech »), anecdote qui devient un événement autour duquel les récits se sont étoffés progressivement jusqu’à l’attribuer aux souverains almoravides, à cause d’un conflit l’opposant au philosophe Ibn Bāḡā. Ce conflit est à l’origine de diverses anecdotes sur son caractère et sa langue acerbe qu’il déployait dans ses descriptions ce qui participa finalement à la postérité d’Ibn Ḥāqān.

Un biographe à la langue acerbe, ensorcelant et envoûtant

Les lettrés médiévaux semblaient se méfier de sa méthodologie, de sa personnalité et de la puissance de ses descriptions mais aussi se montraient curieux sur les aspects « magiques et envoûtants » de sa prose. La langue acerbe d’Ibn Ḥāqān était crainte de ses contemporains, sa capacité à nuire à la réputation des notables était telle qu’ils répondaient favorablement à toutes ses demandes après l’avoir rétribué généreusement². C’est à partir de cette notice qu’Ibn al-Qifṭī et Ibn Ḥallikān ont relaté des anecdotes relatives à sa manière de recueillir son matériau qui ont été à l’origine du conflit avec Ibn Bāḡā. Ce récit s’est étoffé au fil du temps à cause d’une notice satirique à son égard³ qu’al-Maqqarī a retranscrite en expliquant qu’il fut la cause des hostilités de ses contemporains. Ibn al-Qifṭī confirme que ses satires pouvaient détruire la réputation d’un homme. Pour autant, Ibn Ḥallikān s’est attaché à évoquer son talent à décrire ses biographiés en trouvant le mot et la formule justes dans un langage fleuri.

Al-Yāfi‘ī est le premier à évoquer le caractère magique de son langage en citant Abū al-Ḥaṭāb Ibn Dihya montrant l’hermétisme d’Ibn Ḥāqān et le charme envoûtant de son discours (*‘aḡā’ib*) et (*ka-l-sihr*)⁴. C’est aussi ce qui semble marqué l’esprit d’Ibn al-‘Imād qui s’interroge sur la manière de recueillir ses notices et son langage : *wa-kāna yatakallamu ‘alā al-šu‘arā’ fī kitābi-hi Qalā’id l-‘iqyān bi-alfāz ka-l-sihr l-ḥalāl wa-l-mā’ l-zalāl* (dans ses *Qalā’id al-‘iqyān*, il tenait un langage à propos des poètes qui relève d’une sorcellerie licite et d’une eau pure)⁵. Ibn al-‘Imād montre une forme de prudence vis-à-vis des *aḥbār* relatées par

¹ Ibn Mamātī, Ibn Ḥallikān, Ibn Sa‘īd et al-Yāfi‘ī.

² Yāqūt: *Mu‘jam al-udabā’*, op. cit., vol. 5, p. 2164.

³ Ibn Ḥallikān.

⁴ L’origine de la citation d’Ibn Dihya, qualifiant pour la première fois le charme envoûtant de la prose d’Ibn Ḥāqān, se trouve dans la notice du Sultān al-Mutawwakil ‘alā Allāh de Badajoz. Cf. Ibn Dihya : *al-Muṭrib min aš‘ār Ahl al-Maḡrib*, Beyrouth, Dār al-‘ilm li-l-ḡamī‘ li-l-ṭibā‘a wa al-našr wa al-tawzī‘, 1955, pp. 22-33 et p. 25 pour la dite citation et al-Yāfi‘ī : *Mirāt al-ḡinān*, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1997, vol. 3, p. 202.

⁵ Concernant la description de la prose d’Ibn Ḥāqān, nous consulterons les notices d’Ibn Ḥallikān dans *Wafayāt al-a‘yān*, ed. sc. I. ‘Abbās, Beyrouth, Dār Ṣādir, 1971, n°525, vol. 4, p. 24, d’al-Yāfi‘ī dans *Mirāt al-ḡinān*, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1997, vol. 3, p. 202 ; d’Ibn al-‘Imād dans *Šaḡarāt al-ḡahab*, Beyrouth, Dār Ibn Kaṭīr, 1986, vol. 6, p. 176 ; d’al-Ziriklī dans *al-A‘lām*, Beyrouth, Dār al-‘ilm li-l-malāyīn, vol. 5, p. 134.

Ibn Ḥāqān qu'il fait précède d'un *yuqālu inna-hu* signifiant qu'il ne garantit pas leur authenticité.

Néanmoins, sa notice élogieuse d'Ibn Ḥazm en prose rimée n'a pas été mise à contribution. Quant à Ibn Bassām, les hypothèses selon lesquelles sa condition sociale a justifié le peu d'intérêt à son égard nous semblent fragiles. Le même Ibn Sa'īd est le premier à présenter un aspect critique de l'œuvre d'Ibn Ḥāqān comme pour mieux valoriser Ibn Bassām. Par la suite, d'aucuns ont préféré la *Daḥīra* pour les connaissances pragmatiques de son auteur et son discours synthétique (*aktār taqyīdan wa-ilmān mufīdan*) quand d'autres favoriseront Ibn Ḥāqān pour sa rhétorique, ses figures de style et son langage que les âmes apprécient (*aqdar 'alā l-balāga wa-kalāmu-hu aktār ta'alluqan bi-l-anfus*).

Des récits, des pratiques citationnelles et des représentations antinomiques

Comparaison statistiques et narratives. Répartition de la poésie et de la prose

Comparons maintenant la composition narrative et polyphonique de ces deux notices. La présence narrative d'Ibn Bassām s'exprime à travers une organisation rigoureuse des citations d'Ibn Ḥayyān et d'al-Ḥumaydī. Elle est souvent présentée comme rigoureuse car il indique généralement ses sources comme le confirme M. Meouak¹. Son style et son récit sont suffisamment distincts pour savoir qui parle. Le tableau suivant indique la part polyphonique de chacun des auteurs convoqués en fonction des marqueurs citationnels d'Ibn Bassām :

Notice de la <i>Daḥīra</i> Auteurs	nb de mots cités	% citationnel
Ibn Bassām	158	11,1 %
Ibn Ḥayyān	907	63,9 %
al-Ḥumaydī	353	25 %
Total	1 418	100 %

2.4.3.2.c. Tableau textométrique des présences narratives dans la notice de la *Daḥīra*

Ibn Bassām dispose d'un manuscrit de la *Grande Histoire* d'Ibn Ḥayyān et semble détenir un manuscrit de la *Ġaḍwa* du *qāḍī* Abū Bakr b. al-'Arabī, qui présente de légères variantes avec le texte qui nous est parvenu. En revanche, il ne remploie que partiellement la notice d'al-Ḥumaydī (354 mots cités sur les 590 mots à l'origine, soit 60 %) en se contentant des citations poétiques.

Auteurs	nb de mots cités	total
Notice officielle d'al-Ḥumaydī	590	100 %
Remploi citationnel d'Ibn Bassām	353	60 %

2.4.3.2.d. Tableau textométrique de la notice citée dans la notice de la *Daḥīra*

¹ Art. « Ibn Bassām » de Mohamed Meouak, dans *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*. Vol. 3 (1050-1200), *op. cit.*, p. 320.

L'ordre des poèmes ne correspond pas au manuscrit qui nous est parvenu : des poèmes ont été supprimés ou ajoutés. De même, les citations en prose de la notice d'al-Ḥumaydī diffèrent légèrement de la *Ġaḍwa* dont les exemples suivants en illustrent les différences¹ :

Dans la <i>Ġaḍwa</i> , al-Ḥumaydī écrit	Dans la <i>Daḥīra</i> , Ibn Bassām cite :
<i>wa kāna la-hu fī l-ādab wa-l-ši 'r naḥs wāsi ' wa bā ' ṭawīl wa-mā ra 'yṭu man yaqūl l-ši 'r 'alā l-badīha asra ' min-hu wa-l-ši 'r kaṭīr wa-qad ḡama 'nā 'alā hurūf l-mu 'ḡam</i>	<i>Kāna li-ṣayḥi-nā l-faqīh Abī Muḥammad b. Ḥazm fī l-ši 'r wa-l-ādab naḥs wāsi ' wa-bā ' ṭawīl wa-mā ra 'yṭu asra ' badīhat^{an} min-hu wa-ši 'ru-hu kaṭīr wa-qad ḡama 'tu-hu 'alā hurūf l-mu 'ḡam wa-min-hu mā kutiba 'an-hu.</i>

Le corpus poétique cité par Ibn Bassām diffère sensiblement de celui de la *Ġaḍwa*. Les tableaux suivants nous indiquent les présences narratives et les répartitions polyphoniques :

Notice de la <i>Daḥīra</i>	Poésie		Prose		Total	
	nb mots	%	nb mots	%	nb mots	%
Ibn Ḥazm	430	98,2 %	-	-	430	30,3 %
Ibn Bassām	-	-	113	11,5 %	113	8 %
Ibn Hayyān	-	-	786	80,2 %	786	55,4 %
al-Ḥumaydī	-	-	81	8,3 %	81	5,7 %
Abū Nuwās	8	1,8 %	-	-	8	0,6 %
Total	438	100 %	980	100 %	1418	100 %
Rapport poésie et prose dans la notice	30,9 %		69,1 %		100 %	

2.4.3.2.e. Bilan statistique des présences narratives et de la part de la poésie et de la prose selon la *Daḥīra*

Malgré une présence explicite très minime d'Ibn Bassām, sa pratique citationnelle permet d'entrevoir qu'il ne se contente pas d'une simple glose. Quant à la notice du *Maṭmaḥ* la présence narrative d'Ibn Ḥāqān occupe la moitié de la notice. Elle est en réalité une réécriture en *saḡ'* de la notice d'al-Ḥumaydī :

Notice de la <i>Maṭmaḥ</i>	Poésie		Prose		Total	
	nb mots	%	nb mots	%	nb mots	%
Ibn Ḥazm	179	92,3 %	-	-	179	48,2 %
Ibn Ḥāqān	-	-	177	100 %	177	47,7 %
Ḥalaf b. Hārūn	15	7,7 %	-	-	15	4,1 %
Total	194	100 %	177	100 %	371	100 %
Rapport poésie et prose dans la notice	52,3 %		47,7 %		100 %	

2.4.3.2.f. Bilan statistique des présences narratives et de la part de la poésie et de la prose selon la *Maṭmaḥ*

Les deux notices sont élaborées différemment sur le plan narratif. La notice d'Ibn Ḥāqān tend à peindre une représentation méliorative de la figure d'Ibn Ḥazm. Malgré sa brièveté, elle accorde autant de place à la poésie qu'à la prose contrairement à la notice d'Ibn Bassām. Si ce dernier relate un plus grand nombre de poèmes qu'Ibn Ḥāqān, la voix d'Ibn Ḥazm y est plus importante. En revanche, Ibn Ḥāqān se pose lui-même en une autorité descriptive et occupe la moitié de l'espace descriptif de la notice.

Les deux notices se distinguent des notices précédentes en ce que la poésie ḥazmienne occupe proportionnellement un espace narratif plus important ce qui participe de la figure du

¹ Nous avons souligné les citations inversées et en gras les ajouts qui apparaissent dans la *Daḥīra*. Il n'est pas pertinent ici d'authentifier telle citation vis-à-vis d'une autre.

poète dans la mémoire collective. Les deux anthologues almoravides confirment ainsi la représentation d'al-Ḥumaydī en conservant l'image du poète, voire même à l'amplifier :

Auteurs biographes		Répartition narrative et rapport poésie/prose dans la notice				Représentation de la poésie et de la prose d'Ibn Ḥazm citées				Total Ibn Ḥazm	Total notice
		Poésie		Prose		Poésie ḥazmienne		Prose ḥazmienne			
		nb mots	%	nb mots	%	nb mots	%	nb mots	%	%	nb mots
1	Ṣā'id	-	-	448	100	-	-	-	-	-	448
2	Ibn Ḥayyān	121	13,3	786	86,7	121	13,3	-	-	13,3	907
3	Ibn Mākūlā	-	-	133	100	-	-	-	-	-	133
4	al-Ḥumaydī	250	42,4	340	57,6	250	42,4	-	-	42,4	590
5	Ibn Ḥāqān	194	52,3	177	47,7	179	48,2	-	-	48,2	371
6	Ibn Bassām	438	30,9	980	69,1	430	30,3	-	-	30,3	1 418
Total des notices 1 à 6		1 003	25,9	2 864	74	980	25,3	-	-	22,3	3 867
Rapport poésie et prose dans toutes les notices médiévales		22,1 %		77,9 %		21,7 %		5,2 %		26,9 %	100 %

2.4.3.2.g. Bilan statistique des présences narratives et de la part de la poésie et de la prose selon la *Maṭmah*

On constate qu'Ibn Ḥāqān est le biographe dont la notice accorde le plus de présence à la poésie d'Ibn Ḥazm (48,2% de la notice). La quantité de poésie ḥazmienne chez Ibn Bassām se situe au-dessus de la moyenne totale des six premières notices et occupe une place plus importante que dans la notice d'Ibn Ḥayyān. La poésie constitue bien un élément central de la figure d'Ibn Ḥazm dans la mémoire collective à l'époque almoravide et celui-ci n'est donc pas exclusivement perçu sous sa casquette de juriste. En revanche, la thématique des poèmes cités rappelle son statut de savant et en particulier de *faqīh*. Elles viennent illustrer l'image du juriste.

2.4.3.3. Portraits comparés d'Ibn Ḥazm entre l'ambivalence d'Ibn Bassām et l'éloge discordant d'Ibn Ḥāqān

Deux récits contradictoires et un corpus poétique différent

Nous avons vu que les pratiques citationnelles entre les deux anthologues étaient diamétralement opposées et qu'Ibn Ḥāqān se démarquait du discours dominant en utilisant tous les artifices stylistiques pour broser une image élogieuse d'Ibn Ḥazm. Il est difficile de justifier son parti pris à moins d'avancer l'hypothèse que la notice fut composée tardivement, qu'il entendait s'afficher en faux contre les discours anti-ḥazmiens ou qu'il se faisait l'écho d'une partie de la société andalouse qui voyait en Ibn Ḥazm une des grandes figures de sa mémoire collective.

En satiriste talentueux et menant une vie plutôt aventureuse, Ibn Ḥāqān ne craignait donc pas de réutiliser les aspects satiriques du matériau ḥayyānien auquel il ne fait pas allu-

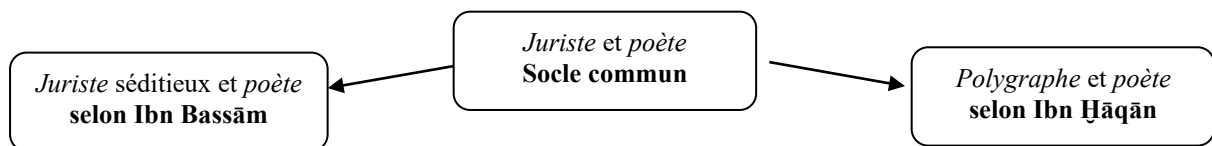
sion. Ce sont donc bien deux récits contradictoires qui nuancent la stéréotypie du discours dominant qui présente, en trompe l'œil, une figure marginale d'Ibn Ḥazm.

Les corpus poétiques cités par Ibn Ḥāqān et Ibn Bassām diffèrent légèrement de ceux figurant dans la notice d'al-Ḥumaydī. Malgré d'importantes similitudes intertextuelles du corpus poétique ḥazmien cité par Ibn Bassām et al-Ḥumaydī, un seul poème cité par ce dernier est manquant. Et Ibn Bassām complète d'ailleurs le poème *anā l-šams...* en ajoutant, à l'instar d'Ibn Ḥāqān, un poème qui figurait à l'origine, selon al-Maqqarī (m. 1041/1632), dans le *Collier de la colombe* et dont le premier hémistiche débute par *wa-dī 'adlin fī-man sabānī ḥusnuhu*. Si ce poème ne figure pas dans le manuscrit du *Collier de la colombe* qui nous est parvenu, on peut penser qu'une partie de ce traité amoureux était probablement connu des anthologues andalous. Ces liens intertextuels nous montrent qu'Ibn Ḥāqān semble extraire une partie des poèmes ḥazmiens soit de la *Daḥīra* soit de la *Ġaḍwa*.

Les deux anthologues ont proposé deux représentations ḥazmiennes opposées à partir d'un même matériau. Ibn Ḥāqān est le seul biographe à remployer implicitement la description en prose de la *Ġaḍwa*. Dès lors, les accusations de plagiat dont Ibn Ḥāqān faisait l'objet vis-à-vis de la *Daḥīra* ne se justifient pas, pour le cas de la notice ḥazmienne.

Les récits d'Ibn Ḥayyān et d'al-Ḥumaydī : des images ḥazmiennes au prisme d'une concurrence mémorielle

Les représentations d'Ibn Ḥazm s'élaborent à travers un conflit mémoriel auquel les deux anthologues semblent prendre parti en filigrane et c'est bien leurs pratiques citationnelles qui exacerbent leurs stratégies. Les deux secrétaires de chancellerie ne partagent pas la même opinion concernant l'importance de la figure ḥazmienne. Ces deux récits résultent donc sur une représentation composée de deux volets :



Ibn Ḥazm vu par Ibn Bassām : déconstruction du mythe ḥazmien

Un poète et un juriste séditieux

Le portrait d'Ibn Ḥazm brossé par la *Daḥīra* se résume aux aspects les plus polémiques de son œuvre. L'hypertrophie de l'aspect polémique dans ce récit se matérialise concrètement

dans un rapport de 4/5 ce qui indique d’emblée le ton de la notice, sachant que la description d’Ibn Ḥayyān constitue l’essentiel du récit en prose¹.

Traduction et analyse textuelle de la notice

La structure textuelle de la notice est composée de deux volets, ponctuées par les commentaires d’Ibn Bassām.

Ibn Ḥayyān Texture détaillée de la notice	nb de mots	% de présence narrative
Ibn Bassām	55	3,8 %
Citation d’ Ibn Ḥayyān : inédit	907	64,4 %
Ibn Bassām : commentaire et référence intertextuelle	35	2,4 %
Citation d’ al-Ḥumaydī via Abū Bakr Ibn al-‘Arabī dont	353	24,6 %
- poèmes	272	19 %
- prose	81	5,6 %
Ibn Bassām	9	0,7 %
Ibn Bassām	59	4,1 %
- commentaire d’Ibn Bassām	14	1 %
- poème inédit	45	3,1 %
Total	1418	100 %

2.4.3.2.h. Tableau détaillé des présences narratives

1- Premier volet la citation d’Ibn Ḥayyān

Déconstruire le mythe ḥazmien dans la memoria : la quête d’un texte historique à charge

L’objectif d’Ibn Bassām était donc de démythifier et dénoncer son influence dans la société andalouse. Il recourt à deux références d’autorité : Ibn Ḥayyān et Abū Bakr b. al-‘Arabī, transmetteur de la notice d’al-Ḥumaydī.

Dès son introduction, Ibn Bassām montre qu’il est à la recherche d’un texte en défaveur d’Ibn Ḥazm et celui de l’historien cordouan correspond à ses objectifs. Ibn Bassām écrit au début de sa notice :

Nous terminons notre propos en évoquant le cas d’Abū Muḥammad b. Ḥazm dont je vais exposer en partie les faits le concernant afin de prouver réellement le cœur de son œuvre. Il était comme cette mer qui n’étanche pas la soif de celui qui boit son eau. J’ai trouvé dans les écrits du *ṣayḥ* Abū Marwān b. Ḥayyān un texte (*faṣl*) le mentionnant et où il s’appliqua, dit-on, à dévoiler (*ḡarrada*) son affaire. Je le valide entièrement².

Comparée à la notice consacrée à son cousin Abū al-Muḡīra, véritable homme de lettre aux yeux de l’auteur, celle d’Ibn Ḥazm faire plutôt pâle figure. L’anthologue n’a pas pris le même soin qu’avec les autres biographiés pour décrire Ibn Ḥazm.

Toujours est-il que la volonté d’Ibn Bassām est de diminuer le poids du penseur cordouan. En effet, on remarque que les notices des hauts personnages, comme les littérateurs,

¹ L’ensemble de la partie réservé au récit d’Ibn Ḥayyān est de 949 mots, 32 mots (3,4%) décrivent un Ibn Ḥazm plutôt élogieux mais sans exagération et 121 mots (12,8%) sont des citations poétiques d’Ibn Ḥazm, 796 mots (83%) sont utilisés pour critiquer son œuvre.

² Ibn Bassām : *al-Daḥīra*, Tunis, al-Dār al-‘arabiyya li-l-kitāb, vol. 1, p. 167, trad. fr. Yacine Baziz :
وإذا انتهى بنا القول إلى ذكر أبي محمد بن حزم، فأنا ألمع في هذا الموضوع بلمعة من خبره، حتى أدل على عينه بآثره؛ فإنه كان كالبحر لا تكف غواربه، ولا يروى شاربته. وقد وجدت للشّيخ أبي مروان بن حيان فصلاً أورد فيه ذكره، وجرده - زعم - لشرح أمره، وأنا أثبتته بأسره.
Nous renvoyons au chapitre relatif à la notice d’Ibn Ḥayyān pour consulter la suite de la traduction.

sont introduites par le terme *faṣl* qui marque le début d'un chapitre tandis que le terme *dīkr* possède ici une double signification. En tête de la première partie intitulée *dīkr l-kuttāb wa-l-wuzarā' wa-l-šū'arā' bi-ḥaḍra Qurṭuba wa-sā'ir muwassafat l-Andalus*, le terme *dīkr* dénote une signification mémorielle. Le même terme prend une valeur de moindre intensité, nous semble-t-il, lorsqu'il est situé à l'intérieur d'un *faṣl* en évoquant cette fois un récit anecdotique. Dans l'abrégé de la *Daḥīra* d'Ibn Mammātī (m. 606/1209)¹, Abū al-Muḡīra Ibn Ḥazm est classé, avec Ibn Šuhayd, dans la deuxième partie de l'ouvrage consacrée aux poètes. Cependant, un rééquilibrage est effectué entre Ibn Ḥazm et son cousin. Proportionnellement à la *Daḥīra*, nous aurions dû trouver une notice d'une ou deux lignes. Or, Ibn Mammātī insère la notice d'Ibn Ḥazm dans la troisième partie, puisque le *dīkr* catalogué par Ibn Bassām s'est transformé en *faṣl* employé pour les personnages plus importants. Notons qu'Ibn Bassām revendiquait avoir trouvé un (*faṣl*) dans le *Tārīḥ* d'Ibn Ḥayyān à partir duquel on peut penser que la figure d'Ibn Ḥazm, bien que critiquée, avait une valeur plus importante. Même si la notice d'Ibn al-Mammātī conserve l'essentiel de la critique d'Ibn Bassām à l'égard d'Ibn Ḥazm, elle confirme en quelque sorte que la notice d'Ibn Bassām portait les stigmates de l'époque almoravide.

Dans la *Daḥīra*, la fonction rhétorique de la notice d'Ibn Ḥazm est d'amplifier celle de son cousin Abū al-Muḡīra b. Ḥazm, qualifié lui de « cavalier de l'éloquence »². La présentation dépréciative du penseur *zāhirite* ne devait servir, comme le notait B. Foulon, qu'à mettre en valeur son cousin Abū al-Muḡīra au point que « Abū Muḥammad apparaisse comme le négatif d'Abū al-Muḡīra »³ et qu'apparaissent en corollaire deux portraits antinomiques⁴. Les enjeux de la citation dans la notice participent de l'art de l'éloge chez Ibn Bassām. L'hétérogénéité citationnelle agit en trompe l'œil la plaçant la notice dans un réseau d'intertextes qui la façonne⁵.

2- Second volet : la citation d'al-Ḥumaydī. Le rôle du juriste mālikite Abū Bakr b. al-'Arabī

¹ Abrégé de la *Daḥīra* intitulé *Laṭā'if al-Daḥīra wa ṭarā'if al-Ġazīra*.

² Foulon Brigitte : *L'art de l'éloge chez les Arabes*, op. cit., p. 128.

³ Foulon Brigitte : *L'art de l'éloge chez les Arabes*, op. cit., p. 143.

⁴ *Ibid.*, p. 143.

⁵ L'agencement et la rhétorique du discours bassāmien permet, même si l'exerce reste complexe, de quantifier l'intensité et la charge portées par l'une et l'autre des voix dans le texte et les frontières qui séparent le discours des uns et des autres. En effet, Ibn Bassām est présent en filigrane dans la notice, derrière le discours qu'il rapporte mais aussi explicitement par ses divers commentaires traduisant explicitement ses intentions. La notice d'Ibn Ḥazm est élaborée par Ibn Bassām à partir d'autres voix diamétralement opposées et connectées directement avec la source d'origine, celles d'Ibn Ḥayyān et d'al-Ḥumaydī. La polyphonie, ou le dialogisme pour reprendre la formule de Bakhtine, contenue dans la notice rédigée par Ibn Bassām contribue à donner une forme de parole éclatée. Les enjeux de la citation dans la notice indiquent ainsi une hétérogénéité en trompe l'œil, plaçant la notice dans un réseau d'intertextes qui la façonne.

Ayant accordé à la prose d'Ibn Ḥayyān une prévalence quantitative au portrait scabreux d'Ibn Ḥazm, on peut s'interroger sur l'intérêt d'y ajouter le matériau poétique d'al-Ḥumaydī qui représente, rappelons-le, le quart du texte. Transmis par Abū Bakr Ibn al-ʿArabī (m. 543/1148)¹, la citation d'al-Ḥumaydī montre des connexions étroites entre le *mālikisme* officiel et l'anthologue qui entretient le biais par lequel l'acharnement antiḥazmien atteint son paroxysme, comme S. Kaddouri a pu le montrer². Encore inédite dans les notices biographiques, il est surprenant qu'Abū Bakr Ibn al-ʿArabī en soit le transmetteur : *aḥbarānī l-faqīh l-ḥāfiẓ Abū Bakr b. l-faqīh Abī Muḥammad b. l-ʿArabī ʿan l-faqīh Abī ʿAbd Allāh l-Ḥumaydī*. La figure d'Abū Bakr est valorisée par le terme (*al-ḥāfiẓ*) en le plaçant au-dessus de son père Abū Muḥammad b. al-ʿArabī et Ibn Ḥazm. Ibn Bassām aurait-il eu accès aux poèmes d'Ibn Ḥazm sans l'intermédiaire d'Abū Bakr ? Un certain nombre de citations d'al-Ḥumaydī dans la *Daḥīra* montrent à chaque fois que le juriste mālikite en est systématiquement le transmetteur. Ibn Bassām a-t-il eu accès à la notice d'al-Ḥumaydī, voire même à la *Ġaḍwa* ? Il semble difficile de statuer sur la question. En l'état, l'*isnad* de la citation nous montre que c'est Abū Muḥammad b. al-ʿArabī, ami d'Ibn Ḥazm et père d'Abū Bakr qui lui aurait transmis les poèmes d'Ibn Ḥazm d'après al-Ḥumaydī. Comme ces poèmes et la citation correspondent à ceux de la *Ġaḍwa*, il est donc possible que les Banū Bakr y aient eu accès à Bagdad.

Ces interrogations confirment les enjeux des intertextes, et de la citation en particulier, chez Ibn Bassām. Si, de nos jours, Ibn Ḥazm semble être moins apprécié pour son œuvre poétique, les biographes médiévaux ont quant à eux régulièrement rappelé ses talents de poètes.

L'*isnad* de la citation d'Ibn al-ʿArabī s'appuie sur une double renommée : celle du juriste Abū Muḥammad Ibn al-ʿArabī, soutien des ʿAbbāvides de Séville, et celle de son fils Abū Bakr b. al-ʿArabī, soutien des Almoravides.

Quant à moi, je dis : Je jure que je n'ai pas été ingrat avec lui ne l'ai lésé : le juriste et éminent savant Abū Bakr fils du juriste Abū Muḥammad b. al-ʿArabī m'a informé qu'Abū ʿAbd Allāh al-Ḥumaydī a dit : notre maître le juriste Abū Muḥammad b. Ḥazm a composé une importante production poétique et prosaïque (...)³.

¹ Sur cet éminent juriste sévillan, l'article de V. Lagardère offre une biographie très détaillée : « *Abū Bakr R. Al ʿArabī, grand cadī de Seville* », dans *ROMM*, 1985, 40, pp. 91-102. Dans les notices médiévales : Ibn Ḥāqān : *Maṭmah* ; Ibn Baṣkuwāl, *Kitāb al-ṣila*; Al-Dabbī, *Buġya al-multamis*; Yāqūt : *Muḡam al-udabāʾ*, (?); Ibn Ḥalīkān : *Wafayāt al-aʿyān*; Ibn al-Abbār : *al-Hulla* ; Ibn Saʿīd, *Al-Muġrib fī ḥulā al-Maġrib*; Al-Ḍahabī, *Taḍkira al-huffāz* et *Siyar*; Al-Yāfiʿi : *Mirʾāt al-zamān* ; Ibn Kaṭīr : *al-Bidāya wa al-nihāya*; Al-Maqqarī : *Nafḥ al-tīb min ġusḥ al-Andalus al-raṭīb*; Ibn al-ʿImād : *Šaḍarāt al-Ḍahab*.

² En effet, Yūsuf b. Tašfīn décida de gouverner en s'appuyant sur une élite andalouse principalement formée de juges et de juristes. Depuis, les Almoravides devaient principalement leur légitimité à la défense du sunnisme *mālikite* en obtenant, selon al-Marrākuṣī, le soutien des ʿUlamāʾ-s durant le règne de ʿAlī b. Yūsuf b. Tašfīn. Cf. Foulon Brigitte et Tixier du Mesnil Emmanuelle : *Al-Andalus*, pp. 262-264.

³ Ibn Bassām : *al-Ḍahīra*, Tūnis, al-Dār al-ʿarabiyya li-l-kitāb, vol. 1, p. 172, trad. fr. Yacine Baziz : قلت أنا ولعمري ما عقه، ولا بخسه حقه. وأخبرني الفقيه الحافظ أبو بكر ابن الفقيه أبي محمد ابن العربي عن الفقيه أبي عبد الله الحميدي قال كان لشيخنا الفقيه أبي محمد بن حزم في الشعر والأدب نفس واسع (...).

Les noms des juristes renforcent la légitimité du discours rapporté pioché dans les sources anti-hazmiennes. Ibn Bassām précise que l’information du juriste lui a été transmise directement comme nous l’indique le verbe *aḥbaranī*. Il existe malgré tout quelques variantes entre la notice rapportée par Abū Bakr b. al-‘Arabī, et transmise par Ibn Bassām et celle communément admise dans la *Ġadwa*. L’insertion de la notice d’al-Ḥumaydī par le truchement d’une chaîne des juristes mālikites farouchement opposé à Ibn Ḥazm souffre de la connivence avec le monde des *Mālikites*. Un lecteur ou un connaisseur averti de la *Ġadwa* notera rapidement les lacunes de ce qui est véhiculé dans la notice de la *Daḥīra*.

Le tableau suivant montre de façon schématique la comparaison entre les deux notices :

Notice d’al-Ḥumaydī	Notice d’Ibn Bassām via Abū Bakr b. al-‘Arabī
1) Généalogie d’Ibn Ḥazm	1)
2) Description élogieuse de son statut scientifique	2)
3) Bibliographie	3)
4) Description élogieuse de ses aptitudes naturelles et morales	4)
5) Description élogieuse de son statut de littérateur	5) Description élogieuse de son statut de littérateur
6) Poème 1	6) Poème 1
7) Poème 2 contextualisé	7) Poème 2 contextualisé avec 3 ajouts
8) Poème 3 contextualisé	8) Poème 3 contextualisé
9) Poème 4	9) Poème 6
10) Poème 5 contextualisé	10) Poème 7
11) Poème 6 contextualisé	11) Poème 8
	Ajout d’un vers inexistant dans celle d’al-Ḥumaydī
12) Poème 7 contextualisé	12) Poème 5
13) Poème 8 contextualisé	13)

2.4.3.3.a. Textures narratives des notices de la *Ġadwa* et de la *Daḥīra*

Force est de constater que seule la partie concernant la production littéraire d’Ibn Ḥazm est reprise ce qui, d’une certaine manière, est cohérent avec les objectifs spécifiques de la *Daḥīra*. Le choix délibéré d’Ibn Bassām et de son transmetteur Abū Bakr b. al-‘Arabī, d’effacer les quatre aspects les plus élogieux de notre auteur, constitue le premier filtre historiographique. La « suppression » ou le choix de ne pas citer les quatre premières parties en faveur d’Ibn Ḥazm est révélateur des intentions de l’anthologue.

Les étapes 1), 2), 3) et 4) sont supprimées et remplacées par la description d’Ibn Ḥayyān. Les étapes suivantes ont pour objectif de présenter Ibn Ḥazm en tant que poète et s’appuient en grande partie sur la notice d’al-Ḥumaydī. C’est à partir des étapes 5) et 6) que débute le portrait du poète et les deux notices sont en cela quasiment identiques. Le poème 1, dont le premier hémistiche débute par *Hali l-dahru illā mā araftu wa-adraknā*, dépeint un homme nostalgique et soucieux du destin andalou. La partie 7) complète le célèbre poème, transmis par al-Ḥumaydī, où Ibn Ḥazm se pose en décalage scientifique avec ses compa-

tristes. Le poème 2 permet de peindre un personnage ambitieux et sûr de lui. Il reprend textuellement le poème dans lequel Ibn Ḥazm chante lui-même sa propre solarité. Il n'existe aucune variante lexicographique entre les extraits poétiques cités dont voici la traduction :

On lui attribue également un poème dans lequel il interpelle le juge suprême de Cordoue, 'Abd al-Raḥmān b. Aḥmad b. Bašar. Il y glorifie son propre savoir et les différentes branches du savoir qu'il maîtrisait. Voici ce qu'il dit :

Je suis le Soleil éclairant l'univers des sciences,
 Mais mon seul tort a été de naître en Occident.
 Si j'étais d'Orient,
 Tout ce qui a été perdu de ma mémoire aurait fait l'objet d'un pillage en règle¹
 Une partie de moi est attirée pour les régions de l'Irak ;
 Personne ne peut être blâmé pour avoir préféré la solitude !
 Et puis, si le Miséricordieux m'installe auprès d'eux,
 Commenceront les chagrins et les peines.
 Combien de paroles, en ma présence, j'ai ignoré,
 Alors que je peux les trouver dans les livres
 Ici, c'est un fait de parler de récits d'autres contrées ;
 La proximité de la science nuit à celle-ci et la fait délaissier.
Comme c'est étrange ! Celui qui s'éclipse d'eux, ils le recherchent éperdument ;
L'homme qui les fréquente commet un péché !
Un pays où je n'ai pu me faire une place est vraiment trop étroit,
Même si c'est un immense désert aux vastes étendues !
Et des hommes qui n'ont pas su apprécier mon œuvre sont vraiment gaspilleurs
Et à une époque dont je n'ai pu recueillir la récolte est une période de disette²

Les trois derniers vers ajoutés par Ibn al-'Arabī rappellent les thématiques éthiques et morales du *K. al-Aḥlāq* d'une part et à la conclusion de la notice d'Ibn Ḥayyān qui regrette que l'œuvre d'Ibn Ḥazm n'ait pas été estimée à sa juste valeur par ses contemporains.

L'étape 8) est identique à celle d'al-Ḥumaydī. Il s'agit du poème dans lequel Ibn Ḥazm s'excuse de vanter son propre mérite, intitulé par les transmetteurs *fī l-i'tidār min madḥ nafsi-*

¹ Cf. la trad. fr. de Foulon Brigitte qui a traduit les deux premiers vers dans *Al-Andalus. Anthologie*, p. 153.

² Ibn Bassām : *al-Daḥīra, op. cit.*, vol. 1, p. 173, trad. fr. Yacine Baziz :

قال: وله أيضاً من قصيدة خاطب بها قاضي الجماعة بقرطبة عبد الرحمن ابن أحمد بن بشر يفخر فيها بالعلم، ويذكر أصناف ما علم، يقول فيها

وَلَكِنَّ عَيْبِي أَنْ مَطْلَعِي الْغَرْبُ	أَنَا السَّمْسُ فِي جَوْ الْعُلُومِ مُنِيرَةٌ
لَجِدَّ عَلَى مَا صَنَعَ مِنْ ذِكْرِ النَّهْبِ	وَلَوْ أَنَّنِي مِنْ جَانِبِ الشَّرْقِ طَالِعٌ
وَلَا عَرَوْا أَنْ يَسْتَوْجِشَ الْكَلْفُ الصُّبُّ	وَلِي نَحْوُ أَكْثَابِ الْعِرَاقِ صَنَابَةٌ.
فَجَبِينِي يَبْدُو النَّاسُفُ وَالْكَرْبُ	فَإِنْ يُنْزَلِ الرَّحْمَنُ رَحْلِي بَيْنَهُمْ
وَأَطْلُبُ مَا عَنْهُ تَجِيءُ بِهِ الْكُتُبُ	فَكَمْ قَائِلٍ، أَغْفَلْتُهُ وَهُوَ حَاضِرٌ
وَأَنَّ كَسَادَ الْعِلْمِ أَقْنَهُ الْقُرْبُ	هَذَاكَ يُدْرِي أَنَّ لِلْبَعْدِ قِصَّةً
لَهُ وَدُنُو الْمَرْءِ مِنْ دَارِهِمْ ذَنْبٌ	فَوَاعْجَبًا مَنْ غَابَ عَنْهُمْ تَشَوَّقُوا
عَلَى أَنَّهُ فِيحُ مَذَاهِبِهِ سَهْبٌ	وَإِنْ مَكَانًا ضَاقَ عَنِّي لَضَيْقٌ
وَإِنْ زَمَانًا لَمْ أَنْلُ خَصْبَهُ شَعْبٌ.	وَإِنْ رَجَالًا ضَيَعُونِي لَضَيْعٌ

Poème cité par Al-Ḥumaydī (m.488/1095), Ibn Ḥāqān (m. 529/1134) en partie, Ibn Bassām (m. 543/1147) ajoute 3 vers à cette *qaṣīda*, al-Ḍabbī (m. 599/1203), Yāqūt (m. 626/1229) a la même version qu'Ibn Bassām, al-Marākuṣī (m. 646/1250) a la même version qu'Ibn Bassām et Yāqūt, Ibn Sa'īd (m. 685/1286) cite seulement les deux premiers vers, Ibn al-Ḥaṭīb (m. 776/1375), al-Ḍahabī (748/1348), al-Maqqarī (m. 1041/1632). B. Foulon a traduit les deux premiers vers de ce poème, H. Pérès a traduit intégralement la version d'Ibn Bassām, p. 49. E. Fagnan a traduit ce poème dans l'Histoire des Almohades de Marrakuṣī, p. 41.

*hi*¹. Ibn Bassām ne retient pas en revanche le poème 4 (« Expose clairement la Vérité à celui qui prête une oreille attentive »²). Le poème 5 est cité en fin de notice.

Entre l'étape 11) et 12), le poème composé d'un seul vers n'est pas cité dans la notice d'al-Ḥumaydī et traite de la passion amoureuse, thème récurrent chez Ibn Ḥazm :

Ils critiquent celui qui aime d'amour
Et laisse celui qui est l'esclave d'Iblis³.

De plus, Ibn Bassām ajoute un poème (la dernière partie de la notice 13) traitant de la doctrine d'Ibn Ḥazm sans en préciser l'origine :

On m'a clamé aussi un poème en rapport à son adhésion au *zāhirisme* dont voici les vers :

Blâmé d'être le prisonnier de la beauté extérieure
Par un censeur qui ne cesse de me reprocher cette passion me dit :
Te contentes-tu de la beauté apparente alors que tu ne peux voir ni ce qui est caché
Ni les traces de blessures sur son corps ?
Je fis cette réponse : tu as injustement abusé du blâme
Je pourrais, si je le souhaitais, te réfuter à l'infini
Ignorez-tu que je suis *zāhirite* et que moi
Je me base sur ce que je vois jusqu'à preuve du contraire⁴.

Quand il écrit : *kāna ya'taqidu-hu min l-maḏhab l-zāhirī*, le verbe *ʿq-d* accolé au terme *maḏhab* inscrit dans le marbre l'image religieuse du docte et du théologien. La notice d'Ibn Bassām se termine par ce poème qui met en évidence sa doctrine *zāhirite* alors que la référence au *zāhirisme* est moins valorisé voire absent chez Ṣā'īd et al-Ḥumaydī.

Pourquoi citer partiellement al-Ḥumaydī si ce matériau est favorable à Ibn Ḥazm ? Ibn Bassām ne pouvait passer sous silence le corpus poétique *ḥazmien* contenu dans la *Ġaḏwa*, surtout que ce dictionnaire s'était rapidement rendu célèbre en Orient, en al-Andalus et dans le corpus *mālikite*. Eclipser l'œuvre d'al-Ḥumaydī aurait été un aveu d'une faiblesse et son œuvre aurait souffert de cette lacune scientifique et d'un parti pris trop évident. Le rôle d'Abū Bakr b. al-ʿArabī joue le même rôle qu'al-Bāḡī à l'époque d'Ibn Ḥazm, à ceci près, que le premier est convoqué très tôt dans la narration des dictionnaires biographiques alors que le

¹ Poème cité par al-Ḥumaydī, Ibn Bassām, al-Ḍabbī, Yāqūt qui l'inclut dans le poème de la solarité d'Ibn Ḥazm, al-Marrākūšī, al-Ṣafaḏī reprend la citation de Yāqūt c'est-à-dire en incluant ce poème dans le poème de la solarité, Ibn al-Ḥaḏīb et al-Maqqarī.

² Ce poème est cité par al-Ḥumaydī, al-Ḍabbī, Yāqūt, al-Ṣafaḏī et Ibn al-Ḥaḏīb.

Expose clairement la Vérité à celui qui prête une oreille attentive,
Puis laisse-la. La lumière de la Vérité se propagera et resplendira
Il se familiarisera avec [cette parole] et finira par oublier la frayeur [qu'elle lui causait],
Comme un homme libéré oubliant les chaînes qui l'entravaient.

³ Ibn Bassām : *al-Daḥīra*, op. cit., vol. 1, p. 174, trad. fr. Yacine Baziz :

عَرَضَنْ لِلَّذِي تُحِبُّ بِحُبِّ ثُمَّ دَعَاهُ يَرُوضُهُ إِبْلِيسُ

⁴ *Ibid.*, vol. 1, p. 185, trad. fr. Yacine Baziz (Cf. Henri Pérès : *La poésie andalouse*, op. cit., p. 406) :

وَأنتشدت له أيضاً بما كان يعتقد من المذهب الظاهري من جملة أبيات يقول فيها:
وَذِي عَدَلٍ فِيمَنْ سَبَّابِي حُسْنُهُ يُطِيلُ مَلَامِي فِي الْهَوَى وَيَقُولُ
أَمِنْ حُسْنٍ وَجْهٍ لَاحٍ لَمْ تَرَ عَيْبَهُ وَلَمْ تَدْرِ كَيْفَ الْجِسْمِ أَنْتَ قَبِيلُ؟
فَقُلْتُ لَهُ: اسْرَفْتُ فِي اللُّؤْمِ ظَالِمًا وَعِنْدِي رَدٌّ لَوْ أَرَدْتُ طَوِيلُ
أَلَمْ تَرَ أَنِّي ظَاهِرِي وَأَنْتِي عَلَيَّ مَا بَدَا حَتَّى يَقَوْمَ دَلِيلُ

second ne sera évoqué que tardivement. Par ailleurs, ni Ibn Ḥayyān ni Ibn Bassām n'avaient évoqué le rôle joué par al-Bāḡī, ce qui nuance aussi les légendaires joutes verbales l'opposant à Ibn Ḥazm. La première apparition d'al-Bāḡī dans les notices ḥazmienne date du VII^e/XIII^e s. et plus précisément dans les premières anecdotes relatées par Yāqūt (m. 626/1229).

De la *Daḥīra*, nous retenons qu'Ibn Ḥazm est considéré comme un épiphénomène dans l'histoire de la littérature andalouse. Même s'il a mérité d'être mentionné et biographié dans la *Daḥīra*, il est impossible pour un lecteur, qui se contenterait de la lecture de la *Daḥīra* comme unique source historique, de se représenter Ibn Ḥazm en tant que grande figure du patrimoine littéraire andalou. Ibn Bassām a jeté les bases d'une nouvelle représentation d'Ibn Ḥazm dans l'histoire des notices ḥazmiennes.

La pratique citationnelle ou le procédé « par collage », pour reprendre l'expression d'A. Compagnon, peut paraître du simple « bricolage » ou une accumulation de matériaux biographiques présentés pêle-mêle. Or, nous avons vu que l'auteur les maniait implicitement. Ibn Bassām ne représentait qu'une tonalité de la période almoravide puisque plusieurs voix contestataires se sont érigées face au pouvoir almoravide. Une autre tonalité almoravide représentera un second faisceau diffusant une image positive d'Ibn Ḥazm à travers la notice du littérateur Ibn Ḥaqān.

Ibn Ḥazm vu par Ibn Ḥaqān : un homme de science brillant et indépendant

La notice est située dans la seconde partie du *Maṭmaḥ* intitulée *al-qism l-tānī : al-'ulamā' wa-l-fuqahā'*¹. La notice se divise en deux parties, l'une en prose rimée et la seconde consacrée à la production poétique ḥazmienne. Aucun commentaire critique n'accompagne le corpus poétique. La question des sources d'Ibn Ḥaqān pose la problématique de la polyphonie à l'intérieur de la notice. En effet, les intertextes renvoient subtilement et implicitement aux hypotextes d'al-Ḥumaydī. L'hypotexte de la *Ġaḍwa* paraît d'abord en filigrane mais le lexique se révèle explicite pour un connaisseur de la *Ġaḍwa*.

Les hypotextes employant la *Ġaḍwa* chez Ibn Ḥaqān ne trahissent pas nécessairement une relation de plagiat. Ce emploi est une réminiscence au texte-source. Toute la difficulté réside à distinguer le plagiat de la paraphrase à l'intérieur de l'intertextualité étant donné que, selon Julia Kristeva, « tout texte se construit comme une mosaïque de citations, tout texte est absorption et transformation d'un autre texte »². Cette « réécriture » en *sağç* contribue à

¹ Le *Maṭmaḥ* se compose de trois parties : la première consacrée aux *wuzarā'*, la seconde aux *'ulamā' et fuqahā'* et la troisième aux *udabā'* ».

² Julia Kristeva : *Séméiotikè, Recherches pour une sémanalyse*, Paris, Seuil, 1969, p. 115.

l'originalité et la dynamique de l'hypertexte. Le discours d'Ibn Ḥāqān s'inscrit sur le fond d'une structure hypertextuelle forte. Autrement dit, les images et les idées de l'anthologue sont intronisées par l'autorité légitime d'al-Ḥumaydī. La structure discursive ḥumaydienne inspire la narration créatrice d'Ibn Ḥāqān. Deux autres intertextes indiquent les sources de la notice. La citation de Ḥalaf b. Hārūn¹, seule et unique référence dans l'ensemble des notices, est repérable grâce aux marqueurs du discours direct rapporté (*wa fī-hi yaqūlu Ḥalaf b. Hārūn*) et le poème d'Ibn Ḥazm, (*wa dī 'adlī...*). Ce poème indique le lien implicite entre la *Dahīra* et le *Maṭmaḥ* puisqu'il fut rapporté pour la première fois par Ibn Bassām.

S'il est difficile de distinguer le discours d'al-Ḥumaydī enchâssé dans celui d'Ibn Ḥāqān, nous avons essayé de mesurer les présences narratives. Il en ressort deux niveaux de lecture, la première colonne « notice explicite » correspond au premier niveau de lecture intertextuelle. La colonne intitulée « notice implicite » correspond aux différentes présences narratives que la littérométrie et l'intertextualité permettent de déceler les hypotextes. Par exemple, lorsqu'Ibn Ḥāqān écrit *faqīh mustanbiṭ*, il remploie le segment de la *Ġadwa* suivant *kāna ḥāfīzan 'āliman bi-'ulūm l-ḥadīṭ wa-fiqhi-hi*. A-t-il remployé *faqīh* pour *fiqhi-hi* ou pour des raisons stylistiques ? La question se pose pour *al-mantiq* chez al-Ḥumaydī et *nāzara bi-mā naṭaqa bi-hi* chez Ibn Ḥāqān. Des indices hypotextuels renvoient également à la notice du philosophe tolédan Šā'id. Ainsi, *nabaḍa l-dunyā*² ou *ḥala 'a l-wizāra*³ mais il est extrêmement difficile de savoir si le verbe renvoie à l'expression *tumma nabaḍa ḥadīhi l-ṭarīqa*⁴.

Auteurs	Notice explicite			Notice implicite					
	Ibn Ḥāqān	Ḥalaf b. Hārūn	Total	Ibn Ḥāqān	Ḥalaf b. Hārūn	al-Ḥumaydī	Ibn Bassām	Šā'id	Total
Nb de mots	356	15	371	150	15	157	45	4	371
% de présence narrative	96 %	4 %	100%	40,4 %	4 %	42,4 %	12,1 %	1,1	100%

2.4.3.2.b. Tableau textométrique des présences narratives dans la notice du *Maṭmaḥ*

Contrairement à la notice d'Ibn Bassām où les intertextes sont clairement introduits, dans les 96 % de présence attribuée à Ibn Ḥāqān, 48 % sont des poèmes attribués à Ibn Ḥazm.

Structure textuelle et présences narratives et polyphonique

Comparons les structures textuelles des notices d'al-Ḥumaydī et d'Ibn Ḥāqān qui présentent des connexions hypotextuelles et hypertextuelles :

¹ Sur ce personnage, cf. al-Ḥumaydī : *Ġadwa*, op. cit., p. 212..

² Ibn Ḥāqān : *Maṭmaḥ*, Beyrouth, Mu'assasa al-risāla, 1983, p. 279.

³ *Ibid.*, p. 279.

⁴ Šā'id : *Ṭabaqāt*, op. cit., p. 76.

Notice d'al-Ḥumaydī	Notice d'Ibn Ḥāqān
1) Généalogie d'Ibn Ḥazm	1)
2) Description élogieuse de son statut scientifique	Fusion des parties 2) 4) 5) chez al-Ḥumaydī - rejet du <i>qiyās</i> - le parler parfait et ne transgresse pas - représentant d'al-Andalus face à l'Orient - n'a jamais voyagé à l'extérieur - bon avec l'étudiant et impitoyable contre calomnieux - prudent sur son parler - travail d'écriture et nombreux ouvrages : incomparable - retrait du monde à cause d'épreuves puis ministre déchu - science et recherche
3) Bibliographie	3) Bibliographie
4) Description élogieuse de ses aptitudes naturelles et morales	4)
5) Description élogieuse de son statut de littérateur	5)
6) Poème 1	6) Poème tiré d'Ibn Bassām
7) Poème 2 contextualisé	7) Poème 1
8) Poème 3 contextualisé	8) Poème 2 réduit
9) Poème 4	9) Poème 6
10) Poème 5 contextualisé	10) Poème 7
11) Poème 6 contextualisé	11)
12) Poème 7 contextualisé	12)
13) Poème 8 contextualisé	13)

Le tableau suivant nous montre la composition narrative de cette notice : une partie en prose rédigé par Ibn Ḥāqān (dont une citation explicite attribuée à Ḥalaf b. Hārūn) et des citations poétiques attribuées à Ibn Ḥazm. Nous avons vu plus haut comment la prose d'al-Ḥumaydī était implicitement empruntée et enchâssée dans le récit biographique d'Ibn Ḥāqān.

Notice de la <i>Maṭmaḥ</i>	Poésie		Prose		Total	
	Nb mots	%	Nb mots	%		%
Ibn Ḥazm	179	92,3 %	-	-	179	48,2 %
Ibn Ḥāqān	-	-	177	100 %	177	47,7 %
Ḥalaf b. Hārūn	15	7,7 %	0	0 %	15	4,1
Total	194	100 %	177	100 %	371	100%

2.4.3.2.c. Bilan statistique des présences narratives et de la part de la poésie et de la prose

Ces statistiques nous indiquent que la présence narrative d'Ibn Ḥazm occupe près de la moitié (48,2%) de la notice qui lui est consacrée. Sa voix est totalement portée sous forme de vers de poèmes et occupe la totalité des poèmes rapportés par Ibn Ḥāqān. Il n'existe pas de citations directes en prose d'Ibn Ḥazm ou d'anecdotes biographiques. Une étude systématique des stratégies narratives employées dans le *Maṭmaḥ* permettrait de distinguer les récits biographiques des notices consacrées aux ministres, aux savants et juristes ou aux littérateurs. Ibn Ḥāqān convoque pourtant des anecdotes pour composer la notice du Ḥāḡib Ğa'far b. 'Uṭmān al-Muṣḥafī (m.372/982), *kātib* berbère de Valence au temps du calife umayyade al-Ḥakam¹.

¹ Ibn Ḥāqān: *Maṭmaḥ*, *op. cit.*, p. 160 et p. 163.

Traduction et analyse textuelle de la notice

Juriste légitime à extraire lui-même des lois à partir des textes sacrés, renommé pour son refus du syllogisme (*qiyās*), il ne se prononçait jamais, ni n'a pas franchi les limites par pure imitation ni par innovation. Grâce à lui, al-Andalus n'a pas souhaité devenir l'Irak, et ses habitants n'ont pas éprouvé de nostalgie envers cette contrée. Il résida dans son pays sans jamais abandonner sa patrie. Il n'a jamais bu l'eau de l'Euphrate et n'en a jamais goûté ses fruits. En revanche, il élevait spirituellement celui qui venait se ressourcer auprès de lui, et [*il terrassa celui qui s'opposait à lui*]. Il pratiquait seul. Il puisa son inspiration dans la lumière du savoir pour en tirer des leçons. Il prêtait une grande attention à tout ce qu'il prononçait. Il s'adonnait à l'écriture et a composé de bien beaux et nombreux ouvrages au point de rendre vaine toute concurrence ou toute comparaison. Il se retira d'un monde qui lui imposa de terribles épreuves. On lui ôta le pouvoir. Il connut à la fois la déchéance et la gloire. Il s'adonna à la quête du savoir. C'est alors qu'il accéda à la quintessence du bonheur. Il fut l'auteur de nombreux et précieux ouvrages comme *al-Īṣāl ilā fahm kitāb l-ḥiṣāl*, le livre *al-Aḥkām li-uṣūl l-aḥkām*, le livre *al-Faṣl fī l-Milal wa-l-ahwā' wa-l-niḥal*, le livre *Marātib al-ʿulūm*. Cela dit, personne ne l'égalait en matière de mémorisation, d'excellente maîtrise de la langue et d'élocution. À ce propos, Ḥalaf b. Hārūn :

Il est parvenu au faite de la gloire et des honneurs
Dans le monde terrible des affaires et ses affres
Si tu évoques cet objectif louable
Alors tu t'élèveras progressivement mais plus dur sera la chute¹.

En citant explicitement Ḥalaf b. Hārūn², Ibn Ḥāqān se démarque des *tarāḡim* précédentes. Il montre qu'il a consulté directement la *Ġaḍwa* puisque cette citation s'y trouve³. Il est ainsi le seul biographe à s'exprimer indirectement à propos des deux périodes de la vie ambivalente d'Ibn Ḥazm : gloire et déchéance. En deux vers, Ibn Ḥāqān exprime sa haute considération pour un homme que le destin a brisé. Il enrichit la description de la *Ġaḍwa* par des images métaphoriques. Le lexique et la description de ce dernier font appel à la mémoire et aux connaissances du lecteur qui reconnaît les qualificatifs attribués au penseur zāhirite.

Ibn Ḥazm un éminent juriste indépendant (mustanbit)

Plus qu'un simple juriste, Ibn Ḥazm est capable de déduire les lois des textes fondateurs. Ibn Ḥāqān décrit quelque une de ses idées juridiques. Dans l'imaginaire collectif religieux, son refus du *qiyās* et son indépendance juridique contribuent à sa renommée. La narration d'Ibn Ḥāqān se distingue de celle d'Ibn Bassām en précisant, par exemple, le motif précis des griefs retenus contre Ibn Ḥazm.

De même, Ibn Ḥāqān complète les portraits précédents en y ajoutant des particularités inédites du point de vue biographique en s'appuyant sur des réminiscences coraniques et litté-

¹ Ibn Ḥāqān : *Maṭmah*, op. cit., p. 280, trad. fr. Yacine Baziz :

فِيهِ مَسْتَبِطٌ وَنَبِيهٌ بِقِيَاسِهِ مُرْتَبِطٌ مَا تَكَلَّمَ تَقْلِيدًا وَلَا تَعَدَى اخْتِرَاعًا وَتَوَلِيدًا مَا تَمَنَّتْ بِهِ الْأَنْدَلُسُ أَنْ تَكُونَ كَالْعِرَاقِ وَلَا حَنَّتِ الْأَنْفُسُ مَعَهُ إِلَى تِلْكَ الْأَفَاقِ
أَقَامَ بُوطنَهُ وَمَا بَرِحَ عَنْ عَطْنِهِ فَلَمْ يَشْرَبْ مَاءَ الْفُرَاتِ وَلَمْ يَقِفْ عَيْشَةَ الثَّمَرَاتِ وَلَكِنَّهُ أَرَبِيٌّ عَلَى مَنْ مِنْ ذَلِكَ غَذِيٌّ وَأَزْرَى عَلَى مَنْ هُنَاكَ قَدْ نَعَلَ
وَحَدِيٌّ تَفَرَّدَ بِالْقِيَاسِ وَاقْتَبَسَ نَارَ الْمَعَارِفِ أَيْ اقْتَبَسَ فَنَاطَرَ بِمَا نَطَقَ بِهِ وَقَاسَ وَصَنَفَ وَحَبَّرَ حَتَّى أَفْنَى الْإِنْفَاسَ وَنَبَذَ الدُّنْيَا وَقَدْ تَصَدَّتْ لَهُ بِأَفْتِنِ مَحِيَا
وَأَهْدَتْ إِلَيْهِ أَعْبَقَ عَرَفٍ وَرِيَا وَخَلَعَ الْوِزَارَةَ وَقَدْ كَسَتْهُ مَلَاهَا وَالْبَسْتَهُ حَلَاهَا وَتَجَرَّدَ لِلْعِلْمِ وَطَلَبَهُ وَجَدَ فِي اقْتِنَاءِ نَخْبِهِ وَهُوَ تَأْلِيفٌ كَثِيرَةٌ وَتَصَانِيفٌ أَثِيرَةٌ
مِنْهَا الْإِبْصَالُ إِلَى فَهْمِ كِتَابِ الْخِصَالِ وَكِتَابِ الْأَحْكَامِ لِأَصُولِ الْأَحْكَامِ وَكِتَابِ الْفُصُلِ فِي الْمَلَلِ وَالْأَهْوَاءِ وَالنَحْلِ وَكِتَابِ مَرَاتِبِ الْعُلُومِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا
لَمْ يَظْهَرِ مِثْلُهُ مِنْ هُنَاكَ مَعَ سُرْعَةِ الْحِفْظِ وَعِفَافِ اللَّسَانِ وَاللَّحْظِ فِيهِ يَقُولُ خَلْفُ بْنُ هَارُونَ :

يَخُوضُ إِلَى الْمَجْدِ وَالْمَكْرَمَاتِ
بِحَارِ الْخُطُوبِ وَأَهْوَالِهَا
وَأَنْ ذُكِرَتْ لِلْعَلَا غَايَةٌ
تَرْقَى إِلَيْهَا وَأَهْوَى لَهَا

² Nous n'avons pas trouvé de notices biographiques.

³ al-Ḥumaydī : *Ġaḍwa*, op. cit., p. 212.

raires implicites. Par exemple, Ibn Ḥazm est magnifiée par la formule *mā takallama taqlīdan wa-lā ta‘addā ihtirā‘an* (...) qui semble renvoyer à la figure du Prophète dans le Coran *wa-mā yanṭiqu ‘an l-hawā, in huwa illā waḥī yuḥā*¹. Il exploite ainsi la fibre religieuse pour magnifier Ibn Ḥazm.

Ibn Ḥazm une figure du patriotisme andalou

Sur le plan culturel, Ibn Ḥāqān agite la fibre patriotique en déclarant que les lettrés andalous possèdent en la personne d’Ibn Ḥazm toutes les ressources scientifiques qui leur permettent de concurrencer les Orientaux : *mā tamannat bi-hi al-Andalus an takūna ka-l-‘Irāq wa-lā ḥannat l-anfus ma‘a-hu ilā tilka l-āfāq*. Le récit d’Ibn Ḥāqān met en relief un aspect inédit dans les notices et qui pourtant aurait mérité d’être soulevé, à savoir le fait qu’Ibn Ḥazm ne s’est jamais déplacé en dehors d’al-Andalus pour le *ṭalab al-‘ilm* ou le pèlerinage : *aqāma bi-waṭani-hi wa-mā baraḥa ‘an ‘aṭani-hi fa-lam yašrab mā‘a al-Furāt*. Après la *Fitna* de Cordoue et à l’arrivée des Almoravides, de nombreux savants ont préféré s’exiler au Maghreb ou en Orient à cause de l’instabilité politique, ce fut le cas pour al-Bāḡī, al-Ḥumaydī, Ibn al-‘Arabī père et fils ainsi que de nombreux autres Andalous installés dans la ville d’Alep par exemple². Cette digression aussi brève que novatrice permet de montrer la variété de ses sources et la personnalisation de son récit. Encore faut-il être rompu à l’exploitation de ces métaphores et de ces images fleuries qui s’appuient sur des récits connus ou inédits. Son style, apprécié des littérateurs parmi les historiens a peut-être restreint sa diffusion et sa réception car son œuvre ne semble s’adresser qu’à une partie de l’élite arabomusulmane.

Enchâssement des hypotextes de la Ġaḍwa d’al-Ḥumaydī et des Ṭabaqāt-s de Ṣā‘id

Ibn Ḥāqān semble aussi réinvestir le récit des *Ṭabaqāt-s* de Ṣā‘id. Les phrases suivantes indiquent un mixte entre plusieurs notices mais dont l’enchaînement et le lexique s’inspirent principalement d’al-Ḥumaydī. Comparons l’enchaînement et le lexique avec les notices précédentes : nous trouvons *nabaḍa l-dunyā* équivaut du point de vue sémantique à *zāhidan fī dunyā* pour évoquer l’image de l’ermite qui se retire d’un monde qui l’a tant fait éprouvé. Toujours est-il que ce retrait « spirituel » fait écho à un autre retrait relaté par Ṣā‘id dans ses *Ṭabaqāt* où il écrit *nabaḍa hāḍi-hi l-ṭarīqa*. Littéralement « cette voie (*hāḍi-hi l-ṭarīqa*) » cor-

¹ Coran : S. *al-Nağm* (*Les Étoiles*), 53, v. 3-4.

² Cf. Eddé Anne-Marie : *La principauté ayyoubide d’Alep, (579/1183-658/1260)*, op. cit., pp. 391-394 : dans lequel un sous-chapitre traite de la diaspora andalouse dans la ville syrienne.

respond à son expérience politique. Les similitudes et les nuances de chaque récit contribuent à fabriquer un nouveau réseau intertextuel.

Ibn Ḥazm un poète sans généalogie ?

Les notices du *Maṭmaḥ* commencent généralement par une description souvent élogieuse du biographié. Ibn Ḥāqān ne semble pas prêter d'attention particulière aux généalogies de ses biographiés puisqu'aucune généalogie, sauf erreur de notre part, ne figure dans son *Maṭmaḥ*. B. Foulon s'étonnait également de l'absence de généalogie dans la notice de l'Émir de Séville al-Mu'tamid dans les *Qalā'id*, à la différence des autres notices¹.

Connexion intertextuelle dans les poèmes ḥazmiens cités entre Ibn Ḥāqān, al-Ḥumaydī et Ibn Bassām

Si la volonté d'Ibn Ḥāqān est de transmettre une image positive d'Ibn Ḥazm, la sélection des poèmes et leur agencement correspond paradoxalement à celle d'Ibn Bassām :

Notice d'al-Ḥumaydī	Notice d'Ibn Bassām	Notice d'Ibn Ḥāqān
Poèmes communs		
1- هل الدهر إلا ما عرفنا وأدركنا فجانحه تبقي ولداته تفنى (avec quelques variantes) فالدهر ليس على حال بمترك 2- لَا تَشْمَتَنَّ حَاسِدِي إِنْ نَكَبْتَ عَرَضَتْ 3- لَنْ أَصْبَحَتْ مُرْتَجِلًا بِشَخْصِي فَرُوجِي عِنْدَكُمْ أَبَدًا مُقِيمٌ		
Poème partiellement commun		
1- وَلِي نَحْوِ أَكْثَابِ الْعِرَاقِ صَبَابَةٌ وَلَا غَرُّوْ أَنْ يَسْتَوْجِشَ الْكَلْفُ الصَّبُّ 1- أَنَا الشَّمْسُ فِي جَوْ الْعُلُومِ مُنِيرَةٌ وَلَكِنَّ عَيْبِي أَنْ مَطْلَعِي الْغَرْبُ (avec quelques variants)		
Poèmes communs al-Ḥumaydī/Ibn Bassām		
1- وَلَكِنْ لِي فِي يُوسُفَ خَيْرَ اسْوَةٍ 2- أَبِينُ وَجْهَ قَوْلِ الْحَقِّ فِي نَفْسِ سَامِعٍ 3- يَقُولُ أَخِي سَجَاكَ رَجِيلُ جِسْمٍ وَلَيْسَ عَلَيَّ مِنْ بَالِنَبِيِّ انْتَسَى ذَنْبُ وَدَعَاهُ قَنُورُ الْحَقِّ بِسُرِّي وَيَسْرُقُ وَرُوحَكَ مَا لَهُ عَنَّا رَجِيلُ		
Poèmes communs Ibn Bassām/Ibn Ḥāqān		
وَذِي عَدَلٍ فِيمَنْ سَبَّابِي حُسْنُهُ يُطِيلُ مَلَامِي فِي الْهَوَى وَيَقُولُ (...)		
Poèmes inédits		
1- فَإِنْ تَحَرَّفُوا الْقِرْطَاسَ لَا تَحَرَّفُوا الَّذِي بَلْ هُوَ فِي صَدْرِي 2- مَنْ ظَلَّ يَبْغِي فُرُوعَ عِلْمٍ 3- كَأَنَّكَ بِالرَّوَارِ لِي قَدْ تَبَادَرُوا 1- مِنَايَ مِنْ لَدُنِيَا عِلْمٍ أَبْتَهَا وَأَنْشَرَهَا فِي كُلِّ بَادٍ وَحَاضِرٍ تَصَمَّمَتْهُ الْقِرْطَاسُ بَدَأَ وَلَمْ يَدْرِي مِنْهُ أَصْلًا وَقِيلَ لَهُمْ أَوْدَى عَلَيَّ بِنِ الْأَحْمَدِ		

Outre les variantes entre manuscrits, nous pouvons nous interroger sur le choix des poèmes sélectionnés par les trois biographes. Il nous informe sur leur travail d'écriture, sur le degré de remplissage et sur leur pratique citationnelle. La présence des biographes à travers ce travail de seconde main porte, en filigrane, le cachet de chacun d'entre eux.

En combinant les notices d'Ibn Ḥayyān et d'al-Ḥumaydī, la notice de la *Daḥīra* est celle qui a transmis le plus grand nombre de poèmes ḥazmiens. Il augmente ce corpus poétique du

¹ Foulon Brigitte : *Vicissitudes de la figure du roi de Séville al-Mu'tamid à travers quelques notices biographiques andalouses* dans Brahim Jadla : *La société musulmane et ses élites à travers les dictionnaires biographiques*, Atlas Editions, 2014, p. 10.

poème *wa dī ‘adlī*, inédit jusqu’alors¹. Ibn Ḥayyān et al-Ḥumaydī sont les principaux vecteurs du corpus poétique ḥazmien ce qui impose aux biographes ultérieurs d’intégrer le volet poétique à la construction imagière d’Ibn Ḥazm. Si les citations poétiques de la notice dans la *Ġadwa* illustrent logiquement les talents de poète d’Ibn Ḥazm dont al-Ḥumaydī s’est fait le chantre, la combinaison des volets juridiques et poétiques chez Ibn Bassām a de quoi étonner compte tenu de la méfiance à l’égard de la poésie à l’époque almoravide. L’héritage poétique arabo-andalouse des *Mulūk al-ṭawā’if* n’a été consigné, dans la plupart des cas comme le rappelle Bruna Soravia, dans la forme de *excerpta* sélectionnés par les anthologues postérieurs selon des critères souvent très restrictifs². Aussi, pourrions-nous nous interroger sur le caractère paradoxal de la fonction des citations poétiques dans la notice d’Ibn Bassām. De fait, cette réflexion est rendue difficile si l’on tient compte d’une forme de censure à l’époque almoravide comme l’écrit B. Soravia :

Sans doute, peut-on voir parmi les causes de cette condition la *damnatio memoriae* opérée par l’époque almoravide, et notamment la censure de certaines formes poétiques ou, plus généralement, la méfiance envers la poésie en tant que « imposture rusée » dont témoigne par exemple, - de façon au demeurant contradictoire - l’introduction d’Ibn Bassām à sa *Dhakhīra*³.

Le poème *wa dī ‘adlī*, cité dans la *Dahīra*, trahit l’usage qu’en fit son concurrent Ibn Ḥāqān. Et nous aurions pu penser que celui-ci avait emprunté le récit d’al-Ḥumaydī directement de la *Dahīra* si Ibn Bassām ne l’avait lui-même relaté que partiellement en dépouillant la notice d’al-Ḥumaydī de son *taqrīz*.

Traduction des poèmes de la notice d’Ibn Ḥāqān

Concernant sa production en prose, précédemment évoquée, elle ne peut être critiquée, ni son talent d’improvisation reconnu. Sa production poétique atteste de son caractère unique et sans pareil. En voici des extraits :

Blâmé d’être le prisonnier de la beauté extérieure
 Par un censeur qui ne cesse de me reprocher cette passion me dit :
 Te contentes-tu de la beauté apparente alors que tu ne peux voir ni ce qui est caché
 Ni les traces de blessures sur son corps ?
 Je fis cette réponse : tu as injustement abusé du blâme
 Je pourrais, si je le souhaitais, te réfuter à l’infini
 Ignorez-tu que je suis *zāhirite* et que moi
 Je me base sur ce que je vois jusqu’à preuve du contraire⁴.
 Le temps est-il différent de la manière dont nous le connaissons et comprenons

¹ Ce poème permet d’ailleurs d’affiner l’analyse intertextuelle de la *Dahīra* en essayant de recherchant l’ouvrage d’origine dans lequel se trouve ce poème.

² Guichard Pierre, Soravia Bruna : *Les royaumes de Taifas*, op. cit., p. 257.

³ *Ibid.*, p. 257.

⁴ Ibn Ḥāqān : *Maṭmaḥ*, op. cit., p. 280-281, trad. fr. Yacine Baziz :

وله في الأدب سبق لا يُنكر وبيهة لا يعلم أنه روى فيها ولا فكر وقد أثبت من شعره ما يعلم أنه أوحى وما مثله فيه أحد فمن ذلك قوله:
 وَذِي عَدَلٍ فِيمَنْ سَبَّانِي حُسْنُهُ يُطِيلُ مَلَامِي فِي الْهَوَى وَيَقُولُ
 أَمِنْ حُسْنٍ وَجْهِ لَاحَ لَمْ تَرَ غَيْرَهُ وَلَمْ تَدْرِ كَيْفَ الْجِسْمِ أَنْتَ قَتِيلُ؟
 فَقُلْتُ لَهُ: أَسْرَفْتَ فِي اللُّومِ فَاتَّبِدْ وَعِنْدِي رَدٌّ لَوْ أَسَاءَ طَوِيلُ
 أَلَمْ تَرَ أَنِّي ظَاهِرِي وَأَنْبِي عَلَيَّ مَا بَدَا حَتَّى يَقُومَ دَلِيلُ

Le poème figure également dans l’anthologie d’Henri Pérès : *La poésie andalouse*, op. cit., p. 406.

Permanent est son mal et éphémères sont ces plaisirs
 Lorsque nous pouvons profiter d'une petite heure de bien-être,
 Ce moment se dissipe en un clin d'œil, en ne laissant que du chagrin.
 Cela dure ainsi jusqu'au Jugement Dernier,
 Jour où nous souhaiterions n'avoir jamais vécu.
 Nous avons récolté soucis, mauvaises actions, et peines profondes
 Et les causes de nos plaisirs ont disparu
 Nostalgiques du temps passé et soucieux des moments à venir,
 Anxieux pour les choses qu'on espère, nous n'arrivons pas à vivre une vie sereine.
 Comme si ce pourquoi nous étions heureux
 Était une notion vide de sens une fois réalisé ¹.
 Une partie de moi est attirée pour les régions de l'Irak ;
 Nul blâme pour celui qui est épris par la solitude !
 Et puis, si le Miséricordieux m'installe auprès d'eux,
 C'est alors que commenceront les chagrins et les peines.
 Ici, c'est un fait de parler de récits d'autres contrées ;
 La proximité de la science nuit à celle-ci et la fait délaissier²

La transmission de ce poème suscite une fois de plus notre interrogation étant donné qu'une partie a été supprimée ou non prise en compte dans le choix d'Ibn Ḥāqān. Les vers absents de ce poème confirment ses propos relatifs à Ibn Ḥazm, à savoir que celui-ci n'était pas reconnu à sa juste valeur.

Il est l'auteur de :

Que l'envieux ne se réjouisse pas s'il m'arrive quelque malheur,
 Car l'avenir peut réserver des surprises !
 L'homme de mérite est comme l'or : tantôt battu par le marteau,
 Tantôt faisant partie de la couronne qui orne la tête du roi.³

Et l'auteur de ce poème :

Si je m'éloigne, mon corps seul s'en va
 Et mon âme reste toujours auprès de vous.
 Certes un ami demande à voir de ses yeux
 Celui dont la vue lui est agréable.⁴

¹ Ibn Ḥāqān : *Maṭmaḥ*, op. cit., p. 280-281, trad. fr. Yacine Baziz :

<p>فَجَايِعُهُ تَبْقَى وَلَدَائِهِ تَقْفَى تَوَلَّيْتُ كَمَرِ الطَّرْفِ وَاسْتَحْلَفْتُ حُرْنَا نُوْدُ لَدَيْهِ نَنَا لَمْ نَكُنْ كُنَّا وَفَاتِ الَّذِي كُنَّا نَلْدُ بِهِ عَنَا وَهُمْ بِهَا يَعْشَى فَعَيْبُكَ لَا تَهْنَا إِذَا حَقَّقْتَهُ النَّفْسُ لَفْظَ بِلَا مَعْنَى</p>	<p>وَلَهُ أَيْضًا هَلِ الدَّهْرُ إِلَّا مَا عَرَفْنَا وَأُنْكُرْنَا إِذَا أَمَكْنَتْ فِيهِ مَسْرَةٌ سَاعَةً إِلَى تَبِعَاتٍ فِي الْمَعَادِ وَمَوْقِفٍ حَصَلْنَا عَلَيَّ هَمٌّ وَإِنَّمِ وَحَسْرَةٌ حَبِيْبٌ لِمَا وَلَى وَشُغْلٌ بِمَا أَتَى كَأَنَّ الَّذِي كُنَّا نَسْرُ بِكُونِهِ</p>
---	---

Ce poème est cité d'abord par al-Ḥumaydī puis est repris par Ibn Ḥāqān, Ibn Bassām, Ibn Baṣkuwāl, al-Ḍabbī, Yāqūt, al-Marākuṣī, Ibn al-Ḥaṭīb, al-Ḍahabī dans leurs notices consacrées à Ibn Ḥazm.

² *Ibid.*, p. 281, trad. fr. Yacine Baziz :

<p>وَلَا عَزْوٌ أَنْ يَسْتَوْجِسَ الْكَلِيفُ الصُّبُّ فَجَبِيْبِيْ يَبْدُو التَّاسُفُ وَالْكَرْبُ وَأَنْ كَسَادَ الْعِلْمِ أَقْنَهُ الْقُرْبُ</p>	<p>وَلَهُ أَيْضًا وَلِي نَحْوِ أَكْنَافِ الْعِرَاقِ صَبَابَةٌ فَإِنْ يُنْزِلِ الرَّحْمَنُ رَحْلِيْ يَبِيْهُمُ هُنَالِكَ تَدْرِي أَنْ لِلْعَبِيْدِ قِصَّةٌ</p>
---	--

Poème cité par al-Ḥumaydī, Ibn Ḥāqān en partie, Ibn Bassām ajoute 3 vers à cette *qaṣīda*, al-Ḍabbī, Yāqūt même version qu'Ibn Bassām, al-Marākuṣī même version qu'Ibn Bassām et Yāqūt, Ibn Sa'īd cite seulement les deux premiers vers, Ibn al-Ḥaṭīb, al-Ḍahabī, al-Maqqarī dans leurs notices consacrées à Ibn Ḥazm.

³ *Ibid.*, p. 282, trad. fr. Yacine Baziz :

<p>فَالدَّهْرُ لَيْسَ عَلَى حَالٍ بِمُتْرَكٍ وَتَارَةً قَدْ بَرَى تَاجًا عَلَى مَلِكٍ</p>	<p>وَلَهُ أَيْضًا لَا تَشْمَتَنَّ حَاسِبِيْ إِنْ نَكَبَتْ عَرَضَتْ ذُو الْفَضْلِ طَوْرًا تَرَاهُ تَحْتَ مَيْقَعَةٍ</p>
--	--

Distique cité par al-Ḥumaydī, Ibn Ḥāqān, Ibn Bassām, Yāqūt, al-Marākuṣī, al-Ḍahabī et al-Maqqarī.

⁴ *Ibid.*, p. 282, trad. fr. Yacine Baziz :

وله ايضا

Grâce à la transmission des poèmes, Ibn Ḥāqān ajoute une tonalité littéraire au cadre religieux du portrait qu'il dresse d'Ibn Ḥazm. L'auteur du *Maṭmaḥ* valide les compétences poétiques d'Ibn Ḥazm dont al-Ḥumaydī avait fait l'éloge. L'autorité d'Ibn Ḥāqān en sa qualité de critique littéraire, conférée et acquise dans la mémoire des biographes, permet d'intégrer Ibn Ḥazm parmi les grandes figures de la poésie arabo-andalouse.

لَيْنٌ أَصْبَحْتُ مُرْتَجِلاً بِشَخْصِي فَرُوجِي عِنْدَكُمْ أَبَدًا مُقِيمٌ
وَلَكِنْ لِلْعَيْنِ لَطِيفٌ مَعْنَى لِيذَا سَأَلَ الْمُعَايِنَةَ الْكَلِيمُ.

Distique cité par al-Ḥumaydī, Ibn Ḥāqān, Ibn Bassām, al-Ḍabbī, Yāqūt, al-Marākuṣī, Ibn Ḥallikān, Ibn al-Ḥaṭīb, al-Maqqarī et Ibn al-ʿImād al-Ḥanbalī dans leurs notices consacrées à Ibn Ḥazm.

Synthèse du chapitre 4 : les six premières notices

Les années 1070 représentent symboliquement la décennie où ces six biographies ont vu le jour. Six ans après la mort d'Ibn Ḥazm en 462/1070, l'année où meurt Ṣā'id à 41 ans, al-Ḥumaydī et Ibn Mākūlā ont aussi 41 ans, Ibn Ḥayyān a 82 ans, Ibn Bassām a 12 ans et Ibn Ḥāqān en aurait 4. Cette contemporanéité montre à la rapidité à laquelle se sont constitués les deux filtres historiographiques fondateurs de la biographie d'Ibn Ḥazm. Elle nous renseigne aussi sur la composition narrative des couches architecturales intertextuelles de leurs notices. Trois faisceaux mémoriels se présentent aux biographes tardifs : celui du tolédan Ṣā'id, d'al-Ḥumaydī (poursuivi en Orient par Ibn Mākūlā et en al-Andalus par Ibn Ḥāqān) et celle d'Ibn Ḥayyān à travers le filtre d'Ibn Bassām.

En Occident musulman, plus précisément en al-Andalus, Ṣā'id a plutôt insisté sur les traits du philosophe, en particulier du logicien (*manṭiqī*), même si Ibn Ḥazm adapte la logique aristotélicienne à sa propre pensée zāhirite sans l'appliquer à la lettre. Comparé à l'historien oriental al-Ṭabarī, l'image laudative brossée par Ṣā'id fait d'Ibn Ḥazm un éminent polygraphe du panthéon andalou. L'historien cordouan Ibn Ḥayyān ne partage pas le même jugement que son contemporain en brossant l'image d'un *faqīh* zāhirite, sectaire et source de sédition (*fitna*). Inscrit dans le registre satirique, sa notice est d'ailleurs à l'origine des critiques antiḥazmiennes les plus virulentes comme la dénonciation de son engagement en faveur des Umayyades et de sa généalogie qu'il considère comme une imposture sans véritablement étayer ses accusations, bâties sur les discours rapportés de ses adversaires. La représentation d'Ibn Ḥazm politisée et biaisée eut une influence décisive sur certaines représentations arabes médiévales jusqu'aux époques moderne et contemporaine.

En Orient musulman, fort de son autorité de transmetteur de la *memoria* arabo-andalouse, al-Ḥumaydī cristallise l'image mythique du rénovateur correspondant au révivificateur séculaire annoncé dans la littérature religieuse. Issu de la diaspora andalouse, il a nourri l'imaginaire des lettrés orientaux en forgeant l'image d'Ibn Ḥazm comme éminent traditionniste (*muḥaddiṯ*) ce qui au Ve/XIe était un gage de légitimité pour une partie des lettrés orientaux enclin aux sciences traditionnistes. Le fait qu'al-Ḥumaydī et Ibn Mākūlā aient noué une amitié devenue légendaire dans la mémoire des biographes arabes médiévaux a contribué à cacheter le portrait d'Ibn Ḥazm d'une caution scientifique orientale.

Sa prétention à l'*iğtihād* est certainement ce qui l'oppose fondamentalement à une grande partie de ses contemporains, même si tous les *fuqahā'* mālikites ne se sont pas opposés à Ibn Ḥazm et *vice versa*. Preuve en est qu'Ibn Ḥazm a noué des amitiés et a admiré des savants et juristes mālikites tout en louant leurs qualités. C'est ainsi qu'il a pu dire, selon al-

Yasa' b. Ḥazm al-Ġāfiqī, « quant à moi, je ne fais que m'attacher à la Vérité (*al-haqq*), de faire l'effort d'exercer mon jugement (*iğtihād*) et je ne me limite pas à une école (*madḥab*) en particulier »¹.

Écrire n'a pas la même signification selon que l'on se situe à l'orée ou durant la phase déclinante de l'Empire almoravide. Ibn Bassām a mis en récit une sorte de représentation institutionnelle de la période almoravide. D'autres représentations ont sans doute existé mais enfouies dans les voix contestataires qui se sont érigées face au pouvoir almoravide. Ibn Ḥāqān a fait d'Ibn Ḥazm une figure extrêmement valorisée sur le modèle biographique ḥumaydien et constitue une note discordante à la fin de cette période. Un des points communs entre les deux anthologues réside dans le fait que les « Banū Ḥazm sont des jeunes gens de science et d'adab, de haut rang et noble »² et qu'Abū Muḥammad fait figure de marginal au sein de sa famille.

Paradoxalement, la marginalité d'Ibn Ḥazm au temps des *Mulūk al-ṭawā'if* et almoravides se construit à partir de la littérature de réfutations intensive ce qui démontre que la pensée du maître cordouan était suffisamment diffuse en al-Andalus pour devoir être censurée.

Aussi paradoxale soit-elle, cette séquence est marquée par un seuil de rupture entre la période des *Mulūk al-ṭawā'if* et la période almohade. Les intertextes par l'entremise des citations, des allusions, des reformulations semblent progressivement se distinguer dans le matériau disponible aux biographes. En Occident musulman sous les Almohades et en Orient musulman, un nouveau filtre historiographie commence à s'écrire à travers un réseau intertextuel composés d'historiens, juristes, littérateurs andalous et orientaux. Des événements historiques et hautement symboliques comme l'autodafé des livres d'al-Ġazālī ordonné par les Almoravides eux-mêmes, alors que celui-ci leur avait transmis une forme de légitimité politique à Yūsuf b. Tašfin, alimenteront l'historiographie almohade et montrent une inversion radicale des paradigmes.

¹ Cette anecdote se trouve dans le *Siyar a'lām al-Nubulā'* de l'historien al-Ḍahabī, 18/190-191, dans *Taḍkīra al-ḥuffāz*, 3/1148, et dans *Lisān al-Mizān*, 4/199. Une anecdote du *qāḍī* 'Iyād relate que lorsque Faḍl b. Salāma b. Ġarīr al-Ilbīrī (m. 319/931) retourna dans sa ville Elvira (Grenade), il constata une prévalence des doctes pour le *taqlīd*, c'est-à-dire que les juristes locaux accordaient à la *Mudawwana* du *faqīh* Saḥnūn une autorité supérieure à la doctrine de l'*imām* Mālik lui-même contrairement au second courant qui revendiquait le recours à l'*iğtihād* comme Ibn 'Abd al-Barr, al-Bāḡī et al-Aṣīlī. Il semble que la métaphore d'Ibn Ḥayyān désigne l'incapacité des *muqallidūn* à réfuter le maître zāhirite : les *muqallidūn* sont comparables au « petit seau qui ne peut contenir les vagues » du savoir d'Ibn Ḥazm. Jusqu'à l'arrivée d'al-Bāḡī, la majorité des *mālikītes* semblaient dépourvu d'arguments critiques, c'est ce qui explique l'importance du rôle joué par al-Bāḡī, lorsque des anecdotes tardives lui prêtèrent le pouvoir d'avoir réduit au silence Ibn Ḥazm.

² Ibn Ḥāqān: *Maṭmaḥ*, op. cit., p. 202, trad. fr. Yacine Baziz : *Banū Ḥazm fitya 'ilm wa adab wa ṭanniyya maḡd wa ḥasab*, écrit Ibn Ḥāqān au début de la notice consacrée au cousin d'Ibn Ḥazm, Abū al-Muḡīra 'Abd al-Wahhāb b. Ḥazm.

2.5. CHAPITRE 5 : Une *memoria* ḥazmienne bipartite : entre reconstruction de la légitimité à l'époque almohade et découverte orientale de 544/1150 à 750/1350.

2.5.1. Macrohistoire des notices entre 544/1150 à 750/1350

2.5.1.1. Une mémoire partagée : grammaire des notices orientalo-andalouses

À partir de la moitié du VI^e/XII^e s., l'Empire berbère almohade bouleverse l'histoire politique d'Occident musulman. Les nouveaux souverains revendiquaient initialement de faire table rase avec l'Empire et la *memoria* almoravides. Maribel Fierro souligne l'effort des Almohades : « *At the beginning, the Almohads made an explicit effort to differentiate their reign from the preceding one, the Almoravid state and society* »¹. Toutefois, la nouvelle dynastie emprunte, pour asseoir la légitimité de son nouvel ordre politique, une voie médiane oscillant entre continuité et volonté de rupture avec le passé almoravide considéré comme révolu². De nouveaux paradigmes historiques, religieux et littéraires modifient substantiellement l'historiographie arabo-andalouse ce qui a pour conséquence de modifier radicalement les représentations et la *memoria* ḥazmiennes. En décrivant l'apostolat almohade au temps de Ya'qūb b. Yūsuf, lequel ordonnait de s'en tenir principalement au Coran et à la Sunna, al-Marrākūšī (m. 646/1250), un des plus éminents historiens almohades, écrit :

Ordre d'Abū Yūsuf de s'en tenir au Livre et à la Sunna

Sous son règne, la science des *furū'* fut quasiment interdite, les juristes le craignirent. Il ordonna l'autodafé des livres de doctrines juridiques après les avoir épurés des *ḥadīṭ* du Messager – Paix et bénédictions sur lui – et des versets coraniques. Il en a brûlé une grande partie dans le reste du pays comme la *Mudawwana* de Saḥnūn, l'ouvrage d'Ibn Yūnus, les *Nawādir*-s d'Ibn Abī Zayd et ses abrégés, le *Tahḍīb* d'al-Barāḍī'ī, la *Wāḍiḥa* d'Ibn Ḥabīb, etc., et tout ce qui était en lien avec ces ouvrages. Je fus le témoin de cet événement alors que je me trouvais à Fès³.

¹ Fierro Maribel : *The Almohad Revolution. Politics and Religion in the Islamic West during the Twelfth-Thirteenth Centuries*, Farnham ; Burlington, Ashgate, 2012, p. 1.

² Ghouirgate Mehdi : *L'Ordre almohade (1120-1269). Une nouvelle lecture anthropologique*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2014. Les Almohades, écrit M. Ghouirgate, constituèrent le seul État-dynastie qui réussit l'exploit d'unifier l'ensemble de l'Occident musulman, le Maghreb et al-Andalus. Cet Empire, au faîte de sa gloire, dans la seconde moitié du XII^e siècle et jusque dans les années 1220, s'étendait, dit-il, d'est en ouest depuis la Tripolitaine jusqu'à l'Océan Atlantique, et du nord au sud depuis Peñíscola jusqu'à Nūl Lamṭa, un espace compris entre le sud de l'embouchure de l'Èbre et la frange septentrionale du Sahara, p. 15.

³ al-Marrākūšī : *al-Mu'ğib fī talḥīṣ aḥbār al-Mağrib*, Beyrouth, al-Maktaba al-'ašriyya, 2006, p. 203, trad. fr. Yacine Baziz :

دعوة أبي يوسف إلى الأخذ بالكتاب والسنة
وفي أيامه انقطع علم الفروع، وخافه الفقهاء، وأمر بإحراق كتب المذهب بعد أن يجرد ما فيها من حديث رسول الله -صلى الله عليه وسلم- والقرآن،
فجعل ذلك، فأحرق منها جملة في سائر البلاد، كمدونة سحنون، وكتاب ابن يونس، ونوادير أبي زيد ومختصره، وكتاب التهذيب للبراذعي، وواضحة
ابن حبيب، وما جانس هذه الكتب ونحوها. لقد شهدت منها وأنا يومئذ بمدينة فاس.

Après cet événement, Ya‘qūb b. Yūsuf convoqua symboliquement les traditionnistes afin de les exhorter à s’appuyer sur les dix principaux ouvrages de *ḥadīṭ*. Pour donner l’exemple, le souverain almohade se mit à les mémoriser et incita la population d’Occident musulman à en faire autant (*wa-ḥafīda-hu l-nās min l-‘awwām wa-l-ḥāṣṣa*)¹. La *da‘wa* est donc pilotée par le souverain almohade lui-même, des plus hautes sphères de l’État vers les sociétés d’Occident musulman. La doctrine des Almohades et de leur *mahdī*, Muḥammad Ibn Tūmart, n’est pas facile à catégoriser, comme l’écrit J. F. Allen, puisqu’elle n’est ni complètement sunnīte ou ši‘īte, orthodoxe ou hétérodoxe². Compte tenu de la complexité de ce nouvel empire, plaquer une lecture essentialiste ou naïve est un piège qu’il faut éviter.

D’un autre côté, Mehdi Ghouirgate explique que la montée en puissance de l’Occident chrétien contribua certainement à amplifier le mouvement d’effervescence religieuse qui toucha l’ensemble des sociétés de l’Occident musulman médiéval³. Un nouvel *ethos*, écrit J. F. Allen, émergeait dans le *dār al-islām* né d’un besoin de faire face à sa dislocation et aux crises politiques, un *ethos* lié à une vision plus mystique du monde et de Dieu⁴. L’orientaliste allemand Tilman Nagel avait d’ailleurs appelé cette nouvelle ère *die neue Frömmlichkeit*, l’ère d’une nouvelle religiosité⁵. En analysant la figure des *ḡurabā’* en al-Andalus, M. Fierro évoque, quant à elle, la notion d’aliénation spirituelle et d’activité politique⁶.

Cordoue capitale des Almohades ? Abū Yūsuf Ya‘qūb al-Manṣūr en « pèlerinage » devant la tombe d’Ibn Ḥazm

Parmi les événements qui indiquent la radicalité symbolique du changement de dynastie, nous en avons choisi deux illustrant parfaitement ce tournant historiographique majeur qui eut un impact direct sur les représentations et les notices ḥazmiennes. Le premier rappelle combien la page almoravide devait être effacée et comment les Almohades ont essayé de revivifier la *memoria* umayyade. En effet, à partir de la chronique du fonctionnaire almohade Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt⁷, Pierre Guichard décrit les mécanismes culturels qui ont poussé le calife

¹ al-Marrākuṣī : *al-Mu‘ğib*, *op. cit.*, p. 202-203.

² Allen J. Fromherz: *The Almohads. The Rise of an Islamic Empire*, Londres, I.B.Tauris & Co Ltd, 2010, p. 137.

³ Ghouirgate Mehdi : *L’Ordre almohade*, *op. cit.*, p. 16.

⁴ Allen J. Fromherz: *The Almohads*, *op. cit.*, p. 148.

⁵ Nagel Tilman: *The history of Islamic theology: from Muḥammad to the present*, trad. Angl., Thomas Thornton, Princeton, Markus Wiener, 2000, p. 29; Allen J. Fromherz: *The Almohads*, *op. cit.*, p. 148.

⁶ Fierro Maribel : *The Almohad Revolution*, *op. cit.*, p. 1.

⁷ Hopkins J. F. P.: “Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt” dans *Encyclopédie de l’Islam*. Consulted online on 06 May 2021 http://dx.doi.org.ezproxy.univ-paris3.fr/10.1163/9789004206106_eifo_SIM_3348, First published online: 2010. Auteur andalou d’une importante histoire des Almohades intitulée *al-Mann bi-l-imāma ‘alā l-mustaḍ‘afīn bi-an ḡa‘ala-hum Allāh al-‘imma wa-ḡa‘ala-hum al-wārīṭīn* On ne connaît pratiquement rien de cet Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, ni de ses rapports avec plusieurs autres personnes du même nom. Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt semble lui-même avoir été un *ḥāfiẓ* almohade, et il est évident qu’il fut mêlé de près aux événements qu’il décrit.

‘Abd al-Mu’min, qui se trouvait à Marrakech, alors capitale de l’Empire, à transférer à Cordoue les services centraux du gouvernement et de l’administration de la péninsule, installés jusqu’alors à Séville¹. Même s’il n’y a pas eu de suite, le texte d’Ibn Ṣāhib al-Ṣalāt évoquait aussi des raisons idéologiques, politiques, voire mémorielles en plus de raisons administratives.

Devant la tombe d’Ibn Ḥazm, le troisième calife almohade Ya‘qūb b. Yūsuf accomplit une « forme de pèlerinage », pour reprendre l’expression de Gabriel Martinez-Gros², et déclara au poète, Ibn Muġīr, qui l’accompagnait :

Al-Manṣūr passa un jour près du village d’Ibn Ḥazm dans la région de Silves, s’arrêta devant la tombe d’Abū Muḥammad b. Ḥazm et déclara : « Ce lieu est vraiment magnifique pour ce qu’il a réussi à produire un tel savant » et ajouta « Tous les savants sont redevables à Ibn Ḥazm ». Se relevant, il dit à Ibn Muġīr « Comme tous les poètes te sont redevables cher Abū Bakr »³.

Ce récit, relaté par l’historien grenadin Ibn al-Ḥaṭīb (m. 776/1375) et l’historien maghrébin al-Maqqarī (m. 1041/1632)⁴, est symboliquement chargé de la nostalgie du calife almohade à l’égard du savant andalou qui, subissant les persécutions almoravides, représente la figure *par excellence* de la légitimité almohade permettant d’effacer la *memoria* almoravide. Ce même Abū Yūsuf Ya‘qūb al-Manṣūr avait, rappelle Yann Dejugnat, accompli un geste rituel similaire en visitant les ruines de *Madīnat al-Zahrā*⁵, c’est dire la volonté de réactiver certains symboles du califat umayyade dont la figure ḥazmienne en était un des plus particuliers.

Depuis l’établissement des États latins d’Orient et la montée en puissance de l’Occident chrétien médiévale, la figure d’Ibn Ḥazm apparaît comme une figure engagée prêtant le flanc aux combats intellectuels à travers les controverses intra ou interreligieuses. En effet, l’une de ses œuvres phares, les *Fīṣal*-s, une encyclopédie sur l’histoire comparée des religions et des doctrines, fut l’occasion de débats interreligieux dans lesquels Cluny⁶ avait missionné un de

¹ Guichard Pierre : *L’Espagne et la Sicile musulmanes aux XI^e et XII^e siècles*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2000, p. 184-185.

² Sur ce geste éminemment symbolique, voir Martinez-Gros Gabriel, *L’Idéologie omeyyade. La construction de la légitimité du califat de Cordoue (X^e-XI^e siècle)*, op. cit., p. 164-165 et Viguera María-Jesús : *Las reacciones de los andalusies ante los Almohades*, op. cit., p. 710.

³ Ibn al-Ḥaṭīb: *al-Iḥāṭa*, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 2003, vol. 4, p. 361 : *wa-marra al-Manṣūr ayyām imrati-hi bi-Awnaba min arḍ Šīlb wa-waqafa ‘alā qabr Abī Muḥammad b. Ḥazm wa-qāla ‘aġaban li-āḍā l-mawḍu’ yaḥruġ min-hu miṭla hāḍā l-‘ālim tumma qāla kullu l-‘ulamā’ ‘iyyālu ‘alā Ibn Ḥazm tumma raḥa ‘a ra’sa-hu wa-qāla anna l-šū‘arā’ ‘iyyālu ‘alay-ka yā Abā Bakr yuḥāṭibu Ibn Muġīr* », trad. fr. Yacine Baziz.

⁴ al-Maqqarī : *Nafḥ al-ṭīb*, Dār ṣādir, Beyrouth, 1997, vol. 3, p. 238.

⁵ Dejugnat Yann: *Voyage au centre du monde. Logiques narratives et cohérence du projet dans la Riḥla d’Ibn Jubayr*, pp. 163-206, dans Bresc Henri (dir.); Tixier du Mesnil Emmanuelle (dir.) : *Géographes et voyageurs au Moyen Âge*. Nouvelle édition [en ligne]. Nanterre : Presses universitaires de Paris Nanterre, 2010 (généré le 15 janvier 2020). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/pupo/1566>>. ISBN : 9782821826823. DOI : 10.4000/books.pupo.1566.

⁶ Concernant l’expansion de l’Occident latin à travers le prisme de Cluny depuis le XII^e siècle, nous renvoyons aux travaux de Dominique Iogna-Prat et en particulier son histoire sociologique du christianisme au XII^e s. : *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l’hérésie, au judaïsme et à l’islam (1000-1150)*, Paris, GF Flammarion, 2000, 2^{ème} ed.

ces abbés, Hugues de Semur (m. 1109), controverser avec le juriste Abū al-Walīd al-Bāgī (m. 474/1081), en 471/1078 lors de la « dispute de Saragosse »¹.

Un siècle d'effervescence biographique ḥazmien

Si les Almohades (r. 1169-1260) ont joué un rôle fondamental dans la reconstruction de la *memoria* ḥazmienne en Occident musulman, la dynastie ayyūbide (r. 1130-1269) n'a pas été étrangère à l'appréciation plutôt positive des lettrés d'Égypte et de la région du Šām pour le penseur zāhirite. Certains ennemis séculaires d'Ibn Ḥazm en al-Andalus avaient dû fuir en Orient musulman et avaient emporté avec eux toute la littérature mālikite à charge contre Ibn Ḥazm. Les anecdotes rumorales d'époque almoravide, issues des littératures religieuses, se sont enchâssées dans la notice ḥazmienne de Yāqūt al-Rūmī (m. 626/1229).

Nous pouvons penser aussi que la notoriété des Almohades dans le *dār al-islām* a probablement influencé les représentations d'Ibn Ḥazm après le VIII^e/XIV^e s. Une autre étude permettrait de d'établir précisément leur influence sur la biographie ḥazmienne en s'interrogeant sur les parallèles entre le mouvement réformateur almohade et l'image du *muğtahid muṭlaq* d'Ibn Ḥazm de sorte qu'il corresponde à l'image du réformateur que se font les intellectuels almohades (théologiens, philosophes ou scientifiques). C'est que la pensée ḥazmienne leur permettait de s'affranchir de la doctrine figée du *taqlīd*, en particulier mālikite pour le cas andalou.

Côté latin ?

Les études orientales à leur début, écrit Annie Berthie, sont aussi flottantes que la mesure du temps. Les traductions latines des textes arabes, l'acquisition progressive de manuscrits orientaux d'abord à des fins polémiques puis dans une démarche de curiosité humaniste ont contribué à modeler l'imagerie orientaliste médiévale et moderne d'Ibn Ḥazm. En effet, les controverses religieuses ont imposé aux théologiens de la Chrétienté et de l'Islam de convoquer leurs plus éminents défenseurs. Si Ibn Rušd était connu des Occidentaux latins grâce à ses commentaires de l'œuvre aristotélicienne ; Ibn Ḥazm entre dans l'imagerie chrétienne latine *via* son œuvre hérésiographique, les *Fiṣal* si on écarte l'hypothèse orientaliste que le *Collier* ait pu influencer la littérature des Troubadours.

Les représentations latines de notre auteur produites depuis le XII^e au XVI^e siècle dans l'Occident latin dépassent le cadre de notre étude. La barrière de la langue latine justifie notre parti pris. Le mouvement massif de traduction des ouvrages arabes à partir du XII^e en Occident

¹ Aubé Pierre : *Saint Bernard de Clairvaux, op. cit.*, p. 503.

latin nous permet de penser que nous pouvons y trouver des occurrences ou des références à Ibn Ḥazm.

La diaspora mozarabe d'al-Andalus vers le Nord de la péninsule ibérique, lentement constituée après les empires berbères almoravide et almohade, avait probablement influencé les choix des premières traductions. Hérésiographe, réfutant les dogmes du christianisme, logicien et philosophe, littérateur courtois constituaient autant d'éléments négatifs, s'ils étaient réunis, de la réception de l'œuvre ḥazmienne en Occident latin¹.

D'aucuns ne considèrent pas la séquence allant du XII^e au XVI^e s. comme faisant partie de l'orientalisme selon les définitions contemporaines données plus haut. Dans une définition plus élargie, l'orientaliste Gustave Dugat (m. 1894) inclut, dans son *Histoire des orientalistes*, des figures latines du haut Moyen Âge comme orientalistes. En revanche, cette longue séquence a contribué à nourrir l'imaginaire collectif en transmettant un matériel arabe à disposition des orientalistes modernes.

Henry Laurens écrit :

Si les études arabes en France, ou la connaissance de l'arabe, peuvent être renvoyées aux époques médiévales en raison de l'existence de traductions, l'orientalisme en tant que discipline scientifique ne se constitue qu'au xvii^e siècle dans un effort progressivement encadré par l'État monarchique. Les éléments de départ sont assez disparates. Dès le début du xvii^e siècle, la volonté de constituer un vaste corpus imprimé religieux chrétien pousse à la découverte des textes syriaques et arabes. Manquant de spécialistes français, les autorités religieuses et profanes font appel à des maronites de Rome pour ce travail d'édition de textes orientaux et le Collège royal, l'actuel Collège de France, devient le premier lieu d'enseignement dans le contexte difficile du règne de Louis xiii et des troubles de la régence de Louis xiv².

Les premières mentions remontent aux traductions des sources théologiques arabomusulmanes sur l'ordre des moines bénédictins de Cluny. La Chrétienté n'a encore que très peu de goût pour l'altérité comme l'écrit Pierre Aubé. Au milieu du V^e/XI^e, « Ibn Ḥazm, écrit-il, a donné son grand essai critique sur les dogmes, qui fut l'occasion, en 1078, de la mémorable « dispute » de Saragosse entre Hugues de Semur, abbé de Cluny, et le jurisconsulte Abû-l-Walîd al-Bâjî est, déjà, aux avant-postes du combat polémique »³. L'abbé de Cluny et al-Bâğî se rencontrent pour controverser autour des *Fişal*. Ibn Ḥazm entre indirectement dans la littérature et la mémoire collective médiévale de l'Occident latin sous les traits du polémiste. Les « intellectuels au Moyen Âge », pour reprendre la formule de J. Le Goff⁴, furent donc les premiers à travailler la mémoire ḥazmienne en Occident latin.

¹ L'Eglise jeta l'anathème sur la littérature courtoise, condamnée pour son caractère hérétique par l'évêque de Paris Ernest Tempier en 1277, cf. Arié Rachel : *Ibn Hazm et l'amour courtois*, *op. cit.*, p. 88.

² Laurens Henry: *L'orientalisme français : un parcours historique*, dans Courbage Youssef et Manfred Kropp : *Penser l'Orient : Traditions et actualité des orientalismes français et allemand*, Beyrouth, Liba, Presses de l'Ifpo, 2004, pp. 103-128.

³ Aubé Pierre: *Saint Bernard de Clairvaux*, *op. cit.*, p. 503.

⁴ Le Goff Jacques : *Les intellectuels au Moyen Âge*, Paris, Éditions du Seuil, 2000.

Cette première mention d'Ibn Ḥazm en Occident latin s'inscrit dans les bouleversements culturels du XI^e s., entre sclérose et renouveau monastique, et du XII^e entre modernité et renaissance, pour emprunter la terminologie de J. Le Goff¹. A partir du XI^e siècle, l'Occident connaît un essor économique et religieux, qui débouche sur une volonté d'expansion territoriale et une forte affirmation face à l'Orient, Islam et Byzance. Les pèlerinages à Jérusalem se transforment progressivement en expéditions militaires : les Croisades. Mais c'est également le temps de la *Reconquista* en Espagne. Cluny et Hugues de Semur symbolisent à la fois les relations conflictuelles et l'intensification des échanges entre Chrétienté latine et Islam. Une équipe de traducteurs, formée par l'abbé de Cluny Pierre le Vénérable pour la traduction du Coran, se rend dans la péninsule ibérique pour une tournée d'inspection des monastères cluniens nés au fil de la *Reconquista* et Pierre le Vénérable conçoit le premier l'idée de combattre les Musulmans non sur le terrain militaire mais sur le terrain intellectuel².

Le contexte culturel dû au renouveau monastique a sans doute orienté la réception de l'hérésiographe cordouan. Les *Fiṣal* d'Ibn Ḥazm, en tant que critique explicite et argumentée des textes scripturaires bibliques, ne sont qu'un discours iconoclaste pour les clercs du XI^e s. qui, comme le précise J. Le Goff, sont moins préparés aux nouvelles controverses. Ces mêmes clercs du XI^e s. sont dans l'imaginaire collectif des copistes de magnifiques manuscrits, qui restent des *ouvrages de luxe, d'ornement et ne sont pas faits pour être lus*³. Au XII^e s., la dialectique et l'esprit de controverse amenèrent les Hugues de Sémur, Abéliard, Pierre le Vénérable ou de Thomas d'Aquin à renouveler la théologie chrétienne. Aux XIII^e et XIV^e siècles, le focal se pose sur les œuvres des philosophes arabes tels qu'Ibn Sīnā, Ibn Ruṣd, al-Fārābī et al-Ġazālī, pour ne citer qu'eux, et brosse des portraits binaires, entre découverte et rejet.

2.5.1.2. De nouvelles architectures intertextuelles et textures narratives : figure(s) d'autorité et pratique(s) citationnelle(s)

La narration biographique ḥazmienne se construit à la fin du VI^e/XII^e à la fin du VII^e/XII^e siècle sur différents leviers : la convocation de nouvelles figures d'autorité influence les différentes textures narratives. Si la citation explicite est l'outil par excellence du recours rhétorique et historique à une figure d'autorité, son contenu narratif finit par devenir progressivement un récit stéréotypé, un lieu commun de la littérature biographique. Les biographes s'ingénient à (re)travailler leurs pratiques citationnelles qui participent à revivifier les topoï du

¹ Le Goff Jacques : *Les intellectuels, op. cit.*, p. 14.

² *Ibid.*, p. 20.

³ *Ibid.*, p. 13.

patrimoine citationnel ḥazmien. À leur tour, certains biographes se constituent rapidement, rarement de leurs vivants, en figures d'autorité.

De nouvelles architectures intertextuelles et textures narratives des dix notices

Ce n'est donc pas un hasard si durant cette période d'effervescence séculaire, de la fin du VI^e/XII^e à la fin du VII^e/XII^e s., le nombre de citations et de références à l'œuvre d'Ibn Ḥazm est en phase ascendante. Se prépare ainsi le siècle suivant, marqué par l'encyclopédisme, dans lequel l'intérêt pour la figure ḥazmienne atteindra son paroxysme en termes quantitatifs et qualitatifs¹. Nous avons recensé autant de notices produites en Occident musulman qu'en Orient musulman.

On trouvera dans l'architecture narrative des notices rédigées par cinq historiens andalous tels qu'Ibn Baškuwāl (m. 578/1183), al-Ḍabbī (m. 599/1203), al-Marrākūšī (m.646/1250) et Ibn al-Abbār (m.658/1260), le matériau citationnel nécessaire à l'élaboration élogieuse, voire héroïque, d'Ibn Ḥazm et le matériau ḥayyānien nécessaire à l'élaboration du portrait dépréciatif d'Ibn Ḥazm qu'Ibn Sa'īd (m.685/1286) empruntera à la *Daḥīra* en revivifiant partiellement le récit almoravide. Ibn Sa'īd marque la fin de l'héroïsation entamée au début de la période almohade, particulièrement sous le califat d'Abū Yūsuf Ya'qūb al-Manšūr. L'histoire des cinq notices orientales s'écrit, quant à elle, en deux étapes et en épousant deux trajectoires mémorielles distinctes : celle des biographes égyptiens et hauts fonctionnaires au service de la chancellerie de Saladin, à savoir Ibn Mammātī (m. 606/1209) et Ibn al-Qifī (m. 646/1248), puis celle des biographes du reste du Croissant fertile comme Abū Sa'd al-Sam'ānī (m. 562/1172), Yāqūt (m. 626/1229) et Ibn Ḥallikān (m. 681/1282).

Si les textures citationnelles révèlent des liens entre ces dix notices, l'architecture de la narration almohade fait montre d'une écriture mémorielle spécifiquement andalouse, c'est-à-dire que le récit de ces notices est très andalou-centré autour des notices fondatrices. Les biographes almohades n'indiquent pas de sources exogènes ou non-andalouses pour composer leurs notices. Il faut attendre un siècle pour que le récit du philosophe tolédan Šā'id soit dorénavant explicitement cité dans la *Šila* d'Ibn Baškuwāl. C'est que le siècle des Almohades, comme l'écrit B. Foulon, est avant tout celui de la philosophie et des sciences². Même si la poésie perd la place primordiale qui était la sienne depuis la période califale, nous observons que le corpus poétique ḥazmien fait partie intégrante du décor descriptif des notices almohades. Quant aux biographes orientaux, la *memoria* ḥazmienne s'est enrichie grâce aux archi-

¹ Nous renvoyons à la frise chronologique des biographes et des figures citantes en annexe.

² Foulon Brigitte et Tixier du Mesnil Emmanuelle : *Al-Andalus, op. cit.*, p. 375.

tectures narratives et intertextuelles et s'est complexifiée depuis l'apport biographe d'al-Ḥumaydī et d'Ibn Mākūlā par un apport citationnel diversifié grâce aux pratiques citationnelles de Yāqūt et d'Ibn Ḥallikān.

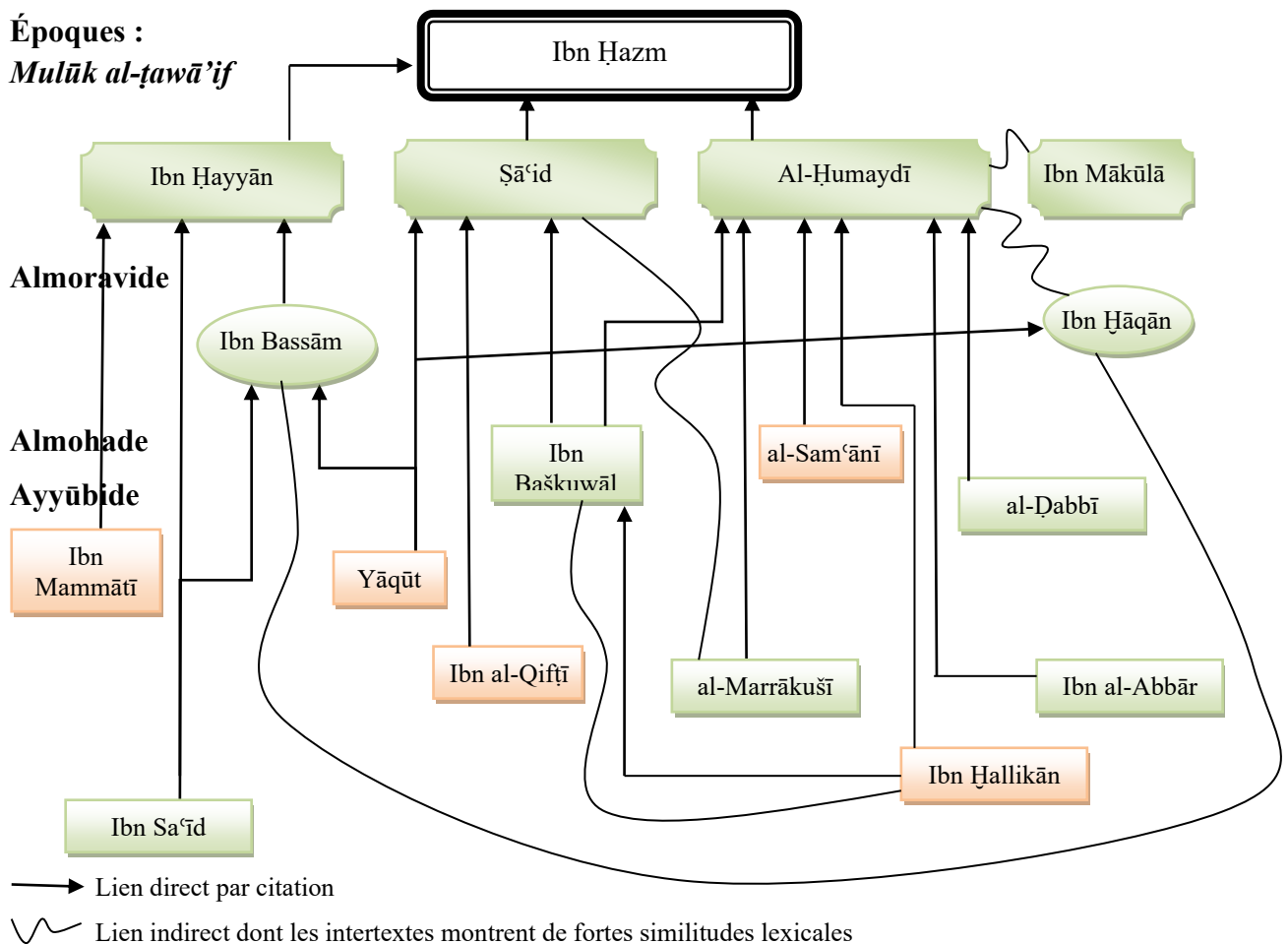
Durant ce siècle, les biographes andalous et égyptiens à l'exception d'Ibn Sa'īd, s'appuient principalement sur les récits de la *Ġadwa* d'al-Ḥumaydī et des *Ṭabaqāt*-s de Šā'id. Les récits d'Ibn Sa'īd, Yāqūt et Ibn Ḥallikān construisent des portraits différents à partir de textures intertextuelles bien distincts. Leur point commun est d'emprunter les traits de la figure controversée et polémique.

Un réseau intertextuel

Par conséquent, le nouveau réseau intertextuel, du VI^e/XII^e au VII^e/XIII^e siècle, s'est complexifié de connexions fondamentales (biographes et notices) et annexes (littérature religieuse pour l'essentiel) mais aussi par l'augmentation du nombre des biographes qui ont consacré une notice à Ibn Ḥazm. Les connexions citationnelles ou intertextuelles sont aussi explicites qu'implicites comme nous le montre le tableau suivant. Il nous montre comment la citation et l'anecdote sont devenues des enjeux narratifs de premier ordre.

Époques :

Mulūk al-ṭawā'if



Il est clair que le récit ḥayyānien n'est pas la voie privilégiée par les biographes qui empruntent les récits laudatifs des premières notices. En réalité, Yāqūt modifiera radicalement le récit biographique des notices en amplifiant substantiellement la voix d'Ibn Ḥayyān. En évaluant la polyphonie exprimée dans chaque notice¹, nous allons remettre en perspective les différents récits dans la notice même et dans l'ensemble des notices de la période.

Comparaison des pratiques citationnelles

Évaluer la polyphonie nous permet de mesurer concrètement et quantitativement les pièces de chaque puzzle que constituent les citations explicites et, ainsi, de voir quel espace occupent les voix du narrateur et de la figure citée. Nous nous sommes rendus compte que ces statistiques polyphoniques affinaient l'analyse des textures narratives et qu'émergeaient certaines figures plus que d'autres comme nous le montre le tableau suivant² :

	Auteur narrateur	Sā'id	Humaydī	Ibn Mākūlā	Ibn Ḥayyān (Ibn Bassām)	Ibn Ḥāqān	Ibn Baṣkuwāl	Abū Muḥammad Ibn al-'Arabī	Abū Bakr Ibn al-'Arabī	Ibn 'Arīf	Récit al-Bāḡī	Récit Abū Muḡīra	Total % (mots)
Sam'ānī	100 % (93)	-	✓	-	-	-	-	-	-	-	-	-	93
Ibn Baṣkuwāl	14,4 % (57)	33,7 % (133)	51,9 % (205)	-	-	-	-	-	-	-	-	-	100% (395)
Ḍabbī	1,2 % (7)	-	98,8 % (561)	-	-	-	-	-	-	-	-	-	100% (568)
Ibn Mammāfī	2,8 % (11)	-	-	-	94,3 % (183)	-	-	-	-	-	-	-	100% (194)
Yāqūt	7,9 % (181)	14 % (321)	-	-	39 % (892) 9,4 % (216)	11,1% (252)	-	17,3 % (396)	-	-	1,3 % (29)	-	100% (2 287)
Ibn Qifṭī	8,2 % (20)	91,9% (225)	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	100% (245)
Marrākūṣī	1 % (7)	-	99 % (725)	-	-	-	-	-	-	-	-	-	100% (732)
	25 % (183)	39 % (286)	36 % (263)	-	-	-	-	-	-	-	-	-	100% (732)
Ibn Abbār	100 % (23)	-	✓	-	-	-	-	-	-	-	✓	-	100% (23)
Ibn Ḥallikān	44 % (495)	-	44,3 % (499)	2,3 % (26)	3,9 % (44)	-	4,1 % (46)	-	-	1,4 % (16)	✓	-	100% (1 126)
	51,7 % (582)	2,8 % (32)	29,1 % (328)	2,3 % (26)	8,5 % (96)	-	4,1 % (46)	-	-	1,4 % (16)	✓	-	100% (1 126)
Ibn Sa'id	39,2 % (191)	-	-	-	42,5 % (207)	-	-	-	-	-	-	15,2 % (74)	100% (487)
					3,1 % (15)								
Total 1	17,8% 1 084	11 % 679	31,9 % 1 945	0,4 % 26	25,5 % 1 557	4,1 % 252	0,8 % 46	6,5 % 396	-	0,3 % 16	0,5 % 29	1,2 % 74	100% (6 104)
Total 2	22 % 1 347	16,3 % 997	21,5 % 1 312	0,4 % 26	26,4% 1 609	4,1 % 252	0,8 % 46	6,5 % 396	-	0,3 % 16	0,5 % 29	1,2 % 74	100% (6 104)
moyenne	19,9 %	13,7 %	26,7 %	0,4 %	25,9 %	4,1 % 252	0,8 % 46	6,5 % 396	-	0,3 % 16	0,5 % 29	1,2 % 74	100%

2.5.1.2.a. Statistiques polyphoniques des dix notices

¹ Nous avons utilisé *Voyant Tools* un outil d'analyse automatique des textes numériques.

² Nous avons classé les biographes dans l'ordre chronologique pour faciliter la datation des récits émergents.

On peut constater que des « récits satellites » commencent à apparaître à partir de Yāqūt puis Ibn Ḥallikān. Ces nouveaux récits participeront paradoxalement soit à la stéréotypie de la figure ḥazmienne en exagérant certains traits, soit à entretenir une forme de mythification du personnage. De manière générale, le récit biographique ḥazmien s’écrit principalement sur les matériaux biographiques des biographes reconnus ce qui légitime leurs récits et leur autorité. Outre l’exemple d’al-Ḥumaydī qui fut cité de son vivant par Ibn Mākūlā, on peut observer qu’Ibn Ḥāqān et Ibn Baškuwāl sont les premiers biographes à être cités par des homologues en moins d’un siècle, le premier par Yāqūt et le second par Ibn Ḥallikān. Leurs témoignages sont de grande importance. Et c’est d’ailleurs grâce à Ibn Baškuwāl que la citation des *Ṭabaqāt*-s de Šā‘id devient progressivement un *topos* de la biographie d’Ibn Ḥazm. Cela dit, celui d’Ibn Ḥāqān n’a pas connu le même succès.

De la fin du VI^e/XII^e à la fin du VII^e/XIII^e s., la texture biographique ḥazmienne est avant tout constituée aux trois cinquièmes du récit de la *Ġadwa* d’al-Ḥumaydī (26,7%), du *Tārīḥ* d’Ibn Ḥayyān (25,9%) et des *Ṭabaqāt*-s (13,7%) sous forme de citations explicites. La présence narrative du biographe constituant un cinquième et le dernier cinquième partagé entre les biographes almoravides et d’autres figures savantes sont des caractéristiques qui nous donnent de précieuses informations sur l’évolution du récit biographique ḥazmien, du matériau biographique utilisé et sur leurs pratiques citationnelles.

Nouvelles figures d’autorité, nouvelles figures citées et personnages associés à la memoria ḥazmienne

Le tableau précédent nous montre également que de nouvelles figures d’autorité émergent de la biographie ḥazmienne. On constate que l’apport de la notice de Yāqūt à amplifier le récit des Banū al-‘Arabī, en particulier celui d’Abū Muḥammad b. al-‘Arabī. En occupant 6,5 % de l’espace narratif des notices, les anecdotes théologiques d’Abū Muḥammad b. al-‘Arabī prennent de l’importance. Indexées à la notoriété de Yāqūt, les anecdotes rumorales se sont progressivement crédibilisées aux yeux des biographes des siècles suivants. De même, Yāqūt est le premier à citer le juriste al-Bāġī en opposant leurs conditions sociales dont la répartie du débatteur zāhirite réussit à tourner en sa faveur. Force est de constater que les biographes de cette période n’ont pas fait grand cas des oppositions légendaires entre les deux juristes. En revanche, la figure d’al-Bāġī deviendra progressivement une source narrative pour exagérer la disparition d’Ibn Ḥazm de la société andalouse. À l’inverse, la grande figure que nous avait dépeint Ibn Bassām, à savoir le littérateur Abū Muġīra b. Ḥazm ne s’est pas impo-

sée dans la *memoria* ḥazmienne alors que l’anthologue almoravide s’était efforcé de le magnifier aux dépens d’Ibn Ḥazm.

Le tableau suivant montre toutes les figures citées dans les notices durant cette période :

	al-Ṭabarī	Abū ‘Umar Ibn Ḥazm (père)	Ibn al-Katānī	Califes umayyades	Faḍl b. Ḥazm (fils)	Abū al-Muḡira b. Ḥazm (cousin)	Ibn Ḡa’far al-Farḡānī	Qāḍī al-Ḡamā’a de Cordoue	Ibn ‘Abbād	Ṣā‘id	Ibn Ḥayyān	Ibn Maktūlā	al-Ḥumaydī	al-Bāḡī	Ibn Tarḥān	Abū Muḥammad Ibn al-‘Arabī	Abū Bakr Ibn al-‘Arabī	Ibn Ḥaqān	Ibn Baṣkuwāl	Ibn al-‘Arīf
Ṣā‘id	X	X		X	X		X													
Ḥumaydī				X				X												
Bassām		X				X					X		X			X				
Sam‘ānī													X							
Baṣkuwāl		X		X	X					X			X							
Ḍabbī								X					X							
Mammāfī											X									
Yāqūt		X		X	X			X	X	X		X	X	x	X	X	X	X		
Qiftī		X		X	X															
Marrākūshī	X			X			X						X							
Ibn al-Abbār													X	X						
Ḥallikān			X	X	X				X			X	X	X					X	X
Ibn Sa‘īd						X					X									

2.5.1.2.b. Liste des noms de personnages mentionnés dans les notices

En plus des figures d’autorité citées, de nouveaux personnages font leur apparition et sont associés à la *memoria* ḥazmienne. Alors que nous nous attendions à trouver les figures considérées comme indissociables des représentations ḥazmiennes telles qu’al-Bāḡī, les ‘Abbāvides de Séville ou les Banū al-‘Arabī, on s’aperçoit que leur intérêt rhétorique et historique n’est pas mis à contribution. Par contre, son père, le ministre Abū ‘Umar Aḥmad b. Ḥazm, la mémoire des califes umayyades, son disciple al-Ḥumaydī sont des figures récurrentes et systématiquement associées à la *memoria* ḥazmienne. Enfin, aucun des biographes n’a fait référence à la citation d’Abū Ḥāmid al-Ḡazālī (m. 505/1111) alors qu’Ibn Tūmart comptait parmi ses disciples et qu’il exerçait une influence sur la doctrine almohade¹. Il intègre le vivier citationnel deux siècles et demi plus tard dans les notices de l’historien al-Dahabī.

2.5.1.3. D’autres regards : Ibn Ḥazm est-il juriste, historien ou poète ?

Si la diffusion de la pensée ḥazmienne en Orient a été déclenchée par al-Ḥumaydī, les Almohades ont accéléré sa diffusion en Occident musulman. D’autres sources non-

¹ Bourouiba Rachid : *La doctrine almohade dans Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 1973, 13-14, p. 156.

biographiques mettent en perspective les représentations d'Ibn Ḥazm des notices biographiques entre la seconde moitié du VI^e/XII^e s. jusqu'à la fin du VII^e/XIII^e s.

Trois quarts des ouvrages mentionnant Ibn Ḥazm relèvent du genre historique, on recense des ouvrages de géographie, d'*adab* et religieux. Nous avons recensé 355 occurrences d'Ibn Ḥazm dans 25 ouvrages écrits par 19 lettrés différents. Ce sont les auteurs qui lui ont consacré une notice qui font le plus référence à la production écrite d'Ibn Ḥazm (40% des ouvrages). C'est avant tout pour des besoins historiques qu'on fait appel à lui. Le reste des ouvrages montrent que la pensée ḥazmienne commence à se diffuser dans toutes les disciplines. Le tableau suivant rend compte de ces résultats où nous avons grisonné les auteurs d'une notice consacrée à Ibn Ḥazm¹ :

Noms et dates	Ouvrage	Discipline	Occurrences totales		
			Total	dans notice	Hors notice
al-Samʿānī (m. 562/1167)	<i>al-Ansāb</i>	histoire	16	1	15
Ibn Ḥayr (m.575/1179)	<i>Fahrasa</i>	histoire	23	-	23
Ibn Baṣkuwāl (m.578/1183)	<i>al-Ṣila</i>	histoire	50	1	49
al-Ḥāzimī (m.584/1193)	<i>al-Amākin</i>	géographie	2	-	2
al-Ḍabbī (m.599/1203)	<i>Buḡyat al-multamis fī tāriḥ riḡāl ahl al-Andalus</i>	histoire	121	1	120
Ibn al-Ġawzī (m.597/ 1207)	<i>al-Muntazam</i>	histoire	2	-	2
Ibn Mammātī (m.606/1209)	<i>Laḡāʾif al-Ḍaḥīra wa tarāʾif al-Ġazīra</i>	anthologie	6	1	5
Yāqūt (m.626/1229)	<i>Muḡam al-udabāʾ</i>	histoire	16	11	5
	<i>Muḡam al-buldān</i>	géographie	11	-	11
Ibn Raʾs Ḡanama (m.629/1231)	<i>Manāqil al-durar wa manābit al-zuhar</i>	histoire	2	-	2
Ibn al-Aḫḫār (m. 630/1233)	<i>Lubāb fī taḥqīd al-ansāb</i>	histoire	5	-	5
	<i>al-Kāmil fī al-tāriḥ</i>	histoire	2	-	2
Ibn Dihya (m. 633/1235)	<i>al-Muṭrib min aṣʿār ahl al-Maḡrib</i>	<i>adab</i>	4	-	4
Ibn al-ʿArabī (m. 638/1240)	<i>al-Futūḥāt al-makkiyya</i>	<i>tasawwuf</i>	6	-	6
Ibn al-Ṣalāḥ (m.643/1245)	<i>Muqaddima</i>	<i>ḥadīṯ</i>	2	-	2
Ibn al-Qifṯī (m.646/1248)	<i>Aḥbār al-ūlamāʾ bi-aḥbār al-ḥukamāʾ</i>	histoire	1	1	-
al-Marrākūṣī (m.647/1250)	<i>al-Muḡrib fī talḥīs aḥbār al-Maḡrib</i>	histoire	4	1	3
	<i>al-Ḥulā al-siyarāʾ fī šīʿr al-umarāʾ</i>	histoire	18	1	17
Ibn al-Abbār (m.658/1260)	<i>al-Muḡam</i>	histoire	2	-	2
	<i>Iṭāb al-kuttāb</i>	histoire	3	-	3
	<i>Buḡyat al-ṭalab fī tāriḥ</i>	histoire	4	-	4
Ibn al-Ḥallikān (m.681/1282)	<i>Wafayāt al-aʾyān</i>	histoire	16	1	15
	<i>al-Muḡrib</i>	histoire	11	1	10
Ibn Saʿīd (m.685/1286)	<i>al-Naṣwa al-ṭarab fī Ḡāhiliyya al-ʿArab</i>	histoire	29	-	29
	<i>al-Ġuṣūn al-yānīʾa fī maḥāsīn šuʿarāʾ al-miʾa al-sābiʿa</i>	histoire	1	-	1
	Total		355	20	335

2.5.1.2.c. Nombre d'occurrences dans la littérature arabe médiévale du VI^e/XII^e s. jusqu'au VII^e/XIII^e s

Les grands noms du genre biographique comme al-Samʿānī, Ibn Baṣkuwāl, al-Ḍabbī, Yāqūt, Ibn al-Abbār, Ibn al-Ḥallikān et Ibn Saʿīd ont marqué la *memoria* ḥazmienne. La *Ṣila* d'Ibn Baṣkuwāl et la *Buḡyat al-multamis* d'al-Ḍabbī ont largement contribué à sa postérité. Les *al-Futūḥāt al-makkiyya* du philosophe andalou Muḥyī al-Dīn b. al-ʿArabī et même l'abrégé de la *Ḍaḥīra* (pourtant en défaveur à l'égard d'Ibn Ḥazm) de l'égyptien Ibn Mammātī indiquent que sa figure est bien ancrée dans la meoria arabo-musulmane. D'autres grands noms de l'historiographie arabe comme al-Ḥāzimī, Abū al-Faraḡ Ibn al-Ġawzī, Ibn Raʾs

¹ Nous nous sommes appuyés sur les bibliothèques numériques arabes telles que *alwaraq.net* et *al-maktaba al-šāmila*. Les lignes grisées indiquent les auteurs qui ont consacré une notice biographique à Ibn Ḥazm et les chiffres en gras montrent les ouvrages se situant au-dessus du nombre moyenne des citations ḥazmiennes par ouvrages (soit en moyenne de 14,2 citations par ouvrage ou 18,6 citations par auteur).

Ġanama al-Iṣḥbīlī, Ibn al-Aṭīr, Ibn Dihya, Ibn al-Ṣalāḥ et Ibn al-‘Adīm, montrent également que sa notoriété est bien attestée chez les historiens en Occident musulman et en Orient musulman.

Les regards andalous : Ibn Ḥazm un historien traditionniste et garant de la mémoire arabo-andalouse

Les lettrés andalous sont unanimes à considérer le penseur cordouan comme *leur* historien de référence, l’un des principaux transmetteurs du patrimoine arabo-andalou et garant de *leur* mémoire.

Ce sont les historiens **Ibn Baṣkuwāl** et **Ibn Ḥayr** qui ont marqué les débuts de la postérité d’Ibn Ḥazm en al-Andalus¹ même si la *Fahrasa* du philologue et traditionniste sévillan **Ibn Ḥayr** (m. 575/1179) ne contient pas de notice biographique². Disciple du zāhirite Abū al-Ḥusayn Ṣurayḥ, lui-même disciple d’Ibn Ḥazm, il n’est pas étonnant de constater que ce dernier est présenté sous des titres traditionnistes prestigieux : *al-faqīh*, *al-ḥāfiẓ*, *al-ṣayḥ*, l’*imām* et le *muḥaddiṭ* d’origine perse ou le zāhirite souvent accompagnés des expressions solennelles : *raḥīma-hu Allāh* et *raḍīya Allāh ‘an-hu* qui confirment la révérence d’Ibn Ḥayr pour Ibn Ḥazm. Les nombreux *isnād*-s de la *Fahrasa* nous brossent un portrait équilibré entre le *muḥaddiṭ* et le *faqīh*. Son expertise en matière de *ḥadīṭ* montre qu’il constitue un maillon mémoriel fondamental du savoir et de la *memoria* andalouse : *ḥaddaṭanā Abū Muḥammad b. Muḥammad b. Aḥmad. b. Ḥazm al-Fārisī*³, *ḥaddaṭanā ‘an l-ṣayḥ l-faqīh Abī Muḥammad b. Aḥmad b. Ḥazm l-Fārisī*⁴. Mieux, **Ibn Ḥayr** garantit lui-même le haut degré du transmetteur zāhirī :

Notre maitre, Puisse Dieu lui être miséricordieux, al-Ḥaṭīb Abū al-Ḥasan Ṣurayḥ b. Muḥammad, évoqué précédemment nous a également transmis par audition des informations les tenant du juriste Abī Muḥammad ‘Alī b. Aḥmad b. Sa‘īd b. Ḥazm le perse, Puisse Dieu lui être miséricordieux, qui lui a permis (*iğāza*) de transmettre ses ouvrages a dit : le juge Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. Rabī‘ b. Banūš al-Tamīmī m’a transmis des informations les tenant de Abū ‘Alī, Puisse Dieu lui

¹ Les pérégrinations du *muḥaddiṭ* et voyageur andalou Sa‘d al-Ḥayr (m. 571/1175), qui l’ont mené jusqu’en Chine, a sans doute participé à véhiculer des informations sur le rôle mémoriel d’Ibn Ḥazm puisque de célèbres historiens orientaux tels qu’al-Sam‘ānī, Ibn ‘Asākir ou Ibn al-Ġawzī ont assisté à ses séances d’enseignements. Sa‘d al-Ḥayr était aussi disciple d’Abū Hāmid al-Ġazālī, il est donc tout à fait possible que les deux hommes aient discuté à propos sur le penseur cordouan ce qui expliquerait la raison de la citation élogieuse al-Ġazālī.

² Philologue, traditionniste et imām de la mosquée de Cordoue, Ibn Ḥayr a vécu à la fois à l’époque almoravide et almohade. Son *Catalogue (Fahrassa mā rawā-hu ‘an šuyūḥi-hi min al-dawāwin al-muṣannaḥa fī durūb al-‘ilm wa-anwā‘ al-ma‘ārif)* recense les ouvrages de tous domaines ainsi que d’autres catalogues ce qui offre un panorama des ouvrages connus et enseignés en al-Andalus jusqu’au VI^e/XII^e siècle. Cf. l’article de Charles Pellat “Ibn Ḥayr al-Iṣḥbīlī” dans *Encyclopédie de l’Islam*. Consulted online on 27 February 2021, <http://dx.doi.org.ezproxy.univ-paris3.fr/10.1163/9789004206106_eifo_SIM_3253> First published online: 2010. *Fahrassa*, Beyrouth, Dār al-maktaba al-‘ilmiyya, 1997.

³ Ibn Ḥayr: *Fahrassa*, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1998, p. 119, 292, 314, 371, 384,

⁴ *Ibid.*, p. 292 : « qui nous a transmis du cheikh et juriste Abū Muḥammad b. Aḥmad b. Ḥazm le perse », trad. fr. Yacine Baziz.

être miséricordieux. C'est une chaîne de transmission de très haute qualité grâce à Dieu (*sanad 'ālin ġiddan wa-l-ḥamdu lillāh*)¹.

D'autres chaînes de transmission témoignent de l'importance des deux hommes dans la formation d'Ibn Ḥayr et de leur participation active à entretenir la *memoria* andalouse :

Réponse à Nicéphore en vers du maître et *imām* Abū Muḥammad b. Aḥmad b. Sa'īd b. Ḥazm le perse, puisse Dieu l'agréer, que nous a transmis notre maître connu pour son éloquence Abū-l-Ḥasan Šurayḥ b. Muḥammad Šurayḥ le récitant, puisse Dieu lui pardonner, en nous le récitant et l'introduisant par notre maître Abū Muḥammad b. Aḥmad b. Sa'īd b. Ḥazm, puisse Dieu l'agréer, a dit en guise de réfutation de l'empereur romain Nicéphore².

Et :

Le *Catalogue* du maître, du juriste, de l'éminent traditionniste Abū Muḥammad 'Alī b. Aḥmad b. Sa'īd b. Ḥazm le perse, puisse Dieu lui pardonner, que nous a transmis notre maître connu pour son éloquence Abū-l-Ḥasan Šurayḥ b. Muḥammad Šurayḥ le récitant, puisse Dieu lui pardonner, en nous le récitant et l'introduisant par notre maître Abū Muḥammad b. Aḥmad b. Sa'īd b. Ḥazm, puisse Dieu lui pardonner³.

Dominique Urvoy décrit Šurayḥ al-Ru'anī comme le plus influent juriste de son époque⁴ et Camilla Adang lui attribue un rôle prépondérant dans la transmission de l'œuvre ḥazmienne. Šurayḥ avait reçu, très jeune, l'autorisation de transmettre les œuvres d'Ibn Ḥazm⁵.

En plus de ses titres pompeux pour les Traditionnistes, le penseur cordouan est également un transmetteur de la poésie andalouse. Dans la notice du poète Ibn Darrāg, on constate qu'Ibn Ḥazm a participé à la transmission et à la sauvegarde de sa poésie, au point qu'il délivre à ses deux disciples l'autorisation (*iġāza*) de transmettre, à leur tour, la poésie d'Ibn Darrāg.

Les 50 occurrences de la *Šila* d'Ibn Baškuwāl témoignent de sa dette à l'égard de l'œuvre ḥazmienne. Les Banū Ḥazm y sont à l'honneur : des notices sont consacrées à son père, Aḥmad (perçu comme « un homme de savoir et de vertu, doté de grandes compétences rhétoriques »), à l'un de ses fils Abū Usāma Ya'qūb b. Ḥazm, à son cousin Abū al-Muġīra en plus de quelques références biographiques à son fils al-Faḍl. L'historien almohade explique que le nombre et le niveau d'expertise des disciples d'Ibn Ḥazm ont contribué à sa notoriété. Les amis et disciples d'Ibn Ḥazm permettent de l'inscrire dans la mémoire de Cordoue et

¹ Ibn Ḥayr: *Fahrāsa*, op. cit., p. 292, trad. fr. Yacine Baziz :

وَقَدْ حَدَّثَنَا بِهِ أَيْضًا شَيْخُنَا الْخَطِيبُ أَبُو الْحَسَنِ شُرَيْحُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْمَذْكُورِ رَحِمَهُ اللَّهُ بِالسَّمَاعِ الْمَذْكُورِ عَنِ الشَّيْخِ الْفَقِيهِ أَبِي مُحَمَّدٍ عَلِيِّ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ سَعِيدِ بْنِ حَزْمِ الْفَارِسِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ إِجَازَةً مِنْهُ لَهُ فِيمَا كَتَبَ لَهُ بِخَطِّهِ قَالَ حَدَّثَنِي بِهِ الْقَاضِي أَبُو مُحَمَّدٍ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ رَبِيعِ بْنِ بَنُو شِ التَّمِيمِيِّ عَنِ أَبِي عَلِيٍّ مَوْلَاهُ رَحِمَهُ اللَّهُ وَهَذَا سَنَدٌ عَالٍ جَدًّا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ.

² *Ibid.*, p. 368, trad. fr. Yacine Baziz : *Ġawāb qaṣīda naqfūr haḍihi li-l-šayḥ l-imām Abī Muḥammad b. Aḥmad b. Sa'īd b. Ḥazm l-Fārisī raḍiya Allāh 'an-hu ḥaddaṭānī bi-hā šayḥu-nā l-ḥaṭīb Abū-l-Ḥasan Šurayḥ b. Muḥammad Šurayḥ l-muqrī raḥima-hu Allāh qirā'a minnī 'alay-hi qāla qāla Abū Muḥammad 'Alī b. Aḥmad b. Sa'īd b. Ḥazm šayḥu-nā raḍiya Allāh 'an-hu yarudd 'alā naqfūr azīm al-rūm.*

³ *Ibid.*, p. 383, trad. fr. Yacine Baziz : *Fahrāsat l-šayḥ l-faqīh l-ḥāfiẓ Abī Muḥammad 'Alī b. Aḥmad b. Sa'īd b. Ḥazm l-Fārisī al-muḥaddiṭ raḥima-hu Allāh ḥaddaṭa-nī bi-hā šayḥu-nā l-ḥaṭīb Abū-l-Ḥasan Šurayḥ b. Muḥammad Šurayḥ l-muqrī raḥima-hu Allāh qirā'a minnī 'alay-hi qāla ḥaddaṭa-nī bi-hā Abū Muḥammad b. Ḥazm raḥima-hu Allāh.*

⁴ Urvoy Dominique : *Le monde des ulémas andalous*, Genève, Droz, 1978, pp. 172-175.

⁵ Cf. Ibn Baškuwāl, al-Dabbī et al-Dahabī.

d'établir des liens avec l'Orient comme Ibn al-Ṭubunī *wa-kāna ṣadiqān li-Abī Muḥammad b. Ḥazm*, Sā'id, al-Ḥumaydī qui a fréquenté l'enseignement d'al-Ḥaṭīb al-Baḡdādī et d'Ibn Mākūlā ou 'Alī b. Sa'id al-'Ubdurī qui fut un disciple d'Ibn Ḥazm mais abandonna sa méthodologie (*madḥab*) pour suivre celles d'Abu Bakr al-Šāšī et d'al-Ḥaṭīb al-Baḡdādī. La *Šila* nous apprend que 'Alī b. Sa'id al-'Ubdurī est un autre savant majorquin qui assura la réputation d'Ibn Ḥazm dans la capitale abbasside mais al-Ḥumaydī reste le transmetteur, par excellence, de l'œuvre de son maître en Orient. C'est ce que traduit Ibn Baškuwāl dans la notice d'al-Ḥumaydī :

Muhammad b. Abī Naṣr Fatūḥ b. 'Abd Allāh l-Azdī l-Ḥumaydī min ahl l-Ġazīra Mayūrqa wa-aṣlu-hu b. Qurṭuba min Rabaḍ l-Ruṣāfa min-hā yukannā Abā 'Abd Allāh rawā 'an Abī Muḥammad 'Alī b. Aḥmad b. Ḥazm l-zāhirī wa-ḥtaṣa bi-hi wa-aktar 'an-hu wa-aṣhara bi-ṣuḥḥati-hi wa-'an Abī l-'Abbās l-'Uḍrī wa-Abī 'Umar b. 'Abd l-Barr wa-ḡayri-him wa-raḥala ilā l-Mašriq¹.

Un simple mot illustre le début de sa renommée : *kāna Abū Muḥammad ya'nī Ibn Ḥazm* signifiant que la *kunya Abū Muḥammad* est implicitement synonyme d'Ibn Ḥazm. Au fil de la lecture du *Šila*, il y est désigné par sa *kunya* ce qui permet d'installer dans l'esprit du lecteur une forme de singularité, comme s'il n'y avait qu'un seul *Abū Muḥammad*. Ibn Baškuwāl s'appuie également sur la critique littéraire d'Ibn Ḥazm. Il figure parmi les transmetteurs du corpus poétique (*Abū Muḥammad b. Ḥazm qāla anšada-nī Abū 'Amr al-Bayyātī*).

Continueur de la *Ġaḍwa* d'al-Ḥumaydī, la *Buġya* d'**al-Ḍabbī** confirme le rôle de transmetteur et passeur de la *memoria* andalouse. Cité plus d'une centaine de fois, Ibn Ḥazm y relate nombres de poèmes et d'anecdotes qui raisonnent des thématiques poétiques et prosaïques du *Collier de la colombe* notamment en rappelant des anecdotes relatives à al-Manṣūr b. Abī 'Āmir. Ibn Ḥazm permet de critiquer le corpus poétique andalou ou de juger des qualités scientifiques d'un biographié sous la forme *ḍakarahu Abū Muḥammad b. Ḥazm wa ḡayru-hu*.

Les deux seules occurrences d'Ibn Ḥazm dans l'ouvrage d'**Ibn Ra's Ḡanama al-Iṣbilī** qui évoquaient l'histoire politique d'al-Andalus et les quatre occurrences du philologue et traditionniste andalou, **Ibn Diḥya**, donnant quelques fragments poétiques sont restés à la discrétion des spécialistes. Dans son *Muṭrib min aṣ'ār ahl l-Maġrib*, **Ibn Diḥya** décrit Ibn Ḥazm comme « le juriste et savant, gardien de la mémoire andalouse (*ḥāfiẓ l-Andalus l-faqīh l-'ālim*) »² traduit cette volonté d'héroïsation des Andalous au début de l'ère almohade. Le célèbre soufi Muḥyī al-Dīn Ibn al-'Arabī confirme cette représentation héroïque en écrivant qu'à

¹ Ibn Baškuwāl: *al-Šila*, Le Caire, Maktaba al-Ḥāniġī, 1955, p. 530.

² Ibn Diḥya : *Muṭrib min aṣ'ār ahl al-Maġrib*, Beyrouth, Dār al-'ilm li-l-ġamī' li-l-ṭibā' wa-l-naṣr wa-l-tawzī', 1955, p. 62.

la suite de son étude des noms divins, il « n'avait jamais vu parmi les *ḥuffāz* d'homme aussi qualifié que le *ḥāfiẓ* Abū Muḥammad 'Alī b. Sa'īd b. Ḥazm al-fārisī »¹.

La figure de passeur de mémoire est également retenue par **al-Marrākuṣī** qui le considère comme une source de l'histoire politique d'al-Andalus en réemployant les anecdotes d'Ibn Ḥazm relatives à la cour 'āmiride.

Retour progressif du récit ḥayyānien et portraits nuancés d'Ibn al-Abbār et d'Ibn Sa'īd.

C'est également en tant qu'historien et juriste qu'**Ibn al-Abbār** convoque la figure d'Ibn Ḥazm. Les 18 références à la *Ġamhara* font de son auteur une éminente référence historique en termes de poèmes, d'anecdotes ou de récits politiques. Toutefois, Ibn al-Abbār lui accole souvent pour chaque citation ou référence le titre de *faqīh*. Son autorité est renouvelée et passe de l'autorité-référence à l'autorité porteuse de valeurs nouvelles pour reprendre les termes de Christine Baron². Les Almohades participent du transfert d'une autorité-référence à un passé incontesté – la révérence pour les Anciens – à une autorité créatrice.

La figure du héros disparaît progressivement à partir des œuvres d'Ibn al-Abbār et d'Ibn Sa'īd pour se diluer parmi les autres grandes figures. En effet, ils marquent une distanciation avec les biographes précédents. Ceci est d'autant plus notable qu'Ibn al-Abbār a composé une suite au dictionnaire biographique d'Ibn Baṣkuwāl, *Takmila li-kitāb al-Ṣila*, dans lequel Ibn al-Abbār exclut le penseur zāhirite du cercle des *kuttāb* en y incluant pourtant son père Aḥmad et Abū al-Muġīra. Enfin, le retour de la figure d'Ibn Ḥayyān dans la construction de la mémoire ḥazmienne chez ces deux historiens annonce la fin de la période d'héroïsation impulsé sous les Almohades comme nous le verrons dans le traitement des notices.

D'autres regards orientaux. De l'historien traditionniste maġribī au faqīh

En Orient musulman, la *memoria* ḥazmienne connaît une histoire en deux temps. Les matériaux biographiques s'enrichissent au fil du temps grâce aux échanges culturels d'est en ouest. Il est fort probable qu'Abū Sa'd **al-Sam'ānī**, historien de Merv, n'est pas consulté directement les ouvrages d'Ibn Ḥazm et s'en tient plutôt aux citations d'al-Ḥumaydī et d'Ibn Mākūlā, évoquant vaguement des *ḥikayāt* et des *aḥbār* relatives à ses controverses faces à al-Bāġī. Il accorde du crédit au témoignage historique d'Ibn Ḥazm³ en faisant de celui-ci un

¹ Ibn al-'Arabī: *al-Futūḥāt al-makkiyya*, [version numérique sur alwaraq.net], trad. fr. Yacine Baziz.

² Baron Christine : *Autorité, auctorialité, commencement dans L'autorité en littérature : Genèse d'un genre littéraire en Grèce*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010.

³ Les deux verbes qui accompagnent les citations ou des références à l'œuvre d'Ibn Ḥazm sont écrits à partir des racines R-W-Y (4x) et D-K-R (5x).

maillon essentiel de la transmission et de la mémoire collective andalouse¹. L'historien traditionniste oriental **al-Ḥāzimī** (m. 584/1193), auteur d'*al-Amākin* emprunte la représentation approximative d'al-Sam'ānī en le présentant ainsi : *Abū Muḥammad b. Ḥazm al-Mağribī*².

Dans le fameux *al-Muntaẓam*³ d'Abū Farağ **Ibn al-Ġawzī** (m. 597/1207), consacre une notice à al-Ḥumaydī et non à Ibn Ḥazm, décrit comme un *ḥāfiẓ* proluxe sur la foi d'al-Ḥumaydī.

Paradoxalement, c'est avec l'historien **Ibn Mammātī**, qui rédigea un abrégé de la *Ḍaḥīra*, que l'image d'Ibn Ḥazm se transforme et s'affine en Orient. Il accorde autant de place à Abū al-Muğīra et Ibn Ḥazm ce qui distingue cette anthologie de l'originale d'Ibn Bassām. La représentation véhiculée par les *Laṭā'if al-Ḍaḥīra* semble s'accorder avec les historiens orientaux précédents qui perçoivent Ibn Ḥazm comme une référence scientifique.

Au fil du temps, la notice d'Ibn Ḥazm s'étoffe d'anecdotes au point que **Yāqūt** est l'historien oriental qui propose don portrait le plus fin. Sur les 16 occurrences du *Mu'ğam al-udabā'*, la notice d'Ibn Ḥazm en contient 11 et 5 autres sont éparpillées dans le reste du dictionnaire biographique. Elles sont introduites par la traditionnelle citation d'autorité *ḍakarahu Abū Muḥammad b. Ḥazm* dans la notice de l'historien *aḥbārī*, Iṣḥāq b. Maslama b. Iṣḥāq al-Qīnī⁴. Les 11 occurrences du *Mu'ğam al-buldān* permettent d'entrevoir que les lettrés orientaux donnent leurs préférences pour l'œuvre historique du penseur zāhirite. Transmetteur de la mémoire andalouse en particulier, il devient aussi un nom d'autorité de l'historiographie et de la généalogie des Arabes avant et après la Révélation. En effet, les racines R-W-Y sous les formes verbales *rawā'an*, la racine *D-K-R* sous la forme *ḍakarahu Ibn Ḥazm* et parfois *Q-W-L* dans le cas du discours direct sous la forme de citation : *qāla Abū Muḥammad 'Alī b. Aḥmad b. Ḥazm al-andalusī* sont des illustrations concrètes de la construction progressive de son autorité dans les sources d'historiens orientaux. À l'entrée *Awnaba*, l'auteur du *Mu'ğam al-buldān* précise qu'il s'agit du lieu de décès d'*Abū Muḥammad 'Alī b. Aḥmad b. Ḥazm al-imām l-andalusī l-zāhirī ṣāhib l-taṣānif*. *Awnaba* devient une sorte de lieu de mémoire. Dans

¹ En effet, nous retrouvons l'expression « *ḍakarahu Abū Muḥammad b. Ḥazm* » dans une demi-douzaine de notices biographiques andalouses consacrées à des littérateurs, des poètes et des historiens tels que Aḥmad b. Muḥammad al-Ġayyānī, Abū al-Walīd Muḥammad b. Muḥammad b. al-Ḥusayn al-Zubaydī, Aḥmad b. Mas'ūd al-Azdī, etc.

² al-Ḥāzimī : *al-Amākin*, Dār al-Yamāma li-l-baḥṭ wa-l-tarğama wa-l-našr, Riyāḍ, 1994, p. 801. Le « maghrébin » ou « l'occidental » peut signifier sous la plume d'al-Ḥāzimī la référence au territoire d'al-Andalus et du Maghreb administrés par les Berbères.

³ Ibn al-Ġawzī : *al-Muntaẓam*, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 1992.

⁴ Après avoir rappelé la proximité de maître à disciple entre al-Ḥumaydī et Ibn Ḥazm, Yāqūt est l'un des premiers à resituer l'origine de la notoriété d'Ibn Ḥazm en Orient en l'attribuant à son disciple, grâce notamment à ses participations aux cercles d'enseignement d'éminents savants irakiens tels al-Ḥaṭīb al-Bağdādī et d'Ibn Mākūlā.

ce dictionnaire géographique, Il est *imām ahl l-Mağrib, al-wazīr, al-ḥāfiẓ l-muṣannaḥ l-andalusī*, parfois *al-zāhirī*, et *al-ṣayḥ l-faqīh l-ḥāfiẓ*.

C'est au début du VII^e/XIII^e siècle que la désignation *Ibn Ḥazm al-zāhirī* commence concrètement à se fixer. Bien que son origine andalouse lui soit toujours associée, nous trouvons chez certains biographes de la fin VI^e/XII^e siècle, comme al-Ḥāzimī, Ibn al-Ġawzī et Yāqūt, la désignation d'Ibn Ḥazm par son origine occidentale/maghrébine. L'absorption du territoire andalou par les empires berbères almoravides et almohades expliquent la manière d'identifier géographiquement les lettrés andalous. Par exemple, la *nisba al-mağribī* ou la généralité *ahl al-Mağrib* se répètent régulièrement pour décrire les origines géographiques d'al-Ḥumaydī et d'Ibn Ḥazm.

Comme **Ibn al-Ġawzī**, l'éminent historien traditionniste irakien **Ibn al-Aṭīr** (m. 630/1233) consacre une notice biographique à al-Ḥumaydī et non à Ibn Ḥazm dans son ouvrage de généalogie, *Lubāb fī taḥdīd al-ansāb*. Comme dans les *Ansāb* d'al-Sam'ānī, Ibn Ḥazm est classé à l'entrée *al-yazīdī*, qui regroupe, comme son nom l'indique, les figures plus notoires dont les origines généalogiques sont rattachées à Yazīd. Sans mentionner son origine persane, Ibn al-Aṭīr rappelle son attachement à la famille omeyyade à travers le *walā'* entre les Banū Ḥazm et les Banū Umayya. Si un grand nombre de personnes se réclame du clientélisme (*walā'*) entre Yazīd b. Mu'āwiyya b. Abī Sufyān, Ibn al-Aṭīr précise qu'il s'agit d'un attachement politique « un groupe de personnes se revendique, avec conviction, en la légitimité de son *imāma* et qu'il s'inscrit sur la voie de la vérité »¹. L'historien essaie d'expliquer la construction de sa notoriété qui se rapproche de celle de Yāqūt : « l'éminent savant Abū Muḥammad 'Alī b. Aḥmad b. Sa'īd al-Yazīdī plus connu sous le nom d'Ibn Ḥazm al-andalusī le célèbre auteur de grands ouvrages (*ṣāhib al-taṣānīf*) »². L'étiquette *al-zāhirī* commence à s'imposer en Orient comme une marque distinctive puisqu'Ibn al-Aṭīr aime à préciser sa doctrine juridique *kāna yamīlu ilā maḏhab l-zāhiriyya fī l-fiqh wa-la-hu ḥalq kaṭīr yantasibūna ilay-hi bi-l-Andalus yuqālu la-hum l-Ḥazmiyya wa-yuqālu inna Abā 'Abd Allāh l-Ḥumaydī kāna yamīlu ilā maḏhabi-hi*³. Les deux occurrences d'Ibn Ḥazm dans le *Kāmil fī l-tārīḥ* ren-

¹ Ibn al-Aṭīr: *Lubāb fī taḥdīd al-ansāb*, Beyrouth, Dār Ṣādir, [s. d.], vol. 3, p. 412, trad. fr. Yacine Baziz: *tansibu ḡamā'a ilayhi bi-l-i'tiqādihi fī ṣiḥḥa imāmatihī wa annahu 'alā al-ḥaqq*.

² *Ibid.*, vol. 3, p. 412, trad. fr. Yacine Baziz : *wa ḡam 'a min a 'qābi-hi ya 'rifūna bi-l-yazīdiyya wa-min-hum Yazīd b. Mu'āwiyya b. Abī Sufyān wa yansibu ilay-hi ḡam 'a bi-l-walā' min-hum Abū Muḥammad 'Alī b. Aḥmad b. Sa'īd al-Yazīdī al-ḥāfiẓ al-ma'rūf bi-Ibn Ḥazm al-Andalusī ṣāhib al-taṣānīf al-maṣhūra*.

³ *Ibid.*, vol. 1, p. 363, p.

voient à sa courte expérience politique à la cour de des califes umayyades al-Mustazhir et Sulaymān b. al-Murtaḍā¹. En dehors de ces indications lacunaires, le *Kāmil* reste silencieux.

Le maître d'Ibn Ḥallikān, **Ibn al-Ṣalāh** (m. 643/1245), catalogue le penseur cordouan dans la classe des traditionnistes. En effet, les deux occurrences que nous retrouvons dans sa *Muqaddima*², ouvrage introductif aux sciences du *ḥadīth* évoquent une réelle expertise à critiquer les chaînes de transmission selon les critères relatifs à cette branche du savoir. *Abū Muḥammad b. Ḥazm al-zāhirī al-ḥāfiẓ* est la manière qu'Ibn al-Ṣalāh choisit de le qualifier³.

Nous avons vu que le *laqab* « al-zāhirī », en tant que critère d'appartenance et de reconnaissance, se fixe à la fin du VI^e/XII^e siècle. Il se pérennise chez l'historien syrien **Ibn al-ʿAdīm** (m. 660/1262) qui le mentionne à 4 reprises dans sa *Buġyat l-ṭalab fī tāriḥ ḥalab*⁴ en lui attribuant l'origine du mouvement méthodologique, la *ḥazmiyya*. Lorsqu'il évoque le cas du pharmaco-botaniste sévillan Ibn al-Rūmiyya (m. 637/1240)⁵, il écrit qu'il était un ardent défenseur de la pensée zāhirite d'Ibn Ḥazm au point que celui fut, rappelle Ibn al-ʿAdīm à la tête d'un mouvement zāhirite à Séville (*ra'īs l-ḥazmiyya bi-l-Īsbiliyya*).

Dans les *Wafayāt al-a'yān*, **Ibn Ḥallikān** exploite l'œuvre d'Ibn Ḥazm à 16 reprises. Le ton révérencieux de l'ensemble des citations se situe dans la même veine que son maître Ibn al-Ṣalāh. La dénomination par la *kunya* ou le *laqab* évolue, d'*Abū Muḥammad* chez Ibn Baṣkuwāl à *Ibn Ḥazm l-andalusī* devient *Ibn Ḥazm al-zāhirī* chez Yāqūt et Ibn Ḥallikān. À son époque, Ibn Ḥallikān nous apprend que notre auteur est connu sous deux *laqab*-s: *bayna-hu⁶ wa-bayna Abī Muḥammad l-ma'rūf bi-l-zāhirī maġālis wa-munāzārāt⁷* et *Abū Muḥammad ʿAlī b. Aḥmad l-ma'rūf bi-Ibn Ḥazm l-Andalusī⁸*. Si la notice d'Ibn Ḥallikān renvoie une image laudative de notre auteur, le reste de son dictionnaire biographique fixe l'image d'un polé-

¹ Ibn al-Aʿrīr : *al-Kāmil fī al-Tāriḥ*, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿarab, 1997, vol. 7, p. 621. « Il rattache la figure d'al-Mustazhir à la mémoire d'Ibn Ḥazm dans une section intitulée *Dikr ʿawda Banī Umayya ilā Qurṭuba wa wilāyat al-Mustazhir* ».

² Ibn al-Ṣalāh : *Muqaddima*, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2002.

³ Ce *laqab* dans la terminologie du *ḥadīth* est hautement symbolique puisque le *ḥāfiẓ* s'applique au *muhaddīth* ayant une connaissance approfondie de cette science combinée à la mémorisation de plus de 100 000 *ḥadīth* et de leurs chaînes de transmissions.

⁴ Ibn al-ʿAdīm : *Buġya al-ṭalab fī tāriḥ Ḥalab*, Beyrouth, Dār al-fikr, [s. d.]. Issu d'une famille de hauts fonctionnaires, Ibn al-ʿAdīm est un historien d'Alep qu'il quitta après sa destruction par les Mongols en 1260 pour se diriger en Egypte. La *Buġya al-ṭalab* est un dictionnaire biographique alphabétique des personnes ayant eu des rapports avec la ville d'Alep.

⁵ Cf. l'article d'Albert Dietrich « Ibn al-Rūmiyya » dans *Encyclopédie de l'Islam*. Consulted online on 27 February 2021 <http://dx.doi.org.ezproxy.univ-paris3.fr/10.1163/9789004206106_eifo_SIM_8670> First published online: 2010.

⁶ Il s'agit dans le texte des *Wafayāt* d'Abū ʿUmar Ibn ʿAbd al-Birr l'auteur d'*al-Istiʿāb*.

⁷ Ibn Ḥallikān : *Wafayāt*, op. cit., vol. 2, p. 409 : « Entre lui et le célèbre Abū Muḥammad ʿAlī b. Aḥmad, connu sous l'étiquette zāhirite, des débats et des controverses », trad. fr. Yacine Baziz.

⁸ *Ibid.*, vol. 6, p. 144 : « Abū Muḥammad ʿAlī b. Aḥmad, connu sous le nom d'Ibn Ḥazm al-Andalusī », trad. fr. Yacine Baziz.

miste et débateur. Les différents *laqab*-s pour désigner Ibn Ḥazm sont certes élogieux *al-ḥāfiẓ*, neutre *al-andalusī* ou plutôt critique *al-zāhirī*. Dans la notice du ṣūfī Ibn al-‘Arīf, les *Wafayāt* rappellent une description proverbiale de l’aspect polémique d’Ibn Ḥazm :

Des éminents savants ont relaté qu’il a écrit quelques lignes à propos d’Abū Muḥammad ‘Alī b. Aḥmad plus connu sous le nom d’Ibn Ḥazm al-zāhirī al-andalusī. Il y affirmait : « la langue d’Ibn Ḥazm suscite et l’épée d’al-Ḥaġġāġ b. Yūsuf sont sœurs jumelles » car il disait qu’Ibn Ḥazm était très critique à l’égard des *imām*-s anciens et modernes, personne n’était épargné¹.

Ibn Ḥallikān évoque dans ses *Wafayāt* les échanges épistolaires entre Ibn Ṣuhayd et son ami Ibn Ḥazm, l’apprentissage et la formation littéraire du tortosite al-Turtūṣī qui nuance le portrait principalement brossé sous les traits du juriste.

Les représentations des biographes orientaux du VIII^e/XIII^e siècles ont intégré le matériau laudatif d’Ibn Baṣkuwāl. Ces multiples portraits confirment que la trajectoire de la *memoria* ḥazmienne a connu une véritable dynamique à l’époque almohade et en Orient. S’il est régulièrement fait mention de son étiquette de *faqīh*, il n’en demeure pas moins qu’il intègre le giron des historiens d’al-Andalus et de sa littérature.

2.5.2. Héroïsation d’Ibn Ḥazm à l’époque almohade : fabrication du parangon andalou

2.5.2.1. Description littérométrique des notices andalouses

En al-Andalus, l’inquiétude intellectuelle et la contestation du juridisme des docteurs, précise Pierre Guichard, sont favorisés par une perte de popularité du régime liée à plusieurs facteurs : pression de l’Occident chrétien et des revers militaires, fierté des Andalous vis-à-vis de leur culture et promesses non tenues en matière de fiscalité². La légitimité almohade se construit, à ses débuts, sur la revendication de chasser les Almoravides et tout ce qui s’y apparente en fait de symboles. Le raidissement du mālikisme face aux courants venus de l’Orient musulman et le recours systématique aux mercenaires chrétiens pour lutter contre la dissidence almohade achèvent la disparition de l’Empire almoravide³. Abd al-Mu’min avait imposé une répression systématique en recourant à *al-i’tirāf* (la reconnaissance) du nouveau pouvoir et au *tamyīz*, l’épuration interne menée par le Mahdi Ibn Tūmart dont l’objectif était de

¹ *Ibid.*, vol. 1, p. 169: trad. fr. Yacine Baziz: *wa-ḥakā ba’d l-mašāyih l-fuḍalā’ anna-hu ra’ā bi-ḥaṭṭi-hi faṣlan fī ḥaqqi Abī Muḥammad ‘Alī l-ma’rūf bi-Ibn Ḥazm l-zāhirī l-andalusī wa-qāla fī-hi kāna lisān Ibn Ḥazm l-maḍkūr wa-sayf al-Ḥaġġāġ b. Yūsuf ṣaḥīḥayn wa-innamā qāla qālika Ibn Ḥazm kāna kaṭīr l-wuqū’ fī l-a’immat l-mutaqaddimīn wa-l-muta’ahḥirīn wa-lam yakid yussalimu min-hu aḥad.*

² Guichard Pierre : *al-Andalus*, op. cit., p. 171.

³ *Ibid.*, p. 172.

casser les solidarités au profit de l'autorité supérieure. Les Almohades révolutionnent ainsi le champ religieux en appliquant une répression systématique contre le *mālikisme* de type *taqlīdī* et les *fuqahā' muqallidūn*-s. La rupture des Almohades avec les juristes se traduit dans les faits par l'autodafé de leurs ouvrages de *fiqh* qui servaient à définir les normes de gouvernement¹.

L'ordre politique est donc inversé. Les figures considérées comme orthodoxes à l'époque almoravide deviennent des figures hétérodoxes². Celle d'Ibn Ḥazm n'est donc plus marginale. Mieux, elle se transforme en figure héroïque en correspondant à l'image que se construit l'Empire almohade. Ses représentations dans les notices sont radicalement modifiées : l'architecture intertextuelle, la texture narrative et les figures d'autorité empruntent aux notices fondatrices le récit biographique officiel. Les garants de la bonne parole (les *Ṭalaba*) et les gardiens de la nouvelle pensée (les *Huffāz*) participent activement à promouvoir la nouvelle doctrine. La racine Ḥ-F-Z, récurrente dans les notices et les citations, renvoie encore plus à la notion de sauvegarde de la mémoire. Le titre savant régulièrement accolé à Ibn Ḥazm *al-ḥāfiẓ* est une révérence des Traditionnistes à son égard mais fait écho aux gardiens almohades. À l'évidence, la revivification de la pensée ḥazmienne à l'époque almohade épouse la trajectoire d'un long processus d'adaptation de la doctrine almohade au fil du temps. C'est que la soumission de l'ensemble du Maghreb par les Almohades, écrit Yassir Benhima, résulte d'une longue et difficile conquête³.

Le réseau intertextuel des notices andalouses est exclusivement composé de citations provenant de figures andalouses. Les récits d'al-Ḥumaydī et de Ṣā'īd sont les piliers de cette nouvelle architecture biographique. Aucun biographe ne mentionne de sources orientales et surtout le portrait à charge d'Ibn Ḥayyān disparaît alors que la *Ṣila* citait maintes fois Ibn Ḥayyān pour dater et relater des événements sans qu'Ibn Baṣkuwāl ne critique ouvertement sa méthodologie. Al-Marrākūshī a quant à lui très peu emprunté le matériau de l'*Histoire* d'Ibn Ḥayyān (4 citations). C'est à la fin de cette période favorable à la *memoria* ḥazmienne, à partir de la moitié du VII^e/XIII^e s., qu'Ibn al-Abbār et Ibn Sa'īd nuancent les portraits élogieux de

¹ Buresi Pascal, Ghouigate Mehdi : *Histoire du Maghreb médiéval*, op. cit., pp. 58-59. Le *tawḥīd*, dogme de l'Empire, conduit les Almohades à ne se référer qu'à la parole de Dieu et à écarter les interprétations humaines que constituaient, du point de vue juridique, les recueils de *fiqh* (*fatawā*, *nawāzil*) sur lesquels s'appuyaient les docteurs de la Loi malikites pour rendre leurs avis. Les plus grands savants de l'époque, Ibn Tufayl, Ibn Rushd furent sollicités pour l'élaboration des grandes lignes directrices de la doctrine, philosophique, religieuse et politique.

² Le cas des Banū 'Abbād ou celui du qādī 'Iyād illustrent bien le changement d'ordre. Les cas d'Abū Bakr b. al-'Arabī et du Qādī 'Iyād qui visait, à Ceuta, à rétablir le *mālikisme*, en sont des illustrations.

³ Benhima Yassir : *Notes sur l'évolution de l'iqṭā' au Maghreb médiéval*, dans *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 16, 2009, pp. 28-44.

leurs compatriotes en puisant largement dans le récit ḥayyānien et évoquant quelques ouvrages le réfutant¹. La diaspora savante almoravide et la diffusion de la *Dahīra* peuvent expliquer en partie le début du revirement des lettrés andalous ce qui coïncide avec les biographies plus élaborées de leurs contemporains orientaux comme Yāqūt et Ibn Ḥallikān. Ibn al-Abbār n'évoque jamais ses contemporains orientaux excepté une citation du *Mu'ğam* de Yāqūt². En revanche, quelques années plus tard, Ibn Sa'īd cite explicitement Yāqūt et Ibn Mammātī dans plusieurs de ses ouvrages³ ce qui démontre qu'une nouvelle historiographie orientalo-andalouse s'élabore à ce moment précis et influe la dynamique biographique et représentative ḥazmiennes. Ibn Sa'īd ne cite d'ailleurs jamais le récit d'Ibn Ḥallikān, plutôt élogieux à l'égard d'Ibn Ḥazm et qui écarte le matériau Ibn ḥayyānien dans la notice qu'il lui consacre.

Le remploi de la *Ğadwa* domine le récit des notices almohades consacrées à Ḥazm. En citant son maître et ami Ibn Ḥazm, al-Ḥumaydī reconnaissait l'autorité scientifique de l'*Histoire* d'Ibn Ḥayyān⁴. Pourtant le récit ḥayyānien est quasiment absent de la *Ğadwa*. Cette absence expliquerait pourquoi al-Ḍabbī, autre maillon de la chaîne mémorielle ḥazmienne sous les almohades, ne mentionne pas non plus l'historien cordouan.

La pratique citationnelle d'Ibn Baškuwāl écarte consciemment certaines sources sur d'autres. La polyphonie et la présence narrative offre une large tribune à la production d'Ibn Ḥazm et à celle d'al-Ḥumaydī qui composent près des deux tiers de l'espace narratif de la notice. Une constante semble se dégager des auteurs almohades : l'auteur s'efface systématiquement au profit des figures d'autorité, en l'occurrence al-Ḥumaydī et Ibn Ḥazm lui-même qui représentent entre 95 et 99 % de l'espace narratif. Les cas d'al-Ḍabbī et d'al-Marrākūšī montrent clairement que la pratique citationnelle s'appuie sur les figures d'autorité acceptées par l'Empire almohade. Ainsi, al-Ḍabbī n'est présent qu'à hauteur d'environ 6% dans la notice et encore moins pour al-Marrākūšī à 1%, comme nous le montrent les tableaux suivants :

¹ Ibn al-Abbār : *Mu'ğam aṣḥāb al-qāḍī Abī 'Alī al-Ṣadafi*, Le Caire, Maktaba al-ṭaqāfiyya al-dīniyya, 2000, p. 94. Ibn al-Abbār cite la réfutation du cordouan Muḥammad b. Ḥaydara b. Mufawwuz b. Aḥmad b. Mufawwiz al-Mu'arifi (m. 505/1111) : *wa-la-hu radd 'alā Abī Muḥammad b. Ḥazm*.

² *Ibid.*, p. 266. La seule évocation d'une « histoire de Yāqūt (*qiṣṣa Yāqūt*) » dans le *Mu'ğam* et aucune mention d'Ibn al-Mammātī et d'Ibn Ḥallikān ne montrent pas qu'Ibn al-Abbār eut probablement accès à ces deux sources orientales.

³ Yāqūt est cité explicitement dans *Našwa ṭalab fī Ġāhiliyyat al-'Arab*, Amman, Maktaba al-aqṣā, ?, pp. 372, 378, 527 et 815 ; dans *al-Ġuṣūn al-yāni 'a fī maḥāsin šu 'arā' al-mi'a al-sābi'a*, Le Caire, Dār al-Ma'ārif, ?, p. 8. Ibn Mammātī, auteur d'un abrégé de la *Dahīra*, est cité dans *al-Murqaṣāt wa-l-muṭrabāt*, ss. ref., p. 32.

⁴ al-Ḥumaydī : *Ğadwa*, *op. cit.*, p. 200: *Ḥayyān b. Ḥalaf b. Ḥusayn Abū Marwān l-Qurṭubī ṣāhib l-Tārīḥ al-Kabīr fī aḥbār l-Andalus wa-mulūki-hā wa-la-hu ḥazz wāfir min l-'ilm wa-l-bayān wa-ṣidq l-irād ḍakara-hu Abū Muḥammad 'Alī b. Aḥmad wa-aṭnā 'alay-hi wa-adraknā-hu bi-zamāni-nā* (Ḥayyān b. Ḥalaf b. Ḥusayn b. Ḥayyān Abū Marwān al-Qurṭubī. Il est l'auteur de la Grande Chronique sur l'histoire d'al-Andalus et de ses Rois. Il s'est grandement investi dans le savoir et avait de nobles objectifs. Abū Muḥammad 'Alī b. Aḥmad l'a mentionné et l'a couvert d'éloges).

Notice d' <i>al-Šila</i>	Poésie		Prose		Total	
	Nb mots	%	Nb mots	%	Nb mots	%
Ibn Ḥazm	85	100 %	39	12,9 %	124	32 %
Ibn Baṣkuwāl	-	-	58	19,2 %	58	15 %
Šā'id	-	-	65	21,5 %	65	16,8 %
al-Faḍl b. Ḥazm	-	-	29	9,6 %	29	7,5 %
al-Ḥumaydī	-	-	111	36,8 %	111	28,7 %
Total	85	100 %	302	100 %	387	100 %
Rapport poésie et prose dans la notice	22 %		78 %		100 %	

2.5.2.1.a. Bilan statistique des présences narratives et de la part de la poésie et de la prose selon la *Šila*

Notice de la <i>Buġya</i>	Poésie		Prose		Total	
	Nb mots	%	Nb mots	%	Nb mots	%
Ibn Ḥazm	227	100 %	-	-	227	40 %
al-Ḍabbī	-	-	32	9,4 %	32	5,6 %
al-Ḥumaydī	-	-	309	90,6 %	309	54,4 %
Total	227	100 %	341	100 %	568	100 %
Rapport poésie et prose dans la notice	40 %		60 %		100 %	

2.5.2.1.b. Bilan statistique des présences narratives et de la part de la poésie et de la prose selon la *Buġya*

Notice du <i>Mu'ğab</i>	Poésie		Prose		Total	
	Nb mots	%	Nb mots	%	Nb mots	%
Ibn Ḥazm	245	100 %	-	-	245	34,5 %
al-Marrākūšī	-	-	7	1,5 %	7	1 %
al-Ḥumaydī	-	-	457	98,5 %	457	64,5 %
Šā'id	-	-	x	x	x	x
Total	245	100 %	464	100 %	709	100%
Rapport poésie et prose dans la notice	34,5 %		65,5 %		100 %	

2.5.2.1.c. Bilan statistique des présences narratives et de la part de la poésie et de la prose selon le *Mu'ğab*

La pratique citationnelle d'Ibn al-Abbār rompt avec la séquence présente pour décrire succinctement Ibn Ḥazm. Sans répondre aux exigences d'une *tarġama* classique, la place qu'il lui accorde est curieusement minimaliste. Comme énoncé dans son introduction, son dictionnaire traduit ses inquiétudes face aux menaces qui pèsent sur al-Andalus et sur son désir de préserver une partie du patrimoine littéraire pour la postérité pourrait justifier sa position ambivalente.

Notice de la <i>Ḥulā</i>	Poésie		Prose		Total	
	Nb mots	%	Nb mots	%	Nb mots	%
Ibn Ḥazm	-	-	-	-	-	-
Ibn al-Abbār	-	-	23	100 %	23	100 %
Total	0	100 %	23	100 %	23	100%
Rapport poésie et prose dans la notice	0		100 %		100 %	

2.5.2.1.d. Bilan statistique des présences narratives et de la part de la poésie et de la prose selon la *Ḥulā*

En général, les biographes andalous accordent une place prépondérante à la poésie d'Ibn Ḥazm même si le rapport poésie/notice tend à diminuer légèrement pour les biographes almo-

hades qui reste, cela dit, très au-dessus de la moyenne. Nos résultats statistiques montrent qu'Ibn Sa'īd marque bien la fin d'une période laudative pour la mémoire d'Ibn Ḥazm. À l'exception du *zadjal* soufi, la poésie sous les Almohades est placée sous le signe de la continuité sans qu'il n'y ait aucun courant novateur, écrit B. Foulon, pour inverser la tendance ni remplacer les poètes sous les feux des projecteurs¹. La philosophie et la science supplantent la poésie et occupent les principaux intérêts almohades expliquant la diminution de la part poésie/notice en ce qui concerne Ibn Ḥazm.

Observons maintenant le positionnement de ces quatre biographes vis-à-vis de leurs prédécesseurs et de leurs successeurs que nous montre le tableau récapitulatif suivant :

Auteurs biographes		Répartition narrative et rapport poésie/prose dans la notice				Représentation de la poésie et de la prose d'Ibn Ḥazm citées				Total Ibn Ḥazm	Total notice
		Poésie		Prose		Poésie hazmienne		Prose hazmienne			
		nb mots	%	nb mots	%	nb mots	%	nb mots	%	%	nb mots
1	Šā'īd	-	-	448	100	-	-	-	-	-	448
2	Ibn Ḥayyān	121	13,3	786	86,7	121	13,3	-	-	13,3	907
3	Ibn Mākūlā	-	-	133	100	-	-	-	-	-	133
4	al-Ḥumaydī	250	42,4	340	57,6	250	42,4	-	-	42,4	590
5	Ibn Ḥāqān	194	52,3	177	47,7	179	48,2	-	-	48,2	371
6	Ibn Bassām	438	30,9	980	69,1	430	30,3	-	-	30,3	1 418
7	al-Sam'ānī	-	-	93	100	-	-	-	-	-	93
8	Ibn Baškuwāl	85	22	302	78	85	22	39	10,2	32	387
9	al-Ḍabbī	227	40	341	60	227	40	-	-	40	568
10	Ibn Mamātī	12	6,2	182	93,8	12	6,2	-	-	6,2	194
11	Yāqūt	488	21,9	1 743	78,1	480	21,5	13	0,6	22,1	2 231
12	Ibn al-Qifṭī	-	-	245	100	-	-	-	-	-	245
13	al-Marrākūšī	245	34,66	464	65,4	245	34,5	-	-	34,6	709
14	Ibn al-Abbār	-	-	23	100	-	-	-	-	-	23
15	Ibn Ḥallikān	114	10,3	998	89,7	114	10,3	-	-	10,3	1 112
16	Ibn Sa'īd	152	32,2	320	67,8	152	32,2	-	-	32,2	472
Total		6 184		21 840		6 084		1 448			28 024
Rapport poésie et prose dans la notice		22,1 %		77,9 %		21,7 %		5,2 %		26,9 %	100 %

2.5.2.1.e. Bilan statistique des présences narratives, de la part de la poésie et de la prose

2.5.2.2. Débuts de la phase d'héroïsation : les notices d'Ibn Baškuwāl (m. 578/1183), d'al-Ḍabbī (m. 599/1203) et al-Marrākūšī (m. 646/1250)

La légendarisation d'Ibn Ḥazm débute à partir de la notice d'Ibn Baškuwāl et se termine avec celle d'al-Marrākūšī. Celle d'Ibn al-Abbār représente une transition ambivalente jusqu'à ce qu'on observe une démythification à partir d'Ibn Sa'īd.

¹ Foulon Brigitte, Tixier du Mesnil Emmanuelle : *al-Andalus. Anthologie, op. cit.*, p. 375.

La fabrique du héros : Solarité, généalogie illustre, souveraineté et œuvre de Salut

Dans son ouvrage *Le mythe du héros*, Philippe Sellier détermine les principales caractéristiques définissant le « véritable héros »¹, à savoir : « un être semi-divin, lumineux (Littré retrouve lui-même involontairement des termes d'ascension solaire : *éclatants*, *haute vertu*, celui qui *y brille*), puissant, détaché de la foule des hommes ordinaires »². Pour Laurence van Ypersele, le héros est « un homme exemplaire qui se distingue par une valeur extraordinaire, des exploits réussis, de hautes vertus ou une grandeur d'âme exceptionnelle. Il est à la fois détaché de la foule des hommes et simplement humain : c'est un demi-dieu ou un surhomme ». Il appartient, écrit Violette Morin, à « une classe de surhommes dans laquelle chacun projette ses rêves et puise ses modèles »³. La construction de l'image héroïque d'Ibn Ḥazm à l'époque almohade en partage plusieurs caractéristiques. Ce qui semblait être des défauts sous les époques des *Mulūk al-ṭawā'if* et des Almoravides se transforment en qualités vertueuses et héroïques à l'époque almohade. La pratique citationnelle, les figures d'autorité, les circonstances de sa naissance, sa généalogie ou encore la figure du père en ont été les principaux mécanismes discursifs et rhétoriques qui concourent à la fabrique du héros.

La notice d'Ibn Ḥazm dans la *Ṣila* d'Ibn Baṣkuwāl : traduction et analyse

La notice d'Ibn Ḥazm se trouve dans le septième volume du *Ṣila*, à l'entrée des noms débutant par la lettre *ʿayn*. Parmi tous les ouvrages d'Ibn Baṣkuwāl, seul ce dictionnaire biographique cite abondamment Ibn Ḥazm (50 occurrences). Il remploie les poncifs de l'image héroïque construite par ses disciples. La notice est relativement longue vis-à-vis des autres notices de la *Ṣila* sans être la plus longue. Son portrait ne comprend aucun trait dépréciatif, ni sur sa vie, sa personnalité, son œuvre ou ses controverses. Nous sommes au début de la période almohade, la représentation est bien sûr élogieuse et insiste sur certains événements sans exagération. Le portrait correspond au goût des lecteurs de l'époque et c'est en écartant les descriptions dépréciatives et en ne retenant que les éloges que naît la figure du héros.

Avant le VI^e/XII^e s., la *tarğama* est relativement concise. Par conséquent, les choix opérés par Ibn Baṣkuwāl nous en disent autant sur lui, sur sa pratique citationnelle et sa manière de séparer le bon grain de l'ivraie. Voici ce qu'il nous dit d'Ibn Ḥazm :

D'origine persane, ʿAlī b. Aḥmad b. Saʿīd b. Ḥazm b. Ġālīb figure parmi les Gens de Cordoue. Il se déplaça et voyagea dans tout al-Andalus. Sa *kunya* est Abū Muḥammad. Il fut disciple du *qādī*

¹ Sellier Philippe : *Le mythe du héros*, Paris, Bordas, 1973, p. 15-16.

² *Ibid.*, p. 16.

³ Morin Vincent : art. « *Héros et idoles* », dans *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Encyclopaedia Universalis, 1996, 11, p. 372.

Yūnus b. ‘Abd Allāh, du *qāḍī* Abī Bakr b. Ḥammām b. Aḥmad, du *qāḍī* ‘Abū Muḥammad b. Bannūš, d’Abī ‘Umar b. al-Ġasūr et bien d’autres.

Le *qāḍī* Abū al-Qāsim Ṣā‘id b. Aḥmad a dit : « Abū Muḥammad b. Ḥazm était l’homme le plus savant d’al-Andalus, une sommité dans les sciences islamiques, une connaissance inépuisable en lexicographie. Il a composé de nombreux ouvrages en rhétorique, en poésie, en connaissance des biographies et des récits historiques. Son fils Abū Rāfi‘ al-Faḍl b. ‘Alī m’a informé qu’il avait réussi à collationner de la main de son père une œuvre estimée à 400 *muḡallad* comprenant près de 80 000 feuillets ». Abū ‘Abd Allāh al-Ḥumaydī a dit : « Il fut un éminent savant ayant atteint le degré de *hāfiẓ* dans les sciences des Traditions prophétiques (*ḥadīth*) et de la jurisprudence (*fiqh*). Il était capable de déduire des lois à partir du Livre et de la *Sunna*, expert dans toutes les branches du savoir tout en appliquant ses connaissances, véritable ascète dans ce monde après avoir exercé le ministériat comme son père et ceux qui l’ont précédé dans la gestion du royaume. Il était un homme humble, modeste, doté des plus hautes vertus et a composé de très nombreux livres dans tout ce qu’il entreprend d’étudier. Il eut une influence considérable dans les collections et autres recueils des sciences du *ḥadīth*. Il assista à de nombreuses séances d’études par audition et son premier maître était Abū ‘Umar Aḥmad b. Muḥammad b. al-Ġasūr avant l’an quatre-cents ». Puis il (al-Ḥumaydī) mentionna une liste des titres de ses ouvrages et a dit : « Nous n’avons jamais vu son pareil. Il réussit à réunir en lui tant d’intelligence, d’aisance à mémoriser, de haute vertu et tant de dévotion. Il était doté d’un esprit exceptionnel et excellentissime en ce qui concerne la littérature et la poésie. Je n’ai pas vu aucun homme improviser des poèmes aussi promptement que lui. Ses poèmes sont très nombreux. Je les ai recueillis dans l’ordre alphabétique. Les voici en guise d’exemple :

Le temps est-il différent de la manière dont nous le connaissons et comprenons

Permanent est son mal et éphémères sont ces plaisirs

Lorsque nous pouvons profiter d’une petite heure de bien-être,

Ce moment se dissipe en un clin d’œil, en ne laissant que du chagrin.

Cela dure ainsi jusqu’au Jugement Dernier,

Jour où nous souhaiterions n’avoir jamais vécu.

Nous avons récolté soucis, mauvaises actions, et peines profondes

Et les causes de nos plaisirs ont disparu

Nostalgiques du temps passé et soucieux des moments à venir,

Anxieux pour les choses qu’on espère, nous n’arrivons pas à vivre une vie sereine.

Comme si ce pourquoi nous étions heureux

Était une notion vide de sens une fois réalisé ».

Voici un autre poème :

Je n’ai guère d’autre souhait, sur cette terre, que celui de divulguer la science,

Et de la diffuser tant dans les campagnes que dans les villes.

Invitant les hommes à se tourner vers le Coran et la Sunna,

Que tant de personnes négligent aujourd’hui.

Ṣā‘id a dit : « Abū Muḥammad b. Ḥazm m’a écrit de sa propre main où il affirme : « Je suis né dans la partie de Cordoue, dans la demeure d’al-Muḡīra avant le lever du soleil après le salut final de l’*imām* lors de la prière de l’aurore, en toute fin de nuit, le tout dernier jour du mois sacré de *ramaḍān*, le sept novembre de l’an 384 » ». Ṣā‘id a dit : J’ai reçu un écrit de la main de son fils Abū Rāfi‘ que son père est mort – Puisse Dieu lui être miséricordieux – la veille d’un dimanche, deux nuits avant la fin du mois de ṣa‘bān en l’an quatre-cent-cinquante-six. Il était âgé de soixante-onze ans, dix mois et vingt-neuf jours¹.

¹ Ibn Baṣkuwāl: *al-Ṣīla*, Le Caire, Maktaba al-ḥāniḡī, 1955, pp. 396-396, trad. fr. Yacine Baziz:

علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب الفارسي
من أهل قرطبة تجول بالأندلس؛ يكنى: أبا محمد. روى عن القاضي يونس بن عبد الله، وأبي بكر حمام بن أحمد القاضي، وأبي محمد ابن بنوش
القاضي، وأبي عمر بن الجسور غيرهم. قال القاضي أبو القاسم صاعد ابن أحمد: كان أبو محمد بن حزم أجمع أهل الأندلس قاطبة لعلوم الإسلام،
وأوسعهم معرفة مع توسعه في علم اللسان، ووفور حظه من البلاغة، والشعر، والمعرفة بالسيرة والأخبار. وأخبرني ابنه أبو رافع الفضل بن علي أنه
اجتمع عنده بخط أبيه من تأليفه نحو أربع مائة مجلد تشتمل على قريب من ثمانين ألف ورقة. وقال: أبو عبد الله الحميدي: كان حافظاً عالماً بعلوم
الحديث وفقهه، مستنبطاً للأحكام من الكتاب والسنة، متفتناً في علوم جمة، عاملاً بعلمه، زاهداً في الدنيا بعد الرياسة التي كانت له ولأبيه قبله في
الوزارة وتدبير الممالك، متواضعاً ذا فضائل جمة وتوالت جمة وأول سماعه من ابن الجسور قبل الأربعمائة. ثم ذكر جملة من أسماء توألفه ثم قال: وما رأينا مثله في ما
والمستندات كثيراً. وسمع سماعاً جماً، وأول سماعه من ابن الجسور قبل الأربعمائة. ثم ذكر جملة من أسماء توألفه ثم قال: وما رأينا مثله في ما
اجتمع له مع الذكاء وسرعة الحفظ وكرم النفس والتدين. وكان له في الآداب والشعر نفس واسع، وباع طويلاً. وما رأيت من يقول الشعر على البديهة
أشرع منه. وشعره كثير وقد جمعناه على حروف المعجم ومنه:

هَلْ الدَّهْرُ إِلَّا مَا عَرَفْنَا وَأَدْرَكْنَا
إِذَا أَمَكْنَتْ فِيهِ مَسْرَةٌ سَاعَةٌ
فَجَانَعُهُ تَبَيُّيَ وَلَدَانُهُ تَفَنِّيَ
تَوَلَّيْتُ كَمَرِ الطَّرْفِ وَاسْتَحْلَفْتُ حُرْنَا

Ibn Baškuwāl n'a gardé que les citations élogieuses. Sa pratique citationnelle est rigoureuse et cohérente. S'il affiche la date de naissance en fin de notice, il s'appuie uniquement sur le matériau du philosophe tolédan et abandonne celui d'al-Ḥumaydī. De même qu'il ne conserve que deux poèmes sur huit transmis par la *Ġadwa*. Il est difficile de savoir si c'est parce qu'il apprécie lui-même ces poèmes, qu'ils sont appréciés de ses contemporains ou bien qu'ils représentent le mieux ce qu'il imagine du penseur cordouan. Le récit de Šā'id est un matériau nouveau dans la biographie ḥazmienne et, grâce aux citations de la *Šila*, il s'autonomisera progressivement pour se transformer en *topos* de la biographie ḥazmienne.

La notice d'Ibn Ḥazm dans la *Buġya* d'al-Ḍabbī

Ibn Ḥazm une grande figure du panthéon andalou : la fierté d'al-Ḍabbī

Abū Ġa'far Ibn 'Amīra al-Ḍabbī, contemporain d'Ibn Baškuwāl, construit son dictionnaire biographique, la *Buġyat al-multamis fī tāriḥ riġāl ahl al-Andalus*, uniquement sur la base matérielle de la *Ġadwa* d'al-Ḥumaydī. La notice est une reprise intégrale de la *Ġadwa* à l'exception évidemment des marques du discours rapporté et de la suppression d'un poème. Comme Ibn Baškuwāl, les biographiés sont classés dans l'ordre alphabétique, il est donc difficile de tirer des leçons de sa description. En revanche, son intérêt pour al-Ḥumaydī et Ibn Ḥazm confirme que les deux hommes ont bien le vent en poupe à la fin du VI^e/XII^e s.

Il est difficile de savoir si al-Ḍabbī et Ibn Baškuwāl se sont connus bien qu'ils soient parfaitement contemporains. Lorsqu'al-Ḍabbī est mort, al-Marrākūšī avait dix-huit ans. Si Ibn Baškuwāl et al-Marrākūšī n'ont pu se connaître, on peut émettre l'hypothèse qu'al-Ḍabbī joue un peu le rôle de courroie de transmission puisqu'il a vécu en même temps qu'eux. Il n'a été conservé des écrits d'al-Ḍabbī, d'après Christian Friedrich Seybold (m. 1921), qu'un dictionnaire biographique de savants andalous, précédé d'un court aperçu de l'histoire de l'Espagne musulmane qui continue et complète l'introduction de 'Abd al-Wāḥid al-Marrākūshī¹, al-

<p>نَوْدُ لَدَيْهِ أَتْنَا لَمْ نَكُنْ كُنَّا وَقَاتَ الَّذِي كُنَّا نَلْدُ بِهِ عَنَّا وَعَمَّ لَمَّا يَرْجِي فَعَيْشُكَ لَا يَهْنَأُ إِذَا حَقَّقْتَهُ النَّفْسُ لَفْظُ بَلَا مَعْنَى</p>	<p>إِلَى تَبَعَاتٍ فِي الْمَعَادِ وَمَوْقِفٍ حَصَلْنَا عَلَى هَمٍّ وَإِنَّمِ وَخَسِرَةٌ حَبِينٌ لِمَا وَلَى وَشُغْلٌ بِمَا أَتَى كَانَ الَّذِي كُنَّا نَسْرُ بِكُونِهِ</p>
---	--

وله:

مناي من لنديا علومُ أبتها وأنشراها في كل بادٍ وحاضر
دعاءً إلى القرآن والسنة التي تناسى رجالٌ ذكرها في المحاضر
قال صاعدٌ: كتب إلي أبو محمد بن حزم بخطه يقول: ولدت بقرطبة في الجانب الشرقي من ربض منية المغيرة قبل طلوع الشمس وبعد سلام الإمام
من صلاة الصبح آخر ليلة الأربعاء آخر يوم من شهر رمضان المعظم وهو اليوم السابع من نونبر سنة أربع وثمانين وثلاث مائة بطالع العقرب. قال
صاعد: ونقلت من خط ابنه أبي رافع: إن أباه توفي رحمه الله عشية يوم الأحد لليلتين بقيتا من شعبان سنة ست وخمسين وأربع مائة. فكان عمره
رحمه الله إحدى وسبعين سنة وعشرة أشهر وتسعة وعشرين يوماً.

¹ Seybold Christian Friedrich : "al-Ḍabbī, Abū Dja'far" dans *Encyclopédie de l'Islam*. Consulted online on 09 May 2021 <http://dx.doi.org.ezproxy.univ-paris3.fr/10.1163/9789004206106_eifo_SIM_1644>First published online: 2010.

Ḍabbī complète plutôt le résumé de l'introduction de la *Ġadwa* car nous n'avons trouvé aucune mention d'al-Marrākūšī ou de son *Mu'ğib*.

Son projet historiographique s'inscrit dans la continuité des lettrés andalous fiers de leur pays insistant particulièrement sur la dimension eschatologique et théologique des mérites d'al-Andalus. En effet, son dictionnaire se présente comme une démonstration factuelle du mérite et de la supériorité des lettrés d'Occident musulman. Al-Andalus est donc, aux yeux d'al-Ḍabbī, une particularité du *dār al-islām*, elle répond à une prophétie muḥammadienne évoquée dans le *Ṣaḥīḥ* de Muslim : *lā yazālu ahl l-Ġarb zāhirīn 'alā l-ḥaqq ḥattā taqūmu l-sā'a*¹. Il entend contribuer au rayonnement et à la valorisation de son pays comme l'indique son chapitre intitulé *Faḍl al-Andalus*². La *Buġya* et *Ġadwa* sont dès lors un témoignage mémoriel du meilleur panthéon arabo-andalous de son temps, annoncé par les textes scripturaires. C'est donc dans ce contexte de fierté patriotique qu'il faut envisager le portrait d'Ibn Ḥazm bien qu'elle ne comporte aucune donnée biographique nouvelle.

Traduction de la notice d'Ibn Ḥazm dans la *Buġya* d'al-Ḍabbī

ʿAlī b. Ḥazm b. Saʿīd b. Ḥazm b. Ġālib Abū Muḥammad est d'origine perse. Le plus ancien ancêtre converti à l'islam est Yazīd le *mawlā* de Yazīd b. Abī Sufyān. Il fut un éminent savant ayant atteint le degré de *ḥāfiẓ* dans les sciences des Traditions prophétiques (*ḥadīṭ*) et de la jurisprudence (*fiqh*). Il était capable de déduire des lois à partir du Livre et de la *Sunna*, expert dans toutes les branches du savoir tout en appliquant ses connaissances, véritable ascète dans ce monde après avoir exercé le ministériat comme son père et ceux qui l'ont précédé dans la gestion du royaume. Il était un homme humble, modeste, doté des plus hautes vertus et a composé de très nombreux livres dans tout ce qu'il entreprit d'étudier. Il eut une influence considérable dans les collections et autres recueils de sciences du *ḥadīṭ*.

Il assista à de nombreuses séances d'études par audition et son premier maître était Abū ʿUmar Aḥmad b. Muḥammad b. al-Ġasūr avant l'an quatre-cents.

Il a composé un précieux livre dans la compréhension des Traditions prophétiques intitulé *al-Īṣāl ilā fahm kitāb l-ḥiṣāl l-ġāmi'a li-ḡumal šarā'i' l-islām fī l-wāġib wa-l-ḥalāl wa-l-ḥarām*. Il y a explicité les paroles des Compagnons, des Suiveurs et ceux parmi les *imām*-s musulmans qui les ont suivis à propos des questions juridiques où il y expliqua l'argumentaire de chaque groupe, présenta les Traditions prophétiques authentiques ou non ainsi que le détail de la chaîne des transmetteurs et authentifiant la parole s'y rapportant. Il fut l'auteur du livre *al-Iḥkām li-uṣūl l-aḥkām fī ġāyat l-naqṣi wa-irād l-ḥuġāġ*. Il a composé le livre *al-Fiṣal fī l-milal wa-fī l-ahwā' wa-l-niḥal*, le livre *al-Iġmā' wa-masā'il 'alā abwāb l-fiqh*, le livre *Marātib al-ʿulūm wa-kayfiyya ṭalabi-hā wa-ta'allaqa ba'du-hā bi-ba'd*, le livre *Izhār tabdīl l-Yahūd wa-l-Naṣāra li-Tawra wa-l-Inġil wa-bayān tanāquḍ mā bi-aydi-him min yaḥtamilu l-ta'wīl*. En plus de ce qui a été cité précédemment, il y a le *Taqrīb li-ḥadd l-mantiq wa-l-mandḥāl ilay-hi bi-l-alfāz l-ʿāmiyya wa-l-amṭila l-fiqhiyya*. Il a voulu expliquer ce qu'était la logique et corriger son image suspecte et démentir ceux qui l'avaient dévoyée. Dans cet ouvrage, il a appliqué une méthodologie particulièrement singulière et novatrice que personne, à notre connaissance, n'avait appliquée avant lui. **Ceci était la citation d'al-Ḥumaydī à ce sujet.**

Il dit : « Nous n'avons jamais vu son pareil. Puisse Dieu lui faire miséricorde. Il réussit à réunir en lui tant d'intelligence, d'aisance à mémoriser, de hautes vertus et de dévotion. Il est né la nuit qui précède la fin du *ramadān* en l'an 384 à Cordoue. Il est mort après l'an quatre-cent-cinquante.

¹ al-Ḍabbī: *Buġyat al-Multamis*, op. cit., p. 11; Muslim : *Ṣaḥīḥ*, Le Caire, Dār Iḥyā' al-kutub al-ʿarabiyya, ?, n°1925, vol. 3, p. 1525.

² *Ibid.*, pp. 30-31.

Il était d'un esprit exceptionnel et excellentissime en ce qui concerne la littérature et la poésie ». **Il ajoute** : « Je n'ai pas vu aucun homme improviser des poèmes aussi promptement que lui. Ses poèmes sont très nombreux ». **Il dit** : « Je les ai recueillis dans l'ordre alphabétique. Les voici en guise d'exemple :

Le temps est-il différent de la manière dont nous le connaissons et comprenons
Permanent est son mal et éphémères sont ces plaisirs
Lorsque nous pouvons profiter d'une petite heure de bien-être,
Ce moment se dissipe en un clin d'œil, en ne laissant que du chagrin.
Cela dure ainsi jusqu'au Jugement Dernier,
Jour où nous souhaiterions n'avoir jamais vécu.
Nous avons récolté soucis, mauvaises actions, et peines profondes
Et les causes de nos plaisirs ont disparu
Nostalgiques du temps passé et soucieux des moments à venir,
Anxieux pour les choses qu'on espère, nous n'arrivons pas à vivre une vie sereine.
Comme si ce pourquoi nous étions heureux
Était une notion vide de sens une fois réalisé

Il a composé un long poème où il interpelle le juge suprême de Cordoue, 'Abd al-Raḥmān b. Aḥmad b. Bašar, dans lequel il glorifie son propre savoir et les différentes branches du savoir qu'il a su maîtriser :

Je suis l'astre solaire éclairant le firmament des sciences
Mais j'ai le tort de me lever en Occident.
Si j'étais né en Orient,
Tout ce qui a été perdu de ma mémoire aurait fait l'objet d'un pillage en règle
Une partie de moi est attirée pour les régions de l'Irak ;
Nul blâme pour celui qui est épris par la solitude !
Et puis, si le Miséricordieux m'installe auprès d'eux,
C'est alors que commenceront les chagrins et les peines.
Combien de paroles, dont j'ai pu témoigner, je n'ai pas tenu compte,
Alors que je peux les trouver dans les livres
Ici, c'est un fait de parler de récits d'autres contrées ;
La proximité de la science nuit à celle-ci et la fait délaissier
Dans un autre poème, il s'excuse de chanter l'éloge de soi :
Toutefois, c'est en Joseph que je trouve le meilleur modèle ;
Peut-on donc faire un crime à quelqu'un d'imiter ce prophète ?
Il dit avec véracité et sincérité :
Je serai un gardien intelligent ¹. On n'a rien à reprocher à l'homme sincère.

Voici un autre poème :

Je n'ai guère d'autre souhait, sur cette terre, que celui de divulguer la science,
Et de la diffuser tant dans les campagnes que dans les villes.
Invitant les hommes à se tourner vers le Coran et la Sunna,
Que tant de personnes négligent aujourd'hui.

Il (Ibn Ḥazm) déclama devant moi un poème à son sujet :

Expose clairement la Vérité à celui qui prête une oreille attentive,
Puis laisse-la. La lumière de la Vérité se propagera et resplendira.
Il se familiarisera avec [cette parole] et finira par oublier la frayeur [qu'elle lui causait],
Comme un homme libéré oubliant les chaînes qui l'entravaient.

Il prononça devant moi un autre poème le concernant :

Si je m'éloigne, mon corps seul s'en va
Et mon âme reste toujours auprès de vous.
Certes un ami demande à voir de ses yeux
Celui dont la vue lui est agréable.

Un autre poème va dans le même sens :

Mon frère dit : tu es affligé parce que ton corps n'est plus,
Mais ton âme est encore près de nous.
Aussi, ai-je répondu : la vue est le seul sens d'être digne de confiance,
C'est en cela qu'un ami désire toujours la vue d'un autre¹.

¹ [Coran XII, 55].

Ibn Ḥazm est l'homme dont on parle le plus dans les assemblées des notables et des savants andalous selon al-Marrākūšī

Contrairement à ces prédécesseurs almohades, al-Marrākūšī insère la notice d'Ibn Ḥazm dans sa Chronique de l'histoire de l'Occident musulman intitulée *al-Mu'ğib fī talḥiṣ aḥbār l-Mağrib*. Cette chronique almohade est un « raccourci souvent intéressant, écrit Évariste Lévi-Provençal, de l'histoire de l'Occident musulman jusqu'à l'époque de la dynastie des Mu'minides, sur laquelle l'auteur s'étend davantage, en puisant plus dans ses souvenirs per-

¹ al-Ḍabbī : *Buğyat al-Multamis*, op. cit., p. 415; al-Ḥumaydī : *Ğaḍwa*, op. cit., p. 309:

علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب أبو محمد : أصله من الفرس وجده الأقصى في الإسلام اسمه يزيد مولى ليزيد بن أبي سفيان كان حافظاً عالماً بعلوم الحديث وفقهه مستنبطاً للأحكام من الكتاب والسنة متفتناً في علوم جمة، عاملاً بعلمه زاهداً في الدنيا بعد الرئاسة التي كانت له ولأبيه من قبله في الوزارة وتدبير الممالك، متواضعاً ذا فضائل جمة وتواليف كثيرة في كل ما تحقق به من العلوم، وجمع من الكتب في علم الحديث والمصنفات والمسندات شيئاً كثيراً وسمع سماعاً جماً، وأول سماعه من أبي عمر أحمد بن محمد بن الجسور، قيل به من العلوم، وجمع من الكتب في علم الحديث والمصنفات والمسندات شيئاً كثيراً وسمع سماعاً جماً، وأول سماعه من أبي عمر أحمد بن محمد بن الجسور، قيل الأريعمانية، وألف في فقه الحديث كتاباً كبيراً سماه كتاب "الإيصال إلى فهم الخصال الجامعة لجمال شرائع الإسلام في الواجب والحلال والحرام وسائر الأحكام على أوجه القرآن والسنة والإجماع" أورد فيه أقوال الصحابة والتابعين ومن بعدهم من أئمة المسلمين في مسائل الفقه والحجة لكل طائفة عليها والأحاديث الواردة في ذلك من الصحيح والسقم بالأسانيد وبيان ذلك كله وتحقيق القول فيه، وله كتاب "الإحكام لأصول الأحكام" في غاية التقصي وإيراد الحجاج، وكتاب "الفصل في الملل والأهواء والنحل"، وكتاب في الإجماع ومسائل على أبواب الفقه، وكتاب مراتب العلوم وكيفية طلبها وتعلق بعضها ببعض، وكتاب "إظهار تبديل اليهود والنصارى للتوراة والإنجيل، وبيان تناقض ما بأيديهم من ذلك مما لا يحتمل التأويل" وهذا مما سبق إليه، وكذلك كتاب "التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية" فإنه سلك في بيانه وإزالة سوء الظن عنه وتكذيب المخرفين به طريقة لم يسلكها أحد قبله في ما علمنا مولده في ليلة الفطر سنة أربع وثمانين وثلاثمائة بقرطبة، ومات بعد الخمسين وأربعمئة، وكان له في الآداب والشعر نفس واسع وباع طويل قال: وما رأيت من يقول الشعر على البديهة أسرع منه وشعره كثير قال: وقد جمعناه على حروف المعجم ومنه:

هل الذهر إلا ما عرفناه وأدركنا
فجائعه تبتى ولذائه تفتى
إذا أمكنت فيه مسرة ساعة
تولت كمر الطرب واستخلفت خرنا
إلى تبعات في المعاد وموقف
نود لذيه أننا لم نكن كنا
حصلنا على هم وألم وحسرة
وفات الذي كنا نلذ به عنا
حنين لما ولى وشغل بما أتى
وغم لما يرزجي فعبثك لا بهنا
كان الذي كنا نسر بكويه
إذا حقت النفوس لفظ بلا معنى

وله من قصيدة طويلة خاطب بها قاضي الجماعة بقرطبة عبد الرحمن بن أحمد بن بشر يفخر فيها بالعلم ويذكر أصناف ما علم وفيها:

أنا الستمس في جو العلوم منيرة
ولو أنني من جانب الشرق طالغ
ولي نحو أكتاف العراق صباية
فإن ينزل الرخمن رخلي يتهم
فكم قائل: أغفلته وهو حاضر
هناك يدري أن للبعد قصة
ومنها في الاعتذار عن المدح لنفسه:
ولكن لي في يوسف خير أسوة
يقول وقال الحق الصدق إنني

وله من أخرى:

مناي من الدنيا علوم أبتها
دعاء إلى القرآن والسنة التي
وأشدد لنفسه:
أين وجه قول الحق في نفس سامع
سؤيته رفقا فينسى نفاه
وأشدد لنفسه:
لئن أصبخت مرتجلا بشخصي
ولكن للعيان لطيف معنى

وله في هذا المعنى:

يقول أخي شجاك رجل جسم
فقلت له المعان مطنن
وروخك ما له عنا رجل
لذا طلب المعانة الخليل

sonnels que dans l'historiographie officielle almohade » dont la *Ġadwa* constitue une source fondamentale. Elle est à ce titre une « source appréciable d'histoire littéraire, en particulier pour le siècle des taifas dans la Péninsule ibérique » selon l'orientaliste français¹.

Il est intéressant de noter qu'il l'a composée en 621/1224 à Bagdad, comme il le précise lui-même², ce qui n'est pas sans rappeler le contexte dans lequel a été écrite la *Ġadwa* d'al-Ḥumaydī. En introduction, l'historien almohade explique le contexte particulier de rédaction inhabituel puisqu'il ne dispose pas de tous ses manuscrits et qu'il ne pourra compiler les citations à la manière traditionnelle des chroniqueurs (*al-muṣannifīn*). Les enjeux intertextuels y sont d'autant plus intéressants compte tenu de l'enchâssement de ses matériaux puisqu'il rédige de mémoire comme al-Ḥumaydī. Ce type d'anecdote témoigne de la ferveur culturelle et identitaire des historiens andalous à connaître par cœur leur histoire et leur littérature.

Al-Marrākūshī vécut en Occident musulman jusqu'en 613/1217, date à laquelle il partit pour l'Orient où il se fixa jusqu'à la fin de sa vie³. Il était donc contemporain d'al-Ḍabbī, Ibn al-Abbār et Ibn Sa'īd en al-Andalus mais aussi de Yāqūt, Ibn al-Qifṭī et d'Ibn Ḥallikān même s'il ne cite aucun d'entre eux. Connaissait-il leurs descriptions d'Ibn Ḥazm ? Avait-il eu vent des descriptions de la diaspora almoravide ou mālikite en Orient ? Difficile de le dire même si des anecdotes littéraires du temps des Umayyades et des 'Āmirides semblent être communes⁴. Le récit historique ḥazmien s'est gravé dans la mémoire collective et que des éléments constitutifs de ses représentations gagnent à s'imposer comme un dénominateur hypotextuel commun et à se diffuser comme autant de chaînons mémoriels. L'historien maghrébin cite également un poème du *Collier* (le dernier de la notice) inédit jusqu'alors des notices ḥazmiennes. A-t-il accès au traité amoureux ou bien à un recueil plus complet d'al-Ḥumaydī ?

En tout cas la notice d'Ibn Ḥazm est une particularité au sens où la figure cordouane est en vogue à la cour des notables et des cercles savants alors que les lettrés orientaux sont en train d'affiner leurs représentations ḥazmiennes à partir de sources datant des Almoravides. Celle-ci est située dans la partie relatant l'histoire de la *Fitna* de Cordoue, entre le gouverno-

¹ Lévi-Provençal Evariste: “‘Abd al-Wāḥid b. ‘Alī al-Tamīmī al-Marrākūshī” dans *Encyclopédie de l’Islam*. Consulted online on 10 May 2021 <http://dx.doi.org.ezproxy.univ-paris3.fr/10.1163/9789004206106_eifo_SIM_0130> First published online: 2010.

² al-Marrākūshī: *al-Mu‘ġib*, Beyrouth, al-Maktaba al-‘aṣriyya, 2002, pp. 11 et 13: « *min ladun fathi-hā ilā waqti-nā hādā wa-huwa sana ٦٢١* », « depuis l'époque de sa conquête jusqu'à notre époque-ci, à savoir l'an 621 », trad. fr. Yacine Baziz.

³ Il vécut autant en Occident (32 ans) qu'en Orient musulmans (33 ans).

⁴ Il existe des récits communs dont il est difficile de discerner l'hypotexte de l'hypertexte. Yāqūt et al-Marrākūshī empruntent de nombreux matériaux à al-Ḥumaydī dont ces précieuses anecdotes font écho au Ṭawq al-ḥamāma d'Ibn Ḥazm. Cf. la notice d'Abī al-‘Alā Ṣā‘id b. al-Ḥasan b. ‘Īsā al-Rubā‘ī de Mossoul dans le *Mu‘ġam al-udabā’* (vol. 4, p. 1439) et le *Mu‘ġib* (p. 33) qui évoque un poème clamé un jour de fête, *‘Īd al-Fiṭr*, en présence du souverain ‘āmiride al-Muzaffar.

rat de Sulaymān b. al-Ḥakam b. Sulaymān b. ‘Abd al-Raḥmān al-Nāṣir et celui d’Ibn Ḥammūd al-Nāṣir. Dans la notice d’Ibn Ḥazm, l’historien almohade explique les raisons pour lesquels il l’a insérée au début de sa chronique, quitte à interrompre la logique de sa narration. Ibn Ḥazm est devenu, selon al-Marrākūšī, une figure andalouse incontournable, son nom est sur toutes les lèvres des plus grands en al-Andalus et son œuvre met à disposition tout un arsenal intellectuel pour déconstruire la doctrine mālikite et, par conséquent, la *memoria* almohade¹.

Traduction notice d’al-Marrākūšī

Abū Muḥammad ‘Alī b. Aḥmad b. Sa‘īd b. Ḥazm b. Ġālib b. Ṣāliḥ b. Ḥalaf b. Ma‘dan b. Sufyān b. Yazīd, d’origine persane et client de Yazīd b. Abī Sufyān b. Ḥarb b. Umayya b. ‘Abd al-Šams b. ‘Abd Manāf le Qurayšite. Cette généalogie m’a été lu et figure à la fin de ses ouvrages.

Ses proches aîeuls sont originaires d’un village dans le district de Niebla à l’Est d’al-Andalus. Son père et lui résidaient à Cordoue. Son père avait été un des ministres d’al-Manṣūr Muḥammad b. Abī ‘Āmir puis de son fils al-Muzaffar lorsque ce dernier lui succéda. Il comptait parmi les plus hauts fonctionnaires de leurs États. Son fils, le juriste Abū Muḥammad était le ministre de ‘Abd Al-Raḥmān b. Hišām b. ‘Abd al-Ġabbār b. al-Nāṣir dont le titre de titulature était al-Mustaḏhir bi-llāh, le frère d’al-Mahdī que nous avons évoqué précédemment. Par la suite, il renonça au ministériat qu’il décida de son propre chef. Il s’adonna à l’étude des sciences, de l’histoire et des traditions prophétiques dans lesquels il acquit une connaissance que nul avant lui n’avait pu atteindre en al-Andalus.

Il suivit, pendant un temps, l’école de l’imām Abī ‘Abd Allāh al-Šāfi‘ī – Puisse Dieu lui être miséricordieux – mais, par la suite, il se convertit au *zāhirisme* (*al-qawl bi-l-zāhir*) dans lequel il ne ménagera pas ses efforts au point de surpasser son fondateur Abū Sulaymān Dāwud al-zāhirī et autre figures *zāhirites*.

Auteur de nombreux ouvrages de grande qualité et d’une haute probité dans les sciences fondamentales de la jurisprudence et ses ramifications dans lesquels il traite de la théorie et de la pratique en se fondant sur la doctrine juridique à laquelle il appartenait, à savoir le *zāhirite* Dāwud b. ‘Alī b. Ḥalaf al-Iṣbahānī et aux discours d’autres figures *zāhirites* qui refusaient de recourir à l’analogie et à la causalité.

D’aucuns parmi les savants d’al-Andalus m’ont rapporté que le nombre de ses écrits en jurisprudence, sur les Traditions prophétiques, sur les principes du droit, sur les croyances et les religions et d’autres branches de l’histoire, sur la généalogie, les ouvrages d’*adab* et de réfutation contre ses opposants, incluait environ quatre-cents volumes, soit à peu près quatre-vingt-mille feuillets. C’est là une œuvre, selon notre connaissance, que nul n’avait pu réaliser dans le monde musulman avant Ibn Ḥazm, à l’exception d’Abū Ġa’far Ibn Ġarīr al-Ṭabarī, le plus prolifique des auteurs musulmans. Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. Muḥammad b. Ġa’far al-Ṭabarī al-Fargānī a rapporté dans son ouvrage intitulé *al-Šila*, qui fait suite à la grande chronique d’Abū Ġa’far al-Ṭabarī qu’un groupe de disciples de ce dernier ayant compté les jours de sa vie depuis sa puberté jusqu’à sa mort, en l’an trois-cent-dix, il avait alors quatre-vingt-six ans. Puis ils en ont déduit un nombre de feuillets pour chaque ouvrage recueilli. De ce calcul, on estime qu’il avait écrit chaque jour quatorze pages. C’est là une chose qui n’est possible à un homme qu’avec l’aide généreuse et l’assistance gracieuse de Dieu exalté soit-Il. Outre ses ouvrages, Ibn Ḥazm a composé un vaste traité de grammaire et de langue arabe, il avait une belle maîtrise à composer des poèmes et dans l’art de la rhétorique.

Voici un poème [mètre *ṭawīl*] :

Le temps est-il différent de la manière dont nous le connaissons et comprenons
 Permanent est son mal et éphémères sont ces plaisirs
 Lorsque nous pouvons profiter d’une petite heure de bien-être,
 Ce moment se dissipe en un clin d’œil, en ne laissant que du chagrin.
 Cela dure ainsi jusqu’au Jugement Dernier,

¹ al-Marrākūšī: *al-Mu‘ġib*, op. cit., p. 46.

Jour où nous souhaiterions n'avoir jamais vécu.
 Nous avons récolté soucis, mauvaises actions, et peines profondes
 Et les causes de nos plaisirs ont disparu
 Nostalgiques du temps passé et soucieux des moments à venir,
 Anxieux pour les choses qu'on espère, nous n'arrivons pas à vivre une vie sereine.
 Comme si ce pourquoi nous étions heureux
 Était une notion vide de sens une fois réalisé

Dans un long poème [mètre *tawīl*]
 Je suis l'astre solaire éclairant le firmament des sciences
 Mais j'ai le tort de me lever en Occident.
 Si j'étais né en Orient,
 Tout ce qui a été perdu de ma mémoire aurait fait l'objet d'un pillage en règle
 Une partie de moi est attirée pour les régions de l'Irak ;
 Nul blâme pour celui qui est épris par la solitude !
 Et puis, si le Miséricordieux m'installe auprès d'eux,
 C'est alors que commenceront les chagrins et les peines.
 Combien de paroles, dont j'ai pu témoigner, je n'ai pas tenu compte,
 Alors que je peux les trouver dans les livres
 Ici, c'est un fait de parler de récits d'autres contrées ;
 La proximité de la science nuit à celle-ci et la fait délaissier

Dans un autre poème, il s'excuse de chanter l'éloge de soi :
 Toutefois, c'est en Joseph que je trouve le meilleur modèle ;
 À qui imite le prophète ne peut commettre de crime
 Il dit avec véracité et sincérité :
 Je serai un gardien intelligent. On n'a rien à reprocher à l'homme sincère.

Il déclama devant moi un poème le concernant [mètre *basīf*]:
 Que l'envieux ne se réjouisse pas s'il m'arrive quelque malheur,
 Car l'avenir peut réserver des surprises !
 L'homme de mérite est comme l'or : tantôt battu par le marteau,
 Tantôt faisant partie de la couronne qui orne la tête du roi.

En voici un autre poème [mètre *al-wāfir*] :
 Si je m'éloigne, mon corps seul s'en va
 Et mon âme reste toujours auprès de vous.
 Certes un ami demande à voir de ses yeux
 Celui dont la vue lui est agréable.

Je me souviens de deux de ces meilleurs vers concernant à un calomniateur [mètre *tawīl*] :
 Plus décevant que le miroir dans ce qu'il sème,
 Plus tranchant que le sabre, il taille entre les hommes.
 On croirait que le terme et le temps ont appris
 De ses ruses à rompre entre ceux qui s'aimaient¹.

Il existe un écrit rédigé de sa main qui précise qu'il naquit mercredi, après la prière de l'aurore et avant le lever du soleil, le dernier jour du mois de ramadān en l'an trois-cent-quatre-vingt-quatre et qu'il mourut à la fin du mois de ša'bān en l'an quatre-cent-cinquante-six.

Si j'ai cru bon d'insérer une notice historique relatif à cet homme (*nabḍa min aḥbār hādā al-raḡul*), et quand bien qu'elle interrompe notre récit et nous écarte quelque peu de notre sujet, c'est parce qu'il compte jusqu'à présent parmi les plus célèbres savants d'al-Andalus, celui dont on parle le plus dans les assemblées des notables et des savants (*akṭar-hum dīkran fī maḡālis al-ru'usā' wa 'alā alsinat al-'ulamā'*). Il tient sa notoriété à sa réfutation de la doctrine de Mālik en Occident musulman (al-Maḡrib) et à son attachement aux sciences zāhirites. À ma connaissance, personne avant lui ne s'est distingué dans cette voie. Aujourd'hui, les disciples de cette école sont toujours aussi nombreux en al-Andalus².

¹ Ce poème est extrait du *Collier de la colombe*. Ibn Ḥazm : *Ṭawq al-ḥamāma*, Beyrouth, al-Mu'assasa al-'arabiyya li-l-dirāsāt wa-l-našr, p. 178, trad. fr. Gabriel Martinez-Gros dans *Le Collier de la colombe*, op. cit. p. 108. C'est une preuve de plus qui démontre que le traité amoureux était connu des lettrés arabo-musulmans médiévaux, partiellement ou non, à l'époque d'al-Marrākušī. Ce poème est également attesté dans le *Tārīḥ Irbil* d'Ibn al-Mustawfī (m. 637/1239) explicitement attribué à Ibn Ḥazm (*'an al-imām al-ḥāfiẓ al-muḡtahid Abī Muḥammad Ibn Ḥazm*) mais dont le *Collier* n'est pas spécifié. Cf. *Tārīḥ Irbil*, Bagdad, Dār al-rašīd li-našr, 1980, vol.1, p. 31.

² al-Marrākušī: *al-Mu'ḡib*, op. cit., pp. 43-46, trad. fr. Yacine Baziz:

Le dernier poème cité par al-Marrākūshī montre la diversité de ses sources. Il est le seul biographe à citer ce poème extrait du *Collier de la colombe*. D'après son témoignage, ce traité et bien d'autres ont participé à la postérité d'Ibn Hazm dans la mémoire collective. Pour autant, les descriptions qui sont faites de cet auteur à la mode au VI^e/XII^e siècle s'élaborent systématiquement à partir des mêmes matériaux, celui des notices.

أبو محمد الذي يحدث عنه الحميدي هو: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد الفارسي مولى يزيد بن أبي سفيان بن حرب بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف القرشي. قرئ علي نسبه هذا بخطه على ظهر كتاب من تصانيفه. أصل أبائه الأندلسيين من قرية من إقليم لبلبة من غرب الأندلس، سكن هو وأبوه قرطبة وكان أبوه من وزراء المنصور محمد بن أبي عامر، ووزراء ابنه المظفر بعده، وكان هو المدبر لدولتيهما، وكان ابنه أبو محمد الفقيه وزيراً لعبد الرحمن بن هشام بن عبد الجبار بن الناصر الملقب بالمستظهر بالله أخي المهدي المذكور آنفاً، ثم إنه نبذ الوزارة واطرحها اختياراً وأقبل على قراءة العلوم وتقييد الآثار والسنن فنال من ذلك ما لم ينل أحد قبله بالأندلس. وكان على مذهب الإمام أبي عبد الله الشافعي رحمه الله، أقام على ذلك زماناً ثم انتقل إلى القول بالظاهر، وأفرط في ذلك حتى أربى على أبي سليمان داود الظاهري وغيره من أهل الظاهر. وله مصنفات كثيرة، جليلة القدر شريفة المقصد في أصول الفقه وفروعه، على مهيبه الذي يسلكه ومذهبه الذي يتقلده، وهو مذهب داود بن علي بن خلف الأصبهاني الظاهري ومن قال بقوله من أهل الظاهر ونفاة القياس والتعليل؛ بلغني عن غير واحد من علماء الأندلس أن مبلغ تصانيفه في الفقه والحديث والأصول والنحل والملل وغير ذلك من التاريخ والنسب وكتب الأدب والرد على المخالفين له نحو من أربع مئة مجلد تشتمل على قريب من ثمانين ألف ورقة. وهذا شيء ما علمناه لأحد ممن كان في مدة الإسلام قبله إلا لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري فإنه أكثر أهل الإسلام تصنيفاً فقد ذكر أبو محمد عبد الله بن محمد بن جعفر الفرغاني في كتابه المعروف بالصلة، وهو الذي وصل به تاريخ أبي جعفر الطبري الكبير: أن قوماً من تلاميذ أبي جعفر لخصوا أيام حياته منذ بلغ الحلم إلى أن توفي في سنة ٣١٠ وهو ابن ست وثمانين سنة ثم قسموا عليها أوراق مصنفاته فصار لكل يوم أربع عشرة ورقة، وهذا لا يتهيأ لمخلوق إلا بكرم عناية البارئ تعالى وحسن تأييده له.

ولأبي محمد بن حزم بعد هذا نصيب وافر من علم النحو واللغة وقسم صالح من قرض الشعر وصناعة الخطابة فمن شعره:

هَلْ الدَّهْرُ إِلَّا مَا عَرَفْنَا وَأَدْرَكْنَا
فَجَانِعُهُ تَبَقَى وَلَدَانُهُ تَفَقَى
إِذَا امْتَكَنْتَ فِيهِ مَسْرَةً سَاعَةً
تَوَلَّيْتُ كَمَرِ الطَّرْفِ وَاسْتَخَلَفْتُ حُرْنَا
إِلَى تَبَاعَاتِ فِي المَعَادِ وَمَوْقِفِ
نَوْدُ لَدَيْهِ أَنَّنَا لَمْ نَكُنْ كُنَّا
حَصَلْنَا عَلَى هِمٍّ وَإِنَّمِ وَحَسْرَةً
وَقَاتَ الَّذِي كُنَّا نَقْرُ بِهِ عَنَّا
حَبِيبٌ لِمَا وَلَى وَسُغِّلَ بِمَا أَتَى
كَانَ الَّذِي كُنَّا نَسِرُ بِكَوْنِهِ
إِذَا حَقَّقْتَهُ النَّفْسَ لَفْظَ بِلَا مَعْنَى
وَلَهُ مِنْ قَصِيدَةٍ طَوِيلَةٍ:

أَنَا الشَّمْسُ فِي جَوْ العُلُومِ مُنِيرَةٌ
وَلَوْ أَنَّنِي مِنْ جَانِبِ الشَّرْقِ طَالِعٌ
وَلِي نَحْوُ أَكْثَافِ العِرَاقِ صَبَابَةٌ
فَإِنِ يُنْزَلِ الرَّحْمَنُ رَحْلِي بَيْنَهُمْ
فَكَمْ قَائِلٌ: أَغْفَلْتُهُ وَهُوَ حَاضِرٌ
هَذَاكَ يَدْرِي أَنَّ لِلْبُعْدِ قِصَّةً
فَوَاعَجَبْنَا مِنْ غَابِ عَنْهُمْ تَسْوَفُوا
وَإِن مَكَانًا صَنَاقَ عَنِّي لَضَبِقُ
وَإِن رَجَالًا ضَبِعُونِي لَضَبِيعُ
وَمِنْهَا فِي الاعْتِدَارِ عَنْ مَدْحِهِ لِنَفْسِهِ:
وَلَكِن لِي فِي يَوْسُفَ خَيْرٌ أُسُورَةٌ
يَقُولُ وَقَالَ الحَقُّ الصِّدْقُ إِنِّي
وَمِن المَخْتَارِ لَهُ قَوْلُهُ:

لَا تَشْمَتَنَّ حَاسِدِي إِنْ نَكَبْتَ عَرَضَتْ
ذُو الفَضْلِ كَالثَّبْرِ طُورًا تَحْتِ مِيقَعَةٍ
وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُ:
لَئِنْ أَصْبَحْتُ مُرْتَجِلًا بِشَخْصِي
وَلَكِن لِلْعِيَانِ لَطِيفٌ مَعْنَى
وَلَمَنْ أَجُودَ مَا أَحْفَظُ لَهُ بَيْتَانَ قَالَهُمَا فِي رَجُلٍ نَمَامٍ:
أَنْتُمْ مِنَ المَرْأَةِ فِي كُلِّ مَا دَرَى
كَأَنَّ المُنَايَا وَالزَّمَانَ تَعَلَّمَا

فَرُوحِي عِنْدَكُمْ أَبَدًا مُقِيمٌ
لَهُ سَأَلُ المَعَايِنَةَ الكَلِيمِ
وَأَقَطُّعُ بَيْنَ النَّاسِ مِنْ فُضْبِ الهِنْدِ
تَحْيَلُهُ فِي القَطْعِ بَيْنَ ذَوِي الوُدِّ

وجد بخطه أنه ولد يوم الأربعاء بعد صلاة الصبح وقبل طلوع الشمس آخر يوم من شهر رمضان سنة ٣٨٤، توفي رحمه الله في سلخ شعبان من سنة ٤٥٦. وإنما أوردت هذه النبذة من أخبار هذا الرجل وإن كانت قاطعة للنسب مزبحة عن بعض الغرض لأنه أشهر علماء الأندلس اليوم وأكثرهم ذكراً في مجالس الروساء وعلى ألسنة العلماء وذلك لمخالفته مذهب مالك بالمغرب واستبداده بعلم الظاهر ولم يشتهر به قبله عندنا أحد ممن علمت وقد كثر أهل مذهبه وأتباعه عندنا بالأندلس اليوم.

Quels points communs entre ces trois portraits ?

On retrouve le matériau à l'origine de son héroïsation dans les notices de Ṣā'īd et d'al-Ḥumaydī en inscrivant les circonstances natales d'Ibn Ḥazm dans une interprétation cosmique, en insistant sur le rôle de son père Aḥmad dans la gestion administrative de la cour 'āmiride, son propre rôle politique, sur la dimension extraordinaire de sa production savante, sur ses capacités cognitives et son expertise scientifique.

Les trois biographes ont donc sélectionné des extraits de ce matériau, en ont parfois amplifié certains traits, pour échafauder l'image du savant et du héros. Ils insisteront sur les conditions cosmiques de sa naissance¹, sa généalogie et présence de la figure du père et amplification d'une naissance mythique par Ibn Baṣkuwāl, ses illustres ancêtres, la figure du père, la légitimité philosophique, la solarité scientifique et l'exaltation poétique et une bibliographie signe d'une œuvre épiphannique.

Tous les ingrédients sont réunis pour broser le portrait du sauveur, de celui qui est considéré comme la providence de tout un peuple. Ibn Baṣkuwāl reprend le récit de Ṣā'īd tout en amplifiant ces circonstances grâce à l'utilisation de détails positifs. Comparons les deux récits :

Récit de Ṣā'īd :	Citation d'Ibn Baṣkuwāl :
<i>Kutiba ilayya bi-ḥaṭṭ yadi-hi anna-hu wulida ba'da ṣalāṭ al-ṣubḥ wa-qabl ṭulū' l-šams āḥar yawm min šahr ramaḍān min sana arba' wa-ṭamānīn wa-ṭalāṭ mi'a</i> ² .	<i>Qāla Ṣā'īd : kutiba ilayya Abū Muḥammad b. Ḥazm bi-ḥaṭṭi yaqūlu : Wulidu bi-Qurṭuba fī l-ḡānib l-šarqī min rabaṭ munya l-Muḡīra qabl ṭulū' l-šams wa-ba'd salām l-imām min ṣalāṭ l-ṣubḥ āḥar layla al-arbi'a āḥar yawm min šahr ramaḍān l-mu'azzam wa-huwa l-yawm l-šābi' min nuḥimbir sana arba'a wa-ṭamānīn wa-ṭalāṭ mi'a bi-ṭāli' l-muqrib</i> ³ .

Dans l'imaginaire populaire arabo-musulman, ce mois dénote une dimension sacrée. Seul nom de mois à figurer dans le texte coranique, comme le note P. Plessner⁴, il représente la piété, la révélation, le jeûne et la solidarité, autrement dit la collectivité. Les biographes almohades ont donc accordé une importance particulière aux circonstances ou aux moments de la naissance d'Ibn Ḥazm.

¹ La naissance d'Ibn Ḥazm eut lieu sur le temps de prière du matin (*faḡr*), après la prière, surtout avant le lever du Soleil, pendant le mois de Ramaḍān ou un jour de fête « la nuit du jour de fin de Ramaḍān (*layla l-fiṭr*) ». Ibn Baṣkuwāl est le premier des biographes almohades à relayer les circonstances inhabituelles de la naissance d'Ibn Ḥazm

² Ṣā'īd : *Ṭabaqāt* : « Il m'a écrit de sa propre main qu'il était né après la prière de l'aurore et avant le lever du Soleil, le dernier jour du mois de *ramaḍān* de l'année 384/994. Il mourut – que Dieu lui fasse miséricorde – à la fin de *ša'bān* de l'année 456/1064 » trad. fr. Yacine Baziz.

³ Ibn Baṣkuwāl : *al-Šila*, *op. cit.*, p. 396: « Ṣā'īd a dit : « Abū Muḥammad b. Ḥazm m'a écrit de sa propre main où il affirme : je suis né à Cordoue, dans la partie orientale, dans la demeure al-Muḡīra avant le lever du soleil après le salut final de l'imām lors de la prière de l'aurore, à en toute fin de nuit, le tout dernier jour du mois sacré de *ramaḍān*, le sept novembre en l'an 384 », trad. fr. Yacine Baziz.

⁴ Cf. Plessner Martin : « Ramaḍān », dans *Encyclopédie de l'Islam*. Consulted online on 18 September 2020 <http://dx.doi.org.ezproxy.univ-paris3.fr/10.1163/9789004206106_eifo_SIM_6208> First published online: 2010.

L'origine des Banū Ḥazm tient un rôle fondamental dans la construction de la figure héroïque d'Ibn Ḥazm. Tous les biographes andalous d'époque almohade sont unanimes à considérer les Perses comme les lointains aïeux des Banū Ḥazm. De même que leur lien d'attachement et de fidélité aux Umayyades est une donnée biographique essentielle dans l'histoire de leur généalogie contrairement au siècle précédent où la destruction de la réputation d'Ibn Ḥazm portait sur ce point.

S'ajoute aux circonstances merveilleuses de la naissance d'Ibn Ḥazm et à sa plus illustre généalogie, la présence permanente de la figure de son père Aḥmad. Le destin tragique de l'histoire politique des Banū Ḥazm concourt au mythe héroïque dans la mémoire collective et accentue la tragédie de leur destin tragique.

La légitimité scientifique est l'un des éléments sur lequel s'appuient les notices d'époque almohade pour amplifier la figure extraordinaire de 'Alī. Sa représentation transcende les limites de la condition humaine sur le plan individuel. La poésie d'Ibn Ḥazm et la sélection des biographes almohades catalysent le phénomène de solarité, pour reprendre la formule de Philippe Sellier¹. Poèmes et description prosaïque véhiculent les traits empruntés au soleil. La trajectoire biographique du héros épouse la trajectoire du soleil à l'horizon : aurore, zénith, crépuscule comparant son « lever » à une naissance et son « coucher » à une mort apparente et momentanée (jusqu'à la revivification de son œuvre à l'époque almohade). La représentation mythique d'Ibn Ḥazm est rythmée par l'alternance naissance-mort-renaissance². La solarité de la figure d'Ibn Ḥazm à l'époque almohade se couple à la trajectoire biographique du prophète Yūsuf (Joseph). En suivant la structure du mythe héroïque proposée par P. Sellier³, la période de condamnation et de mis au ban de la société andalouse, revendiquée par Ibn Ḥazm lui-même, est reprise dans les notices biographiques d'époque almohade. P. Sellier désigne cette étape structurelle comme la « période d'une vie cachée, d'une mort apparente »⁴ qui correspond à la période entre la fin du califat omeyyade jusqu'à la fin de la période almoravide et l'œuvre d'Ibn Ḥazm connaît sa renaissance à l'époque almohade. Se comparant au prophète Joseph, figure mythique de la littérature pieuse et dans la mémoire collective arabo-musulmane, Ibn Ḥazm s'accapare lui-même le rôle de sauveur dans l'objectif de conduire son peuple vers son propre salut.

Les biographes almohades sont unanimes à considérer l'œuvre écrite d'Ibn Ḥazm comme la manifestation et le témoignage d'un homme extraordinaire. L'élaboration narrative

¹ Sellier Philippe : *Le mythe du héros*, op. cit., p. 18.

² *Ibid.*, p. 17.

³ *Ibid.*, p. 16.

⁴ *Ibid.*, p. 16.

des notices tend à montrer ce que P. Sellier appelle l'épiphanie héroïque, c'est-à-dire une sorte de manifestation divine. Ainsi, la profusion de ses écrits est la marque, selon les biographes almohades, d'un soutien divin. Cette héroïsation se manifeste à travers des qualités « extraordinaires » qui détachent le héros du monde ordinaire du reste des hommes. Les biographes d'époque almohade ont retranscrit dans leurs notices leurs représentations d'Ibn Ḥazm en suivant la structure universelle du mythe du héros, à savoir : une naissance mystérieuse, une vie cachée (à l'ombre de son père puis une participation progressive dans la lumière, la politique dans un premier temps puis les sciences dans un second temps), des exploits ou la tragédie de ses expériences politiques, la recherche de la reconnaissance, la survie posthume dans les mémoires, etc¹. Si Ibn Ḥazm n'est pas un semi-dieu au sens mythologie du terme, il est représenté comme un surhomme, un homme exemplaire qui se distingue par des qualités extraordinaires, une œuvre remarquable, de hautes vertus et une grandeur d'âme exceptionnelle. Les critiques négatives sont quasiment absentes. Le portrait d'Ibn Ḥayyān est passé sous silence, ni la généalogie, ni son parcours politique tragique et ni ses théories juridiques ne sont discutées. Ces dernières sont évoquées sans polémique.

Ibn Ḥazm est celui que l'on évoque le plus à la cour almohade. Il représente la figure par excellence du panthéon d'al-Andalus qui est, aux yeux d'al-Ḍabbī et des autres biographes, une particularité dans le monde musulman et est le résultat d'une prophétie muhammadienne évoquée dans le *Ṣaḥīḥ* de Muslim².

2.5.2.3. Fin de l'héroïsation : Ibn al-Abbār, Ibn Sa'īd (m. 685/1286) et le retour du récit de la *Dahīra*

Ibn al-Abbār et Ibn Sa'īd constituent les deux lettrés qui marquent une distanciation vis-à-vis de la légendarisation d'Ibn Ḥazm et, en réactivant la rhétorique almoravide, en particulier celui d'Ibn Ḥayyān, marque un autre point de seuil mémoriel.

Ibn al-Abbār préfère les figures des *kuttāb* telles qu'Aḥmad b. Ḥazm et Abū al-Muḡīra. En effet, les 63 occurrences d'Ibn Ḥayyān, contre 18 pour Ibn Ḥazm traduisent l'intérêt de ce lettré pour une historiographie sourcée par la *kitāba*. Ibn Ḥazm est cantonné au cercle des juristes. S'il n'est plus un héros, tel que se le considéraient les notices d'époque almohades

¹ Deproost Paul-Augustin, Van Ypersele Laurence, Watthee Myriam: *Héros et héroïsation : approches théoriques*, dans *Mémoire et identité. Parcours dans l'imaginaire occidental*, Deproost Paul-Augustin, Van Ypersele Laurence, Watthee Myriam (ss dir.), Louvain, Presses Universitaires de Louvain, pp.55-89.

² Muslim : *Ṣaḥīḥ*, Le Caire, Dār Iḥyā' al-kutub al-'arabiyya, ?, n°1925, vol. 3, p. 1525 : *lā yazālu ahl l-Ġarb zāhirīn 'alā l-ḥaqq ḥattā taqūmu l-sā'at*.

précédentes, la réhabilitation de son œuvre a permis de l'installer parmi les sources d'autorité même si les citationnelles sont souvent d'ordre religieux.

Ibn Ṣā'īd et sa critique mesurée d'Ibn Ḥazm

Le *Muğrib fī ḥulā al-Mağrib* et la *Našwat al-ṭarab fī ta'rīḥ ḡāhiliyya al-'Arab* d'Ibn Sa'īd, brossent une image identique à celle que nous pouvons extraire des ouvrages d'Ibn al-Abbār. Cela dit, si l'historien grenadin et mālikite confirme les titres élogieux et généraux des notices précédentes, la notice du *Muğrib* se limite à un emploi minimaliste de la *Grande Histoire* d'Ibn Ḥayyān et de la *Daḥīra* d'Ibn Bassām. Deux siècles séparent les deux historiens, l'éviction de sources notoires comme celles de Ṣā'īd ou d'al-Ḥumaydī révèlent un parti-pris d'Ibn Sa'īd. Deux aspects ressortent de sa notice : le premier est la confirmation et la valorisation du statut scientifique d'Ibn Ḥazm, le second est l'image partiellement négative tirée de la critique d'Ibn Ḥayyān.

La *Daḥīra*, explicitement formulée comme source de la notice, n'est présente qu'en filigrane. Les intertextes entre la notice d'Ibn Sa'īd et la *Daḥīra* d'Ibn Bassām structurent la narration du premier. Les voix de l'historien cordouan et de l'anthologue de Santarem représentent plus de 60% de la narration d'Ibn Sa'īd et le récit conflictuel entre Ibn Ḥazm et son cousin Abū al-Muğīra est explicitement repris de la notice d'Abū al-Muğīra extrait de la *Daḥīra*. La notice d'Ibn Sa'īd est structurellement tributaire de la *Daḥīra* (une sorte de syncrétisme des notices d'Abū Muḥammad et d'Abū al-Muğīra) dont Ibn Ḥayyān est le porte-voix. La critique n'est plus à charge mais mesurée. La narration bipartite de la notice se compose d'une séquence descriptive (4,1% de la notice) et argumentative (95,9%).

Elle est la première des notices insérées dans le chapitre traitant de la région d'Awnaba et du district de Zāwiya. Avant de débiter sa notice, Ibn Ṣā'īd rappelle que ce district appartient à la région d'Awnaba, d'où sont originaires les Banū Ḥazm. Ces détails biographiques rappellent les *Ṭabaqāt* du philosophe tolédan Ṣā'īd qu'Ibn Sa'īd ne précise pourtant pas. Il existe une occurrence aux *Ṭabaqāt* et deux à son auteur dans le *Muğrib* ce qui montre qu'il connaissait l'œuvre de Ṣā'īd. Ces éléments expliquent en partie les incohérences narratives de la notice qui se structure de la façon suivante :

- séquence descriptive : titres scientifiques et généalogies d'Ibn Ḥazm,
- séquence argumentative : un récit de la notice d'Ibn Ḥayyān et un récit à propos d'Abū al-Muğīra, tous deux extraits de la *Daḥīra* puis des extraits poétiques.

Traduction de la notice d'Ibn Sa'īd :

[253] - Le ministre, le savant, le gardien des sciences Abū Muḥammad 'Alī fils du ministre Abū 'Umar Aḥmad b. Sa'īd b. Ḥazm, le perse¹ et client fidèle (*mawlā*) des Umayyades.

La *Daḥīra* : Il était comme cette mer qui n'éteint pas la soif de celui qui boit son eau. Comme la pleine lune, il était étincelant et ne pouvait être atteint.

Dans *al-Matīn*, Ibn Ḥayyān a dit : Ibn Ḥazm était porteur de disciplines comme la Tradition (*ḥadīth*), la jurisprudence (*fiqh*), la controverse (*ḡidal*), la généalogie (*nasab*) et tout ce qui avait trait à l'*adab* (*adyāl l-adab*) tout en y associant de nombreux savoirs antiques telle que la logique et la philosophie. Dans certaines de ces disciplines, il a rédigé de nombreux livres.

Cela étant dit (*ḡayr anna*), ses ouvrages contiennent des inexactitudes et des erreurs, à cause de sa volonté d'en savoir toujours plus dans ces disciplines, surtout en matière de logique où certains ont prétendu qu'il s'était trompé et qu'il s'était égaré dans cette voie. Il a contredit Aristote, son initiateur, à la manière de celui qui n'en avait pas compris la finalité et qui ne l'avait pas appliquée dans ses ouvrages. Il a d'abord commencé ses recherches scientifiques (*naẓar*)² dans la jurisprudence (*fiqh*) en suivant la voie d'Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Idrīs al-Šāfi'ī et il se fit le défenseur de son école juridique. Il s'est détourné de toutes les autres écoles juridiques jusqu'à ce qu'il soit identifié et étiqueté de cette école. C'est pour cette raison que de nombreux juristes (*fuqahā'*) s'en sont pris à lui et ont mis en exergue cette singulière aberration. Ensuite, il s'est tourné définitivement vers l'étude des *zāhirites*, de l'école juridique de Dāwud b. 'Alī et quelques juristes des grandes villes qui l'ont suivi. Il a réformé cette école, a établi une méthodologie et a commencé à débattre [à partir de ses principes]. Il a composé des livres à partir de cette méthode et a persisté sur cette voie. Puisse Dieu lui accorder Sa miséricorde. Il a controversé, grâce à ce savoir, contre ses adversaires, avec son caractère qui lui était propre, méprisant ses propres principes, prétextant le pacte entre Dieu et Ses plus proches savants, à savoir celui de montrer la voie aux hommes sans rien leur dissimuler. Cela, sans aucune délicatesse dans ses propos. Il n'est pas arrivé à faire preuve de pédagogie dans ses débats. Bien au contraire, il a polémique avec son contradicteur pour le terrasser. S'est dégagée de ses rencontres une odeur répulsive comme peut l'être celle de la moutarde. Les rois ont entrepris alors de le marginaliser, de l'exiler jusqu'à ce qu'il fût obligé de revenir s'installer dans son village natal à Niebla. Il y est décédé, puisse Dieu lui faire miséricorde, en l'an quatre-cent-cinquante-six.

Il s'est réclamait partisan des Umayyades seuls descendants légitimes issus des Qurayš. Il a revendiqué appartenir aux Perses. Or ses ancêtres sont des non-arabes de Niebla. Son cousin, Abū al-Muḡira lui envoya une lettre à laquelle il fit la réponse suivante :

J'ai entendu et obéis suite à la parole de Dieu – exalté soit-Il - : « Éloigne-toi des ignorants ». Je me suis soumis et j'ai obéis suite à la parole de Son Prophète – Paix sur lui – « Éloigne-toi de celui qui rompt toute relation avec toi, pardonne à celui qui a été injuste envers toi ». J'ai accepté la parole des Sages : « Point de victoire pour celui qui a été exposé à ton mal, éloigne-toi de lui »³.

1 Une coquille dans l'édition de la notice arabe s'est glissée. Nous pouvons y lire *al-Fāsī* au lieu d'*al-Fārisī*. La lettre *rā'* est tombée. L'historien Ibn Sa'īd ne peut attribuer la ville de Fès comme le lieu d'origine des Banū Ḥazm, qu'ils n'ont jamais visitée par ailleurs. Nous avons donc tenu de cette coquille pour la présente traduction.

² Ibn Ḥayyān fait-il référence à la philosophie ou à la spéculation juridique tant la polysémie du terme est multiple.

³ Ibn Sa'īd : *al-Muḡrib, op. cit.*, vol. 1, pp. 354-357:

٢٥٣ - الوَزِيرُ الْعَالِمُ الْخَافِظُ أَبُو مُحَمَّدٍ عَلِيَّ بْنِ الْوَزِيرِ
أَبِي عِمْرٍ أَحْمَدَ بْنِ سَعِيدِ بْنِ حَزْمِ الْفَاسِيِّ (sic) مَوْلَى بَنِي أُمَيَّةٍ.
مِنَ الذَّخِيرَةِ كَأَنَّ كَالْبَحْرِ لَا تَكْفُ غَوَارِبَهُ وَلَا يَزُورُ شَارِبَهُ وَكَالْبَدْرِ لَا تَجِدُ دَلَالَتَهُ وَلَا يُمَكِّنُ نَائِلَهُ.
وَقَالَ ابْنُ حَيَّانَ فِي الْمَتِينِ كَأَنَّ حَامِلَ فَنُونٍ مِنْ حَدِيثٍ وَفَقَهُ وَجَدَلَ وَنَسَبَ وَمَا يَتَّعَلَّقُ بِأَذْيَالِ الْأَدَبِ مَعَ الْمُشَارَكَةِ فِي كَثِيرٍ مِنْ أَنْوَاعِ التَّعَالِيمِ الْقَدِيمَةِ مِنَ
الْمَنْطِقِ وَالْفَلْسَفَةِ لَهُ فِي بَعْضِ تِلْكَ الْفُنُونِ كَتَبَ كَثِيرَةً غَيْرَ أَنَّهُ لَمْ يَخَلْ فِيهَا مِنْ غَلْطٍ وَسَقَطٍ لِحِرَاةِ فِي التَّسْوِيرِ عَلَى الْفُنُونِ لَا سِيَّمَا الْمَنْطِقَ فَإِنَّهُمْ
رَعَوْا أَنَّهُ زَلَّ هُنَالِكَ وَضَلَّ فِي سُلُوكِ تِلْكَ الْمَسَالِكِ وَخَالَفَ أَرْسَطَطَالِيْسَ وَأَضْعَمَ مُخَالَفَةً لَمْ يَفْهَمْ غَرَضَهُ وَلَا ارْتِضَاهُ فِي كِتَابِهِ وَمَالَ أَوْلَا بِهِ النَّظَرُ
فِي الْفِقْهِ إِلَى رَأْيِ الشَّافِعِيِّ وَنَاضَلَ عَنْ مَذْهَبِهِ وَانْحَرَفَ عَمَّا سِوَاهُ حَتَّى وَسَمَّ بِهٖ وَنَسَبَ إِلَيْهٖ فَاسْتَهْدَفَ بِذَلِكَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْفُقَهَاءِ وَعَيْبَ بِالشَّدُوذِ ثُمَّ عَدَلَ
فِي الْآخِرِ إِلَى قَوْلِ أَصْحَابِ الظَّاهِرِ مَذْهَبِ دَاوُدَ بْنِ عَلِيٍّ وَمَنْ اتَّبَعَهُ مِنْ فُقَهَاءِ الْأَمْصَارِ فَفَقَّحَهُ وَنَهَجَهُ وَجَادَلَ عَنْهُ وَوَضَعَ الْكُتُبَ فِي بَسْطِهِ وَثَبَّتَ عَلَيْهِ
إِلَى أَنْ مَضَى لِسَبِيلِهِ رَحِمَهُ اللَّهُ وَكَانَ يُجَادِلُ عَنْ عِلْمِهِ هَذَا مِنْ خَالَفَهُ عَلَى اسْتِرْسَالٍ فِي طَبَاعَةِ وَمِثْلٍ بِأَسْرَارِهِ وَاسْتِنَادَ إِلَى الْعَهْدِ الَّذِي أَخَذَهُ اللَّهُ عَلَى
الْعُلَمَاءِ مِنْ عِبَادِهِ لِتَبْيِينِهِ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ؛ فَلَمْ يَكْ يَلْطَفْ بِمَا عِنْدَهُ بِتَعْرِيبِ وَلَا يَزِفُهُ بِتَدْرِيجٍ بَلْ يَصُكُّ بِهٖ مَعَارِضَهُ صَكَّ الْجَنْدَلِ وَيَنْشِقُّه آخِرَ مِنْ
الْخَرْدَلِ فَطُفِقَ الْمُلُوكُ يَصُونُونَهُ عَنْ قُرْبِهِمْ وَيَسِيرُونَهُ عَنْ بِلَادِهِمْ إِلَى أَنْ انْتَهَوْا بِهٖ مُنْقَطِعَ أَثَرِهِ بِقَرْيَةِ بَلْدَهٗ مِنْ بَادِيَةِ لِبْلَةَ وَبِهَا تَوَفَّى رَحِمَهُ اللَّهُ سَنَةَ سِتِّ
وَخَمْسِينَ وَأَرْبَعِمِائَةٍ.
وَكَانَ مَتَشَبِّهًا فِي بَنِي أُمَيَّةٍ مَنْحَرَفًا عَمَّنْ سِوَاهُمْ مِنْ قُرَيْشٍ وَادَّعَى أَنَّهُ مِنَ الْفَرَسِ وَهُوَ خَامِلُ الْأَبْوَةِ مِنْ عَجْمِ لِبْلَةَ وَصَلَهُ مِنَ ابْنِ عَمِّهِ أَبِي الْمُغِيرَةَ
رِسَالَةً فِيهَا مَا أَوْجَبَ أَنْ جَاوِبَهُ بِهَذِهِ.

Si Ibn Ḥayyān est la source principale de la notice, l’auteur du *Muğrib* remanie certains récits et exclut certaines critiques. Dans ce qui est explicitement repris d’Ibn Sa‘īd, l’incohérence de sa critique concerne la généalogie d’Ibn Ḥazm. Nous l’avons plus haut, les intertextes montrent que les *Ṭabaqāt* de Ṣā‘id sont une source fondamentale de la généalogie d’Ibn Ḥazm. En effet, il est important, nous semble-t-il, de rappeler que Ṣā‘id est le seul et véritable biographe à relater des données généalogiques aussi précises. L’historien cordouan, Ibn Ḥayyān, n’a pas été aussi précis bien qu’il ait pris le temps de soigner la satire généalogique des Banū Ḥazm et qu’il s’est fondé, comme nous l’avons montré, sur les *Ṭabaqāt*. En revanche, Ibn Sa‘īd qualifie Ibn Ḥazm de *wazīr*, *‘ālim* et de *ḥāfiẓ*, titres qui ne figurent ni dans la notice d’Ibn Ḥayyān ni dans celle d’Ibn Bassām. Outre ces qualificatifs élogieux, l’historien grenadin valide la généalogie persane attachée par clientélisme aux Umayyades *Ibn Ḥazm l-fārisī mawlā Banī Umayya*. Il est dès lors difficile d’expliquer cet éloge, dans la séquence descriptive, compte tenu de la critique rapportée d’Ibn Ḥayyān : « Il prétendait appartenir aux Perses. Or, ses ancêtres sont des non-arabes de Niebla ». Dans la ligne qui précède la notice de notre auteur, l’historien mālikite Ibn Sa‘īd précise le lieu géographique des Banū Ḥazm : *dukira al-Ḥiğārī inna-hā a‘māl Awnaba. Nasaba ilay-hā Banū Ḥazm*¹ et *al-wazīr l-‘ālim l-ḥāfiẓ Abū Muḥammad ‘Alī b. l-wazīr Abī ‘Umar Aḥmad b. Sa‘īd b. Ḥazm l-fārisī mawlā Banī Umayya*². Si l’historien andalou Ibn Sa‘īd évoque brièvement les prétentions généalogiques des Banū Ḥazm en s’appuyant sur la source ḥayyanienne, il lui accorde le bénéfice du doute en validant ses origines persanes. Il donne l’impression de chercher une position médiane.

La partie argumentative reprend un ensemble de critiques tirées de la *Dahīra* reposant sur une citation d’Ibn Ḥayyān (*qāla Ibn Ḥayyān fī l-Matīn*). Toutefois, l’exactitude de la citation en prose, d’après une analyse comparative, s’élève à 32,3%. La citation originale du texte d’Ibn Ḥayyān est composée de 644 mots, Ibn Sa‘īd en reprend 222 mots (34,5% de mots attribués à Ibn Ḥayyān). Puis, sur les 222 mots, 14 mots diffèrent de l’original, ce qui nous amène à 208 mots exactement cités. Cet écart d’exactitude se justifie par une différence d’ordre lexical (14 mots dû à la synonymie) et s’explique surtout par la suppression ou la synthèse de segments sémantiques.

En revanche, la critique est allégée de son esprit satirique, ironique et d’une série de termes chargés négativement. Il s’agit des passages relatant la distanciation de ses compa-

سَمِعْتُ وَأَطَعْتُ لِقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى {وَأَعْرَضَ عَنِ الْجَاهِلِينَ} وَأَسْلَمْتُ وَانْقَدْتُ لِقَوْلِ نَبِيِّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ صَلَّى مِنْ قَطْعِكَ وَأَعْفَ عَمَّنْ ظَلَمَكَ وَرَضِيَتْ بِقَوْلِ الْحُكَمَاءِ كَفَاكَ انتصاراً مِمَّنْ تَعْرَضُ لِأَذَاكَ {عَرَضَكَ عَنْهُ}.

¹ Ibn Sa‘īd : *al-Muğrib*, *op. cit.*, p. 354.

² *Ibid.*, p. 354.

tristes, les ouvrages réfutant ses idées, son égarement (*taḍlīl*), la mise en garde des Sultans à son égard et sa représentation séditeuse (*fitna*), l'interdiction de s'approcher de lui. Sont supprimées également l'image de ses disciples issus de la plèbe (*‘amma l-muqtabisīn*) et de petits étudiants sans grande valeur (*aṣāgīr l-ṭalba*), son attachement aux Umayyades anciens et modernes, orientaux et occidentaux, son attachement à la légalité de leur pouvoir (*i’tiqādu-hu li-ṣiḥḥati imāmati-him*). De même, est effacé le paragraphe caractérisant ses lacunes pédagogiques et son caractère associable lorsqu'il mené une discussion ou un cercle de science. Enfin, la longue tirade ironique sur ses prétentions généalogiques disparaît également de la narration du *Muğrib*.

Si l'ensemble des critiques et des reproches du *Matīn* sont présents dans la notice d'Ibn Sa‘īd, si les citations rapportées d'Ibn Ḥayyān constituent explicitement la partie narrative majoritaire de cette même notice, il semble que la séquence descriptive qualifiant Ibn Ḥazm renferme une portée hautement plus significative. Explicitement formulée par Ibn Sa‘īd, elle permet de nuancer les critiques reprises et synthétisées de la notice d'Ibn Ḥayyān. L'histoire du *Muğrib* pourrait expliquer les incohérences narratives ou argumentatives des citations rapportées du *Matīn*. Lorsqu'Ibn Sa‘īd quitta al-Andalus pour le pèlerinage, les lettrés égyptiens connaissaient déjà la valeur du *Muğrib*. L'histoire de l'ouvrage expliquerait les incohérences narratives ou les différentes voix du texte. Ch. Pellat nous informe que le *Muğrib* est la somme scientifique de plusieurs générations des Banū Sa‘īd. En effet, l'ouvrage fut commencé en 530/1135 par Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. Ibrāhīm al-Ḥiḡārī à l'instigation de l'arrière-grand-père ‘Abd al-Mālīk b. Ṣa‘īd, et que notre ‘Alī b. Sā‘īd et son père Mūsā ont poursuivi la rédaction en l'enrichissant de nouvelles données biographiques¹. La cohérence narrative de la notice du *Muğrib* souffre de la superposition figurale et sélective de l'arrière-grand-père, du père et de notre ‘Alī b. Sa‘īd.

Les 31 occurrences d'Ibn Ḥazm dans la *Našwa al-ṭarab* d'Ibn Sa‘īd confirment la séquence descriptive du *Muğrib* qui considère le penseur cordouan comme une éminente référence historique compte tenu de ses hautes fonctions politiques à l'époque omeyyade et ‘āmiride mais aussi de son œuvre écrite. Nous trouvons de nombreuses citations d'autorité introduites par *ḍakara Ibn Ḥazm*, *qāla Ibn Ḥazm* et *nāss Ibn Ḥazm ‘alā* aux côtés de l'autorité des Anciens comme Ibn al-Qutayba et al-Bayhaqī. Sa fonction est symbolique et contribue à inscrire Ibn Ḥazm aux côtés des historiens du Panthéon arabo-musulman. L'autorité que se construit Ibn Sa‘īd à travers ses différents ouvrages historiques et la réputation acquise au fil de ses

¹ Pellat, Charles : « Ibn Sa‘īd », E.I.².

voyages et de ses relations participe à construire l'autorité scientifique d'Ibn Ḥazm. Le processus citationnel de l'historiographie en général et les dictionnaires biographiques en particulier a conduit l'historien à connaître la valeur de la séquence descriptive du biographié dans la *tarğama*. Ibn Saʿīd est l'un des rares lettrés à s'auto-citer, c'est dire le degré de notoriété acquis à son époque¹ d'une part et la certitude d'être lui-même cité d'autre part. Gilles Potiron considérait Ibn Saʿīd comme « personnalité la plus célèbre de la famille des Banū Saʿīd, le dernier et le plus brillant maillon de cette chaîne célèbre qui a fourni à l'Espagne musulmane tant de militaires et de lettrés distingués »². Malgré ce rééquilibrage représentatif, la notice d'Ibn Saʿīd sonne la fin d'une période d'héroïsation étant donné qu'il est l'un des derniers historiens occidentaux et orientaux, sinon le dernier, à mentionner Ibn Ḥazm au VII^e/XII^e siècle. Des figures d'autorité génèrent de nouvelles valeurs à l'apogée de l'Empire almohade. La notoriété d'Ibn Saʿīd auprès des lettrés orientaux (Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī entre autres l'a mis abondamment à contribution³ et Safaḍī) et andalous (Ibn al-Ḥaṭīb et Maqqarī) permet de consolider Ibn Ḥazm en tant qu'historien dans la *memoria* et l'historiographie médiévale arabe. La prudence de l'historien andalou, son esprit critique et son savoir encyclopédique jouent un rôle important dans la représentation d'Ibn Ḥazm et ce, malgré la brièveté de sa notice, selon l'état dans laquelle elle nous est parvenue.

2.5.3. Ibn Ḥazm dans les *tarğama*-s syro-égyptiennes : des représentations fragmentées à la figure du polygraphe controversé

2.5.3.1. Contexte culturel et description littérométrique : une construction en deux temps

Les statistiques littérométriques que nous avons obtenues nous montrent très clairement deux phases. Les notices d'al-Samʿānī (m. 562/1172) et d'Ibn Mammātī (m. 606/1209) forment la première phase dans laquelle la représentation écrite est évasive et semble s'appuyer des données biographiques orales diffusées par al-Ḥumaydī et Ibn Mākūlā. Cette première phase s'étend de la moitié du VI^e/XII^e siècle au début du VII^e/XIII^e siècle. La seconde phase est impulsée par Yāqūt (m. 626/1229) et s'achève par la notice d'Ibn Ḥallikān (m. 681/1282).

¹ Potiron Gilles : *Un polygraphe andalou du XIII^e siècle*, dans *Arabica*, 13, Fasc. 2, 1966, p. 150.

² *Ibid.*, p. 142.

³ Potiron Gilles : *Un polygraphe andalou, op. cit.*, p. 149.

Ibn al-Qifṭī (m. 646/1248) s'appuie exclusivement sur le remploi du récit de Ṣā'id, dans une forme synthétisée. Ṣā'id n'avait pas cité de poèmes ḥazmiens et avait dessiné un portrait strictement philosophique. L'historien égyptien, limité dans son dictionnaire à la dimension philosophique du cordouan, se distingue ainsi de Yāqūt et d'Ibn Ḥallikān qui avaient composé des dictionnaires biographiques généralistes. La notice d'Ibn al-Qifṭī fait figure d'exception lors de cette deuxième phase dont les notices contiennent un fond conséquent de matériaux biographiques.

Les statistiques littérométriques nous montrent que les notices orientales insistent sur l'aspect juridique de l'œuvre et de la figure d'Ibn Ḥazm ce qui expliquerait la très faible part de la poésie (15,6% en moyenne sur l'ensemble de ces notices orientales¹) dans les *tarğama*-s syro-égyptiennes. Nous présentons nos données dans les tableaux suivants et en respectant les deux phases principales de la construction de la figure d'Ibn Ḥazm en Orient.

Première phase :

La première phase est donc composée des deux courtes notices biographiques d'Ibn Ḥazm rédigées par al-Sam'ānī et Ibn Mammatī.

Notice d' <i>al-Ansāb</i>	Poésie		Prose		Total	
	Nb mots	%	Nb mots	%	Nb mots	%
Ibn Ḥazm	-	-	-	-	-	-
Abū Sa'd al-Sam'ānī	-	-	93	100 %	93	100 %
Total	0	100 %	93	100 %	93	100 %
Rapport poésie et prose dans la notice	0 %		100 %		100 %	

2.5.3.1.a. Bilan statistique des présences narratives et de la part de la poésie et de la prose selon les *Ansāb*

Notice de <i>Laṭā'if al-Daḥīra</i>	Poésie		Prose		Total	
	Nb mots	%	Nb mots	%	Nb mots	%
Ibn Ḥazm	12	100 %	-	-	12	6,2 %
Ibn Mamatī	-	-	11	6 %	11	5,7 %
Ibn Ḥayyān	-	-	171	94 %	171	88,1 %
Total	12	100 %	182	100 %	194	100 %
Rapport poésie et prose dans la notice	6,2 %		93,8 %		100 %	

2.5.3.1.b. Bilan statistique des présences narratives et de la part de la poésie et de la prose selon les *Laṭā'if al-Daḥīra*

Deuxième phase :

Les trois tableaux montrent une augmentation des données biographiques écrites, de la diversité des sources citées et de l'insertion minimaliste du volet poétique de l'œuvre ḥazmienne alors que les *tarğama*-s andalouses lui accordaient une place plus importante.

¹ Il y a 606 mots en vers sur les 3 875 mots composant les cinq notices.

Notice du <i>Mu'ğam al-udabā'</i>	Poésie		Prose		Total	
	Nb mots	%	Nb mots	%	Nb mots	%
Ibn Ḥazm	480	98,3 %	13	0,7 %	493	22,1 %
Yāqūt	-	-	116	6,7 %	116	5,2 %
Šā'id	-	-	394	22,6 %	394	17,7 %
al-Faḍl b. Ḥazm	-	-	x	x	x	x
Abū Nuwās	8	1,7 %	-	-	8	0,4 %
Abū Bakr Muḥammad b. Tarḥān b. Yaltakīn al-Turkī	-	-	40	2,3 %	40	1,8 %
Abū Muḥammad b. al-'Arabī	-	-	384	22 %	384	17,2 %
Ibn Ḥāqān	x	x	11	0,6 %	11	0,5 %
Ibn Ḥayyān	x	x	780	44,8 %	780	35 %
al-Ḥumaydī	x	x	5	0,3 %	5	0,2 %
Total	488	100 %	1 743	100 %	2 231	100 %
Rapport poésie et prose dans la notice	21,9 %		78,1 %		100 %	

2.5.3.1.c. Bilan statistique des présences narratives et de la part de la poésie et de la prose selon le *Mu'ğam al-udabā'*

Notice de l' <i>Iḥbār al-'ulamā'</i>	Poésie		Prose		Total	
	Nb mots	%	Nb mots	%	Nb mots	%
Ibn Ḥazm	-	-	-	-	-	-
Ibn al-Qifṭī	-	-	210	85,7 %	210	85,7
al-Faḍl b. Ḥazm	-	-	35	14,3 %	35	14,3 %
Total	0	100 %	245	100 %	245	100%
Rapport poésie et prose dans la notice	0 %		100 %		100 %	

2.5.3.1.d. Bilan statistique des présences narratives et de la part de la poésie et de la prose selon les *Iḥbār al-'ulamā'*

Notice des <i>Wafayāt al-a'yān</i>	Poésie		Prose		Total	
	Nb mots	%	Nb mots	%	Nb mots	%
Ibn Ḥazm	114	100 %	-	-	114	10,3 %
Ibn Ḥallikān	-	-	563	56,4 %	563	50,6 %
Ibn Ḥayyān						
Ibn Baṣkuwāl	-	-	46	4,6 %	46	4,1 %
al-Ḥumaydī	x	x	373	37,4	373	33,6
Ibn Mākūlā	-	-	x	x	x	x
al-Bāḡī	-	-	-	-	-	-
Ibn al-'Arīf	-	-	16	1,6	16	1,4
Total	114	100 %	998	100 %	1112	100%
Rapport poésie et prose dans la notice	10,3 %		89,7 %		100 %	

2.5.3.1.e. Bilan statistique des présences narratives et de la part de la poésie et de la prose selon les *Wafayāt al-a'yān*

Les statistiques littérométriques et l'analyse littéraire des notices orientales du VI^e/XII^e au VII^e/XIII^e siècles nous montrent une construction progressive de la figure d'Ibn Ḥazm en deux étapes. Si la notoriété d'Ibn Ḥazm est une constante, sa représentation passe d'une connaissance biographique évasive à une représentation claire due en partie à la transmission d'un grand nombre d'anecdotes.

Les cinq biographes orientaux s'approprient des récits différents qui montrent un matériau biographique ḥazmien éclaté. Al-Sam'ānī, Ibn al-Qifṭī, Ibn Mammātī et Yāqūt sont contemporains. Quant à Ibn Ḥallikān est contemporain d'Ibn al-Qifṭī et de Yāqūt. On voit que ce dernier joue un rôle de passeur de mémoire entre les récits égyptiens, almoravides et syriens.

2.5.4. Ibn Ḥazm yazīdīte, ministre ou philosophe ? Trois récits chez al-Sam‘ānī (m. 562/1172), Ibn al-Qifṭī (m. 646/1248) et Ibn Mammātī (m. 606/1209)

Les représentations orientales d’Ibn Ḥazm sont en construction et leurs sources sont homogènes. Les trois sources d’al-Sam‘ānī, d’Ibn al-Qifṭī, d’Ibn Mammātī renvoient respectivement à al-Ḥumaydī, à Ṣā‘id et à Ibn Bassām. Al-Sam‘ānī porte grand intérêt à la valeur historique de la *Ġaḍwa*, probablement grâce à la renommée de cette dernière à Bagdad ; Ibn al-Qifṭī s’intéresse à l’histoire de la philosophie et enfin Ibn Mammātī propose un condensé de la *Daḥīra* et ce nouveau biais narratif brosse un portrait différent à bien des égards. Les trois se distinguent par leur concision narrative.

La notice d’al-Sam‘ānī : D’une image floue à une image ambivalente

Les *Ansāb* d’al-Sam‘ānī comptent 5 348 notices, classées en fonction de la *nisba* du biographié. L’*Ikmāl* Ibn Mākūlā et en corollaire al-Ḥumaydī constituent des sources principales. Nous n’avons recensé aucune mention d’Ibn Ḥayyān ou Abū al-Muġīra b. Ḥazm ce qui indique une prévalence du récit d’Ibn Mākūlā (291 occurrences) et donc de celui d’al-Ḥumaydī (28 occurrences). L’analyse comparative des deux notices montre la présence effective et le rôle prépondérant de l’*Ikmāl*. Nous avons mis en gras le lexique ou les lexèmes communs aux deux notices.

Notice d’Ibn Ḥazm dans l’ <i>Ikmāl</i> d’Ibn Mākūlā	Notice d’Ibn Ḥazm dans les <i>Ansāb</i> d’al-Sam‘ānī
<p>وولده الفقيه الوزير أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، كان فاضلاً في الفقه حافظاً للحديث مصنفاً فيه وله اختيار في الفقه على طريقة الحديث، روى عن جماعة من الأندلسيين كثيرة وله شعر ورسائل، وأحمد بن عبد الرحمن بن سعيد بن حزم بن غالب الأندلسي، كان من أهل العلم والفضل، يتولى الحكم بالجانب الغربي من قرطبة للمهدي محمد بن هشام بن عبد الجبار بن الناصر الأموي، ذكره أبو محمد بن حزم، وابنه الوزير أبو المغيرة عبد الوهاب بن أحمد بن عبد الرحمن بن سعيد بن حزم الأندلسي، وزر لبعض أمراء الأندلس، وهو شاعر مكثر مجيد كاتب جيد.</p> <p>Son fils le <i>faqīh</i> et ministre Abū Muḥammad ‘Alī b. Aḥmad b. Sa‘īd b. Ḥazm était un homme expert dans la jurisprudence, une autorité éminente dans les Traditions dans lesquelles il composa de nombreux ouvrages. Il appliqua une méthodologie juridique centrée sur les Traditions. Il a transmis son œuvre à de très nombreux Andalous. Il est l’auteur de poèmes et de traités. Aḥmad b. Sa‘īd b. Ḥazm b. Ġālib al-andalusī compte parmi les gens de science et de hautes vertus. Il gouverna au nom d’al-Ḥakam la partie ouest de Cordoue pour le compte d’al-Mahdī Muḥammad b. Hīšām b. ‘Abd al-Ġabbār b. al-Nāṣir l’omeyyade. Abū Muḥammad a évoqué son histoire. Son fils (sic) le ministre Abū al-Muġīra ‘Abd al-Wahhāb b. Aḥmad b. ‘Abd al-Raḥmān b. Sa‘īd b. Ḥazm al-andalusī fut mi-</p>	<p>وأما أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الزبيدي الأندلسي الحافظ، المعروف بابن حزم، قيل له الزبيدي لأن جده الأعلى كان من موالي يزيد بن أبي سفيان رضي الله عنهما. وأبو محمد كان من أفضل أهل عصره بالأندلس وبلاد المغرب، صاحب التصانيف والكتب المفيدة وكان حافظاً في الحديث، وكان يميل إلى مذهب أصحاب الظاهر على ما سمعت. سمع جماعة كثيرة من أهل الأندلس. ووقع حديث وتصانيفه بالعراق وخراسان بسبب أبي عبد الله محمد بن أبي نصر الحميدي الحافظ، فإنه حدث عنه ونقلها منه. وكانت وفاته قبل سنة خمسين وأربعمئة إن شاء الله تعالى.</p> <p>À propos de l’éminent savant Abū Muḥammad ‘Alī b. Aḥmad b. Sa‘īd al-Yazīdī al-Andalusī, plus connu sous le nom d’Ibn Ḥazm, appelé également al-Yazīdī étant donné que son aïeul comptait parmi les clients attachés à Yazīd b. Abī Sufyān, Puisse Dieu, tous les deux, les agréer. Abū Muḥammad était l’homme doté des plus hautes vertus en son temps, en al-Andalus et en Occident musulman. Auteur de nombreux ouvrages et de livres dignes d’intérêt. Il était un éminent savant dans les sciences des Traditions et adhéra à l’école juridique des zāhirites, selon ce que je sais de lui. Il assista aux cercles de sciences auprès de nombreux savants andalous. Sa pensée et ses ouvrages se sont diffusés en Iraq et dans le Ḥurāsān grâce à l’éminent savant Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Naṣr al-Ḥumaydī. Il parlait de lui</p>

nistre pour le compte de certains émirs andalous. Il était un excellent poète et un brillant secrétaire de chancellerie¹.

et transmis ses ouvrages. Sa mort est survenue avant l'an quatre-cent-cinquante si Dieu le veut².

La forme narrative d'al-Sam'ānī épouse celle d'Ibn Mākūlā. Toutefois, des différences notables existent. Les qualificatifs *kātib*, *šā'ir* et *wazīr* ne sont pas remployés chez al-Sam'ānī. La mémoire d'Ibn Ḥazm est rattachée à la mémoire des Umayyades par les Yazīdites chez al-Sam'ānī.

Les descriptions des deux historiens reposent sur les mêmes informations biographiques et posent un portrait religieux et politique : un juriste, un ministre, un éminent savant traditionnaliste. Le récit d'al-Ḥumaydī exerce une influence décisive sur la narration biographique d'al-Sam'ānī.

Notice d'Ibn Ḥazm dans la <i>Ġaḍwa</i> d'al-Ḥumaydī	Notice d'Ibn Ḥazm dans les <i>Ansāb</i> d'al-Sam'ānī
<p>علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب أبو محمد أصله من الفرس، وجده الأقصى في الإسلام اسمه يزيد مولى ليزيد بن أبي سفيان، كان حافظاً عالماً بعلوم الحديث وفقهه، مستنبطاً للأحكام من الكتاب والسنة، متفناً في علوم جمة عاملاً بعلمه، زاهداً في الدنيا بعد الرياسة التي كانت له ولأبيه من قبله من الوزارة وتدبير الممالك، متواضعاً ذا فضائل جمة، وتوالت كثير في كل ما تحقق به في العلوم وجمع من الكتب في علم الحديث والمصنفات والمسندات شيئاً كثيراً، وسمع سماعاً جماً، وأول سماعه من أبي عمر أحمد بن محمد بن الجصور قبل الأربع مئة.</p> <p>وألف في فقه الحديث كتاباً كبيراً سماه كتاب الإيصال، إلى فهم كتاب الخصال، الجامعة لجمال شرائع الإسلام في الواجب والحلال والحرام، وسائر الأحكام، على ما أوجبه القرآن والسنة والإجماع. أورد فيه أقوال الصحابة والتابعين ومن بعدهم من أئمة المسلمين في مسائل الفقه، والحجة لكل طائفة وعليها، والأحاديث الواردة في ذلك من الصحيح والسقيم بالأسانيد وبيان ذلك كله، وتحقيق القول فيه، وله كتاب الأحكام لأصول الأحكام في غاية النقص وإيراد الحجاج؛ وكتاب الفصل في الملل وفي الأهواء والنحل، وكتاب في الإجماع ومسائله على أبواب الفقه، وكتاب في مراتب العلوم وكيفية طلبها وتعلق بعضها ببعض، وكتاب إظهار تبديل اليهود والنصارى للتوراة والإنجيل، وبيان تناقض ما بأيديهم من ذلك مما يحتمل التأويل. وهذا مما سبق إليه، وكذلك كتاب التريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية فإنه سلك في بيانه وإزالة سوء الظن عنه وتكذيب الممخرقين به طريقة لم يسلكها أحد قبله فيما علمناه، وغير ذلك.</p> <p>وما رأينا مثله رحمه الله فيما اجتمع له مع الذكاء وسرعة الحفظ، وكرم النفس والتدين؛ مولده في ليلة الفطر سنة أربع وثمانين وثلاث مائة بقرطبة، ومات بعد الخمسين وأربع مائة.</p> <p>وكان له في الأدب والشعر نفس واسع، وباع طويل، وما رأيت من يقول الشعر على البيهية أسرع منه، وشعره كثير، وقد جمعناه على حروف المعجم.</p>	<p>وأما أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد اليزيدي الأندلسي الحافظ، المعروف بابن حزم، قيل له اليزيدي لأن جده الأعلى كان من موالي يزيد بن أبي سفيان رضي الله عنهما. وأبو محمد كان من أفضل أهل عصره بالأندلس وبلاد المغرب، صاحب التصانيف والكتب المفيدة وكان حافظاً في الحديث، وكان يميل إلى مذهب أصحاب الظاهر على ما سمعت. سمع جماعة كثيرة من أهل الأندلس. ووقع حديث وتصانيفه بالعراق وخراسان بسبب أبي عبد الله محمد بن أبي نصر الحميدي الحافظ، فإنه حدث عنه ونقلها منه. وكانت وفاته قبل سنة خمسين وأربعمئة إن شاء الله تعالى.</p>

La présence intertextuelle d'al-Ḥumaydī, explicitement revendiquée par al-Sam'ānī lui-même (*bi-sabab 'Abd Allāh Muḥammad b. Abī Naṣr al-Ḥumaydī l-ḥāfiẓ*³) se matérialise par le remploi de données biographiques qui ne sont pas contenues dans l'*Ikmāl* comme celles rela-

¹ Ibn Mākūlā : *Ikmāl*, op. cit., pp. 450-451, trad. fr. Yacine Baziz.

² al-Sam'ānī : *Ansāb*, Maḡlis dā'ira al-ma'arif al-'uṭmāniyya, Hyderabad, vol. 13, pp. 505-506, trad. Fr. Yacine Baziz.

³ al-Sam'ānī : *al-Ansāb*, op. cit., p. 506.

tives à la généalogie yazīdite (mise en avant par al-Sam‘ānī), une date de décès approximative (après l’année 450). L’absence du patrimoine poétique ḥazmien, l’ajout du rite juridique zāhirite, l’attachement au *bilād al-Mağrib* sont des différences criantes vis-à-vis des deux historiens.

Ainsi, le *‘alā mā sami‘tu* accrédite la transmission orale de données biographiques circulant en Orient dont le lexique participe de la représentation évasive. La particularité de la notice d’Ibn Ḥazm se trouve au chapitre de la *nisba yazīdī* contrairement à Ibn Mākūlā qui l’inclut à l’entrée intitulée *Ḥazm*¹. Cette particularité chez al-Sam‘ānī permet d’entrevoir la représentation d’Ibn Ḥazm avant la rédaction de sa notice. Dans l’imaginaire collective, le nom d’Ibn Ḥazm renvoie régulièrement à l’histoire des Umeyyades et plus particulièrement à l’histoire particulière de Yazīd b. Abī Sufyān de par sa généalogie. Dans le contexte oriental et abbasside, le terme *yazīdī* renvoie à un imaginaire particulier². Si al-Sam‘ānī tend à broser une image floue d’Ibn Ḥazm, les 12 références au penseur cordouan dans les *Ansāb* témoignent de l’installation de son œuvre dans les sources savantes.

La notice d’Ibn Mammātī : Ibn Ḥazm le ministre

En Égypte, à l’époque de Saladin, la représentation d’Ibn Ḥazm élaborée par Ibn Mammātī révèle, en filigrane, une représentation positive bien que l’auteur se fonde sur les données biographiques de la *Daḥīra*. Présenté comme un abrégé de l’anthologie d’Ibn Bassām, la notice d’Ibn Ḥazm nous informe davantage sur la pensée d’Ibn Mammātī.

Ibn Mammātī retient les récits retenus positifs de la *Daḥīra* bien qu’Ibn Ḥayyān en soit la source. De la notice d’Ibn Ḥayyān contenue dans la *Daḥīra*, Ibn Mammātī conserve 18,9% du texte en prose et en vers. La structure tripartite de la notice se compose d’une séquence descriptive (34,5%), d’une bibliographie (50,5%) et d’un corpus poétique (6,2%) de la notice. En comparant avec les proportions narratives de la notice d’Ibn Ḥayyān, nous obtenons un ratio de 68,2% pour la partie descriptive, 14,8% pour la bibliographie et 16,4% pour les poèmes. Le portrait d’Ibn Ḥazm est axée sur l’aspect scientifique. Ibn Mammātī épure en grande partie les récits dépréciatifs de la notice d’Ibn Ḥayyān. Son récit est détourné pour louer les qualités du ministre.

¹ Le nom propre *Ḥazm* est à l’origine du nom d’une *nisba* soit pour évoquer l’ascendance généalogique ou bien pour désigner les adeptes de l’école juridique zāhirite sous la houlette de notre auteur lui-même.

² En effet, précédant la notice consacrée à Ibn Ḥazm, al-Sam‘ānī écrit qu’une secte parmi les Ḥawāriğ appelée la Yazīdiyya qui doit son nom à son fondateur Yazīd b. Anīsa. Si la secte n’a aucun lien avec Ibn Ḥazm, la proximité de la notice consacrée à Ibn Ḥazm et celle à la Yazīdiyya peut prêter à confusion : *wa-firqa min l-Ḥawāriğ yuqālu la-hum l-Yazīdiyya wa-hum aṣḥāb Yazīd b. Anīsa...* », al-Sam‘ānī : *al-Ansāb*, op. cit., p. 505.

Traduction de la notice d'Ibn Mammātī

Ibn Ḥayyān a dit : Ibn Ḥazm avait des connaissances en Traditions, en jurisprudence et dans l'art de la controverse. Il est l'auteur de nombreux livres de logique et de philosophie contenant des erreurs et des fautes. Appartenant à l'école šāfi'ite, il défendit son école juridique face aux juristes. Il devint par la suite zāhirite. Il composa des livres selon cette école et demeura fidèle à ses principes jusqu'à sa mort. Il était un littérateur. Au fil du temps, les juristes ont noirci sa réputation et l'ont diffamé. Les rois l'ont banni et l'ont tenu éloigné de leurs fiefs. Il mourut dans sa campagne en l'an 456. Il poursuivit avec ferveur son écriture et composa de nombreux ouvrages. Parmi ses ouvrages, il y a : *al-Faṣl bayna ahl l-ārā' wa ahl l-niḥal*, *Kitāb al-Šādi' wa-l-rādi' fī l-radd 'alā man kaḥḥara ahl l-ta'wīl min firaq l-muslimīn wa-l-radd 'alā man qāla bi-l-taqlīd*, le livre commentant les *ḥadīṭ* du *Muwatta'* et l'étude de ses principes (*masā'il*), le livre *al-Ġāmi' fī ṣaḥīḥ l-ḥadīṭ bi-khtīšār l-asānīd wa-l-iqtīšār 'alā aṣaḥḥihā*, le livre *al-Talḥīš wa-l-taḥlīš fī l-masā'il l-naẓariyya wa-furū'ihā allātī lā naṣṣ 'alay-hā fī l-Kitāb wa-lā l-ḥādīṭ*, le livre *Muntaqā l-iḡmā' wa-bayānu-hu min ġumlat mā lā yu'raf fī-hi khtilāf*, le livre *al-Imāma wa-l-siyāsa fī siyar l-ḥulafā' wa-marātibi-hā wa-l-nadb wa-l-wāḡib min-hā* », le livre *Aḥlāq l-naḥs*, le livre *al-Īṣāl ilā atam Kitāb l-ḥiṣāl*, le livre *Kaṣf l-iltibās mā bayna l-Zāhir wa-aṣḥāb l-qiyās*.

Voici quelques vers après l'autodafé de ses livres :

Vous pouvez bien brûler mes livres ; vous ne pourrez brûler
Leur contenu, bien à l'abri au fond de mon cœur¹.

Les principaux traits dépréciatifs de la *Daḥīra* ont quasiment disparu. Mieux, **Ibn Mammātī** renverse la faute à ses adversaires politiques et religieux en les accusant eux-mêmes de diffamation. Le seul poème qu'il conserve du corpus poétique de la *Daḥīra* illustre d'ailleurs l'acharnement antiḥazmien. L'historien ayyūbide prend donc parti pour Ibn Ḥazm et édulcore le portrait à charge d'Ibn Ḥayyān même s'il garde la critique philosophique. Les stigmates et les stéréotypes véhiculés à l'époque almoravide sont effacés de la notice d'Ibn Mammātī. C'est qu'Ibn Ḥazm est devenu un héros du panthéon arabo-andalou à son époque. La réécriture de la notice contenue dans cette dernière nous permet de constater une adéquation entre la sélection des héros arabo-musulmans et l'Égypte ayyoubide. Les relations politiques entre les Almohades et les Ayyūbides à l'époque de Saladin pourraient expliquer en partie l'image positive contenue dans un ouvrage à l'origine plutôt partisan.

La notice d'Ibn al-Qifī : Ibn Ḥazm le philosophe

Chancelier et conseiller de Saladin, il dut fuir la capitale égyptienne pour se réfugier à Alep où il devint *al-qāḍī l-akram* (l'honorable Juge) de l'*atabeg* al-Malik al-Zāhir. Il entretint

¹ Ibn Mammātī : *Latā'if al-Daḥīra wa tarā'if al-Ġazīra*, [édition numérique d'*al-Maktaba al-šāmila*], p. 73, trad. fr. de Yacine Baziz et trad. fr. du poème par Brigitte Foulon :

فصل في أخبار الوزير أبي محمد بن حزم
قال بن حبان: كان ابن حزم صاحب حديث وفقه وجدل وله كتب كثيرة في المنطق والفلسفة. ولم يخل فيها من غلط، وكان شافعي المذهب يناضل
الفقهاء عن مذهبه ثم صار ظاهرياً فوضع الكتب إليها في هذا المذهب وثبت عليه إلا أن مات. ولأن له تعلق بالأدب ثم شنع عليه الفقهاء وطعنوا
فيه، وأقصاه الملوك وأبعدوه عن وطنه، وتوفي بالبادية سنة ست وخمسين وأربعمائة. وكان كثير المواظبة على التأليف وكثرة التصنيف. ومن
مصنفاته كتاب (الفصل بين أهل الآراء) و (أهل النحل) وكتاب (الصادع والرادع) في الرد على من كفر أهل التوويل من فرق المسلمين، والرد على
من قال بالتقليد. وكتاب حديث شرح الموطأ والكلام على مسائله، و (كتاب الجامع) في صحيح الحديث باختصار الأسانيد والاقتصار على أصحابها.
وكتاب (التلخيص والتخليص) في المسائل النظرية وفروعها التي لا نص عليها في الكتاب ولا الحديث وكتاب (منتقى الإجماع وبيانها من جملة ما لا
يعرف فيه اختلاف)، وكتاب (الإمامة والسياسة) في سير الخلفاء ومراتبها الندب والواجب منها. وكتاب (أخلاق النفس)، وكتاب (الاتصال إلى أتم
كتاب الخصال)، وكتاب (كشف الالتباس ما بين أصحاب الظاهر وأصحاب القياس) ... ومن شعره بعد إحراق كتبه:
فَإِنْ تَحْرَفُوا الْقُرْطَاسَ لَا تَحْرَفُوا الَّذِي تَضَمَّنَهُ الْقُرْطَاسُ بَلْ هُوَ فِي صَدْرِي

une amitié avec Yāqūt¹. Les *Wafayāt al-a‘yān* d’Ibn Ḥallikān font état d’échanges épistolaires entre les deux hommes aux débuts de leurs amitiés que l’auteur des *Wafayāt* a retranscrit partiellement dans la notice de Yāqūt. Grâce à ses nouvelles fonctions à Alep, Ibn al-Qifī abrita et protégea Yāqūt qui devait fuir les Mongols. Yāqūt a consacré une notice à son ami et protecteur Ibn al-Qifī, qu’il surnomme *al-qādī l-akram* (l’honorable Juge)², il ne précise pourtant pas à quelle date est mort son maître³. Néanmoins, nous prenons le parti de considérer la notice d’Ibn al-Qifī plus tardive que celle de Yāqūt qui est mort vingt ans plus tard.

Contemporain et compatriote d’Ibn Mammātī, Ibn al-Qifī n’a pas tenu compte de la description des *Laṭā‘if*, ni n’a été influencé par celle du *Mu‘ğam*. Sa notice contenue dans l’*Iḥbār l-‘ulamā’ bi-aḥbār l-ḥukamā’*. Ce dictionnaire des philosophes classe ses biographiés selon l’ordre alphabétique et il est un hommage aux hommes qui ont cultivé la philosophie (*al-ḥikma*), les mathématiques, la logique ou encore les sciences naturelles depuis ses origines. Les *Ṭabaqāt al-umam* de Šā‘id lui sont donc d’un précieux secours qu’il ne prend pas la peine de citer.

La notice d’Ibn al-Qifī résume plutôt fidèlement celle de Šā‘id à laquelle il emprunte près de 60% de la description⁴ sans tronquer outre mesure le récit de Šā‘id. Il ne retient pas la comparaison entre Ibn Ḥazm et al-Ṭabarī, ni l’assistance divine qui aurait placé la figure du philosophe cordouan dans une dimension mystique. Malgré les erreurs techniques d’Ibn Ḥazm en matière de logique aristotélicienne, relevées par Šā‘id, l’historien de la philosophie égyptien le considère toujours comme un philosophe. On peut se poser la question de savoir en quoi le considère-t-il en tant que philosophe puisque le seul ouvrage cité n’est autre que le *Taqrīb*. Effectivement, Ibn Ḥazm n’est pas un pur logicien, au sens antique du terme, mais il a adopté ce qu’il considérait de précieux chez les philosophes antiques pour l’appliquer aux sciences religieuses en fonction, bien sûr, de sa propre méthodologie zāhirite. Plus qu’une

¹ Yāqūt cite Ibn al-Qifī dans son *Mu‘ğam al-udabā’* où il témoigne de sa révérence à son égard et de sa proximité dont la citation en est une illustration : *Fa-ḥaddaṭa-nī l-ṣāḥib l-kabīr l-wazīr l-ğalīl Ğamāl l-Dīn l-akram Abū al-Ḥasan ‘Alī b. Yūsuf l-Šaybanī l-Qifī ḥarasa Allāh ‘Alā-hu bi-madīna Ḥalap (...)* (L’émminent, le grand, le ministre, l’excellence Ğamāl al-Dīn al-akram Abū al-Ḥasan ‘Alī b. Yūsuf al-Šaybanī al-Qifī, puisse Dieu le garder et l’élever m’a relaté en la ville d’Alep (...), trad. fr. Yacine Baziz) », dans Yāqūt: *Mu‘ğam al-udabā’*, Beyrouth, Dār al-ğarb al-islāmī, 1993, vol. 2, p. 635.

² Yāqūt: *Mu‘ğam al-udabā’*, *op. cit.*, vol. 1, p. 354.

³ Cela dit, le nombre de notices biographiques consacrées à Yāqūt dépasse à celles consacrées à Ibn al-Qifī ce qui illustre l’influence du premier par rapport au second dans la mémoire collective et sur les auteurs de dictionnaires biographiques suivants. Grâce au style innovateur du *Mu‘ğam* et aux nombreuses références à ce dictionnaire biographique, il est permis de penser que Yāqūt est l’historien le plus consulté et qu’il exerce, par conséquent, une réelle influence narrative sur les biographes tardifs et qu’il constitue une référence scientifique incontournable, contrairement à Ibn al-Qifī.

⁴ Il emprunte 245 mots sur les 416 de la notice de départ.

simple glose, emprunt ou plagiat, la notice Ibn al-Qifṭī confirme ce statut qui lui sera reproché par les farouches adversaires de la philosophie et par les puristes philosophes.

Traduction de la notice d'Ibn al-Qifṭī :

‘Alī b. Aḥmad b. Sa‘īd b. Ḥazm b. Ġālīb b. Šāliḥ al-Andalusī Abū Muḥammad. Sa famille était originaire du village Monta Lišām dans le district d’al-Zāwiya, canton de Huelva, province de Niebla dans la côte Est d’al-Andalus. Ses parents et lui s’étaient fixés à Cordoue où ils avaient acquis une grande influence. Son père Abū ‘Amr Aḥmad b. Sa‘īd b. Ḥazm, était l’un des principaux ministres d’al-Manšūr Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Abī ‘Amir, de son fils al-Muẓaffār à sa succession. Son fils, le juriste Abū Muḥammad dont il est question ici, était ministre de ‘Abd al-Raḥmān al-Mustazhir bi-llāh b. Hišām b. ‘Abd al-Ġabbār b. ‘Abd al-Raḥmān al-Nāšir li-dīn Allāh. Puis, il renonça à la politique, commença son étude des sciences et à étudier en profondeur l’histoire et les différents recueils de la Tradition. Il cultiva la logique et rédigea, dans cette science, un livre qu’il intitula *al-Taqrīb li-hudūd l-manṭiq*, où il s’attacha longuement à mettre en lumière les méthodes des sciences et où il utilisa des exemples juridiques (*amṭila fiqhiyya*) et des compilations de la loi coranique (*ḡawāmi‘ l-šar‘iyya*). Ibn Ḥazm contredit certains principes d’Aristote, le fondateur de cette science, à la manière d’un homme qui n’en connaît pas la finalité. Aussi le traité d’Ibn Ḥazm contient de nombreuses erreurs et fautes. Ensuite, Ibn Ḥazm mit une grande énergie à étudier les sciences religieuses et finit par acquérir une connaissance que nul, avant lui, n’avait possédée en al-Andalus. Il rédigea sur cette science de nombreux traités, de grande qualité, dont la plupart concernent les principes et les branches de la jurisprudence selon sa propre méthodologie, selon la doctrine de Dāwūd b. ‘Alī b. Ḥalaf al-Išbahānī et de ceux qui acceptent le sens extérieur. Son fils al-Faḍl Abū Rāfi‘ a déclaré que le nombre des écrits d’Abū Muḥammad dont il est question, en jurisprudence, dans les Traditions prophétiques, les principes du droit, l’histoire, les croyances et les religions, de l’*adab*, etc, s’élevait à environ quatre-cents volumes, soit à peu près quatre-vingt-mille feuillets. Il s’est également beaucoup investi en grammaire, lexicographie, la composition de poèmes et la rhétorique. Il est né le dernier jour de ramadān de l’année trois-cent-quatre-vingt-quatre et mourut à la fin de ša‘bān de l’année en l’an quatre-cent-cinquante-six¹.

Le récit monolithique de la notice d’Ibn al-Qifṭī le situe dans la veine des biographes précédents plutôt que dans celle de Yāqūt et d’Ibn Ḥallikān qui ont radicalement renouvelé le genre biographique. Même si les ouvrages d’Ibn al-Qifṭī sont cités explicitement dans le *Mu‘ḡam al-udabā’* et les *Wafayāt*, seul Yāqūt s’en inspire pour composer sa notice.

Si la figure d’Ibn Ḥazm gagne en notoriété, il est toujours difficile de le catégoriser définitivement. À ce stade, il est un traditionniste zāhirite et fondateur de sa propre école de *fiqh* (la *ḥazmiyya*), selon al-Sam‘ānī ; un philosophe et un *faqīh* marginalisé selon Ibn Mammātī et Ibn al-Qifṭī. La période almohade a sans aucun doute permis à la figure ḥazmienne de passer

¹ Ibn al-Qifṭī : *Iḥbār al-‘ulamā’ bi-aḥbār al-ḥukamā’* ou *Tārīḥ al-ḥukamā’*, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 2005, p. 179, trad. fr. Yacine Baziz :

علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح الأندلسي أبو محمد أصل أبائه من قرية إقليم الرواية من كورة نبله من غرب الأندلس وسكن هو وأبوه قرطبة ونالاً فيها جاهاً عريضاً. وكان أبوه أبو عمر أحمد بن سعيد أحد سعيدي العظماء من وزراء المنصور محمد بن عبد الله بن أبي عامر ووزر لابنه المظفر بعده. وكان ابنه الفقيه أبو محمد هذا وزيراً لعبد الرحمن المستظهر بالله بن هشام بن عبد الجبار بن عبد الرحمن الناصر لدين الله. ثم نبذ هذه الطريقة وأقبل على قراءة العلوم وتقييد الآثار والسنن وعني بعلم المنطق وألف فيه كتاباً سماه كتاب التقريب لحدود المنطق بسط فيه القول على تبين طرق المعارف واستعمل فيه أمثلة فقيهة وجوامع شرعية وخالف أرسطوطاليس واطع هذا العلم في بعض أصوله مخالفة من لم يفهم غرضه فكتابه من أجل هذا كثير الغلط بين السقط. وأوغل بعد هذا في الاستكثار من علوم الشريعة حتى نال منها ما لم ينله أحد قط بالأندلس قبله وصنف فيه مصنفات كثيرة العدد شريفة المقصد معظمها في أصول الفقه وفروعه على مذهبه الذي ينتحله، وهو مذهب داود بن علي بن خلف الأصفهاني ومن قال بقوله من أهل الظاهر. وذكر ابنه أبو رافع الفضل أن مبلغ تأليف أبي محمد هذا في الفقه والحديث والأصول والتاريخ والنحل والملل والأدب وغير ذلك نحو أربع مئة مجلد تشتمل على قريب من ثمانين ألف ورقة ولهُ نصيب وافر من النحو واللغة وقرض الشعر والخطابة. ولد في آخر يوم من شهر رمضان سنة أربع وثمانين وثلاث مئة. وتوفي سلخ شعبان سنة ست وخمسين وأربع مئة.

au fil du temps d'un andalou *lambda* chez les Orientaux tels qu'al-Sam'ānī, Ibn al-Ġawzī et Ibn al-Aṭīr à une figure encore circonscrite à une seule discipline pour devenir une figure phare du panthéon andalou à partir des biographes ayyūbides à partir de Yāqūt et Ibn Ḥallikān à la fin du VI^e/XII^e s.

2.5.4.1. Grande figure controversée ou controverse des biographes ? Le rôle des anecdotes chez Yāqūt et Ibn Ḥallikān

À la fin du VI^e/XII^e et début du VII^e/XII^e siècles, les représentations orientales d'Ibn Ḥazm s'écrivent dorénavant en Orient musulman à la lumière des anecdotes. Les *aḥbār*-s relatifs à Ibn Ḥazm en circulation en dehors du réseau biographique deviennent un matériau nouveau et se diluent dans les deux notices de Yāqūt et d'Ibn Ḥallikān. Ces deux historiens décident d'élaborer leurs dictionnaires en diversifiant la typologie interdisciplinaire des biographiés, tout en renouvelant le genre biographique. Pierre de touche de leurs récits biographiques, les fonctions narratives de l'anecdote chez ces deux biographes sont multiples : rhétoriques, didactiques, d'exemplarité morale ou encore d'agrément. Elles correspondent à ce qu'écrit Karine Abiven dans un autre contexte des fonctions d'appel du destinataire¹.

Copiste et libraire, **Yāqūt** se forma auprès de grands historiens et lettrés comme Ibn al-Qifṭī et al-Sam'ānī entre autres². Sa connaissance de l'histoire d'al-Andalus est livresque, il ne s'est jamais rendu en Occident musulman. D'aucuns lui attribuent des amitiés avec des Andalous résident à Bagdad comme al-Zuhrī et Ibn al-Muwaffaq³. Son métier de bibliothécaire lui permit d'étudier un vaste corpus d'ouvrages de dont le fameux *al-Ansāb*. Ses voyages, son métier et la diaspora andalouse lui ont aussi permis de varier son matériau biographique. **Ibn al-Qifṭī** lui fut d'une aide précieuse dans la compilation de son dictionnaire géographique. Pour autant, les deux historiens ne partagent pas la même méthodologie historiographique.

Quant à **Ibn Ḥallikān**, il commença ses études en Syrie puis sa formation, ses différents postes de hauts fonctionnaires et les changements politiques lui imposèrent des allers retours entre Le Caire et Damas. Il poursuivit ses études à Alep auprès de l'historien Ibn Ṣaddād, à Damas auprès d'Ibn al-Ṣalāḥ et à Mossoul auprès d'Ibn al-Aṭīr ce qui nous permet d'établir le

¹ Abiven Karine : *Un genre de discours miniature : pour un modèle de l'anecdote*, Pratiques [En ligne], 157-158 | 2013, mis en ligne le 18 décembre 2017, consulté le 11 mai 2021. URL : <http://journals.openedition.org/pratiques/3744> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/pratiques.3744>.

² En 615/1218, Yāqūt participa à un *maḡlis* organisé par le fils d'al-Sam'ānī.

³ Gilliot Claude : *Yāqūt al-Rūmī* dans *Encyclopédie de l'Islam*. Consulted online on 10 May 2021 <http://dx.doi.org.ezproxy.univ-paris3.fr/10.1163/9789004206106_eifo_COM_1356> First published online: 2010.

profil historique d'Ibn Ḥallikān. Un de ses modèles est Yāqūt même s'il s'en détache et reste indépendant. Il se rendit au Caire où le *sulṭān* mamlūk Baybars le nomma *qāḍī l-quḍāt*.

Revivification du genre biographique en recherchant l'anecdote captivante et piquante

Dans l'introduction de son *Mu'ğam*, Yāqūt abordait ouvertement la critique narrative du contenu des dictionnaires biographiques. Yāqūt est avant tout un libraire, un bibliothécaire et un copiste. Il s'étonnait devant le contenu de certains d'entre eux : des dictionnaires au petit format contenaient peu de notices mais de nombreuses anecdotes (*nawādir*) et inversement. Il s'attèle à renouveler en profondeur le genre, il collecte les histoires et les récits des grammairiens, des lexicographes, des généalogistes, des grands lecteurs, des différents types d'historiens (*mu'arriḥīn* et *aḥbāriyyīn*), des libraires, des secrétaires de chancellerie, les hommes qui ont composé de nombreuses épîtres et qui ont contribué à l'*adab*, de toutes origines généalogiques et géographiques, de toutes époques et classés dans l'ordre alphabétique¹. Deux sous-chapitres du *Mu'ğam* témoignent de l'intérêt de son auteur pour l'*adab* et le récit anecdotique (*aḥbār*)².

Les deux historiens ont conscience de renouveler le genre biographique en recourant à des stratégies littéraires novatrices dans le genre biographique. En élargissant le profil de leurs biographiés, les deux historiens mettent à disposition de tout lecteur des récits sérieux et plaisants. Les biographes s'adressent autant à des spécialistes qu'aux hommes capable de diffuser dans la société les vies exemplaires des Anciens tout en mêlant le sérieux, la rigueur et le plaisant. Yāqūt offre ainsi à ses lecteurs un florilège des plus grands *udabā'*, au sens large. Comme le rappelle l'intitulé de son ouvrage, le *Mu'ğam al-udabā'* est avant tout un dictionnaire usant des stratégies narratives de l'*adab*. Dans son introduction Ibn Ḥallikān aime à désigner le sien par le terme *Muḥtaṣar*³, est une sorte de *compendium* présentant un florilège des hommes les plus célèbres dans la mémoire collective. Ibn Ḥallikān résume le mieux ses objectifs. Nous avons choisi d'en traduire des extraits pour les besoins de la démonstration :

Je n'ai pas limité ce mémoire à un groupe d'hommes en particulier comme les savants, les rois, les princes, les ministres ou les poètes mais plutôt à tous les hommes qui sont connus (*šuhra*) de la population et à propos desquels des questions sont régulièrement posées. J'y ai répondu de manière concise (*iğāz*). (...) J'ai cité les traits (*maḥāsin*) qui servent à mieux caractériser le personnage comme une vertu (*makrama*), une anecdote (*nādira*), un poème ou une épître. Ainsi, le lecteur peut se divertir de mon travail sans que celui-ci ne soit monolithique (*uslūb wāḥid*) qui s'avérerait ennuyant. Le mieux pour qu'un livre soit efficace est un style varié (*mufannin*)⁴.

¹ Yāqūt: *Mu'ğam al-udabā'*, *op. cit.*, vol. 1, pp. 5-9.

² *Ibid.*, vol. 1, pp. 16-29 : *al-Faṣl al-awwal fī faḍl al-adab wa ahli-hi wa-damm al-ğahl wa-ḥamli-hi* et vol. 1, pp. 30-34: *Faḍl tānin fī faḍla 'ilm l-aḥbār*.

³ Ibn Ḥallikān : *Wafayāt al-a'yān*, *op. cit.*, Vol. 1, p. 2.

⁴ *Ibid.*, Vol. 1, p. 2, trad. fr. Yacine Baziz :

La narration s'inscrit sous le signe de l'ouverture (typologie interdisciplinaire des biographiés), du plaisir (usage des anecdotes) et de la découverte d'une culture et d'un patrimoine communs (ce qu'il est bon de savoir). Ibn Ḥallikān s'inspire d'ailleurs du *Mu'ğam al-udabā'* en citant l'introduction de Yāqūt :

S'intéressant aux événements historiques, Yāqūt a composé une œuvre, intitulée *Iršād al-Alibbā' ilā ma'rifat l-udabā'*, en quatre grands volumes. En préambule, il a déclaré: « J'ai compilé dans cet ouvrage toutes les informations (*aḥbār*) qui me sont parvenues en ce qui concerne les grammairiens, les philologues, les généalogistes, les éminents lecteurs et récitateurs, les transmetteurs de faits historiques (*aḥbārīyyīn*), les historiens, les libraires de renom, les célèbres lettrés, les auteurs d'épîtres rassemblées sous forme de volumes, les personnalités distinguées pour la beauté de leur écriture et tous ceux qui ont composé ou dont on a compilé pour eux des œuvres d'*adab*. Je me suis tenu à la concision, bien qu'incapable de me restreindre à ses contraintes. Je n'épargnais aucun effort pour déterminer les dates des décès, d'établir les jours et les moments autour de la naissance. J'ai référencé leurs œuvres, les anecdotes les plus captivantes (*muṣtaḥsin aḥbārī-him*) les concernant, des informations sur leurs origines (*al-iḥbār bi-ansābi-him*), et quelques pièces de leur poésie¹.

La notice devient donc un exercice stylistique, esthétique dont les enjeux formels sont aussi importants que le fond. Il n'est donc pas étonnant que de constater que Yāqūt est le seul biographe d'Ibn Ḥazm à citer le *Maṭmaḥ* d'Ibn Ḥāqān, qui s'était lui-même appliqué à rendre la *tarğama* captivant grâce à « la magie de sa prose ». La stylistique de ces deux biographes sont donc capitales pour mieux comprendre l'insertion d'anecdotes « piquantes ou captivantes ».

Comparaison de l'architecture narrative des notices :

Ce renouvellement narratif se traduit directement dans les notices ḥazmiennes comme l'architecture narrative nous le montre :

Texture de la notice de Yāqūt	Texture de la notice d'Ibn Ḥallikān
1. Description nominative et généalogie	1. Description nominative et généalogie
2. Dates et circonstances de sa naissance et de décès	2. Dates et circonstances de sa naissance et de décès
3. Citation Šā'id	3. Intertexte non-explicite d'al-Ḥumaydī
3.a. Citation de son fils Abū Rāfi' al-Faḍl b. Ḥazm	4. Citation d'Ibn Baškuwāl
3.b. Citation Šā'id : éclectisme d'Ibn Ḥazm	5. Citation de l'éminent savant Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Fatūḥ al-Ḥumaydī
4. Anecdote 1 : Débat/confrontation avec al-Bāğī	6. anecdote 1 : Débat/confrontation avec al-Bāğī
5. Série citationnelle d'Abū Muḥammad Ibn al-'Arabī:	7. Intertexte non-explicite d'Ibn Ḥayyān
5.a. Citation d'Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Muḥammad b. al-'Arabī (via Abū Bakr Muḥammad b. Ṭarḥānī b. Yaltakīn b. Yaḥkam)	7a. Citation Abū al-'Abbās Ibn al-'Arīf
5.b. Citation d'Abū Muḥammad b. al-'Arabī (via	8. Présence d'Aḥmad, père d'Ibn Ḥazm
	8.a. Anecdote 2 relative à Aḥmad

ولم أقصر هذا المختصر على طائفة مخصوصة مثل العلماء أو الملوك أو الأمراء أو الوزراء أو الشعراء، بل كل من له شهرة بين الناس ويقع السؤال عنه ذكرته وأنتيت من أحواله بما وفقت عليه، مع الإيجاز. (...). وذكرت من محاسن كل شخص ما يليق به من مكرمة أو نادرة أو شعر أو رسالة ليتفكه به متأملاً ولا يراه مقصوراً على أسلوب واحد فيمليه، والدواعي إنما تنبعت لتصفح الكتاب إذا كان مفقداً.

¹ *Ibid.*, vol. 6, pp. 128-129 et Yāqūt: *Mu'ğam al-udabā'*, op. cit., vol. 1, p. 7 : trad. fr. Yacine Baziz :

وكان قد تتبعت التواريخ، وصنف كتاباً سماه " إرشاد الألباء إلى معرفة الأدباء " يدخل في أربعة جلود كبار، ذكر في أوله قال: " وجمعت في هذا الكتاب ما وقع إلي من أخبار النحويين واللغويين والنسابين والقراء المشهورين، والأخباريين والمؤرخين والوراقين العرفيين والكتاب المشهورين وأصحاب الرسائل المدونة، وأرباب الخطوط المنسوبة المعينة، وكل من صنف في الأدب تصنيفاً أو جمع فيه تأليفاً، مع إيتار الاختصار والإعجاز في نهاية الإيجاز، ولم آل جهداً في إثبات الوفيات، وتبيين المواليد والأوقات، وذكر تصانيفهم ومستحسن أخبارهم، والإخبار بأنسابهم وشيء من أشعارهم.

<i>idem.</i>) anecdote 2. 5.c. Citation du ministre Abū Muḥammad b. al-‘Arabī (via <i>idem.</i>) anecdote 3. 5.d. Citation du ministre et imām Abū Muḥammad b. al-‘Arabī (via <i>idem.</i>) anecdote 4. 5.e. Citation du ministre Abū Muḥammad b. al-‘Arabī (via <i>idem.</i>) anecdote 5. 6. Attestation de l’auteur du <i>Maṭmaḥ</i> (Ibn Ḥāqān) 7. Citation d’Ibn Ḥayyān (anecdote) 8. Intertexte non-explicite de la <i>Daḥīra</i> d’Ibn Bassām 9. Intertexte explicite d’al-Ḥumaydī	8b. Citation et anecdote 3 d’al-Ḥumaydī relative à Aḥmad 9. Explication lexicographique et géographique
--	---

2.5.4.1.a. Textures narratives des notices de Yāqūt et d’Ibn Ḥallikān

La pluralité des sources est bien ce qui distingue les deux biographes de leurs prédécesseurs. La connaissance de l’œuvre du penseur cordouan est donc plus affinée chez Yāqūt et Ibn Ḥallikān. Les anecdotes almoravides constituent un outil de combat idéologique comme l’écrivent de façon plus général François Lecercle et Guillaume Navaud : « l’anecdote philosophique ou théologique peut notamment servir d’arme polémique (pour ou contre un auteur, une thèse, voire une discipline) : elle se fait volontiers l’outil de la critique antidogmatique, ce qui conduit à examiner la fonction satirique de l’anecdote »¹. Dans le cas de ces deux notices, il s’agit de répondre à des interrogations de la population comme l’explique Ibn Ḥallikān, vis-à-vis des récits rumorales véhiculés par ses adversaires ou bien d’amplifier un volet piquant de la biographie ḥazmienne. Ainsi, la fonction du *ḥabar*, de l’anecdote biographique, correspond à ce que Geneviève Haroche-Bouzinac qualifie de « petits récits virtuoses qui permettent de passer de l’insignifiant au signifiant »² et permet, comme l’écrit Gaël Rideau, « de révéler des choses cachées et secrètes »³.

Comparons leurs répartitions narratives dans la perspective des cinq notices orientales :

	al-Sam‘ānī	Ibn Mammātī	Yāqūt	Ibn Qifṭī	Ibn Ḥallikān	
					explicite	implicite
Auteur narrateur	100 % (93)	2,8 % (11)	5,5 % (125)	8,2 % (20)	44 % (495)	47 % (523)
Ibn Ḥazm	-	-	6 % (136)	-	-	4 % (45)
Sā‘id	-	-	17,5 % (394)	91,9 % (225)	-	2,8 % (32)
al-Ḥumaydī	✓	-	1,5 % (34) [0,9 % (21) I. Ḥazm poésie]	-	44,3 % (499) [10,3 % (114) I. Ḥazm poésie]	29,1 % (328)
Ibn Mākūlā	-	-	-	-	2,3 % (26)	2,3 % (26)
Ibn Ḥayyān	-	94,3 % (183)	39,1 % (883)	-	3,9 % (44)	8,5 % (96)

¹ Lecercle François et Navaud Guillaume : *Anecdotes philosophiques et théologiques de l’Antiquité aux Lumières*, Paris, Classiques Garnier, 2012, p. 16.

² Esmein-Sarrazin Camille, Vickermann-Ribémont Gabriele, Rideau Gaël et Haroche-Bouzinac Geneviève (ss dir.): *L’anecdote entre Littérature et Histoire. À l’époque moderne*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. « *Interférences* », 2015, p. 7.

³ Rideau Gaël : *L’anecdote entre Littérature et Histoire : une introduction*, dans *L’anecdote entre Littérature et Histoire. À l’époque moderne*, Haroche-Bouzinac Geneviève, Esmein-Sarrazin Camille, Rideau Gaël et Vickermann-Ribémont Gabriele (ss dir.), Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. « *Interférences* », 2015, p. 10.

		[4,9 % (12) I.Ḥazm poésie]	[4,6 % (103) I. Ḥazm poésie]			
Ibn Ḥāqān	-	-	10,2 % (231) [9,7 % (220) I. Ḥazm poésie]	-	-	-
Ibn Baṣkuwāl	-	-	-	-	4,1 % (46)	4,1 % (46)
Abū Muḥammad b. al-ʿArabī	-	-	17,4 % (393) [0,6 % (13) I.Ḥazm prose]	-	-	-
Abū Bakr Ibn al-ʿArabī	-	-	-	-	-	-
Ibn ʿArīf	-	-	-	-	1,4 % (16)	1,4 % (16)
anecdote al-Bāḡī (narrateur)	-	-	2,8 % (63)	-	✓	✓
Abū Muḡīra	-	-	-	-	-	-
Total % (mots)	100% (93)	100% (194)	100% (2 259)	100% (245)	1112 (100%)	

2.5.4.1.b. Répartitions narratives des 5 notices selon les citations explicites

L'architecture narrative est limpide chez Yāqūt. La part narrative d'Ibn Ḥayyān, d'Abū Muḥammad Ibn al-ʿArabī et de l'anecdote relative au juriste mālikite al-Bāḡī occupe 59,3 % de la notice. Cela dit, il n'est pas question d'affirmer que cet espace narratif présente Ibn Ḥazm sous ses plus mauvais traits et que les 40,7% restant brosse une image élogieuse. Mais force est de constater que l'angle à partir duquel Yāqūt écrit sa notice est biaisé par une rhétorique à charge. Le récit d'al-Ḥumaydī est d'ailleurs résiduel au profit du philosophe tolédan.

Dans le récit de Yāqūt, les anecdotes proviennent de la littérature théologique de réfutation mālikite d'époque almoravide. Si Ibn Ḥallikān recourt le plus possible aux sources andalouses pour les biographiés andalous, il écarte la *Dahīra* et ne conserve principalement que les segments biographiques mélioratifs. À l'inverse, Yāqūt utilise les sources andalouses, essentiellement almoravides, participant à discréditer l'autorité d'Ibn Ḥazm dans la mémoire collective. Si la notice de Yāqūt porte les stigmates des querelles religieuses et véhiculent les clichés mālikites comme le révèlent l'accumulation d'anecdotes stigmatisantes, sa narration s'appuie principalement sur l'argumentaire des adversaires notoires d'Ibn Ḥazm.

Avec les mêmes objectifs littéraires et historiques, étant proche l'un de l'autre sur le plan scientifique, les deux biographes produisent deux narrations et deux représentations très différentes, voire contradictoires.

La notice de Yāqūt : Un savant particulier et controversé

Traduction partielle des anecdotes insistant sur la particularité de cette figure andalouse

[720] ʿAlī b. Aḥmad b. Saʿīd b. Ḥazm b. Ġalīb b. Ṣāliḥ b. Ḥalaf b. Sufyān b. Yazīd al-Fārisī, *mawlā* de Yazīd b. Abī Sufyān b. Ḥarb b. Umayya b. ʿAbd al-Šams al-Qurašī al-Andalusī l'imām, le savantissime *al-mukannā* Abū Muḥammad. Selon ce que rapporte le *K. Aḥbār al-ḥukamā'* de Šā'id b. Aḥmad al-Ġayyānī, Ibn Ḥazm est mort à la fin de ša'bān de l'an quatre-cent-cinquante-six. Il ajoute : « Il m'écrit lui-même pour me dire qu'il est né après la prière de l'aurore, le dernier jour du mois de Ramaḍān en l'an trois-cent-quatre-vingt-quatre. Il était alors âgé soixante-onze ans et onze moins ».

Ṣā'id a dit : « Sa famille était originaire du village Monta Lišām dans le district d'al-Zāwiya, canton de Huelva, province de Niebla dans la côte Est d'al-Andalus. Ses parents et lui s'étaient fixés à Cordoue où ils avaient acquis une grande influence. Son père Abū 'Amr Aḥmad b. Sa'īd b. Ḥazm, était l'un des principaux ministres d'al-Manṣūr Muḥammad b. Abī 'Āmir, de son fils al-Muḥaffar et figurait parmi ceux qui administrèrent leur empire. Le fils du ministre Abū 'Amr, le juriconsulte Abū Muḥammad, devint ministre d'Abd al-Raḥmān al-Mustaẓhir bi-llāh b. Hišām b. 'Abd al-Ġabbār b. 'Abd al-Raḥmān al-Nāṣir li-dīn Allāh et de Hišām b. al-Mu'tadd bi-llāh Muḥammad b. 'Abd al-Malik b. 'Abd al-Raḥmān al-Nāṣir. Puis, il renonça à cette voie, débuta l'étude des sciences, à étudier scrupuleusement les traditions des différents recueils de *ḥadīṭ*. Il cultiva la logique et rédigea, dans cette science, un livre qu'il intitula *al-Taqrīb li-ḥudūd l-manṭiq*, où il s'efforça de mettre en lumière les méthodes des sciences et où il utilisa des exemples juridiques (*amṭila fiḥiyya*) et des compilations de la loi coranique (*ḡawāmi' l-šar'iyya*). Ibn Ḥazm, dans cet ouvrage, contredit Aristote, fondateur de cette science, sur certains principes, à la manière d'un homme qui n'en connaît pas la finalité et ne s'en est pas imprégné dans son livre. Aussi le traité d'Ibn Ḥazm contient de nombreuses erreurs et fautes. Ensuite, Ibn Ḥazm se plongea dans l'étude de la jurisprudence et finit par acquérir une connaissance que nul, avant lui, n'avait possédée en al-Andalus. Il écrivit sur cette science des traités nombreux, d'une haute portée, dont la plupart concernent les principes et les branches de la jurisprudence selon le rite par lui instauré et la voie par lui tracée, c'est-à-dire selon le rite de Dāwūd b. 'Alī b. Ḥalaf al-Iṣbahānī et le rite de ceux qui acceptent le sens extérieur et rejettent l'analogie ainsi que l'interprétation ». **Il ajouta** : « Son fils al-Faḍl surnommé Abū Rāfi' m'a informé que le nombre de ses écrits relatifs à la jurisprudence, aux Traditions prophétiques, aux principes du droit, aux doctrines, aux religions et à d'autres branches de l'histoire, à la généalogie, aux ouvrages d'*adab* et de réfutation contre ses adversaires s'élevait à environ quatre-cents volumes, soit à peu près quatre-vingt-mille feuillets. C'est là une œuvre qu'à notre connaissance, nul n'a réalisée dans le monde musulman avant lui, à l'exception d'Abū Ḡa'far Ibn Ḡarīr al-Ṭabarī, le plus prolifique des auteurs musulmans. Nous l'avons évoqué déjà dans la notice d'Ibn Ḡarīr mais on raconte qu'on calcula le rapport de jours de son existence et celui des ouvrages et on en déduit qu'il écrivait quatorze pages par jour ». **Il ajouta** : « Ibn Ḥazm a composé un vaste traité de grammaire et sur la langue arabe, un grand nombre de poèmes et un ouvrage traitant de l'art de la rhétorique »¹.

Jusqu'ici, Yāqūt emprunte explicitement les récits de Ṣā'id, très probablement repris de son ami Ibn al-Qifṭī, au vu des similitudes entre les deux textes. Il semble même qu'il y ait une confusion chez Yāqūt entre le titre originel, les *Ṭabaqāt al-umam* et le titre qu'il cite *K. Aḥbār al-ḥukamā'* qui correspond à celui Ibn al-Qifṭī.

¹ Yāqūt: *Mu'ḡam al-udabā'*, Beyrouth, Dār al-ḡarb al-islāmī, 1993, vol. 4, pp. 1650-1651, trad. fr. Yacine Baziz :

[720] علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن سفيان بن يزيد الفارسي مولى يزيد بن أبي سفيان بن حرب بن أمية بن عبد شمس، القرشي الأندلسي الإمام العلامة، يكنى أبا محمد، مات فيما ذكره صاعد بن أحمد الجياني في «كتاب أخبار الحكماء» في سلخ شعبان سنة ست وخمسين وأربعمئة. قال وكتب إلي بخط يده أنه ولد بعد صلاة الصبح في آخر يوم من شهر رمضان سنة ثلاث وثمانين وثلاثمائة وهو ابن اثنتين وسبعين سنة إلا شهرا.

قال: وأصل أبائه من قرية منت ليشم من إقليم الزاوية من عمل أونية من كورة لبله من غرب الأندلس، وسكن هو وأبؤه قرطبة ونالوا فيها جاها عريضا. وكان أبو عمر أحمد بن سعيد بن حزم أحد العلماء من وزراء المنصور محمد بن أبي عامر ووزراء ابنه المظفر بعده والمدبرين لدولتيهما، وكان ابنه الفقيه أبو محمد وزيرا لعبد الرحمن المستظهر بالله بن هشام بن عبد الجبار بن عبد الرحمن الناصر لدين الله ثم لهشام المعتد بالله بن محمد بن عبد الملك بن عبد الرحمن الناصر، ثم نبذ هذه الطريقة وأقبل على قراءة العلوم وتقبيد الآثار والسنن فعني بعلم المنطق وألف فيه كتابا سماه «كتاب التقريب لحدود المنطق» بسط فيه القول على تبين طرق المعارف، واستعمل فيه مثلا فقهية وجوامع شرعية، وخالف أرسطاليس واضع هذا العلم في بعض أصوله مخالفة من لم يفهم غرضه ولا ارتاض في كتبه، فكتابه من أجل هذا كثير الغلط بين السقط، وأوغل بعد هذا في الاستكثار من علوم الشريعة حتى نال منها ما لم ينله أحد قط بالأندلس قبله، وصنّف فيه مصنّفات كثيرة العدد شرعية المقصد معظمها في أصول الفقه وفروعه على مذهبه الذي ينتحله وطريقه الذي يسلكه، وهو مذهب داود بن علي بن خلف الأصبهاني ومن قال بقوله من أهل الظاهر ونفاة القياس والتعليل. قال: ولقد أخبرني ابنه الفضل المكنى أبا رافع أن مبلغ تواليه في الفقه والحديث والأصول والنحل والملل وغير ذلك من التاريخ والنسب وكتب الأدب والردّ على المعارض نحو أربعمئة مجلد تشتمل على قريب من ثمانين ألف ورقة، وهذا شيء ما علمناه لأحد ممن كان في دولة الإسلام قبله إلا لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري فإنه أكثر أهل الإسلام تصنيفا، فنكر ما ذكرناه في ترجمة ابن جرير من أن أيام حياته حسبت وحسبت تصانيفه فكان لكل يوم أربع عشرة ورقة. ثم قال: ولأبي محمد ابن حزم بعد هذا نصيب وافر من علم النحو واللغة، وقسم صالح من قرض الشر وصناعة الخطابة.

La partie suivante est la plus intéressante du point de vue de la représentation d'Ibn Ḥazm dans laquelle Yāqūt enchaine les anecdotes. Ces anecdotes donnent une tonalité piquante et captivante sur le plan biographique puisqu'elles contribuent à descendre la figure ḥazmienne de son piédestal.

On raconte (*dukira anna*) qu'un jour, Ibn Ḥazm s'entretint avec le juriste Abū al-Walīd Sulaymān b. Ḥalaf b. Sa'īd b. Ayyūb al-Bāḡī¹, auteur du livre *al-Muntahā, al-Istignā'* ainsi que d'autres ouvrages. Un débat eut lieu entre les deux hommes. À l'issue de cette controverse, le juriste Abū al-Walīd déclara : « Excusez-moi ! La majeure partie de mes études s'est déroulée à la lumière des gardes ». Ibn Ḥazm lui répondit : « Excusez-moi également ! La majeure partie de mes études s'est faite sur les chaires en or et en argent ». Ibn Ḥazm signifiait par-là que la richesse est un obstacle à la recherche du savoir plus que ne peut l'être la pauvreté.

J'ai lu dans un ouvrage d'Abū Bakr Muḥammad b. Ṭarḥānī b. Yaltakīn b. Yaḥkam² que le *ṣayḥ* et *imām* Abū Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Muḥammad b. al-'Arabī al-Andalusī a dit : « le *ṣayḥ* et *imām* 'Alī b. Aḥmad b. Sa'īd b. Ḥazm est mort dans son village, à l'ouest d'al-Andalus sur la côte océanique, au mois de Ġumādā al-ūlā en l'an quatre-cent-cinquante-sept. Le village se situe à trois kilomètres (*niṣf farsaḥ*) de Huelva, appelée aussi Monta Liṣām, une propriété qui appartenait à ses ancêtres ».

Il (Abū Bakr Muḥammad b. Ṭarḥānī b. Yaltakīn) a dit : « le *ṣayḥ* et *imām* Abū Muḥammad b. al-'Arabī a dit : « Abū Muḥammad b. Ḥazm est né à Cordoue. Son grand-père Sa'īd est né à Huelva puis s'est installé à Cordoue pour y occuper un poste de ministre. Par la suite, son fils 'Alī l'*imām* a accompli des fonctions ministérielles de sa puberté jusqu'à ses vingt-six ans ». Il ajouta « Abū Muḥammad 'Alī b. Aḥmad b. Sa'īd b. Ḥazm : « Jusqu'à cet âge-là, je ne savais pas comment faire la prière ».

Il (Abū Bakr Muḥammad b. Ṭarḥānī b. Yaltakīn) a dit : « le ministre Abū Muḥammad b. al-'Arabī m'a dit : « le *ṣayḥ* et *imām* Abū Muḥammad 'Alī b. Aḥmad b. Sa'īd b. Ḥazm m'a relaté que le motif de son apprentissage de la jurisprudence remonte au jour où il assista aux funérailles d'un homme de renom dans l'entourage de son père. Il entra à la mosquée avant la prière d'al-'Aṣr dans laquelle se trouvait un groupe de personnes. Il s'assit directement sans effectuer les prières de salutations. Son professeur et son précepteur, lui intima l'ordre de se lever et d'accomplir la prière de salutation. Ibn Ḥazm ne comprit pas ce qui lui était demandé. Les hommes présents lui dirent : « À ton âge, tu ignores que la prière de salutation est obligatoire ? » Il avait seize ans à cette époque. « Je me suis levé, dit-il, j'ai prié et j'ai compris ce que voulait me dire mon professeur. Lorsque nous avons accompli la prière funéraire en compagnie des proches du défunt, je suis entré dans la mosquée et je m'apprêtais à accomplir les prières de salutations lorsqu'on me rétorqua : « Assieds-toi ! Assieds-toi donc ! Ce n'est plus l'heure de prier ! » [Je me détournai du défunt et j'en fut attristé]. J'interrogeai mon précepteur : « Montre-moi où se situe la demeure du *ṣayḥ* et juriste Abū 'Abd Allāh b. Daḥḥūn ». C'est ce qu'il fit et j'entrepris de me rendre chez lui pour l'informer de ce qui s'était passé. Il me conseilla de commencer par apprendre le savoir et de son exégèse. Il m'invita à prendre connaissance de l'ouvrage de Mālik b. Anas, le *Muwatta'* – Puisse Dieu l'agrèer -. Dès le lendemain, je l'ai étudié sans m'arrêter, jusqu'à ce jour. J'ai continué son étude pendant trois ans ainsi que d'autres œuvres puis je me suis lancé dans les débats ».

Il (Abū Bakr Muḥammad b. Ṭarḥānī b. Yaltakīn) a dit : « le ministre et *imām* Abū Muḥammad b. al-'Arabī m'a dit : J'ai accompagné le *ṣayḥ* et *imām* Abū Muḥammad 'Alī b. Ḥazm pendant sept ans. J'ai appris en sa présence de nombreux ouvrages excepté le dernier intitulé le *K. al-Fiṣal*, composé à l'origine de six volumes qu'il nous a lus. Il nous en manque environ un sixième. Il nous

¹ L'historien al-Nuwayrī (m. 733/1333) relate la même anecdote et affirme plutôt que le débat eut lieu avec un autre juriste, Ibrāhīm al-Ḥafāḡā. Cf. al-Nuwayrī : *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*, Le Caire, Dār al-kutub wa-l-waṭā'iq al-qawmiyya, 2002, vol. 23, p. 451.

² D'après la *Fahrassa* d'Ibn Ḥayr, on trouve quelques précisions sur ses origines géographiques et généalogiques. Abū Bakr Muḥammad b. Ṭarḥānī b. Yaltakīn b. Yaḥkam (m. 513/1119) d'origine turque et de Bagdad. La *Ṣila* d'Ibn Baṣkuwāl et la *Ġaḍwa* d'al-Ḥumaydī donnaient aussi ses informations biographiques. Les notices orientales sont plus précises telles que celle d'*al-Muntazam* d'Ibn al-Ġawzī, d'*al-Wāfi bi-l-wafayāt* d'al-Safādī ou les *Ṭabaqāt al-ṣāfi'iyya d'al-Subkī*. D'après la notice des *Siyar* d'al-Ḍahabī (*Siyar a'lām al-nubulā'*, Beyrouth, Mu'assasa al-risāla, 1985, vol. 19, p. 423), il s'agit d'un éminent traditionniste, un grammairien bagdadien qui a cotoyé al-Ḥumaydī, se forma auprès d'Ibn Mākūlā, se forma au fiqh auprès d'al-Qayrawānī. Le qāḍī Abū Bakr b. al-'Arabī transmis des *ḥadīṭ* en son nom.

a enseigné les quatre volumes du *K. al-Īṣāl* de l'imām Abū Muḥammad Ibn Ḥazm en l'an quatre-cent-cinquante-six. Aucun de ses écrits n'ont été perdus excepté ce que j'ai mentionné et ce que je n'ai pu lire le *K. al-Īṣāl*. L'imām Abū Muḥammad Ibn Ḥazm détenait *K. al-Īṣāl* en vingt-quatre volumes écrits de lui-même et son écriture était très compacte.

Il (Abū Bakr Muḥammad b. Ṭarḥānī b. Yaltakīn) a dit : « le ministre Abū Muḥammad b. al-'Arabī m'a dit : « Il est possible qu'un des ouvrages d'Abū Muḥammad b. Ḥazm eut été composé lorsqu'il fut en voyage, loin de sa région, à l'est d'al-Andalus et que je n'aurais pas assisté à son cours. Je possède l'ensemble de son œuvre, écrit et orale, et il m'a délivré plusieurs autorisations qui me permet de les enseigner. Le reste je le tiens d'al-Baḡkamī¹ – Puisse Dieu lui être miséricordieux - »².

Ensuite, Yāqūt enchaîne avec la citation intégrale des poèmes de la notice du *Maṭmaḥ* dont il semble avoir consulté :

*wa-awrada la-hu ṣāhib l-Maṭmaḥ aṣ'āran min-hā : Wa-dī 'aḍlin fī-man sabānī ḥusnu-hu (...), Ha-li l-dahru illā mā 'araḥnā wa-adraknā (...), Wa-lī naḥwa aknāfi l-'Irāqi ṣabābatun (...), Lā taṣmatan ḥāsīdī in nakbatan 'araḍat (...), La-in aṣbaḥtu murtaḥilan bi-ṣaḥṣī (...), Anā l-'ilqu l-laḍī lā 'ayba fī-hi (...)*³.

Puis il ajoute le poème suivant, inédit des notices :

Je suis un joyau pur et sans défaut,
Sauf pour mon pays pour qui je suis désagréable
L'Iraq et tous les gens sur Terre ont reconnu ma valeur,
À l'exception de mes compatriotes
La jalousie a pris le dessus sur la bonne conduite, l'intelligence
Et la science ce qui n'a aucun sens
Peu importe que ma mémoire s'envole au loin,
Il n'y a pas de fumée sans feu⁴.

¹ Il s'agit d'Abū Bakr Muḥammad b. Ṭarḥānī b. Yaltakīn.

² Yāqūt: *Mu'ḡam al-udabā'*, op. cit., vol. 4, pp. 1651-1653 :

ذكر أن ابن حزم اجتمع يوماً مع الفقيه أبي الوليد سليمان بن خلف بن سعيد بن أيوب الباجي صاحب كتاب «المنتقى» و «الاستغناء» وغيرهما من التوليف، وجرت بينهما مناظرة، فلما انقضت قال الفقيه أبو الوليد: تعذرني فإن أكثر مطالعتي كانت على سرج الحراس؛ قال ابن حزم: وتعذرني أيضاً فإن أكثر مطالعتي كانت على منائر الذهب والفضة، أراد أن الغنى أمتع لطلب العلم من الفقر. قرأت بخط أبي بكر محمد بن طرخان بن يلتكين بن بجمك، قال الشيخ الإمام أبو محمد عبد الله بن محمد بن العربي الأندلسي: توفي الشيخ الإمام أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بقريته، وهي من غرب الأندلس على خليج البحر الأعظم في شهر جمادى الأولى من سنة سبع وخمسين وأربعمائة، والقربة التي له على بعد نصف فرسخ من أونيه يقال له متليجم، وهي ملكه وملك سلفه من قبله. قال: وقال لي أبو محمد ابن العربي: إن أبا محمد ابن حزم ولد بقربة، وجده سعيد ولد بأونيه ثم انتقل إلى قرطبة وولي فيها الوزارة [ابنه أحمد] ثم ابنه علي الإمام، وأقام في الوزارة من وقت بلوغه إلى انتهاء سنة ستا وعشرين سنة وقال: إنني بلغت إلى هذا السن وأنا لا أدري كيف أجبر صلاة من الصلوات.

قال: قال لي الوزير أبو محمد ابن العربي أخبرني الشيخ الإمام أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم أن سبب تعلمه الفقه أنه شهد جنازة لرجل كبير من إخوان أبيه، فدخل المسجد قبل صلاة العصر والحفل فيه، فجلس ولم يركع، فقال له أستاذه- يعني الذي ربه- بإشارة- أن قم فصل تحية المسجد فلم يفهم، فقال له بعض المجاورين له: أبلغت هذه السن ولا تعلم أن تحية المسجد واجبة؟! وكان قد بلغ حينئذ سنة وعشرين عاماً، قال: فقامت وركعت وفهمت إذن إشارة الأستاذ إلي بذلك؛ قال، فلما انصرفنا من الصلاة على الجنازة إلى المسجد مشاركة للأحياء من أقرباء الميت دخلت المسجد فبادرت بالركوع فقيل لي اجلس اجلس ليس هذا وقت صلاة، فانصرفت عن الميت وقد خزيت ولحقتني ما هانت علي به نفسي، وقلت للأستاذ، دلني على دار الشيخ الفقيه المشاور أبي عبد الله ابن دحون، فدلتني فقصدته من ذلك المشهد وأعلمته بما جرى فيه، وسألته الإبتداء بقراءة العلم واسترشدته فدلتني على «كتاب الموطأ» لمالك بن أنس رضي الله عنه، فبدأت به عليه قراءة من اليوم التالي لذلك اليوم، ثم تتابعت قراءتي عليه وعلى غيره نحو ثلاثة أعوام وبدأت بالمناظرة.

قال: وقال لي الوزير الإمام أبو محمد ابن العربي: صحبت الشيخ الإمام أبا محمد علي بن حزم سبعة أعوام، وسمعت منه جميع مصنفااته حاشا المجلد الأخير من «كتاب الفصل» وهو يشتمل على ست مجلدات من الأصل الذي قرأنا منه، فيكون الغائت نحو السدس. وقرأنا من «كتاب الإيصال» أربع مجلدات من كتاب الإمام أبي محمد ابن حزم في سنة ست وخمسين وأربعمائة، ولم يفتني من توليفه شيء سوى ما ذكرته من الناقص وما لم أقرأه من «كتاب الإيصال»، وكان عند الإمام أبي محمد ابن حزم كتاب الإيصال في أربع وعشرين مجلدة بخط يده وكان في غاية الإدماج.

قال: وقال لي الوزير أبو محمد ابن العربي: وربما كان للإمام أبي محمد ابن حزم شيء من توليفه ألفه في غير بلده في المدة التي تجول فيها بشرق الأندلس فلم أسمع، ولي بجميع مصنفااته ومسموعاته إجازة منه مرات عدة كثيرة؛ آخر ما كان بخط البجكي رحمه الله.

³ Yāqūt: *Mu'ḡam al-udabā'*, op. cit., vol. 4, pp. 1653-1659. Nous renvoyons donc à la traduction de la notice d'Ibn Ḥāqān.

⁴ *Ibid.*, vol. 4, p. 1654, trad. fr. Yacine Baziz :

ومن شعر أبي محمد بن حزم:

Ce poème se situe dans la même veine que ceux du *Maṭmaḥ*, dans le registre de l'éloge de soi et évoque la légitimité scientifique d'Ibn Ḥazm en al-Andalus. La poésie ḥazmienne s'étoffe progressivement et accentue les relations inconciliables entre Ibn Ḥazm et ses compatriotes. Le reste de la notice est composée de la quasi-intégralité de la notice d'Ibn Ḥayyān (85,3%) qu'il semble emprunter à la *Daḥīra* et des poèmes ḥazmiens empruntés aux notices précédentes, principalement via al-Ḥumaydī¹. Comme la *Daḥīra*, la description d'al-Ḥumaydī et d'Ibn Ḥāqān est effacée au profit de celle d'Ibn Ḥayyān. Leur apport mémoriel est réduit à une simple transmission du patrimoine poétique. Alors que Yāqūt recourt aux ouvrages d'Ibn Baškuwāl, il choisit pourtant d'écarter leur historiographie pour écrire la vie d'Ibn Ḥazm. Celui-ci est certes un savant qu'il est difficile de nier, comme l'ont contesté les lettrés sous la période almoravide, mais il peut être une figure contestable si l'on s'en tient aux anecdotes rumorales et au récit d'Ibn Ḥayyān.

Notice d'Ibn Ḥallikān: Prévalence du récit ḥumaydien, éminent savant et un féroce débattreur

Sa notice marque la fin des notices ḥazmiennes de cette période. Nommé *qāḍī al-quḍāt* à Damas par le *sultān* Baybars puis Qalāwūn, sa carrière fluctua en fonction des tensions politiques et de l'évolution de la magistrature qui l'amènèrent à vivre entre Damas et Le Caire. Ibn Ḥallikān s'est rendu célèbre grâce à son dictionnaire intitulé *Wafayāt al-a'yān wa-anbā' abnā' al-zamān* qui regroupent le matériau biographique le plus solide des notables qui avait acquis une *ṣuhra* (une renommée). Sa rédaction a débuté en 654/1256 au Caire, comme l'écrit J.W. Fück, et est parachevée en 672/1274 au Caire à cause de soubresauts politiques et administratifs². Ce n'est pas dans la disposition du dictionnaire qu'il faut chercher un intérêt pertinent puisqu'il classe ses biographiés dans l'ordre alphabétique des *ism*-s.

Ibn Ḥallikān étudia à Alep, centre urbain qui accueillit une diaspora andalouse, sous l'autorité d'Ibn Ṣaddād, d'Ibn Ṣalah à Damas et Ibn al-Aṭīr à Mossoul ce qui lui garantit une solide formation d'historien traditionniste. De nombreux intertextes des *Wafayāt* renvoient à Ibn al-Qifṭī et Yāqūt comme nous avons vu plus haut. Comme ce dernier, il s'intéresse au matériau biographique qui captive l'attention du lecteur et déclenche sa curiosité comme peut l'offrir l'anecdote. Pour ce faire, il recherche dans les sources andalouses sans que nous sa-

سَوَى بَلَدِي وَأَنِّي غَيْرُ طَارِي وَأَهْلُ الْأَرْضِ إِلَّا أَهْلُ دَارِي وَعِلْمٌ مَا يُنْتَقَى لَهُ غِيَارِي فَمَا سَطَعَ الدُّخَانُ بِغَيْرِ نَارِ	أَنَا الْعَلَقُ الَّذِي لَا غَيْبَ فِيهِ تُؤَرُّ لِي الْعِرَاقُ وَمَنْ يَلِيهَا طَوُّوا حَسَدًا عَلَى أَدَبٍ وَفَهْمٍ فَمَهْمًا طَارَ فِي الْأَفَاقِ ذِكْرِي
---	---

¹ Nous renvoyons également à la traduction de la notice d'Ibn Ḥayyān et aux poèmes d'al-Ḥumaydī.

² Fück Johann Wilhem : "Ibn Ḥallikān" dans *Encyclopédie de l'Islam*. Consulted online on 14 May 2021 http://dx.doi.org.ezproxy.univ-paris3.fr/10.1163/9789004206106_eifo_SIM_3248 First published online: 2010.

chions s'il dispose directement de ces sources ou d'un matériau citationnel. Victoria Aguilar avait établi un ordre d'importance suivant : la *Šila* d'Ibn Baškuwāl (11 citations et 3 autres citations de son *Ta'īh al-Andalus*), la *Ġaḍwa* d'al-Ḥumaydī (9 citations), la *Daḥīra* d'Ibn Bassām (10 citations), *al-Muṭrib* d'Ibn Diḥya (5 citations) et les *Qalā'id al-'iqyān* d'Ibn Ḥāqān (5 citations)¹. D'autres œuvres andalouses jouent un rôle important dans la rédaction des *Wafayāt al-a'yān*, à l'instar de la *Ḥamāsa* d'al-Bayyāsī (m.653/1255), le *Ta'īh* d'Ibn al-Faraḍī, *al-Muḡrib* d'Ibn Sa'īd, une œuvre d'Ibn Ḥayr et d'Ibn al-Abbār², le *Naqṭ al-'arūs* d'Ibn Ḥazm et une œuvre almoravide du secrétaire de chancellerie Ibn al-Šayrafi (m.570/1174). Al-Marrākušī et son *Mu'ğib* ne sont curieusement pas cités. Il a sa disposition le matériau suffisant pour évaluer l'évolution de la figure ḥazmienne dans la mémoire collective savante.

Il est intéressant de noter que l'éclectisme des sources d'Ibn Ḥallikān lui permet également de broser des portraits les plus précis (ou neutres possibles selon nos critères actuelles). Ibn Ḥazm figure parmi les 21% de notices andalouses contenues dans les *Wafayāt* d'Ibn Ḥallikān et parmi les 10% de l'ensemble des notices du même dictionnaire. Les 85 hauts personnages biographiés andalous dans son dictionnaire représentent une forme de panthéon de l'Occident musulman où nous retrouvons Ibn al-Faraḍī, Ibn Zaydūn, Ibn Šuhayd, Ibn Darrāğ, Ibn Ḥāqān, Ibn Ḥayyān, al-Qālī, Ibn Baškuwāl, Abū Bakr Ibn al-'Arabī, al-Ḥumaydī, Ibn Labbāna, Ibn Ṭufayl, Ibn 'Abd al-Barr ou encore deux éminents hommes politiques almohades.

Comme Yāqūt, ses sources sont diversifiées, la narration se veut la plus attrayante pour le lecteur de son temps. Cela dit, il brosse un portrait d'Ibn Ḥazm radicalement différent. Le remploi d'al-Ḥumaydī n'est pas sourcé dans la description d'Ibn Ḥazm en prose, ni celui d'Ibn Ḥayyān dont les hypertextes renvoient pourtant clairement à la *Ġaḍwa* et au *Matīn*. À l'inverse, l'origine des citations d'Ibn Baškuwāl, d'Ibn al-'Arīf et la description du père d'Ibn Ḥazm sont bien mentionnées. L'architecture de la notice peut être segmentée en plusieurs niveaux de lecture. On peut segmenter les textes en fonction de ce que nous dit explicitement Ibn Ḥallikān, en fonction de la parole rapportée et de la polyphonie de chacune des voix citées et enfin en fonction de les hypotextes et les hypertextes nous révèlent d'emprunt aux notices précédentes. Découvrons donc sa notice :

¹ Aguilar Victoria: *Fuentes de Ibn Jallikān*, dans *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, Grenade, CSIC, 1988, pp. 255-258.

² Ibn Ḥallikān, contemporain d'Ibn al-Abbār, consacre à ce dernier une notice Ibn Ḥallikān : *Wafayāt al-a'yān*, *op. cit.*, vol. 1, pp. 141-142.

Traduction de la notice d'Ibn Ḥallikān

Abū Muḥammad 'Alī b. Aḥmad b. Sa'īd b. Ḥazm b. Gālib b. Šāliḥ b. Ma'dān b. Sufyān b. Yazīd le client attaché à Yazīd b. Abī Sufyān Šaḥr b. Ḥarb b. Umayya b. 'Abd al-Šams al-umayyī. Son aïeul Yazīd est le premier de ses aïeuls à s'être converti à l'*islām*. Il est d'origine persane. Son aïeul Ḥalaf est le premier de ses aïeuls à s'installer en al-Andalus. Il est né à Cordoue, en territoire andalou, un mercredi avant le lever du Soleil, à l'extrême fin du mois de Ramaḍān en l'an 384 dans sa partie orientale.

Il fut un éminent savant ayant atteint le degré de *ḥāfiẓ* dans les sciences des Traditions prophétiques (*ḥadīṭ*) et de la jurisprudence (*fiqh*). Il était capable de déduire des Lois à partir du Livre et de la *Sunna* après avoir été un disciple de l'école juridique šāfi'ite. Il se tourna par la suite vers l'école juridique zāhirite. Expert dans toutes les branches du savoir tout en appliquant ses connaissances, il fut un véritable ascète dans ce monde après avoir exercé le ministériat comme son père et ceux qui l'ont précédé dans la gestion du royaume. Il était un homme humble, modeste, doté des plus hautes vertus, il a rédigé de très nombreux livres. Il s'adonna à l'authentification des livres scientifiques de recueils du *ḥadīṭ* à l'issue desquels il composa de très nombreux livres. Il assista à de nombreuses séances d'études par audition, en présence du maître. Il compose un précieux livre dans la compréhension des Traditions prophétiques intitulé *al-İṣāl ilā fahm kitāb l-ḥiṣāl l-ḡāmi 'a li-maḥṣal šarā'i' l-islām fī l-wāḡib wa-l-ḥalāl wa-l-ḥarām wa-l-sunna wa-l-iḡmā'*. Il explicite les paroles des Compagnons, des Suiveurs et ceux parmi les *imām*-s musulmans – Puisse Dieu tous les agréer - qui les ont suivis à propos des questions juridiques où il explique l'argumentaire de chaque groupe. C'est un livre magnifique. Il est l'auteur du livre *al-İḥkām li-uṣūl l-aḥkām fī ḡāyat l-naqṣi wa-irād l-ḥuḡāḡ*. Il a composé le livre *al-Fiṣāl fī l-milal wa-fī l-ahwā' wa-l-niḥal*, le livre *al-Iḡmā' wa-masā'il 'alā abwāb l-fiqh*, le livre *Marātib al-ʿulūm wa-kayfiyya ṭalabi-hā wa ta'al-laqa ba'ḍuhā bi-ba'ḍ*, le livre *Izhār tabdīl l-Yahūd wa-l-Našāra li-Tawra wa-l-Inḡil wa-bayān tanāquḍ mā bi-aydi-him mim mā lā yaḥtamili l-ta'wīl*. En plus de ce qui a été cité précédemment, il y a le *Taqrīb li-hadd l-manṭiq wa-l-mandḥāl ilay-hi bi-l-alfāz l-ʿamiyya wa-l-amṭila l-fiqhiyya*. Il a voulu expliquer ce qu'était la logique, corriger son image suspecte et démentir ceux qui l'avaient dévoyée. Dans cet ouvrage, il a appliqué une méthodologie particulièrement singulière et novatrice que personne, à notre connaissance, n'avait appliquée avant lui. Son maître en logique fut Muḥammad b. al-Ḥasan al-Madḥuḡī al-Qurtubī, plus connu sous le nom d'Ibn al-Kittānī. Il était un homme de lettres, un poète, un médecin auteur de traités dans ce domaine, de livres dans littérature. Il mourut vers l'an 400. Ibn Mākūlā a mentionné cela dans son ouvrage *al-Ikmāl* au chapitre al-Kittānī et al-Kittānī en transmettant les dires de l'éminent savant Abī 'Abd Allāh al-Ḥumaydī. Il est l'auteur d'un petit livre intitulé *Naqt al-ʿarūs* qui comprend des anecdotes rares (*ḡarība nādīra*) et d'une aide précieuse.

Ibn Baṣkuwāl a dit à son sujet : « Abū Muḥammad était l'auteur le plus proluxe des Andalous dans tous les savoirs islamiques, possédait d'immenses connaissances lexicographiques et a contribué grandement dans le développement en matière de rhétorique et de poésie, du genre biographique (*al-siyar*) et des récits historiques (*al-aḥbār*). Son fils Abū Rāfi' al-Faḍl a rapporté qu'il a collationné auprès de son père une œuvre d'environ 400 volumes comprenant environ 80 000 feuillets.

Le *ḥāfiẓ* Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Futūḥ al-Ḥumaydī : « Nous n'avons jamais vu son pareil. Il réussit à réunir en lui tant d'intelligence, d'aisance à mémoriser, de hautes vertus et de dévotion. Je n'ai pas vu aucun homme improviser des poèmes aussi promptement que lui puis, il ajouta : il clama devant moi un poème le décrivant :

Si je m'éloigne, mon corps seul s'en va
Et mon âme reste toujours auprès de vous.
Certes un ami demande à voir de ses yeux
Celui dont la vue lui est agréable.

Un autre poème va dans le même sens :

Mon frère dit : tu es affligé parce que ton corps n'est plus,
Mais ton âme ne nous a jamais abandonné.
Aussi, ai-je répondu : la vue est le seul sens d'être digne de confiance,
C'est en cela qu'un ami désire toujours la vue d'un autre.

Le *ḥāfiẓ* al-Ḥumaydī a aussi transmis ce poème d'Ibn Ḥazm :

Nous avons passés ensemble une petite heure puis nous avons pris la route
Or, passer un bref moment ensemble n'apporte pas l'amour-passion
Il n'y a pas eu union
Puisque ce bref moment de séparation a suffi pour les désunir.

Le *hāfiẓ* al-Ḥumaydī a également ajouté :

Bien que des corps puissent être séparés l'un de l'autre

Les âmes des gens distingués sont tout à fait capables de s'unir

Ô combien de personnes perdues de vue ont pu se retrouvées

Grâce [à la force] du calame et du parchemin !

Voici un autre de ses poèmes :

Blâmé d'être le prisonnier de la beauté extérieure

Par un censeur qui ne cesse de me reprocher cette passion me dit :

Te contentes-tu de la beauté apparente alors que tu ne peux voir ni ce qui est caché

Ni les traces de blessures sur son corps ?

Je fis cette réponse : tu as injustement abusé du blâme

Je pourrais, si je le souhaitais, te réfuter à l'infini

Ignore-tu que je suis *zāhirite* et que moi

Je me base sur ce que je vois jusqu'à preuve du contraire¹.

Les citations poétiques d'Ibn Ḥallikān présentent Ibn Ḥazm sous d'autres traits. En plus de faire écho aux thématiques du *Collier*, les conflits avec ses contemporains sont absents. Ne subsistent que ce qui caractérise l'œuvre ḥazmienne comme la séparation des bien-aimés et l'éloge implicite du *zāhirisme*. Ibn Ḥallikān n'a pas retenu un certain nombre de poèmes de la

¹ Ibn Ḥallikān : *Wafayāt al-a'yān*, op. cit., vol. 3, pp. 325-327, trad. fr. de Yacine Baziz :

ابن حزم الظاهري
أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن معدان بن سفيان بن يزيد، مولى يزيد بن أبي سفيان صخر بن حرب بن أمية بن
عبد شمس الأموي، وجدته يزيد أول من أسلم من أجداده، وأصله من فارس، وجدته خلف أول من دخل الأندلس من آباءه. ومولده بقرطبة من بلاد
الأندلس يوم الأربعاء قبل طلوع الشمس سلخ شهر رمضان سنة أربع وثمانين وثلثمائة في الجانب الشرقي منها.
وكان حافظاً عالماً بعلوم الحديث وفقهه، مستنبطاً للأحكام من الكتاب والسنة بعد أن كان شافعي المذهب، فانتقل إلى مذهب أهل الظاهر، وكان متقناً
في علوم جمة، عاملاً بعلمه، زاهداً في الدنيا بعد الرياسة التي كانت له ولأبيه من قبله في الوزارة وتدبير الممالك، متواضعاً ذا فضائل جمة وتوابع
كثيرة، وجمع من الكتب في علوم الحديث والمصنفات والمسندات شيئاً كثيراً، وسمع سماعاً جماً، وألف في فقه الحديث كتاباً سماه "الإبصار إلى فهم
كتاب الخصال الجامعة (لحمل شرائع الإسلام في الواجب والحلال والحرام والسنة والإجماع" "أورد فيه أقوال الصحابة والتابعين ومن بعدهم من
أئمة المسلمين، رضي الله عنهم أجمعين، في مسائل الفقه، والحجة لكل طائفة وعليها، وهو كتاب كبير، وله كتاب "الإحكام لأصول الأحكام" في
غاية التقصي وإيراد الحجج، وكتاب "الفصل في الممل في الأهواء والنحل" وكتاب في الإجماع ومسائله على أبواب الفقه، وكتاب في مراتب
العلوم وكيفية طلبها وتعلق بعضها ببعض، وكتاب "إظهار تبديل اليهود والنصارى للتوراة والإنجيل وبيان تناقض ما بأيديهم من ذلك مما لا يحتمل
التأويل" وهذا معنى لم يسبق إليه، كتاب "التقريب بحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية" فإنه سلك في بيانه وإزالة سوء الظن
عنه وتكذيب المخترقين به طريقة لم يسلكها أحد قبله، وكان شقيقه في المنطق محمد بن الحسن المنحجي القرطبي المعروف بابن الكتاني، وكان
أديباً شاعراً طبيباً له في الطب رسائل، وكتب في الأدب، ومات بعد الأربعمائة، ذكر ذلك ابن ماكولا في كتاب "الإكمال" في باب الكتاني
والكتاني، نقلاً عن الحافظ أبي عبد الله الحميدي. وله كتاب صغير سماه "نقط العروس" جمع كل غريبة نادرة، وهو مفيد جداً.
وقال ابن بشكوال في حقه: كان أبو محمد أجمع أهل الأندلس قاطبة لعلوم الإسلام، وأوسعهم معرفة مع توسعه في علم اللسان ووفور حظه من
البلاغة والشعر والمعرفة بالسير والأخبار. أخبر ولده أبو رافع الفضل أنه اجتمع عنده بخط أبيه من تأليفه نحو أربعمائة مجلد، تشتمل على قريب من
ثمانين ألف ورقة.

وقال الحافظ أبو عبد الله محمد بن فتوح الحميدي: ما رأينا مثله فيما اجتمع له من الذكاء وسرعة الحفظ وكرم النفس والتدين، وما رأيت من يقول
الشعر على البديهة أسرع منه. ثم قال: أنشدني لنفسه:

لِنُّنْ أَصْبَحْتُ مُرْتَجِلًا بِشَخْصِي فَرُوجِي عِنْدَكُمْ أَيْدًا مُقِيمٌ
وَلَكِنُّ لِلْمُعَانِ لَطِيفٌ مَعْنَى لَهُ سَأَلُ الْمُعَانِيَةِ الْكَلِيمُ

وله في المعنى:

يَقُولُ أَحْيَى شَجَاكَ رَجِيلٌ جَسْمٌ وَرُوحُكَ مَا لَهُ عَنَّا رَجِيلٌ
فَقُلْتُ لَهُ الْمُعَانِيَةُ مُطْمَئِنٌّ إِذَا طَلَبَ الْمُعَانِيَةَ الْخَلِيلُ

وروي له الحافظ الحميدي أيضاً:

أَقَمْنَا سَاعَةً ثُمَّ ارْتَحَلْنَا وَمَا يُعْنِي الْمَشُوقُ وَفُوفُ سَاعَةٍ
كَأَنَّ الشَّمْلَ لَمْ يَكْ ذَا اجْتِمَاعٍ إِذَا مَا شَتَّتَ الْبَيْتُ اجْتِمَاعَةَ

وقال الحميدي أيضاً: أنشدني أبو محمد علي بن أحمد بن حزم - يعني المذكور - لعبد الملك بن جهور:

إِنْ كَانَتْ الْأَبْدَانُ نَائِيَةً فَتُفُوسُ أَهْلِ الظَّرْفِ تَأْتِلُفُ
يَا رَبُّ مَقْتَرِ قَيْنٍ قَدْ جَمَعَتْ فَلْيُبَيِّهَمَا الْأَقْلَامُ وَالصُّحُفُ

ومن شعره أيضاً

وَذِي عَدَلٍ فِيمَنْ سَبَانِي حُسْنُهُ يُطِيلُ مَلَامِي فِي الْهَوَى وَيَقُولُ
أَفِي حَسْنٍ وَجْهٍ لَأَخْ لَمْ تَرِ عَيْبَهُ وَلَمْ تَدْرِ كَيْفَ الْجِسْمِ أَنْتِ قَبِيلُ؟
فَقُلْتُ لَهُ: اسْرَفْتُ فِي اللُّؤْمِ ظَالِمًا وَعِنْدِي رَدٌّ لَوْ أَرَدْتُ طَوِيلُ
أَلَمْ تَرِ أَنِّي ظَاهِرِي وَأَنْتِي عَلَيَّ مَا بَدَأَ حَتَّى يَقَوْمَ دَلِيلُ

notice d'al-Ḥumaydī (comme celui en rapport avec le *dahr*, la solarité tirée de sa légitimité scientifique, la comparaison à Joseph, etc.) et d'autres qui pourtant avaient repris par Ibn Baškuwāl, al-Ḍabbī et ses contemporains orientaux comme Yāqūt.

Le conflit mémoriel qui avait opposé Ibn Ḥāqān et Ibn Bassām se répète entre les deux biographes orientaux ; le conflit entre la prévalence des récits remployés indique clairement les deux voies mémorielles qu'emprunte Yāqūt et Ibn Ḥallikān. À cette différence que leurs pratiques citationnelles montrent une autonomisation de certains récits au point de devenir des lieux communs de la *memoria* ḥazmienne et de ses représentations. L'emprunt implicite et partiel du *Matīn* d'Ibn Ḥayyān des *Wafayāt* est convoqué afin d'illustrer les débats théologiques qui ont opposé Ibn Ḥazm à al-Bāḡī. La fin de la notice d'Ibn Ḥallikān est une succession de récits et de description caractéristique qui répondent très probablement aux interrogations sur le personnage Ibn Ḥazm¹ :

Entre lui (Ibn Ḥazm) et Abī al-Walīd Sulaymān al-Bāḡī – déjà évoqué à la lettre *sīn* – se sont déroulés des débats et des discussions scolastiques beaucoup trop long pour être traités ici. Il a porté de nombreux coups à l'égard des Anciens parmi les savants. Rares sont eux qui étaient à l'abri de sa langue. À cause de son attitude, il a divisé les esprits et est devenu l'objet de l'animosité des juriconsultes de son temps. Animés par leur haine, ils ont entrepris de réfuter sa pensée, de montrer son égarement, de le diffamer, d'alerter les sultans du trouble qu'il représentait (*fitna*), d'interdire aux gens tout contact avec lui ou même d'écouter ses discours. Les rois le bannirent et le chassèrent de son pays jusqu'au jour où il mourut dans la région de Labla. Il mourut dans à la fin de la journée de dimanche à la fin de ša 'bān en l'an quatre-cent-cinquante-six. On dit aussi qu'il mourut à Manta Lišam, le village d'Ibn Ḥazm. Puisse Dieu lui faire miséricorde.

A ce sujet, Abū al-'Abbās b. al-'Arīf cité précédemment : la langue d'Ibn Ḥazm et l'épée d'al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf sont sœurs jumelles. Il affirma cela à cause des nombreuses invectives à l'égard des *imām-s*².

À l'instar de Yāqūt, Ibn Ḥallikān cherche le récit anecdotique valorisant Ibn Ḥazm. Si son langage acerbe nuance le héros almohade, l'auteur des *Wafayāt* montre qu'Ibn Ḥazm est issu d'une grande lignée de savants. Les anecdotes familiales et intimes révèlent des pans de la vie d'Ibn Ḥazm à la cour 'āmīride. Elles montrent le rôle de son père en tant que protecteur, de maître spirituel et qu'il a grandi parmi la haute bourgeoisie cordouane :

La mort de son père Abū 'Umar Aḥmad est survenue en dū al-qa' da de l'an 402. Ministre sous la dynastie 'āmīride, il fut un éminent savant, littérateur, rhéteur et saint homme. Son fils Abū Muḥammad susmentionné a dit : « Mon père, le ministre, Puisse Dieu exalté soit-il lui faire miséricorde - m'avait prodigué quelques sentences sapientiales : Si tu veux vivre dans l'aisance, sois indépendant et accepte toute situation »³.

¹ Ibn Ḥallikān expliquait en introduction qu'il choisissait ses biographiés aussi en fonction des questionnements de ses contemporains. Ces récits ont vocation à éclairer le lecteur sur des aspects qui suscitent la controverse.

² Ibn Ḥallikān : *Wafayāt al-a'yān*, op. cit., vol. 3, p. 327-328, trad. fr. de Yacine Baziz:

وكانت بينه وبين أبي الوليد سليمان الباجي - المذكور في حرف السين - مناظرات وما جرايات يطول شرحها، وكان كثير الوقوع في العلماء المتقدمين، لا يكاد يسلم أحد من لسانه، فنفرت عنه القلوب واستهدف لفقهاء وقته، فتمالأوا على بغضه وردوا قوله واجمعوا على تضليله وشنعوا عليه وحذروا سلاطينهم من فتنته ونهوا عوامهم عن الدنو إليه والأخذ منه، فأقصته الملوك وشردته عن بلاده حتى انتهى إلى بادية لبلة فتوفي بها آخر نهار الأحد لليلتين بقيتا من شعبان سنة ست وخمسين وأربعمئة، وقيل إنه توفي في منت ليشم، وهي قرية ابن حزم المذكور، رحمه الله تعالى. وفيه قال أبو العباس ابن العريف - المقدم ذكره - : كان لسان ابن حزم وسيف الحجاج بن يوسف شقيقين، وإنما قال ذلك لكثرة وقوعه في الأئمة.

³ al-Ḥumaydī : *Ḡaḡwat al-muqtabis*, op. cit., p. 126; al-Ḍabbī: *Buḡyat al-multamis*, op. cit., p. 182; al-Maqqarī: *Nafḥ al-ṭīb*, op. cit., vol. 2, p. 83. Des lettrés orientaux mettent dans la bouche d'un poète inconnu : Abū Manšūr

Dans son livre la *Ğadwat al-muqtabis*, al-Ĥumaydī a écrit que : « le ministre en question [Abū 'Umar Aĥmad] était assis face aux notables d'al-Manşūr Abī 'Amir Muĥammad b. Abī 'Amir lors d'une assemblée publique lorsqu'on lui lit les supplications d'une femme dont le fils avait commis un crime odieux et avait été détenu sur ordre d'al-Manşūr. À la lecture de l'acte, il était devenu fou de colère et s'écria : « Par Dieu, tu m'as rappelé cet événement ! ». Il prit la plume et avait l'intention d'écrire *yuşlabu* ! [Qu'il soit crucifié !] mais il avait écrit *yutlaqu* ! [Qu'il soit libéré !]. Il remit l'acte au ministre en question. Ce dernier prit la plume et rédigea un ordre conforme à la décision écrite et l'adressa au chef de police. « Qu'avez-vous écrit ? » s'exclama al-Manşūr. « Que soit libéré untel, répondit Aĥmad. « Qui vous a ordonné cela ? » lui demanda al-Manşūr sur un ton irrité. Il lui tendit l'acte où était écrit par erreur le mot *yutlaqu* ! En le voyant il s'exclama : « Je jure que je voulais écrire *yuşlabu* ! Il a ensuite rayé le mot avec l'intention d'écrire *yuşlabu* ! mais il écrivit de nouveau *yutlaqu* ! Le ministre prit l'acte et rédigea au responsable de libérer le prisonnier. Lorsqu'al-Manşūr s'aperçut de l'ordre rédigé, il entra dans une colère plus violente que la première. « Qui vous a ordonné cela ? » demanda-t-il. Le ministre lui tendit de nouveau l'acte rédigé. Il put le vérifier, le raya de nouveau et commit une nouvelle l'erreur. Le ministre rédigea un nouvel ordre de libération adressé au responsable. Al-Manşūr s'en aperçut également et se mit dans une colère folle, plus folle encore que les deux premières. [Mon père Aĥmad] lui fit à nouveau vérifier l'acte de libération. Al-Manşūr en était stupéfait et déclara : « D'accord ! Qu'il soit libéré malgré moi. Quand Dieu décide qu'un homme soit libre je ne peux m'y opposer ! ».

Abū Muĥammad avait un fils surdoué et noble de caractère, appelé Abū Rāfi' al-Faḍl b. Abī Muĥammad 'Alī. Il était au service d'al-Mu'tamid b al-'Abbād, souverain de Séville, et d'autres villes d'al-Andalus. Al-Mu'tamid b al-'Abbād s'était mis en colère contre son oncle Abū Ṭālib 'Abd al-Ġabbār b. Ismā'īl b. 'Abbād. Il se mit en tête de l'assassiner mais n'était pas convaincu. Il réunit ses ministres et leur demanda : « L'un d'entre vous sait-il si les califes des temps anciens ou un des *mulūk al-tawā'if* a déjà assassiné son oncle parce que celui-ci avait comploté contre lui ? ». Abū Rāfi' en question s'avança et déclara : « Puisse Dieu vous aider ! Nous ne connaissons qu'une affaire chez les 'Abbassides mais il pardonna à son oncle qui s'était révolté contre lui, à savoir Ibrāhīm b. al-Mahdī, l'oncle d'al-Ma'mūn. Al-Mu'tamid l'embrassa sur le front et le remercia. Par la suite, il convoqua son oncle et lui pardonna et le traita avec empathie. Le vendredi 15 raġab 479 [octobre 1086], Abū Rāfi' fut tué lors de la fameuse bataille de Zallāqa où quelques hommes de la garde rapprochée d'al-Mu'tamid périrent également. Nous avons rendu compte de cet événement dans la notice de Yūsuf b. Taşfīn, que le lecteur s'y reporte. Ibrāhīm b. al-Mahdī fut également mentionné dans cet ouvrage. Dieu est le plus savant¹.

Ces deux notices ont figé dans le marbre les récits et les particularités de la vie d'Ibn Ḥazm.

De par la renommée de leurs dictionnaires, avec leurs récits, anecdotes et citations prover-

al-Ṭa'ālībī (m. 429-1038) : *al-Muntaḥil*, Alexandrie, al-Maṭba'a al-tiġāriyya, 1901, p. 195 ; al-Māwardī : *Adab al-dunyā wa-l-Dīn*, Le Caire, Dār maktaba al-ḥayā, 1986, p. 227, Ibn al-Ġawzī : *Kaşf al-muškil*, Riyad, Dār al-waṭan, ss date, vol. 3, p. 514 ; al-Şafādī : *A'yān al-aşr*, Beyrouth, Dār al-fīkr al-mu'āşir, 1998, vol. 1, p. 301 ; Ibn Kaḥīr : *Bidāya, op. cit.*, vol. 12, p. 29.

¹ Ibn Ḥallikān : *Wafayāt al-a'yān, op. cit.*, vol. 3, pp. 328-329, trad. fr. Yacine Baziz:

وكانت وفاة والده أبي عمر أحمد في ذي القعدة سنة اثنتين وأربعمائة، وكان وزير الدولة العامرية، وهو من أهل العلم والأدب والخير والبلاغة، وقال ولده أبو محمد المذكور: أنشدني والدي الوزير في بعض وصاياه لي رحمه الله تعالى: إذا شئت أن تحيا غنياً فلا تكن / على حاله إلا رضيت بدونها. وذكر الحميدي في كتاب " جذوة المقتبس " أن الوزير المذكور كان جالساً بين يدي مخدمه المنصور أبي عامر محمد بن أبي عامر في بعض مجالسه العامة، فرفعت إليه رقعة استعطف لأمر رجل مسجون كان المنصور اعتقله حنقاً عليه لجرم استعظمه منه، فلما قرأها اشتد غضبه، وقال: ذكرتني والله به، وأخذ القلم وأراد أن يكتب: يصلب، فكتب: يطلق، ورمى الورقة إلى وزيره المذكور، وأخذ الوزير القلم وتناول الورقة وجعل يكتب بمقتضى التوقيع إلى صاحب الشرطة، فقال له المنصور: ما هذا الذي تكتب؟ قال: بإطلاق فلان، فحرد، وقال: من أمر بهذا؟ فنأوله التوقيع، فلما رآه قال: وهمت، والله ليصلبن، ثم خط على التوقيع، وأراد أن يكتب " يصلب " فكتب " يطلق، فأخذ الوزير الورقة، وأراد أن يكتب إلى الوالي بالإطلاق، فنظر إليه المنصور وغضب أشد من الأول، وقال: من أمر بهذا؟ فنأوله التوقيع، فرأى الخط، فخط عليه، وأراد أن يكتب " يصلب " فكتب " يطلق "، وأخذ الوزير التوقيع وشرع في الكتابة إلى الوالي، فرأه المنصور فأفكر أكثر من المرتين الأوليين، فأراه خطه بالإطلاق، فلما رآه عجب من ذلك، وقال: نعم يطلق على رغمي، فمن أراد الله سبحانه إطلاقه لا أقدر أنا على منعه وكان لأبي محمد ولد نبيه سرياً فاضل يقال له أبو رافع الفضل ابن أبي محمد علي، وكان في خدمة المعتمد بن عباد صاحب إشبيلية وغيرها من بلاد الأندلس، وكان المعتمد قد غضب على عمه أبي طالب عبد الجبار بن محمد بن إسماعيل بن عباد وهم يقتله لأمر رابه منه، فاستحضر وزراءه وقال لهم: من يعرف منكم في الخلفاء أو ملوك الطوائف من قتل عمه عندما هم بالقيام عليه؟ فتقدم أبو رافع المذكور، وقال: ما تعرف أيدك الله إلا من عفا عن عمه بعد قيامه عليه، وهو إبراهيم بن المهدي عم المأمون من بني العباس، فقبله المعتمد بين عينيه وشكره، ثم أحضر عمه وبسطه وأحسن إليه. وقتل أبو رافع المذكور في وقعة الزلاقة مع مخدمه المعتمد في يوم الجمعة منتصف رجب سنة تسع وسبعين وأربعمائة - وقد استوفيت خبر هذه الواقعة في ترجمة يوسف بن تاشفين فلينظر هناك، وقد سبق ذكر إبراهيم بن المهدي في هذا الكتاب - والله أعلم.»

biales, les biographes tardifs ont eu la charge de trier un matériau enrichi par des anecdotes théologiques ou familiales, voire intimes. Les récits, au contenu quasiment antinomiques de par leurs sources historiographiques, ont débouché sur deux portraits à partir d'un travail particulier de l'anecdote. Yāqūt brosse l'image intime du juriste tandis qu'Ibn Ḥallikān travaille l'image princière d'Abū Muḥammad et des Banū Ḥazm. Toutefois, malgré ces divergences biographiques, ils partagent un récit ḥayyānien commun qui pointe l'image du polémiste controversé à cause de la virulence de son langage à l'égard des grandes figures du panthéon arabo-musulman. Le siècle des biographes suivant ont dû tenir compte des opinions et des récits de Yāqūt et d'Ibn Ḥallikān pour juger du cas d'Ibn Ḥazm.

Outre par l'introduction des anecdotes intimes de la vie d'Ibn Ḥazm, la fin du VII^e/XIII^e s. est marquée par l'intégration de nouvelles figures d'autorité et de nouveaux personnages dorénavant associées à l'histoire des notices ḥazmiennes. Les controverses et les débats avec l'*imām* al-Bāḡī permettent de construire l'image problématique du savant controversé. De ces *munāẓarāt*-s, les deux biographes ont cherché soit l'anecdote piquante et illustrative (tirée d'Abū Bakr Muḥammad b. Ṭarḥānī b. Yaltakīn et d'Abū Muḥammad b. al-ʿArabī par Yāqūt) ou soit la citation proverbiale qui indique l'exagération langagière d'Ibn Ḥazm (tirée d'Ibn al-ʿArīf par Ibn Ḥallikān).

Synthèse chapitre 5 : Une transition et un seuil de rupture au VI^e/XII^e et VII^e/XIII^e s.

Si Ibn Saʿīd marque la fin de la période d'héroïsation d'Ibn Ḥazm durant la période almohade, les *Wafayāt* et le *Mu'ğam al-udabā'* ont revivifié la narration des dictionnaires biographiques, en particulier grâce à l'insertion d'anecdotes ḥazmiennes.

Depuis le début de la période almohade jusqu'au milieu du VII^e/XIII^e siècle, le penseur de Cordoue bénéficie de l'aura de ses disciples directs et indirects. Ibn Baškuwāl, Ibn Ḥayr et Ibn Diḥya construisent et véhiculent une image laudative de celui qu'ils considèrent comme une des grandes figures de la *memoria* andalouse. Dans son *Muṭrib min aš'ār ahl l-Mağrib*, la formule d'Ibn Diḥya installant Ibn Ḥazm comme « le juriste et savant, gardien de la mémoire andalouse (*ḥāfiẓ l-Andalus l-faqīh l-ʿālim*) »¹ traduit cette volonté d'héroïsation, développée, en outre, par la diaspora andalouse. Le célèbre soufi Muḥyī al-Dīn Ibn al-ʿArabī confirme cette représentation héroïque en écrivant qu'à la suite de son étude des noms divins, il « n'avait jamais vu parmi les *ḥuffāz* d'homme aussi qualifié que le *ḥāfiẓ* Abū Muḥammad ʿAlī b. Saʿīd b. Ḥazm al-fārisī »².

La distinction générée par la *nisba/laqab* « *zāhirī* » et les critiques acerbes d'Ibn Ḥazm empêchent les historiens orientaux de taire les aspects polémiques du personnage, ce qui contribue à enfermer l'image de notre auteur dans une littérature biographique stéréotypée. Il ressort des représentations andalouses à l'époque almohade et des représentations orientales, un socle d'imageries communes à savoir un éminent lettré et savant dont l'utilité de l'œuvre est cachetée par un ensemble d'autorités religieuses ou non et ce, malgré les clichés véhiculés par les juristes mālikites andalous, en diaspora ou non. Dans le contexte politique du VI^e/XII^e siècle et du VII^e/XIII^e siècle et dans la recherche d'unité ou d'unification autour d'une « orthodoxie sunnite », la rhétorique des adversaires d'Ibn Ḥazm tend à construire logiquement une image hétérodoxe dans la mémoire collective. L'esprit contestataire et polémique est exacerbée ; il contredit l'image héroïque et élogieuse des lettrés almohades.

Les représentations orientales se caractérisent par une lente construction de leur connaissance fine et progressive de la biographie d'Ibn Ḥazm et de son œuvre. Les premiers biographes orientaux, al-Samʿānī et Ibn Mammātī possèdent une représentation floue du penseur andalou, n'évoquent pas les aspects biographiques conflictuels, à l'instar d'Ibn al-Qiftī, si bien que son œuvre efface les traits anecdotiques.

¹ Ibn Diḥya : *Muṭrib min aš'ār ahl al-Mağrib*, Beyrouth, Dār al-ʿilm li-l-ğamī' li-l-ṭibā' wa-l-našr wa-l-tawzī', 1955, p. 62.

² Ibn al-ʿArabī: *al-Futūḥāt al-makkiyya*, [version numérique sur alwaraq.net], trad. fr. Yacine Baziz.

Depuis les notices de Yāqūt et d'Ibn Ḥallikān, décisives et influentes dans la biographie d'Ibn Ḥazm, le processus s'inverse et les faits anecdotiques s'imposent en répondant vraisemblablement au goût narratif de leurs époques pour les détails biographiques. Anecdotes théologiques et juridiques, citations mélioratrices ou dépréciatives composent un nouveau matériau qu'une nouvelle génération de biographes traiteront d'une autre manière en fonction de l'évolution des goûts littéraires, historiographiques et de la construction d'une mémoire collective. Les détails biographiques l'emportent sur les événements et sur les écrits. Comme l'écrivent François Lecercle et Guillaume Navaud pour les philosophes antiques, « le moindre geste est lourd d'un sens à méditer et d'une sagesse à imiter » et, par conséquent, « les faits et les dits des philosophes – qui sont la matière même des « anecdotes philosophiques » - ont au moins autant de poids que leurs éventuels écrits et l'idée s'est souvent imposée que l'œuvre véritable d'un philosophe, c'est sa vie »¹. L'ensemble du matériau biographique et le réseau intertextuel sont désormais fixés.

¹ Lecercle François et Navaud Guillaume : *Anecdotes philosophiques, op. cit.*, p. 9.

2.6. CHAPITRE 6 : Ibn Ḥazm au prisme de la littérature encyclopédique du 750/1350 à 900/1500

À partir du VIII^e/XIV^e s., l'encyclopédisme a eu une influence directe sur la biographie ḥazmienne déjà amorcée par Yāqūt et Ibn Ḥallikān. Pour le cas d'Ibn Ḥazm, la littérature encyclopédique arabe du VIII^e/XIV^e au XI^e/XVI^e s. se décompose en trois groupes principaux : syrien, mamlūk et ottoman dont les *tarğama*-s révèlent, sur le plan narratif, la manière dont ces réseaux intertextuels se sont construits. L'encyclopédisme, ce peut être, comme l'écrit André Miquel, les encyclopédies elles-mêmes, dans le goût de l'*adab* mais c'est aussi un état d'esprit¹. Outils littéraires indispensables, l'anecdote et la citation sont l'*alpha* et l'*oméga* de l'écriture encyclopédique qui façonne les représentations d'Ibn Ḥazm en résumant ou réécrivant les savoirs antérieurs. La poésie a particulièrement façonné les représentations d'Ibn Ḥazm jusqu'à progressivement disparaître des notices biographiques à l'exception des deux derniers biographes andalous d'Ibn Ḥazm.

2.6.1. *Tarğama*-s et citations ḥazmiennes à leur paroxysme dans l'encyclopédisme syrien du VIII^e/XIV^e s.

2.6.1.1. Contexte culturel et macrohistoire des *tarğama*-s syriennes

La diaspora andalouse a sans doute influencé la biographie ḥazmienne dans l'encyclopédisme syrien au VIII^e/XIV^e s. dont l'historien traditionniste al-Ḍahabī est la figure de proue.

Contexte et description littérométrique du réseau intertextuel syrien

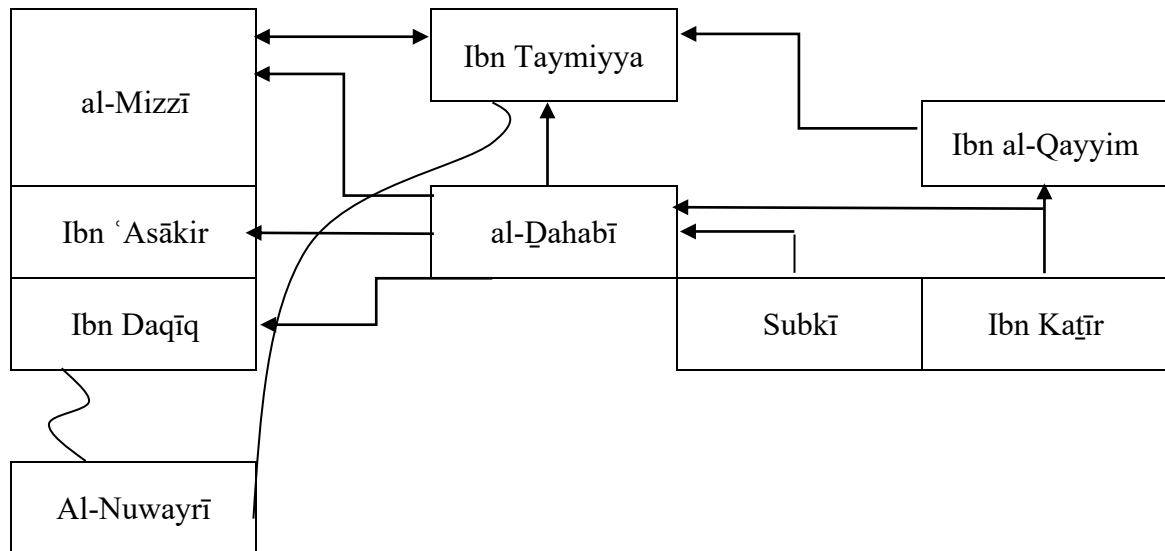
Le réseau syrien se construit pour l'essentiel autour d'éminents historiens et traditionnistes damascènes. Les notices d'al-Ḍahabī (m. 748/1348) insufflent un vent nouveau grâce à un matériau biographique diversifié. Son style historiographique hérite des travaux de ses maîtres directs : le théologien ḥanbalite Ibn Taymiyya (m. 728/1328), l'historien damascène **al-Mizzī** (m. 742/1341), Ibn 'Asākir et Ibn Daqīq al-'Īd. Le rôle d'Ibn Taymiyya permet de comprendre la manière dont s'est structurée la pensée historiographique d'al-Ḍahabī et de son influence sur ces notices. Le emploi implicite ou explicite des notices ḥazmiennes sous la plume d'Ibn Faḍl Allāh al-'Umarī, d'al-Yāfī'ī et d'al-Ṣafaḍī est un révélateur de leur dette à

¹ Miquel André : *La littérature arabe*, PUF, Paris, 2007, p. 81.

l'égard d'al-Dahabī. Le cas d'Ibn Kaṭīr nous rappelle que si l'encyclopédisme syrien est historiographiquement lié, les stratégies narratives et les pratiques citationnelles demeurent indépendantes.

Outre la diaspora andalouse de Syrie, des connexions entre lettrés syriens et égyptiens sont attestées. Disciple d'al-Dahabī, un autre historien syrien al-Subkī (m. 771/1369) pouvait être parfois critique à son égard comme il pouvait l'être à l'égard du traditionniste **Ibn al-Qayyim al-Ġawziyya** (m. 751/1350), fidèle disciple d'Ibn Taymiyya et maître d'Ibn Kaṭīr.

Le cas de l'encyclopédiste cairote **al-Nuwayrī** (m. 733/1333), pourtant l'exception dans cette séquence, n'est pas non plus totalement indépendant du cercle biographique syrien. En effet, al-Nuwayrī assista aux démêlés d'Ibn Taymiyya avec les savants égyptiens. Il joua un rôle de médiation entre son protecteur égyptien et le vice-sultān de Damas.



Cet ensemble d'historiens et de traditionnistes ont forgé l'esprit al-Dahabī. D'aucuns avertirent al-Mizzī de ses contacts avec des *ṣūfī*-s contestataires, Subkī pouvait parfois être critique à l'égard de son maître ou avoir quelques brouilles juridiques avec Ibn al-Qayyim. Enfin Ibn Taymiyya rencontra quelques savants maghrébins à Alexandrie et composa également une longue réfutation de la *Muršida* d'Ibn Tūmart.

Le rôle d'Ibn Taymiyya ou l'élément catalyseur d'un nouveau seuil de rupture

Le théologien ḥanbalite tel qu'Ibn Taymiyya (m.728/1328) fut sans doute le premier à diffuser la figure ḥazmienne dans les textes sunnites orientaux. H. Laoust souligne que « sa doctrine voulut être avant tout, autour et dans l'esprit du Ḥanbalisme, une doctrine de synthèse ou de conciliation, «de juste mesure» (*wasat*) — qui eût reconnu, à chaque école, son dû dans un ensemble fortement hiérarchisé, conforme aux données du Ḳur'ān et de la Sun-

na »¹. L'esprit de « conciliation » de l'œuvre d'Ibn Taymiyya, comme l'écrit Henri Laoust, est un des éléments qui expliquent un nouveau seuil de rupture dans la *memoria* ḥazmienne dans l'Orient musulman du VIII^e/XIV^e. La figure ḥanbalite n'apparaît pas dans les notices ḥazmiennes même si les pensées d'Ibn Ḥazm et d'Ibn Taymiyya seront associés par ces historiens médiévaux. Si la pensée du polygraphe andalou est notoire, elle reste discordante. Elle devient, aux yeux du théologien ḥanbalite, une référence historiographique et juridique. Les citations d'Ibn Ḥazm dans *Ġāmi' al-rasā'il* d'Ibn Taymiyya constituent de véritables arguments d'autorité dans les champs juridique, historique et des sciences du *ḥadīth*. Bien que la doctrine zāhirite puisse être un frein au recours de son œuvre, Ibn Ḥazm représente, aux yeux des Traditionnistes, un véritable défenseur des textes scripturaires et de la religion et ce, grâce aux *Fiṣal*.

Al-Dahabī s'inscrit également dans cette démarche de synthèse, de conciliation et d'arbitrage. Il permet au polygraphe zāhirite d'acquérir une véritable autorité juridique au même titre que les *imām*-s, à l'origine des écoles juridiques (*madḥab*-s). Le goût pour la littérature hérésiographique n'est sans doute pas étranger à la défense de notre auteur.

Contexte préparant aux notices biographiques d'al-Dhahabi

Noms et dates	Ouvrage	Discipline	Occurrences totales	
			Total	notice
Ibn Taymiyya (m. 728/1328)	<i>Ġāmi' al-rasā'il</i>	religion	25	
Abū al-Fidā' (m. 732/1331)	<i>Al-Muḥtaṣir fī aḥbār al-baṣār</i>	histoire	2	
al-Nuwayrī (m. 733/1333)	<i>Nihāyat al-arīb fī funūn al-adab</i>	histoire	12	✓
al-Mizzī (m. 742/1351)	<i>Tahḍīb al-kamāl fī asmā' al-riḡāl</i>	histoire	1	
al-Dahabī (m. 748/1348)	<i>Tārīḥ al-Islām</i>	histoire	3	✓
	<i>Al-Ibar</i>	histoire	13	✓
	<i>Al-Kabā'ir</i>	religion	1	
	<i>Taḍkira al-ḥuffāz</i>	histoire	8	✓
	<i>Siyar a'lām al-nubulā'</i>	histoire	125	✓
	<i>Mizān al-i'tidāl</i>	histoire	62	
Ibn Faḍl Allāh al-'Umarī (m. 749/1349)	<i>Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār</i>	histoire	?	✓
Ibn al-Qayyim ² (m. 751/1350)	<i>a'lām al-muwaqqi'in 'an Rabb al-'alamīn</i>	histoire	20	
	<i>Aḥkām Ahl al-ḍimma</i>	religion	12	
	<i>Rawḍat al-muḥibbīn</i>	religion	8	
	<i>al-Dā' wa-l-dawā'</i>	religion	3	
	<i>al-Rūḥ</i>	religion	13	
	<i>Zād al-ma'ād</i>	histoire	114	
	<i>al-Ṭuruq al-hukmiyya fī-l-siyāsa al-šar'iyya</i>	hist. pol.	16	
al-Yāfi'ī (m. 768/1360)	<i>Mir'āt al-Ġinān</i>	histoire	14	✓
Ibn Šākir (m. 764/1363)	<i>Fawāit al-wafayāt</i>	histoire	6	

¹ Laoust Henri : "Ibn Taymiyya" dans *Encyclopédie de l'Islam*. Consulted online on 31 May 2021 <http://dx.doi.org.ezproxy.univ-paris3.fr/10.1163/9789004206106_eifo_SIM_3388> First published online: 2010

² D'autres ouvrages d'Ibn al-Qayyim mentionnent explicitement Ibn Ḥazm et contiennent de nombreuses citations. Notre parti pris est de montrer que le *Collier* était connu et consulté par des lettrés arabes en remontant le temps le plus loin possible. Savoir qu'Ibn Ḥazm est une autorité de référence pour le réseau des savants syriens du VIII^e/XIV^e siècle est une indication de la légitimité de son œuvre.

al-Şafadī (m.764/1363)	<i>Nakt al-himyān fī nakt al-‘imyān</i>	histoire	1	
	<i>A’yān al-‘aṣr wa a’wān al-naṣr</i>	histoire	12	
	<i>Al-Wāfī bi-l-wafayāt</i>	histoire	56	✓
Tāg al-Dīn al-Subkī (m.771/1370)	<i>Ṭabaqāt al-Şāfi‘iyya</i>	histoire	33	
Ibn Kaṭīr (m.774/1373)	<i>al-Bidāya wa-l-nihāya</i>	histoire	46	✓
‘Abd al-Qādir al-Quraṣī al-Ḥanafī (m.775/1373)	<i>al-Ġawāhir al-maḍḍiyya fī ṭabaqāt al-ḥanafīyya</i>	histoire	10	
Ibn al-Ḥaṭīb (m.776/1374)	<i>A’māl al-a’lām</i>	histoire	7	
	<i>Al-Iḥāṭa fī aḥbār Ġarnāṭa</i>	histoire	10	✓
Total			572	

2.6.1.1.a Nombre d’occurrences d’Ibn Ḥazm dans la littérature arabe médiévale du VIII^e/XIV^e s

Représentation globale d’Ibn Ḥazm au VIII^e/XIV^e s.

Les brèves citations historiques et hérésiographiques du *Muḥtaṣar fī aḥbār al-baṣar* d’Abū al-Fidā’ (m.1331) complètent le portrait traditionaliste brossé par les 25 occurrences du *Ġāmi‘ al-rasā’il* d’Ibn Taymiyya. L’œuvre hérésiographique, *al-Fiṣal*, légitime la figure ḥazmienne. Un nouveau réseau intertextuel se construit autour de trois volets citationnels et de trois figures d’autorité : Ibn Taymiyya dans le champ hérésiographique, Ibn al-Qayyim al-Ġawziyya dans le champ de la littérature spirituelle¹ et al-Dahabī dans le champ historiographique.

Trois historiens ont cité Ibn Ḥazm avant al-Dahabī : l’historien cairote **al-Nuwayrī** (m. 733/1333), le traditionniste **Ibn al-Qayyim al-Ġawziyya** (m. 751/1350) et l’historien damascène **al-Mizzī** (m. 742/1341), tous deux disciples d’Ibn Taymiyya. L’influence et la postérité de ces deux éminents savants sont inévitablement à l’origine de nouvelles représentations d’Ibn Ḥazm. L’encyclopédisme syrien permet de défendre une idée du sunnisme² et l’œuvre ḥazmienne semble être une garantie de la défense du sunnisme.

L’éminent historien à l’époque mamlūk et un des plus grands représentants de la littérature encyclopédique, **al-Nuwayrī**, le cite 12 fois dans son *Nihāyat l-arīb fī funūn l-adab* dans laquelle une notice biographique lui est consacrée. **Al-Nuwayrī** a construit un portrait élogieux d’Ibn Ḥazm sans évoquer la moindre critique et insistant sur son rôle politique rattaché à la mémoire politique du calife umayyade ‘Abd al-Raḥmān V al-Mustazhir bi-llāh (r. dec. 2023/jan. 2024), comme l’ont acté les biographes d’Ibn Ḥazm et d’autres historiens orientaux comme Ibn al-Āṭīr, Ibn Ḥazm est associé à la mémoire sévillane des Banū ‘Abbād sans qu’il ne soit précisé que son prince le plus célèbre avait ordonné l’autodafé de son œuvre. Al-

¹ Cf. l’article de Laoust Henri : “Ibn Qayyim al-Djawziyya” dans *Encyclopédie de l’Islam*. Consulted online on 02 March 2021 http://dx.doi.org.ezproxy.univ-paris3.fr/10.1163/9789004206106_eifo_SIM_3242, First published online: 2010.

Ibn al-Qayyim s’est probablement inspiré du *Ṭawq al-Ḥamāma* pour composer certaines épîtres traitant de conceptions amoureuses. Des hypertextes renvoient explicitement à des hypertextes du *Collier*.

² Puis dans un second temps, le phénomène de l’encyclopédisme dont les motivations étaient diverses et dont la principale cause fut provoquée par la destruction de Bagdad et de ses nombreuses bibliothèques en 1258 suite à l’invasion des Mongols.

Nuwayrī superpose les deux mémoires ce qui témoigne de sa volonté de raccrocher Ibn Ḥazm parmi les figures illustres d'al-Andalus. Il lui est attribué un *madḥab* (*ammā madḥab Ibn Ḥazm al-zāhiri*¹) ce qui fait qu'il compte parmi les *muḡtahid-s muṭlaq*. En outre, il y est qualifié d'*imām*, de *ḥāfiẓ* et de *ṣayḥ* et le *Naqt al-ʿarūs* est le seul ouvrage explicitement cité. Al-Nuwayrī se situe dans la lignée des historiens de la *memoria* égyptienne et garde, dans les grandes lignes, une représentation positive.²

Traduction de la notice d'Ibn Ḥazm dans la *Nihāyat al-arib* d'al-Nuwayrī

Elle est insérée au chapitre relatif au gouvernorat sévillan al-Muʿtaḍid bi-llāh (*dikr wilāya Abī ʿAmrū ʿAbbād b. Muḥammad*)³ :

C'est au temps de ʿAbbād que mourut l'*imām* l'éminent traditionniste Abū Muḥammad ʿAlī b. Aḥmad b. Saʿīd b. Ḥazm b. Gālib b. Šālīḥ b. Saʿdān b. Sufyān b. Yazīd al-fārisī client politique de Yazīd b. Abī Sufyān b. Ḥarb b. Umayya. Ses ancêtres sont originaires du village Monta Lisām (sic) dans le district de Huelva dans la côte Est d'al-Andalus. Ses ancêtres et lui-même résidaient à Cordoue. Ils y ont occupé de très hautes fonctions politiques et ont acquis de grandes richesses. Son aïeul Saʿīd a été au service du gouvernement d'Ibn Abī ʿĀmir. Abū Muḥammad fut ministre au temps de l'umayyade al-Mustazhir bi-llāh ʿAbd al-Raḥmān b. Hišām b. ʿAbd al-Ġabār. Il est né à la fin du mois de Ramādān en l'an trois-cent-quatre-vingt-quatre et il est mort à la fin du mois de šaʿbān en l'an quatre-cent-cinquante-six. Il vécut soixante-douze jours et onze mois. Il est l'auteur de nombreux ouvrages. On raconte (*ḍukira anna-hu*) qu'il s'entretint avec l'*imām* Abū al-Walīd Sulaymān b. Ḥalaf b. Saʿīd b. Ayūb al-Bāḡī, auteur proluxe (on dit d'ailleurs qu'il s'agit du juriste Ibrāhīm al-Ḥafāḡī) ce qui déclencha une controverse. À la fin de celle-ci, le juriste Abū al-Walīd déclara : « Excusez-moi mais la grande partie de mes études se sont déroulées sous la lampe des gardes ». À cela, Ibn Ḥazm y répondit : « Excusez-moi mais les miennes se faisaient sur les chaires d'or et d'argent ! »⁴.

Notice du <i>Nihāyat al-Arib</i>	Poésie		Prose		Total	
	Nb mots	%	Nb mots	%	Nb mots	%
Ibn Ḥazm	-	-	10	5,2 %	10	4,6 %
al-Nuwayrī	-	-	175	90,2 %	175	81,4 %
al-Bāḡī	-	-	9	4,6 %	9	4,2 %
al-Muʿtaḍid	21	100 %	-	-	21	9,8 %
Total	21	100 %	194	100 %	215	100 %
Rapport poésie et prose dans la notice	9,8 %		90,2 %		100 %	

2.6.1.1.b. Bilan statistique des présences narratives et de la part de la poésie et de la prose selon les *Nihāyat al-Arib*

¹ al-Nuwayrī : *Nihāyat al-arib fī funūn al-adab*, Le Caire, Dār al-kutub wa-l-waṭāʾiq al-qawmiyya, 2002, vol. 2, p. 207.

² Ibn al-Aṭīr : *al-Kāmil fī al-Tārīḥ*, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿarab, 1997, vol. 7, p. 621. « Il rattache la figure d'al-Mustazhir à la mémoire d'Ibn Ḥazm dans une section intitulée *Dikr ʿawda Banī Umayya ilā Qurṭuba wa wilāyat al-Mustazhir*. Al-Nuwayrī emploie le récit du *Kāmil* en l'évoquant dans une section de la manière suivante : *Dikr ʿawda l-dawla l-umawiyya bi-madīna Qurṭuba wa-man walā min-hum. Dikr imārat l-Mustazhir bi-llāh*. (Evocation du retour de l'État umayyade à Cordoue et de tous ses fidèles alliés) dans al-Nuwayrī : *Nihāyat al-arib*, op. cit., vol. 23, p. 435, trad. fr. Yacine Baziz.

³ al-Nuwayrī : *Nihāyat al-arib*, op. cit., vol. 23, p. 448-452.

⁴ *Ibid.*, vol. 23, p. 451, trad. fr. Yacine Baziz.

وفى أيام عبّاد توفى الإمام الحافظ أبو محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن سعدان بن سفيان بن يزيد الفارسي مولى يزيد بن أبي سفيان بن حرب بن أمية. أصل أبائه من قرية منت ليسم من عمل الولاية من كور غرب الأندلس، وسكن هو وأبواؤه قرطبة ونالوا بها جاهاً عربياً ومالاً وممدوداً. وولى ابن أبي عامر جده سعيداً الوزارة، وولى أبو محمد هذا الوزارة فى أيام المستظهر بالله عبد الرحمن بن هشام بن عبد الجبار الأموى. وكان مولده يوم الأربعاء سلخ شهر رمضان سنة أربع وثمانين وثلاثمائة، ووفاته فى سلخ شعبان سنة سبع وخمسين وأربعمائة، وكانت مدة حياته اثنتين وسبعين سنة وأحد عشر شهراً. وله كثير من لصفات. ذكر أنه اجتمع مع الإمام أبى الوليد سليمان بن خلف بن سعيد بن أيوب الباجى صاحب التوليف. وقيل بل الفقيه إبراهيم الخفاجى - فجرت بينهما مناظرة، فلما انقضت قال الفقيه أبو الوليد: تعذرني فإن أكثر مطالعتي كانت على سرج الحرّاس! فقال له ابن حزم: وتعذرني أيضاً فإن أكثر مطالعتي كانت على منابر الذهب والفضة!

Le remploi d'al-Nuwayrī fait écho à plusieurs notices précédentes en réécrivant par exemple les dates de mort et de décès de Šā'id, d'Ibn Baškuwāl, Yaqūt ou d'Ibn Ḥallikān. Le terme *sulḥ*, utilisé deux fois al-Nuwayrī, est un marqueur narratif montrant que des hypertextes du *Nihāya* confirment un recours aux sources andalouses et l'anecdote mentionnant al-Bāḡī renvoie aux hypotextes de Yaqūt ou d'Ibn Ḥallikān. En recourant à *dukira anna-hu*, al-Nuwayrī montre ses réserves quant à la réalité du conflit mythique opposant Ibn Ḥazm et al-Bāḡī.

Maitre d'al-Ḍahabī, d'al-Subkī (m. 771/1369) et d'Ibn Kaṭīr (m. 774/1372), al-Mizzī est un des plus grands experts du *ʿilm al-riḡāl*. L'unique citation de son dictionnaire biographique, *Tahḏīb l-kamāl fī asmā' l-riḡāl*, indique, à travers une chaîne de transmission de qualité, qu'Ibn Ḥazm fait partie intégrante du cercle des savants traditionnistes¹ car son dictionnaire est considéré comme un monument de la science des hommes et des transmetteurs².

Le rôle important du théologien ḥanbalite d'Ibn al-Qayyim al-Ġawziyya

De très nombreuses citations d'Ibn Ḥazm ont été utilisées par le théologien ḥanbalite dans son œuvre. La vingtaine de citations dans *A'lām al-muwaqqi'īn ʿan Rabb al-ʿalamīn* et une dizaine d'autres dans le *Aḥkām ahl al-Ḍimma* d'Ibn al-Qayyim al-Ġawziyya reflètent l'importance de l'œuvre ḥazmienne dans les textes orientaux syriens. L'œuvre doctrinale et littéraire d'Ibn al-Qayyim est considérable comme l'écrit Henri Laoust. Il constitue un élément central dans la diffusion des citations et de l'autorité d'Ibn Ḥazm en Orient musulman. Il peut être considéré comme un passeur de la mémoire mystique d'Ibn Ḥazm à travers ses citations du *Collier de la colombe* sans toutefois en indiquer le titre³. En revanche, c'est dans son *Rawḍat al-muḥibbīn* qu'Ibn al-Qayyim y fait explicitement référence lorsqu'il évoque l'amant et l'amour passionnel⁴. Ce vivier de citations et de référence à Ibn Ḥazm nous montre que son image s'éloigne du polémiste ou du savant controversé et que son œuvre est désormais légitime.

¹ al-Mizzī : *Tahḏīb al-kamāl fī asmā' al-riḡāl*, Beyrouth, Mu'assasat al-Risāla, 1980, vol. 2, p. 377.

² GHA Juynboll : art. « al-Mizzī » dans E.I.

³ Ibn al-Qayyim : *al-Dā' wa-l-dawā'*, La Mecque, Dār ʿālim al-fu'ād, 2007, p. 531: *qāla Abū Muḥammad b. Ḥazm wa-qad aḥabb minā l-ḥulafā' l-rāšidīn wa-l-a'immat l-mahdiyyīn kaṭīr* se trouve textuellement dans le *Collier de la colombe*: *Ṭawq al-ḥamāma*, ed. sc. I. ʿAbbās, Beyrouth, al-Mu'assasa al-ʿarabiyya li-l-dirāsāt wa-l-našr, 1987, p. 90. C'est au premier chapitre *al-Kalām fī māhiyyat l-ḥubb* que j'ai retrouvé cette citation. Celle-ci est également reprise dans *Rawḍat al-muḥibbīn*, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1983, p. 172.

⁴ Ibn al-Qayyim : *Rawḍat al-muḥibbīn*, op. cit., p. 118. C'est au huitième chapitre intitulé *Fī ḍikr l-ṣubḥ l-laṭī iḥtaḡḡ bi-hā man abāḥa l-naḡar ilā man lā yaḥillu la-hu l-istimtā' bi-hi wa-abāḥ ʿiṣqa-hu* » que nous trouvons la citation suivante : *wa-ḡarā ʿalā ḥādā l-maḏḥab Abū Muḥammad b. Ḥazm fī kitāb Ṭawq l-ḥamāma la-hu qālū (...)* ».

2.6.1.2. Ibn Ḥazm un polygraphe intégré au panthéon sunnite : la médiation d'al-Dahabī

La médiation d'al-Dahabī est fondamentale dans la dynamique des notices ḥazmiennes. Son style a renouvelé le tissu citationnel des notices ḥazmiennes et le emploi de nombreux intertextes, tirés de ses dictionnaires, témoigne de son objectif de discuter le matériau entre ses mains et d'empêcher qu'Ibn Ḥazm soit une figure hétérodoxe. Ses commentaires et sa critique explicite permettent à la fois de discuter les figures d'autorité passées et de se positionner lui-même en tant que référence d'autorité.

La pratique citationnelle de l'historien al-Dahabī et statistiques littérométriques

Parmi les cinq ouvrages d'al-Dahabī renfermant les cinq notices relatives à Ibn Ḥazm, la *Tadkira* et les *Siyar* matérialisent le mieux sa pratique citationnelle. Nous noterons qu'aucune citation ne se réfère à l'entourage savant direct d'al-Dahabī bien qu'il aurait pu citer al-Mizzī, Ibn Taymiyya, Ibn al-Qayyim ou al-Nuwayrī. Le tableau suivant nous offre un panorama des figures d'autorité citées et de la composition narrative de deux notices les plus longues. Leur intérêt réside dans la présence effective en tant qu'acteur et auteur des notices.

Notice de la <i>Tadkira</i>	Poésie		Prose		Total	
	Nb mots	%	Nb mots	%	Nb mots	%
Ibn Ḥazm	-	-	-	-	-	-
al-Dahabī	-	-	820	42,1 %	820	42,1 %
al-Ġazālī	-	-	17	0,9 %	17	0,9 %
Ṣā'id	-	-	93	4,8 %	93	4,8 %
al-Ḥumaydī	-	-	54	2,8 %	54	2,8 %
al-Yasū' b. Ḥazm al-Ġāfiqī	-	-	124	6,3 %	124	6,3 %
Abū Bakr b. al-'Arabī	-	-	236	12,1 %	236	12,1 %
'Izz al-Dīn b. 'Abd al-Salām	-	-	35	1,8 %	35	1,8 %
Abū Muḥammad b. al-'Arabī	-	-	114	5,8 %	114	5,8 %
Abū Bakr Muḥammad b. Tarḥān al-Turkī	-	-	95	4,9 %	95	4,9 %
Ibn Ḥayyān	-	-	294	15,1 %	294	15,1 %
Ibn al-'Arīf	-	-	7	0,4 %	7	0,4 %
Abū Muḥammad b. Hārūn	-	-	58	3,0 %	58	3,0 %
Total	0	0 %	1 947	100 %	1 947	100 %
Rapport poésie et prose dans la notice	0 %		100 %		100 %	

2.6.1.2.a. Bilan statistique des présences narratives et de la part de la poésie et de la prose selon la *Tadkira*

Notice des <i>Siyar</i>	Poésie		Prose		Total	
	Nb mots	%	Nb mots	%	Nb mots	%
Ibn Ḥazm	538	100 %	489	10,5 %	1027	19,9 %
al-Dahabī	-	-	2 741	59,1 %	2 741	53 %
al-Ġazālī	-	-	18	0,4 %	18	0,3 %
al-Ḥumaydī	-	-	62	1,3 %	62	1,2 %
Ṣā'id	-	-	165	8,5 %	165	3,2%
Abū Bakr b. al-'Arabī	-	-	394	8,5 %	394	7,6 %
al-Yasu' b. Ḥazm al-Ġāfiqī	-	-	153	3,3 %	153	3 %
'Izz al-Dīn b. 'Abd al-Salām	-	-	21	0,5 %	21	0,4 %
Ibn Dihya	-	-	17	0,4 %	17	0,3 %
Ibn al-'Arīf	-	-	7	0,2 %	7	0,1 %
Abū Bakr Muḥammad b. Tarḥān al-Turkī	-	-	15	0,3 %	15	0,3 %
Abū Muḥammad b. al-'Arabī	-	-	171	3,7 %	171	3,3%
Ibn Ḥayyān	-	-	343	7,4 %	343	6,6 %
Abū Muḥammad b. Hārūn	-	-	x	x	x	x
Al-Mu'taḍid	x	x	-	-	x	x
Ibn 'Abd al-Barr	x	x	-	-	x	x
Ibn Aḥmad al-Sulmī – Ibn Qudāma Ibn al-Baṭṭī – al-Ḥumaydī- Ibn Ḥazm	x	x	-	-	x	x
Ibn Baṣkuwāl (citation de Ṣā'id)	x	x	41	0,9 %	41	0,8 %
Total	538	100 %	4 637	100 %	5 175	100 %
Rapport poésie et prose dans la notice	10,4 %		89,6 %		100 %	

2.6.1.2.b. Bilan statistique des présences narratives et de la part de la poésie et de la prose selon les *Siyar*

La concision des trois notices restantes ne permet pas de développer une pratique citationnelle. Nous noterons que deux figures d'autorité citées semblent trouver grâce aux yeux d'al-Dahabī : al-Ġazālī et Ṣā'id. Les tableaux suivants nous montrent la répartition narrative des notices contenues dans les *Ṭabaqāt al-muḥaddiṭīn*, *Tārīḥ al-islām* et les *Ibar*.

Notice des <i>Ṭabaqāt al-muḥaddiṭīn</i>	Poésie		Prose		Total	
	Nb mots	%	Nb mots	%	Nb mots	%
Ibn Ḥazm	-	-	-	-	-	-
al-Dahabī	-	-	12	100 %	12	100 %
Total	0	100 %	12	100 %	12	100 %
Rapport poésie et prose dans la notice	0 %		100 %		100 %	

2.6.1.2.c. Bilan statistique des présences narratives et de la part de la poésie et de la prose selon les *Ṭabaqāt al-muḥaddiṭīn*

Notice du <i>Tārīḥ al-islām</i>	Poésie		Prose		Total	
	Nb mots	%	Nb mots	%	Nb mots	%
Ibn Ḥazm	-	-	-	-	-	-
al-Dahabī	-	-	25	100 %	25	100 %
Total	0	100 %	25	100 %	25	100%
Rapport poésie et prose dans la notice	0 %		100 %		100 %	

2.6.1.2.d. Bilan statistique des présences narratives et de la part de la poésie et de la prose selon le *Tārīḥ al-islām*

Notice des <i>Ibar</i>	Poésie		Prose		Total	
	Nb mots	-	Nb mots	%	Nb mots	%
Ibn Ḥazm	-	-	-	-	-	-
al-Dahabī	-	-	94	64,8 %	94	64,8 %
al-Ġazālī	-	-	18	12,4 %	18	12,4 %
Šā'id	-	-	33	22,8 %	33	22,8 %
Total	0	100 %	145	100 %	145	100%
Rapport poésie et prose dans la notice	0 %		100 %		100 %	

2.6.1.2.e. Bilan statistique des présences narratives et de la part de la poésie et de la prose selon les *Ibar*

Texture et traduction des notices des *Siyar* et de la *Taḍkira*

La comparaison des textures narratives des notices d'al-Dahabī nous permet de dégager une ligne défensive et une réhabilitation. La notice extraite des *Siyar*, la plus complète, servira de base. Nous utiliserons les quatre autres notices à titre de comparaison.

Texture narrative de la notice des <i>Siyar</i>	Texture narrative de la notice de la <i>Taḍkira</i>
<p>1- Description généalogique et statut scientifique 2- Date et lieu de naissance 3- Liste de ses maîtres et de ses disciples 4- Brève description biographique (jeunesse dorée, politique, apprentissage) 5- Qūla + qlqs intertextes implicites d'Ibn Ḥayyān Avis d'al-Dahabī + éloge des Anciens : 6- Citation d'al-Ġazālī 7- Citation de Šā'id (intertexte implicite d'Ibn Baškuwāl) 8- Citation d'al-Ḥumaydī 9- Citation de Šā'id 10- Citation d'Abū Bakr b. al-'Arabī <i>Qultu</i> (al-Dahabī) 11- Citation d'al-Yasa' b. Ḥazm al-Ġāfiqī <i>Qultu</i> (al-Dahabī) 12- Citation d'Izz al-Dīn b. 'Abd al-Salām al-Sulamī <i>Qultu</i> (al-Dahabī) + bibliographie Avis personnel et raisons de son inquisition 13- Citation d'Ibn Diḥya <i>Qultu</i> (al-Dahabī) 14- Citation d'Ibn al-'Arīf 15- Citation d'Abū Muḥammad b. al-'Arabī via Ibn Tarḥān al-Turkī (anecdotes biographiques) 16- Citation d'Abū Muḥammad b. al-'Arabī 17- Citation d'Ibn Ḥayyān <i>Qultu</i> (al-Dahabī) + raison du <i>ta'dīl</i> <i>Qultu</i> (al-Dahabī) <i>tumma qāla</i> (al-Dahabī via copiste) <i>Qultu</i> (al-Dahabī) 18- Citation prophétique sanad Ibn Ḥazm/Šurayḥ/Dahabī Production poétique et prosaïque d'Ibn Ḥazm 19- Citation d'Ibn Ḥazm (via Šurayḥ) 20- Citation d'Ibn Ḥazm (via Šurayḥ) Avis d'al-Dahabī 21- Citation poétique d'Ibn Ḥazm (via Šurayḥ) 22- Citation poétique d'Ibn Ḥazm <i>Fa-qultu</i> (al-Dahabī Šurayḥ) complète un poème 23- Citation poétique d'Ibn Ḥazm 24- Citation poétique d'Ibn Ḥazm 25- Introductif poétique (al-Dahabī: promenade Ibn 'Abd al-Barr) 26- Citation poétique d'Ibn Ḥazm introduit par un sanad poé-</p>	<p>1- Description généalogique et statut scientifique 2- Date et lieu de naissance 3- Liste abrégée de ses maîtres et de ses disciples Qualité naturelle Conversion juridique Liste bibliographique Apprentissage de la logique auprès d'al-Madḥaḡī 6- Citation d'al-Ġazālī 7- Citation de Šā'id (intertexte implicite d'Ibn Baškuwāl) 8- Citation d'al-Ḥumaydī 9- Citation de Šā'id 11- Citation d'al-Yasa' b. Ḥazm al-Ġāfiqī 10- Citation d'Abū Bakr b. al-'Arabī Commentaire al-Dahabī (nuance les critiques) 12- Citation d'Izz al-Dīn b. 'Abd al-Salām al-Sulamī 13- Citation d'Ibn Diḥya 15- Citation d'Abū Muḥammad b. al-'Arabī via Ibn Tarḥān al-Turkī 16- Citation d'Abū Muḥammad b. al-'Arabī 17 - Citation d'Ibn Ḥayyān <i>Qultu</i> (al-Dahabī) : sa position avec l'acharnement Citation d'Ibn Ḥayyān (bibliographie) <i>Qultu</i> (al-Dahabī) <i>Wa qad ḡukira li-Ibn Ḥazm qawl man yaqūlu</i> anecdote al-Murwaṭṭa' + surenchère d'al-Dahabī <i>Qultu</i>: éloge d'al-Dahabī + raisons de son inquisition + munāzara Ibn al-Bāḡī 14- Citation d'Ibn al-'Arīf Citation d'Abū Bakr b. al-'Arabī via Ibn Tarḥān al-Turkī (sur le lieu et la date de sa mort) 35- Noms d'hommes célèbres morts en cette même année 18- Citation prophétique sanad Ibn Ḥazm/Šurayḥ/Dahabī</p>

tique (<i>anšadanī</i>) Appréciation poétique d'al-Dahabī 27- Citation poétique d'Ibn Ḥazm 28- Citation poétique d'Ibn Ḥazm 29- Citation prosaïque d'Ibn Ḥazm d'un ouvrage commentant les notices biographiques du <i>Ṣaḥīḥ</i> d'al-Buḥārī 30- Citation prosaïque d'Ibn Ḥazm d' <i>al-Iḥkām</i> 31- Éloge d'al-Dahabī 32- Citation mixte explicite de Ṣā'īd via Ibn Baṣkuwāl 33- Citation mixte explicite de Ṣā'īd et implicite d'Ibn Baṣkuwāl : date de sa mort + « <i>raḥimahu Allāh</i> » 34- Citation poétique d'Ibn Ḥazm 35- Noms d'hommes célèbres morts en cette même année 36- Citation poétique d'Ibn Ḥazm	
--	--

D'emblée, les deux textures se distinguent par l'absence de production poétique et prosaïque ḥazmienne, ce qui explique la différence quantitative entre les deux notices. Al-Dahabī conserve l'intégralité de ces citations avec quelques différences. L'exhaustivité que lui permet l'espace biographique des *Siyar* permet de multiplier ses prises de positions parfois. Le tableau suivant nous montre la répartition narrative des trois autres notices :

Cités	Citant	<i>Siyar</i>		<i>Taḍkira</i>		<i>Ibar</i>	
		mots	%	mots	%	mots	%
Prophète Muḥammad		6	0,1	-	-	-	-
Ibn Ḥazm		958	22,5	-	-	-	-
Poésie		537	12,6	-	-	-	-
Prose		270	6,3	23	1,2	-	-
<i>ḥadīṭ</i> (Ibn Ḥazm + Prophète)		145 (145+6)	3,4	-	-	-	-
Ṣā'īd		154	3,6	93	4,8	33	22,8
Ibn Ḥayyān		293	6,8	294	15,1	-	-
al-Ḥumaydī		54	1,3	54	2,8	-	-
al-Ġazālī		18	0,4	17	0,9	19	13,1
Abū Muḥammad b. al-ʿArabī		-	-	-	-	-	-
Ibn Ḥazm		-	-	-	-	-	-
Abū Bakr b. al-ʿArabī		336	7,9	234	12	-	-
Ibn Tarḥān		133	3,1	43	2,2	-	-
Abū Muḥammad b. al-ʿArabī		(49)	1,1	(32)	1,6	-	-
Ibn Ḥazm		(84)	2	-	-	-	-
al-Yasaʿ b. Ḥazm al-Ġāfiqī		123	2,9	117	6	-	-
ʿUmar b. Wāḡib		(61)	1,4	(60)	-	-	-
Ibn Ḥazm		(7)	0,2	(7)	-	-	-
Ibn ʿAbd al-Salām al-Sulamī		16	0,4	35	1,8	-	-
Ibn Diḥya		16	0,4	-	-	-	-
Ibn al-ʿArīf		7	0,2	7	0,4	-	-
Ibn Baṣkuwāl		-	-	-	-	-	-
Ibn Hārūn		56	1,3	58	-	-	-
Ibn Ḥazm		(34)	0,8	(30)	3	-	-
Prophète Muḥammad		(2)	0,05	(2)	-	-	-
al-Dahabī		1983	46,5	967	49,8	93	64,1
copiste		2	-	-	-	-	-
Inconnu (ce qui se raconte)		109	2,6	-	-	-	-
TOTAL		4 262	100 %	1 942	100 %	145	100%

2.6.1.2.f. Mesures polyphoniques des notices extraites des *Siyar*, de la *Taḍkira* et des *Ibar*

La voix d'al-Dahabī représente presque la moitié des notices des *Siyar* et de la *Tadkira* et les deux tiers de celle des *Ibar*, c'est une constante de l'historiographie dahabienne. Al-Dahabī inscrit sa critique dans la littérature du *ḡarḥ wa ta'dīl* en commentant les récits et les citations considérées injustifiées à ses yeux. La racine N-S-F et le verbe (*anṣafa/yunṣifu*) se répète ainsi au fil des notices dont l'objectif est bien d'arbitrer les précédents jugements. La présence narrative de l'auteur de la *Tadkira* et les *Siyar* est explicitement signalée par le verbe *qultu* introduisant un avis, un jugement ou une critique personnelle.

La notice des *Siyar* offre au lecteur de nombreux extraits de l'œuvre ḥazmienne. En effet, la voix d'Ibn Ḥazm représente un quart de la notice. Sa prose religieuse occupe autant de place que sa production poétique. La voix d'al-Ġazālī qui occupe à peine 1% dans les *Siyar* et la *Tadkira* ne doit pas passer sous silence l'écho considérable de sa portée dans l'imaginaire arabo-musulman. Remis dans le contexte de l'ensemble des notices d'al-Dahabī, la voix d'al-Ġazālī représente 13% de la notice des *Ibar* et figure avec Ṣā'id parmi les deux seules citations retenues. Il s'agit donc d'une citation d'autorité d'envergure permettant en quelque sorte de balayer les opinions d'Abū Bakr b. al-ʿArabī. Enfin, la notice de la *Tadkira*, en tant que mémorial consacré aux plus illustres garants de la *memoria* (*ḥuffāz*), montre l'importance des récits d'Ibn Ḥayyān (15%) et d'Abū Bakr b. al-ʿArabī (12%), ce qui confirme le retour du récit ḥayyānien avec lequel al-Dahabī doit travailler.

La médiation d'al-Dahabī et logique citationnelle

La médiation d'al-Dahabī s'exprime par une logique citationnelle au service du *Ḡarḥ wa ta'dīl*. Il complète la liste des citations relatives à Ibn Ḥazm en citant quatre nouvelles figures d'autorité : ʿIzz al-Dīn b. ʿAbd al-Salām al-Sulamī (m.660/1262), Abū Ḥāmid al-Ġazālī (m.505/1111), Yasūʿ b. Ḥazm al-Ġāfiqī et Ibn Diḥya (m.633/1235). À l'exception d'Abū Muḥammad b. al-ʿArabī et d'Abū Bakr b. al-ʿArabī, aucun autre biographe n'avait tiré profit de la littérature juridique de réfutation (*rudūd*) d'époque almoravide. La *tarğama* médiévale est construite principalement à partir d'autres *tarğama*-s et rarement à partir de sources non-biographiques. La pratique citationnelle dahabienne a réussi un tour de force, celui d'intégrer à la biographie d'Ibn Ḥazm des citations exogènes. La variété et la quantité des sources citées légitime le consensus recherché dans l'esprit de la méthodologie traditionniste. Réhabiliter Ibn Ḥazm auprès des *Ahl l-Sunna wa-l-Ġamā'a* passe par la critique positive de grandes figures arabo-musulmanes.

L'ordre des citations semblent suivre un choix cohérent. En effet, Ibn al-‘Arīf (m. 536/1141) fut un célèbre *ṣūfī* d’Almería, un des hauts lieux de l’opposition aux juristes almoravides à avoir condamné l’autodafé des livres d’al-Ġazālī. Formé aux méthodes d’Ibn Ġunayd et d’al-Ġazālī, Ibn al-‘Arīf est connu pour son militantisme et son engagement politique. Il en est de même pour le second *ṣūfī* Ibn ‘Abd al-Salām al-Sulamī (m. 660/1262)¹. Surnommé le « Sultan des savants » (*sulṭān l-‘ulamā’*) par Ibn Daqīq al-‘Īd (m. 702/1302), E. Chaumont écrit qu’il doit moins sa grande notoriété, sa popularité de son vivant et sa renommée posthume à la qualité de sa bibliographie ou à l’originalité de sa pensée qu’à l’exemplarité de sa vie et à son indépendance face aux autorités politiques »². L’historien damascène convoque ‘Izz al-Dīn b. ‘Abd al-Salām al-Sulamī en tant que *muğtahid muṭlaq*. Al-Sulamī est de ces figures qui s’inscrivent dans la voie des réformateurs religieux indépendants selon al-Dahabī³.

Le théologien et philosophe réformateur al-Ġazālī est une figure aussi emblématique et aux antipodes de celle d’Ibn Ḥazm. Comment concilier les pensées des deux hommes alors que le premier fut un adversaire de la théologie *aš‘arī* professé par le second ? Toujours est-il que cette citation a permis de légitimer la figure d’Ibn Ḥazm dans la *memoria*.

Al-Dahabī convoque de grandes figures de prestige tout en confirmant et amplifiant lui-même l’éloge des anciens à l’égard d’Ibn Ḥazm qu’il inscrit ainsi Ibn Ḥazm parmi les grandes figures réformatrices musulmanes éclectiques. Ainsi, parmi les œuvres de jurisprudence comparée figurent aussi bien le *Muḥallā* que le *Muğnī* du ḥanbalite Ibn Qudāma, le *Sunan* du šāfi‘ite al-Bayhaqī et le *tamhīd* du mālikite Ibn ‘Abd al-Barr. Ces références correspondent à l’ère du temps de l’historien damascène, les réformateurs traditionnalistes du XIV^e siècle préférant ne garder que le meilleur de chaque *muğtahid* et taire leurs défauts. Cette sélection est une bibliographie proposée aux élites religieuses tardives et représente une invitation à une réflexion profonde des sciences religieuses puisqu’il ne s’agit pas de se conformer à un *maḍhab* particulier mais de nourrir sa réflexion à partir d’un corpus juridique plus large.

¹ Le « Sultan des savants » (*sulṭān al-‘ulamā’*) - surnom qui lui fut donné par Ibn Daqīq al-‘Īd (m. 702/1302), son disciple le plus célèbre.

² Art. « *al-Sulamī* » d’E. Chaumont dans *E.I.*

³ Al-Dahabī le présente comme tel dans ses *Siyar a’lām al-nubulā’*, Beyrouth, Mu’assasa al-risāla, 1985, vol. 18, p. 193.: *Qāla al-šayḥ ‘Izz al-Dīn b. ‘Abd al-Salām wa kāna aḥad l-muğtahidīn mā ra’aytu fī kutub l-islām fī l-‘ilm miṭl l-Muḥallā š-Ibn Ḥazm wa-kitāb l-Muğnī li-l-šayḥ Muwaffaq al-Dīn* (Il s’agit du savant damascène ḥanbalite Ibn Qudāma al-maqdisī). *Qultu laqad šadaqa l-šayḥ ‘Izz al-Dīn wa-tāliṭuhumā l-Sunan l-kabīr li-l-Bayhaqī wa-rābi‘uhā l-tamhīd li-Ibn ‘Abd al-Barr. Fa-man ḥaššala hādīhi l-dawāwīn wa-kāna min adkiyā’ l-muṭīn wa-admana l-muṭāla‘a fī-hā fa-huwa l-‘ālim ḥaqqan.*

Traduction de la notice des Siyar : Représentation religieuse : Ibn Hazm un muğtahid muṭlaq du panthéon des juristes sunnites

La représentation ḏahabienne d'Ibn Ḥazm s'articule autour de deux axes religieux : celui du *muğtahid muṭlaq*, du savant totalement indépendant et du *muḥaddit*, garant de la mémoire muḥammadienne. La généalogie est épurée de toute élément critique. Le *taqrīz* est dithyrambique et passe en revue de toutes les critiques négatives tout en accordant une place particulière à l'image du littérateur. Nous proposons une traduction linéaire et commentée de la notice des *Siyar* tout en la mettant en perspective avec les autres notices.

Une généalogie épurée de toute critique et une description élogieuse

L'*imām*, l'unique, le puits de science, l'homme aux talents littéraires et scientifiques, Abū Muḥammad 'Alī b. Aḥmad b. Sa'īd b. Ḥazm b. Ġālib b. Šāliḥ b. Ḥalaf b. Ma'dān b. Sufyān b. Yazīd, est d'origine persane mais il est aussi andalou, cordouan, yazīdite attaché, par clientélisme, à l'émir omeyyade Yazīd b. Abū Sufyān b. Ḥarb – Puisse Dieu en être satisfait -. Cet Émir est plus connu sous le nom de Yazīd al-Ḥayr chargé de gouverner Damas pour le compte de l'Émir des croyants Abū Ḥafṣ 'Umar. Il fut également, le juriste, l'éminent savant, le dialecticien, le littérateur, le ministre zāhirite, auteur de nombreux ouvrages. Son aïeul Yazīd était attaché par clientélisme à l'Émir Yazīd, frère de Mu'awiyya. Son aïeul Ḥalaf b. Ma'dān est le premier à pénétré en al-Andalus en compagnie¹ du détenteur d'al-Andalus² 'Abd al-Raḥmān b. Mu'awiyya b. Ḥišām connu sous le surnom « *al-dāḥil* ». Abū Muḥammad naquit à Cordoue en l'an trois-cent-quatre-vingt-quatre³.

La *Taḏkira* retient les termes « *al-imām l-'allāma l-ḥāfiẓ l-faqīh l-muğtahid* » réduisant finalement Ibn Ḥazm à sa fonction de parfait juriste. Les aspects littéraires, scientifiques, philosophiques et politiques en sont absents. Dans les *Ṭabaqāt al-muḥadḏīn* et les *'Ibār*, les titres honorifiques se résument à « *al-'allāma* » dans le premier dictionnaire et « *al-ḥāfiẓ* » dans le second. Le cadre religieux est posé : la répétition de son appartenance juridique, « *al-zāhirī* » confirme le portrait du polygraphe religieux.

La satire d'Ibn Ḥayyān relative à la généalogie d'Ibn Ḥazm n'est reprise dans aucune des notices biographiques d'al-Ḍahabī. Les intertextes renvoient à la notice de Šā'id pour la référence aux Umayyades⁴. Al-Ḍahabī soutient son origine persane *al-fārisī l-aṣl* »⁵ tout en rappelant ses origines andalouses et cordouanes *al-andalusī* et *al-qurṭubī*. Enfin, al-Ḍahabī

¹ L'expression « *ṣahāba* » n'apparaît pas dans certains manuscrits, nous trouverons à la place « *zamān* ».

² L'expression « *malik al-Andalus* » n'apparaît pas dans certains manuscrits.

³ Al-Ḍahabī : *Siyar, op. cit.*, vol. 18, pp. 184-185, trad. fr. Yacine Baziz :

٩٩ - ابْنُ حَزْمٍ أَبُو مُحَمَّدٍ عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ سَعِيدِ الْقُرْطُبِيِّ - الْإِمَامُ الْأَوْحَدُ، النَّحْرُ، ذُو الْفُؤُونِ وَالْمَعَارِفِ، أَبُو مُحَمَّدٍ عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ سَعِيدِ بْنِ حَزْمِ بْنِ غَالِبِ بْنِ صَالِحِ بْنِ خَلْفِ بْنِ مَعْدَانَ بْنِ سَعْيَانَ بْنِ يَزِيدِ الْفَارِسِيِّ الْأَصْلِ، ثُمَّ الْأَنْدَلُسِيِّ الْقُرْطُبِيِّ الْبَزْرِيِّ مَوْلَى الْأَمِيرِ بَزْرِيِّ بْنِ أَبِي سَعْيَانَ بْنِ حَزْبِ الْأَمْوِيِّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - الْمَعْرُوفِ بِيَزِيدِ الْخَيْرِ، نَائِبِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ أَبِي حَفْصِ عُمَرَ عَلَى دِمَشْقَ، الْقَوِيَّةِ الْخَافِظِ، الْمُتَكَلِّمِ، الْأَدِيبِ، الْوَزِيرِ، الظَّاهِرِيِّ، صَاحِبِ التَّنْصَانِيفِ، فَكَانَ جَدُّهُ يَزِيدُ مَوْلَى لِلْأَمِيرِ يَزِيدَ أَحْمَدَ مُعَاوِيَةَ. وَكَانَ جَدُّهُ خَلْفَ بْنِ مَعْدَانَ هُوَ أَوَّلُ مَنْ دَخَلَ الْأَنْدَلُسَ فِي صَحَابَةِ مَلِكِ الْأَنْدَلُسِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ مُعَاوِيَةَ بْنِ هِشَامٍ؛ الْمَعْرُوفِ بِالذَّائِلِ. وَلِد: أَبُو مُحَمَّدٍ بَقْرُطْبَةَ فِي سَنَةِ أَرْبَعٍ وَثَمَانِينَ وَثَلَاثَ مِائَةٍ.

⁴ L'un des seuls premiers biographes à détailler la généalogie d'Ibn Ḥazm : « 'Alī b. Aḥmad b. Sa'īd b. Ḥazm b. Ġālib b. Šāliḥ b. Ḥalaf b. Ma'dān b. Sufyān b. Yazīd, mawlā du qurayšī Yazīd b. Abī Sufyān b. Ḥarb b. Umayya b. 'Abd al-Šams ».

⁵ Al-Ḍahabī : *Siyar, op. cit.*, p.184, *Taḏkira, op. cit.*, p. 1146, *'Ibār, op. cit.*, p. 306.

rappelle que son aïeul le plus lointain est Yazīd et lui vaut la filiation *al-yazīdī* évoquée par al-Nuwayrī.

Énumération de ses maîtres, disciples et transmetteurs de sa mémoire :

À partir de l'an 400, il assista à des cercles de sciences auprès d'un grand nombre de savants tels que Yahyā b. Mas'ūd b. Wahğ al-Ġanna, le maître de Qāsim b. Aşbağ qui fut le principal de ses maîtres, Abī 'Umar Aḥmad b. Muḥammad b. al-Ġasūr, le juge Yunūs b. 'Abd Allāh b. Muğīt, le juge Ḥumām b. Aḥmad, Muḥammad b. Sa'īd b. Nabāt, 'Abd Allāh b. Rabī' al-Tamīmī, 'Abd al-Raḥmān b. 'Abd Allāh b. Ḥālid, 'Abd Allāh b. Muḥammad b. 'Uṭmān, Abī 'Umar Aḥmad b. Muḥammad de Salamanque, 'Abd Allāh b. Yūsuf b. Nāmī, Aḥmad b. Qāsim b. Muḥammad b. Qāsim b. Aşbağ.

Il est du même rang qu'Abū 'Umar b. 'Abd al-Barr, Aḥmad b. 'Umar b. Anas al-'Uḍrī. Le meilleur de ses livres est le *Sunan* d'al-Nasā' qu'il tenait d'bn Rabī' d'après Ibn al-Aḥmar qui lui avait transmis.

Cinq générations séparent Muslim, auteur du *Şaḥīḥ* et Ibn Ḥazm ; dans un *ḥadīṭ* que ce dernier a transmis, il n'y a seulement que trois transmetteurs qui le séparent de Wakī', ce que j'ai rarement pu observer.

Parmi ses disciples, on compte son fils Abū Rāfi' al-Faḍl, Abū 'Abd Allāh al-Ḥumaydī, le père d'Abū Bakr b. al-'Arabī et de nombreuses autres personnes. L'un des derniers à transmettre sa pensée est Abū al-Ḥasan Şurayḥ b. Muḥammad dont il obtint une *iğāza*¹.

Les *Ibar* retiennent Ibn al-Ġasūr² et Ibn Mas'ūd b. Wahğ al-Ġanna³ comme ses deux principaux maîtres. Nous noterons l'objectif d'associer Ibn Ḥazm à la mémoire prophétique en rappelant le nombre de générations entre lui et le *Şaḥīḥ* de Muslim. Après avoir listé ses maîtres et ses disciples, al-Dahabī propose une synthèse biographique originale.

Reformulant librement un matériau biographique hérité des biographes précédents qui rappellent celle d'Ibn Ḥazm lui-même dans le *Collier de la colombe* :

Il a grandi dans le luxe et la douceur, doté d'une extrême intelligence et prolifique. Il a composé de très nombreux livres dignes d'intérêt. Son père comptait parmi les éminents notables de Cordoue. Il fut un haut fonctionnaire au service de la dynastie 'āmiride. Ainsi, Abū Muḥammad a exercé le ministériat dans sa jeunesse (*şabībati-hi*). Il est passé maître, dans un premier temps, des Belles Lettres, de l'histoire, de la poésie, de la logique et certaines branches de la philosophie. Je me suis intéressé à un ouvrage qui incitait à maîtriser la logique laquelle doit précéder à l'apprentissage de toute autre science. Je l'ai étudié en profondeur. Et je peux donc dire qu'il figure parmi les plus éminentes figures des sciences islamiques et une référence dans les sciences traditionnelles (*al-naql*)⁴. Il n'avait pas son pareil malgré la sécheresse de certaines de ses opinions et l'extrémisme de son *zāhirisme* dans les normes du droit (*furū'*), et non dans les fondements (*uṣūl*).

¹ Al-Dahabī : *Siyar, op. cit.*, vol. 18, pp. 185-186, trad. fr. Yacine Baziz :

وَسَمِعَ فِي سَنَةِ أَرْبَعِ مِائَةٍ وَبَعْدَهَا مِنْ طَائِفَةِ مَنْهُمْ: بَحْبُيْ بْنِ مَسْعُودِ بْنِ وَجْهِ الْجَنَّةِ؛ صَاحِبِ قَاسِمِ بْنِ أَصْبَغٍ، فَهُوَ أَعْلَى شَيْخِ عِنْدَهُ، وَمِنْ أَبِي عُمَرَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْجَسُورِ، وَيُونُسَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُغَيْثِ الْقَاضِي، وَحَمَامَ بْنَ أَحْمَدَ الْقَاضِي، وَمُحَمَّدَ بْنَ سَعِيدِ بْنِ نَبَاتٍ، وَعَبْدَ اللَّهِ بْنِ رَبِيعِ التَّمِيمِيِّ، وَعَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ خَالِدٍ، وَعَبْدَ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عُثْمَانَ، وَأَبِي عُمَرَ أَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدِ الطَّلْمَنَكِيِّ، وَعَبْدَ اللَّهِ بْنِ يُونُسَ بْنِ نَابِي، وَأَحْمَدَ بْنَ قَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ قَاسِمِ بْنِ أَصْبَغٍ. وَيُنَزَّلُ إِلَى أَنْ يَرُوي عَنْ: أَبِي عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْبَرِّ، وَأَحْمَدَ بْنَ عُمَرَ بْنِ أَنَسِ الْعُدْرِيِّ. وَأَجُودَ مَا عِنْدَهُ مِنَ الْكُتُبِ (سُنَنِ النَّسَائِيِّ) يَحْمِلُهُ عَنْ ابْنِ رَبِيعٍ، عَنْ ابْنِ الْأَحْمَرِ، عَنْهُ. وَأَنْزَلَ مَا عِنْدَهُ (صَحِيحُ مُسْلِمٍ)، بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ خَمْسَةُ رِجَالٍ، وَأَعْلَى مَا رَأَيْتُ لَهُ حَدِيثًا بَيْنَهُ وَبَيْنَ وَكَيْعٍ فِي ثَلَاثَةِ أَنْفُسٍ. حَدَّثَ عَنْهُ: ابْنُهُ أَبُو رَافِعِ الْفَضْلِ، وَأَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْخُمَيْدِيُّ، وَوَالِدُ الْقَاضِي أَبِي بَكْرٍ بْنِ الْعَرَبِيِّ، وَطَائِفَةٌ. وَآخَرُ مَنْ رَوَى عَنْهُ مَرْوِيَّاتِهِ بِالْإِجَازَةِ أَبُو الْحَسَنِ شُرَيْحُ بْنُ مُحَمَّدٍ.

² Il faut noter qu'Ibn al-Ġasūr est présent dans un *isnād* contenu dans le *Tawq*, p. 234.

³ Ont disparu : Yunūs b. 'Abd Allāh b. Muğīt, Ḥumām b. Aḥmad b. Sa'īd b. Nabāt, Yunūs b. 'Abd Allāh b. Muğīt, 'Abd Allāh b. Rabī' al-Tamīmī, 'Abd Allāh b. Muḥammad b. 'Uṭmān, Abī 'Umar Aḥmad b. Muḥammad de Salamanque, 'Abd al-Raḥmān b. 'Abd Allāh b. Ḥālid, 'Abd Allāh b. Yūsuf b. Nāmī, Aḥmad b. Qāsim b. Muḥammad b. Qāsim b. Aşbağ.

⁴ *Al-naql* : Le terme désignant les sciences traditionnelles (litt. la tradition) s'oppose dans l'histoire de la pensée arabo-musulmane au *'Aql* (les sciences rationnelles, litt. la raison).

On raconte qu'il adhéra d'abord au šāfi'isme. Ensuite, il exerça sa réflexion personnelle et indépendante (*iğtihād*) jusqu'à refuser absolument de recourir au concept d'analogie (*qiyās*), explicite et implicite, jusqu'à croire au sens obvie¹ des textes scripturaires et aux portées universelles du Livre et du *Hadīṭ*. Il croit à l'ordonnance fondamentale (*barā'a ašliyya*) et au cas de présomption de continuité (*istiṣḥāb al-hāl*)². Il a composé de nombreux ouvrages en la matière et a participé à de nombreux débats, oraux et écrits, pour imposer ses concepts. Il n'a pas fait preuve de bienséance à l'égard des *imām*-s dans ses discours. Il s'est d'ailleurs montré hautain au vu de ses invectives et ses dénigrements. Il a récolté d'une certaine façon ce qu'il a semé [*fa-kāna ḡazā'u hu min ḡinsi fi'lihi*] si bien qu'il fut confronté à la vindicte d'un groupe d'*imām*-s qui l'expulsèrent et l'isolèrent. Ses livres furent brûlés en son temps quand d'autres savants se sont attachés à les analyser avec soin. Ceux-ci les ont inspectés rigoureusement, en les exploitant pour y trouver d'éventuelles critiques [*wa-aḥḍan mu'āḥḍan*]. Ils ont constaté que ces livres contenaient des trésors inestimables enfouis dans une parmélie repoussante [*fī rasf bi-l-ḥaraz l-mahīn*]³. Tantôt, ils provoquent un émoi particulier, tantôt ils impressionnent et distraient celui qui les lit. Pour conclure, et c'est là l'essentiel, nul n'est parfait à l'exception de l'Envoyé de Dieu – Puisse Dieu l'élever encore davantage.

Il a revivifié (*nahaḍa*) d'importantes branches du savoir. Il est passé maître (*yuḡīdu*) de la Tradition (*al-naql*) et a perfectionné (*yuḥsinu*) la prose et l'art poétique. Son œuvre contient une assise religieuse et une source de salut, de précieux concepts et des ouvrages d'utilité publique. Il se retira de la gestion des affaires de l'État afin de s'adonner à la recherche du savoir dans sa propre demeure. Point de jugement rigoriste à son égard ni de traitement excessif. Les éloges d'éminents savants anciens à son égard se trouvent à foison⁴.

Cette description tripartite se distingue des biographies précédentes au sens où al-Dahabī emploie celles-ci tout en y insérant le lexique traditionaliste. La première partie, élogieuse, évoque la jeunesse dorée d'Ibn Ḥazm et sa famille de hauts fonctionnaires. Introduite par *qīla*, la seconde partie est un remploi implicite de la notice d'Ibn Ḥayyān. Ce verbe de parole marque la distanciation de l'auteur des *Siyar* en citant ce que la mémoire collective a construit de la présentation d'Ibn Ḥazm. Même si Ibn Ḥayyān n'est pas explicitement cité, le lexique et des segments narratifs repris⁵, confirme sa logique narrative puisqu'il s'agit d'évoquer l'attitude « incorrecte (*lam yata'addab*) » d'Ibn Ḥazm à l'égard des *'ulamā*'-s.

¹ La compréhension des textes d'Ibn Ḥazm est souvent traduite, par un raccourci sémantique, de littéraliste. Toutefois, sa méthodologie juridique (le *zāhirisme*) est corollaire de sa conception de la langue arabe et du langage. Les travaux de R. Arnaldez sont en ce sens très intéressants puisque la grammaire et la lexicographie a joué un rôle fondamental dans cette méthodologie.

² Il s'agit du terme juridique islamique désignant la présomption de continuité lorsqu'une situation existante est présumée perdurer jusqu'à preuve du contraire.

³ Al-Dahabī fait sans doute référence à l'odeur de moutarde évoquée par Ibn Ḥayyān.

⁴ Al-Dahabī : *Siyar, op. cit.*, vol. 18, pp. 186-187, trad. fr. Yacine Baziz :

نشأ في تنعم ورفاهية، ورزق ذكاء مفرطاً، وذهناً سيّالاً، وكثيباً نفيساً كثيرة، وكان والده من كبار أهل قرطبة؛ عمل الوزارة في الدولة العمارية، وكذلك ورر أبو محمّد في شبينته، وكان قد مهر أولاً في الأدب والأخبار والشعر، وفي المنطق وأجزاء الفلسفة، فأثرت فيه تأثيراً لثمة سلّم من ذلك، ولقد وقعت له على تأليف بعض فيه على الاعتناء بالمنطق، ويقدمه على العلوم، قتالمت له، فإنه رأس في علوم الإسلام، متبجّر في النقل، عديم النظر على يئس فيه، وفرط ظاهرية في الفروع لا الأصول. قيل: إنه تفقه أولاً للشافعي، ثم أداه اجتهاده إلى القول بنفي القياس كله جليبه وخفيته، والأخذ بظاهر النصّ وعموم الكتاب والحديث، والقول بالبراءة الأصلية، واستصحاب الحال، وصنّف في ذلك كتباً كثيرة، وناظر عليه، وبسط لسانه وقلمه، ولم يتأدّب مع الأئمة في الخطاب، بل فجّج العبارة، وسبّ وجدّع، فكان جزاؤه من جنس فعله، بحيث إنه أعرض عن تصانيفه جماعة من الأئمة، وهجروها، ونفروا منها، وأحرقت في وقت، واعتنى بها آخرون من العلماء، وفتشوا انتقاداً واستفادة، وأخذوا ومؤاخذه، ورأوا فيها الدرّ الثمين ممزوجاً في الرصف بالخرز المهيّن، فتارة يطربون، ومرة يعجبون، ومن تفرّده يهزؤون. وفي الجملة فالكمال عزيز، وكلّ أحد يؤخذ من قوله ويتذرك، إلا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وكان ينهض بعلم جمّة، ويجيد النقل، ويحسن النظم والنثر. وفيه دينٌ وخير، ومقاصدٌ جميلة، ومصنّفاته مفيدة، وقد زهد في الرئاسة، ولزم منزله مكتباً على العلم، فلا نغلو فيه، ولا نجفو عنه، وقد أتى عليه قبلنا الكتاب.

⁵ Ces intertextes renvoyant à la notice d'Ibn Ḥayyān sont par exemple : *ṣannafa fī dālīka kutuban kaḡīran* ; *walam yata'addabu ma'a l-a'imma fī l-ḥittāb* ; *sabba wa-ḡadda'a* ; *bi-ḡaytu inna-hu a'raḍa* ; *wa-ḡaḡarūhā wanafarūhā min-hā wa-uḡriqat fī waqat*.

Écrite en *sağ*, la troisième partie se distingue de la seconde en nuançant l'opposition unanime des *'ulamā*'-s à l'égard d'Ibn Ḥazm.

Cette partie présente une bipolarisation de la pensée d'Ibn Ḥazm. D'une part, le discours rapporté d'Ibn Ḥayyān indique qu'une partie des *'ulamā*'-s se sont opposés au penseur cordouan : *bi-ḥayṭu inna-hu a'raḍa 'an taṣānīfa ḡamā'a min l-a'imma*¹ en ajoutant que la réaction de ses adversaires fut à la hauteur du comportement d'Ibn Ḥazm². La troisième partie rappelle que le reste des *'ulamā*'-s se sont inspirés de l'œuvre ḥazmienne et qu'il n'y a pas unanimité à la condamner. Dans ce segment, al-Ḍahabī prend le soin d'utiliser un langage fleuri en prose rimée (*sağ*) en rappelant que le discours de tout homme peut être accepté ou abandonné à l'exception du Messager de Dieu³.

Al-Ḍahabī réhabilite l'œuvre ḥazmienne à l'aide d'une terminologie rassurant un lecteur traditionaliste. Trois verbes *nahaḍa/yanhaḍu*, *aḡāda/yuḡīdu* et *aḥsana/yuḥsinu* évoquent la dimension réformatrice de son œuvre dans les sciences traditionnelles (*naql*), en prose et en poésie (*naẓm* et *naṭr*).

La citation d'al-Ġazālī est exclusive et coupe court aux discours as'arites critiques vis-à-vis d'Ibn Ḥazm. Les trois premières citations sont identiques dans les *Siyar* et la *Taḍkira* et se composent de la brève citation théologique d'al-Ġazālī, de la citation de Ṣā'id (en réalité un intertexte implicite d'Ibn Baṣkuwāl) et de la citation d'al-Ḥumaydī :

Abū Ḥāmid al-Ġazālī a dit : « Concernant l'étude des attributs divins, j'ai constaté qu'Abū Muḥammad b. Ḥazm al-andalusī a composé un livre qui prouve la munificence de sa mémoire, le dynamisme et la vivacité de son intelligence ».

L'imām Abū al-Qāsim Ṣā'id b. Aḥmad a dit : « Ibn Ḥazm figure parmi les savants les plus éminents d'al-Andalus, en tant que sommité des sciences de l'Islām, parmi les érudits les plus éclectiques. Il était expert en lexicographie, une immense maîtrise naturelle en rhétorique et en poésie, une connaissance fine des biographies et de l'histoire (*aḥbār*). Son fils al-Faḍl [...] m'a informé que le nombre de ses écrits [...] comprenait environ quatre cents volumes, soit à peu près quatre-vingt mille pages. »⁶.

Abū 'Abd Allāh al-Ḥumaydī a dit : Il était un maître (*ḥāfiẓ*) dans les sciences des Traditions prophétiques (*ḥadīṭ*) et de jurisprudence (*fiqh*). Il était capable d'extraire des Lois à partir du Livre et de la Tradition prophétique, expert dans toutes les branches du savoir tout en appliquant ses connaissances⁷. Je n'ai jamais vu son pareil. [...] Il réussit à réunir en lui tant d'intelligence,

¹ Al-Ḍahabī: *Siyar*, op. cit., p. 186.

² *fa-kāna ḡazā'u-hu min ḡins fi'li-hi*, al-Ḍahabī: *Siyar*, op. cit., p. 187

³ *Wa-kullu aḥad yu'aḥaḍu min qawli-hi wa-yutraku Rasūl Allāh ṣallā Allāh 'alay-hi wa-sallama*, al-Ḍahabī: *Siyar*, op. cit., p. 187.

⁴ Il manque *Abū Rāfi'*.

⁵ Il manque « de ses écrits en jurisprudence, sur les Traditions prophétiques, sur les principes du droit, sur les croyances et les religions et d'autres branches de l'histoire, de la généalogie, des ouvrages d'*adab* et de réfutation contre ses adversaires ».

⁶ *Qāla l-imām Abū l-Qāsim Ṣā'id b. Aḥmad : Kāna Abū Muḥammad b. Ḥazm aḡma' ahl l-Andalus qāṭibat li-'ulūm l-islām wa-awsa'a-hum ma'rifat ma'a tawassu'i-hi fi 'ilm l-lisān wa-wufūr ḥizz-hi min l-balāḡa wa-l-ši'r wa-l-ma'rifat bi-l-siyar wa-l-aḥbār. Aḥbaranī ibnu-hu Abū Rāfi' l-Faḍl b. 'Alī anna-hu ḡtama'a 'inda-hu bi-ḥaṭṭ abīhi min ta'līfi-hi naḥwa arba' mi'at muḡallad taṣtamīlu 'alā qarīb min ṭamānīn alf waraqat*, cf. notice Ibn Baṣkuwāl : *al-Ṣila*, op. cit., p. 395 pour l'une des plus anciennes citations.

⁷ Al-Ḍahabī rassemble en une seule citation les descriptions en prose d'al-Ḥumaydī.

d'aisance à mémoriser, de haute vertu et de religiosité. [...]². Il était d'un esprit exceptionnel et excellentissime en ce qui concerne la littérature et la poésie. Je n'ai pas vu aucun homme improviser des poèmes aussi promptement que lui. Ses poèmes sont très nombreux. Je les ai recueillis dans l'ordre alphabétique³.

Puis la citation de Ṣā'id est remaniée et existe dans deux variantes. Les segments grisés correspondent aux précisions des *Siyar* :

Abū al-Qāsim Ṣā'id a dit : Son père Abū 'Umar [‘Amr Aḥmad b. Sa‘id b. Ḥazm], était l'un des ministres d'al-Manṣūr Muḥammad b. [‘Abd Allāh b.] Abī 'Āmir [et de son fils al-Muẓaffar et du nombre de ceux] qui administra l'empire au nom du marwānide al-Mu'ayyad bi-Llāh b. al-Mustaṣhir puis l'administra au nom d'al-Muẓaffar. [Le fils du ministre Abū 'Amr le jurisconsulte] Abū Muḥammad devint ministre d'al-Mustaḥsir 'Abd al-Raḥmān [bi-llāh] b. Hiṣām [b. 'Abd al-Ġabbār b. 'Abd al-Raḥmān al-Nāṣir li-dīn Allāh]. Puis, il (Ibn Ḥazm) quitta le monde de la politique, commença à apprendre le savoir [religieux⁴ et à étudier les traditions du Prophète, des *Ṣaḥāba*, des *Tābi'in*⁵, et les différents recueils de *ḥadīṭ*⁶]. Il cultiva la logique [et rédigea, dans cette science, un livre qu'il intitula *al-Taqrīb li-ḥudūd l-manṭiq*, où il s'attacha longuement à mettre en lumière les méthodes des sciences et où il utilisa des exemples juridiques (*amṭila fiḥiyya*) et des compilations de la loi coranique (*ḡawāmi' l-ṣar'īyya*). Ibn Ḥazm, dans cet ouvrage, contredit Aristote, fondateur de la logique, à la manière d'un homme qui n'en connaît pas la finalité et ne s'en est pas imprégné dans son livre. Aussi le traité d'Ibn Ḥazm contient de nombreuses erreurs et fautes]. Il brilla dans cette discipline puis s'en détourna. J'ajoute : il se détourna de la logique jusqu'à la cultiver en filigrane dans des textes s'éloignant ainsi de la Tradition prophétique. Il [Ṣā'id] dit ensuite : Il (Ibn Ḥazm) s'enfonça dans l'étude approfondie [de la jurisprudence] des sciences islamiques et finit par en acquérir une connaissance que nul, avant lui, n'avait possédée en al-Andalus⁷.

La synthèse de la *Tadkira* permet de comprendre certains termes. La *ṭarīqa* chez Ṣā'id, repris dans les *Siyar*, se transforme et signifie la *wizāra* dans la *Tadkira*. Puis, nous pouvons observer une réécriture de *aqbala 'alā qira'at l-'ulūm wa-taqyīd l-aṭār wa-l-sunan fa-'uniya bi-'ilm l-manṭiq* de Ṣā'id qui mue en *aqbala 'alā l-'ulūm l-ṣar'īyya wa-'uniya bi-'ilm l-manṭiq bara'a fī-hi* dans les *Siyar*, puis devient *aqbala 'alā l-'ilm wa bara'a fī l-manṭiq* dans la

¹ Il manque la formule religieuse « *rahīma Allāh* (Puisse Dieu lui faire miséricorde) ».

² Même remarque. Il existe des différences minimales que nous avons mises en gras dans le texte et qui ne changent pas le sens du texte.

³ Al-Dahabī : *Siyar, op. cit.*, vol. 18, pp. 187-188, trad. fr. Yacine Baziz :

قَالَ أَبُو حَامِدٍ الْغَزَالِيُّ: وَجَدْتُ فِي أَسْمَاءِ اللَّهِ تَعَالَى كِتَابًا لَهُ أَبُو مُحَمَّدٍ بْنُ حَزْمٍ الْأَنْدَلُسِيُّ يَدُلُّ عَلَى عَظَمِ حِفْظِهِ وَسَيِّئَاتِ ذَهْنِهِ. وَقَالَ الْإِمَامُ أَبُو الْقَاسِمِ صَاعِدُ بْنُ أَحْمَدَ: كَانَ ابْنُ حَزْمٍ أَجْمَعَ أَهْلِ الْأَنْدَلُسِ قَاطِنَةً لِعُلُومِ الْإِسْلَامِ، وَأَوْسَعَهُمْ مَعْرِفَةً مَعَ تَوْسِعِهِ فِي عِلْمِ الْبَلَاغَةِ، وَوُفُورِ حِفْظِهِ مِنَ الْبَلَاغَةِ وَالشُّعْرِ، وَالْمَعْرِفَةِ بِالسِّيَرِ وَالْأَخْبَارِ؛ أَخْبَرَنِي ابْنُهُ الْفَضْلُ أَنَّهُ اجْتَمَعَ عِنْدَهُ بِحِطِّ أَبِيهِ أَبِي مُحَمَّدٍ مِنْ تَوَالِيهِهِ أَرْبَعُ مِائَةٍ مُجَلَّدٍ تُشْتَمِلُ عَلَى قَرِيبٍ مِنْ ثَمَانِينَ أَلْفٍ وَرَقَةٍ. قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْخَمِيدِيُّ: كَانَ ابْنُ حَزْمٍ حَافِظًا لِلْحَدِيثِ وَفَقِيهًا، مُسْتَنْبِطًا لِلْأَحْكَامِ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَنِ، مُتَّقِنًا فِي عُلُومِ حَمَّةٍ، غَامِلًا بِعِلْمِهِ، مَا رَأَيْنَا مِثْلَهُ فِيمَا اجْتَمَعَ لَهُ مِنَ الذِّكَاةِ، وَسُرْعَةِ الْحِفْظِ، وَكَرَمِ النَّفْسِ وَالتَّوَدُّدِ، وَكَانَ لَهُ فِي الْأَدَبِ وَالشُّعْرِ نَفْسٌ وَاسِعَةٌ، وَبَاطِنٌ طَوِيلٌ، وَمَا رَأَيْتُ مَنْ يَقُولُ الشُّعْرَ عَلَى الْبَدِيهِ أَسْرَعَ مِنْهُ، وَشِعْرُهُ كَثِيرٌ جَمَعُهُ عَلَى حُرُوفِ الْمُعْجَمِ.

⁴ Al-Dahabī a ajouté le mot « religieux ».

⁵ Les deux termes sont proches puisqu'ils évoquent les sciences des traditions prophétiques. Concernant *ātār*, il est l'équivalent du *ḥadīṭ*. Quant *sunan*, il désigne les recueils de *ḥadīṭ* ou des recueils juridiques (*aqwāl*). Selon l'élaboration narrative de la notice, il semble que Ṣā'id évoque les deux termes pour désigner l'étude spécifique du *ḥadīṭ*.

⁶ *Tumma nabaḡa hādihi l-ṭarīqa wa-aqbala 'alā qira'at l-'ulūm wa-taqyīd -aṭār wa-l-sunan*. Le *qāḍī* fait ici la distinction entre les différentes traditions, entre celle du Prophète et celle des Compagnons. Dans sa traduction du *K. Ṭabaqāt*, Régis Blachère a changé le mot *sunan* par *ḥadīṭ*. Dans les faits, ces deux termes sont plus ou moins équivalents mais peut-être eut été plus prudent de transcrire le terme original et de le commenter en note de bas de page, car cela peut prêter à confusion si l'on abandonne l'étude du texte original.

⁷ Al-Dahabī : *Siyar, op. cit.*, vol. 18, pp. 188-189, trad. fr. Yacine Baziz :

وَقَالَ أَبُو الْقَاسِمِ صَاعِدُ: كَانَ أَبُوهُ أَبُو عُمَرَ مِنْ وَرَرَاءِ الْمَنْصُورِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَامِرٍ، مُدِيرِ دَوْلَةِ الْمُؤَيَّدِ بِاللَّهِ بْنِ الْمُسْتَنْصِرِ الْمَرْوَانِيِّ، ثُمَّ وَرَرَ لِلْمَطْفَرِ، وَوَرَرَ أَبُو مُحَمَّدٍ لِلْمُسْتَنْظَرِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ هِشَامٍ، ثُمَّ نَبَذَ هَذِهِ الطَّرِيقَةَ، وَأَقْبَلَ عَلَى الْعُلُومِ الشَّرْعِيَّةِ، وَعِنِّي بِعِلْمِ الْمَنْطِقِ وَبِرِعَابِهِ، ثُمَّ أَعْرَضَ عَنْهُ قُلْتُ: مَا أَعْرَضَ عَنْهُ حَتَّى زَرَعَ فِي بَاطِنِهِ أَمْوَرًا وَانْحِرَافًا عَنِ السُّنَةِ. قَالَ: وَأَقْبَلَ عَلَى عُلُومِ الْإِسْلَامِ حَتَّى نَالَ مِنْ ذَلِكَ مَا لَمْ يَنْلُهُ أَحَدٌ بِالْأَنْدَلُسِ قَبْلَهُ.

Taḍkīra. La mutation progressive de la citation montre que le vrai savoir (*al-ʿilm*) est celui contenu dans les sciences traditionnelles. Les *al-ʿulūm wa-taqyīd l-aṭār wa-l-sunan* se résument aux *al-ʿulūm l-šarʿiyya* des *Siyar* puis ne désignent finalement que le *ʿilm* de la *Taḍkīra*.

Les erreurs techniques de logique constatée par Šāʿid dans le *Taqrīb* disparaissent des *Siyar*. Au contraire, l’auteur affirme qu’Ibn Ḥazm était brillant en la matière (*baraʿa fī-hi*) en explicitant même que ce *fī-hi* dans la *Taḍkīra* est *baraʿa fī l-manṭiq* même s’il s’en est détourné par la suite (*tumma aʿraḍa ʿan-hu*). Ce sont dans ces mêmes *Siyar* que son auteur intègre un de ses commentaires qui se transforme en citation attribuée à Šāʿid. Explicitement délimité entre deux verbes introducteurs de parole, le commentaire d’al-Ḍahabī est l’occasion de critiquer cet aspect hermétique et ésotérique de la pensée d’Ibn Ḥazm portée vers la philosophie dont l’historien traditionniste en est un farouche adversaire. Ainsi, dans les *Siyar*, la critique d’al-Ḍahabī contenue dans le segment *qultu mā aʿraḍa ʿan-hu ḥattā zaraʿa fī bāṭini-hi umūran wa-inḥirāfan ʿan l-sunna. Qāla wa-aqbala [...]* renforce la citation attribuée à Šāʿid et disparaît dans la *Taḍkīra*. Ce ne sont donc pas les quelques erreurs techniques de logique, avancées par Šāʿid, qui gênent al-Ḍahabī mais son influence dans les sciences traditionnelles.

Comme son maître Ibn Taymiyya¹, al-Ḍahabī est farouchement opposé à la logique et à la philosophie et il considère Ibn Ḥazm comme un logicien brillant tout en condamnant le recours à la logique, en filigrane (*fī bāṭini-hi*), dans les sciences traditionnelles. Le curseur de la critique de Šāʿid, situé sur le plan philosophique, se déplace vers une critique d’al-Ḍahabī de la logique elle-même. Ibn Ḥazm adapte la logique² aristotélicienne afin qu’elle soit un outil au service de sa pensée. La logique, pour une partie des élites religieuses est certes détournée de sa fonction originelle et est considérée par une partie de ces mêmes élites comme outil dévoyant (*inḥirāf*) l’une des sources de la Loi, à savoir la Tradition prophétique (*al-sunna*). Ce qui semble être une réécriture paraît comme une divergence de conception entre Šāʿid et al-Ḍahabī. Il semble qu’Ibn Ḥazm inscrive son usage de la logique dans l’esprit de celle des théologiens de tendance philosophique comme al-Ġazālī. R. Arnaldez écrivait à ce propos :

la logique ḥazmienne est destinée à dégager le sens précis des textes sur lesquels repose la foi musulmane et aussi, ce qui est peut-être le but principal de son entreprise, à accorder ensemble des textes divers du *Kurʿān* et du *ḥadīth* dont la concordance ne saute pas aux yeux et qui parfois semblent manifestement contradictoires. Il s’agit donc d’une logique du *bayān*. La conception *zāhirite* de la langue allait alimenter une logique *zāhirite* qui, à son tour, soutiendrait un droit et une théologie *zāhirites* »³.

¹ Gilliot Claude : *al-Ḍahabī contre la « pensée spéculative »*, dans *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 150, n°1, 2000, p. 76.

² Arnaldez Roger : « *manṭiq* », dans *E.I.*

³ Arnaldez Roger : « *Ibn Ḥazm* », dans *E.I.*

Il y a donc dans cette citation librement reformulée et abrégée, par al-Dahabī, une occasion de confronter les différentes opinions théologiques, juridiques et philosophiques.

Une autre série de citations est convoquée par al-Dahabī pour être cette fois-ci corrigées ou complétées. Ainsi, l'historien traditionniste passe en revue les critiques qui ont marqué la mémoire d'Ibn Ḥazm ; Celle d'Abū Bakr b. al-ʿArabī¹ et du commentaire d'al-Dahabī :

Abū Bakr b. al-ʿArabī a projeté de rabaisser Abū Muḥammad et la *zāhiriyya* dans son livre *al-Qawāsim wa-l-ʿawāsim* en déclarant : « Il s'agit d'une communauté stupide qui a acquis un rang qui ne correspond pas à la réalité. Ils ont prononcé des paroles incompréhensibles et qu'ils ont emprunté à leurs frères *ḥawāriġ* lorsque ʿAlī – Puisse Dieu l'agréer – a arbitré, à Siffin, et qu'ils lui répondirent : il n'y a d'autre juge que Dieu (*lā ḥukm illā bi-llāh*). La première innovation que j'ai rencontrée lors de mon voyage (en Orient) a été la doctrine ésotérique (*qawl bāṭin*). À mon retour en al-Andalus, j'ai constaté que la doctrine exotérique (*qawl bi-zāhir*) était diffusée, en Occident/Magrib, par un homme stupide (*saḥīf*) qui était basé dans la région de Séville et qui était connu sous le nom d'Ibn Hazm. Il se rattacha d'abord, dans sa jeune se, à l'école d'al-Šāfiʿī. Il s'est ensuite attaché à l'école de Dāwud pour tout rejeter par la suite. Il se prétendit l'*imām* de la Communauté musulmane en tant que juriste indépendant capable d'instituer des concepts et des principes légaux, capable de postuler au titre de magistrat. Il introduisit dans la religion de Dieu ce qui n'en fait pas partie. Il attribua aux *ʿulamā*'-s des paroles qu'ils n'avaient jamais prononcées et qui contribuaient à tenir les hommes loin d'eux. Il emprunta la voie de l'anthropomorphisme (*muṣabbiha fī dāt Allāh wa-ṣifāti-hi*), ce qui fut catastrophique. Il réussit à s'imposer auprès de personnes incapables de raisonner et si ces derniers le faisaient, c'était en s'appuyant sur des *maṣā'il*. Lorsqu'on leur demandait des preuves pour justifier leurs principes, ils en étaient complètement incapables et devenaient la risée d'Ibn Ḥazm et ses disciples. Les gouverneurs le soutinrent tant qu'il se comportait avec bienveillance, il en était d'ailleurs proche. Ils le soutinrent et le protégèrent (*yaḥmawnuhu*) puis se sont opposés à lui selon ce qui leur a semblé relever de l'hétérodoxie (*bidaʿ*) et de l'idolâtrie (*širk*)². À mon retour de voyage, je m'aperçus qu'ils étaient en nombre (*tāfiḥa*) et le feu de leur hérésie avait consumé le pays. J'ai essayé de lutter contre eux sans vraiment y parvenir. Certains d'entre eux m'en ont voulu et ont comploté contre moi. En fait, tantôt j'étais complètement battu, tantôt ils ont éprouvé des difficultés à me contredire. J'étais dans une position difficile. Un homme est venu m'apporter des feuillets d'Ibn Ḥazm intitulé *Nukat al-islām* (*Épigrammes de l'islam*) qui contenait quelques artifices (*dawāhī*) dont j'en ai extrait ce que la Loi interdit (*nawāhī*)³. Un autre homme était venu me voir en m'apportant un traité sur la croyance (*al-iʿtiqād*), je l'ai réfuté dans un autre traité intitulé *al-Gurra*⁴. La réponse est plus abominable que la réfutation. Ils affirment : « Nul autre vraie parole que celle de Dieu et nous nous conformons qu'en suivant le modèle du Prophète. Dieu n'a pas ordonné de se conformer en n'importe quel homme ni de croire en la guidée de n'importe quel homme. » Il faut qu'ils sachent qu'ils ne s'appuient sur aucune preuve. Ceci est d'une grande stupidité. Je ne peux que vous conseiller de ne pas vous appuyer sur leur raisonnement et de toujours demander qu'ils justifient le leur. L'innovateur, fidèle à leurs thèses, s'emportera contre toi si tu lui demandes de justifier ses positions. Si tu réclames une seule preuve, tu le trouveras confus. À propos de leur parole : « Nul autre vraie parole que celle de Dieu », elle est vraie pourvu que l'on me montre ce qu'ils prétendent. À propos de leur parole : « Nul autre jugement que celui de Dieu » est parfaitement discutable. Car Dieu a permis que pour

¹ Chejne A.G. : *Ibn Hazm*. Chejne explique qu'al-Dahabī défend le penseur cordouan contre ceux qui l'avait diffamé en contestant et réfutant le juriste mālikite Abū Bakr b. al-ʿArabī, fils d'un célèbre disciple d'Ibn Ḥazm, qui ne voyait aucun mérite en ce dernier : *With this almost hazmi language, al-Dhahabi goes one step further and comes to the defense of Ibn Hazm against those who had downgraded and vilified him. He takes issue with Abu Bakr b. al-ʿArabi, a committed Malikite jurist and the son of a pupil of Ibn Hazm, who could not see any merit in Ibn Hazm and his doctrine. Al-Dhahabi produces a passage from Ibn al-ʿArabi in which there is an acid attack on Ibn Hazm, then he rebuts it*, p. 9.

² Le texte d'Abu Bakr b. al-ʿArabī est ambigu :

و.وشبهه كان يوردها على الملوك، فكانوا يحملونه، ويحمله، بما كان يلقي إليهم من شبه البدع والشرك. p. 189. Chejne le traduit de cette façon : *The authorities tormented him as the result of his behavior, and opposed him according to what seemed to them to be innovation or prohibition*, p.9. Nous avons opté pour cette traduction.

³ Terme issu de la terminologie juridique.

⁴ Un autre manuscrit désigne ce traité sous un autre titre : *al-ʿizza*.

établir un jugement, les hommes peuvent s'appuyer sur ce qu'il a dit et ce qu'il a transmis. Il est vrai que le Messager de Dieu a dit : « Si tu imposes un siège aux habitants d'une forteresse, ne recours pas au jugement divin car tu ne sais pas s'il s'agira du véritable jugement divin. Recours plutôt à ton propre jugement »¹. Qu'il est vrai d'affirmer ce que le Messager de Dieu a dit : « Conformez-vous à ma tradition et à la tradition des Califes... »² cf. la fin du *ḥadīṭ* ».

J'ajoute que le *qāḍī* Abū Bakr – Puisse Dieu lui faire miséricorde – n'a pas été juste à l'égard du maître (*ṣayḥ*) de son père dans sa formation traditionnelle. Son extrême mépris vis-à-vis d'Ibn Ḥazm a provoqué une critique trop exagérée qu'il n'a pas maîtrisée. Malgré son statut honorable, Abū Bakr est loin d'être de la même trempe qu'Abū Muḥammad, et c'est loin d'être le cas. Puisse Dieu leur faire miséricorde à tous les deux³.

Il est intéressant de noter qu'al-Dahabī se place en juge-arbitre dans ce conflit. Outre la remise en question de la légitimité Abū Bakr b. al-ʿArabī par rapport à celle d'Ibn Ḥazm, et malgré sa diplomatie légendaire, la critique est féroce à l'égard du juriste mālikite. La notice d'Abū Bakr b. al-ʿArabī, dans les *Siyar*, montre qu'al-Dahabī ne le récuse pas sauf lorsqu'il estime qu'il s'agit de diffamer Ibn Ḥazm⁴.

Pour légitimer la figure ḥazmienne au moyen du *ḡarḥ wa ta'dīl*, al-Dahabī doit réunir un ensemble de savants favorables à l'égard de la pensée de notre auteur pour annihiler les descriptions de ses adversaires. Al-Dahabī s'est donc évertué à trouver d'autres témoignages citationnels tels qu'al-Yasaʿ b. Ḥazm al-Ġāfiqī, ʿIzz al-Dīn b. ʿAbd al-Salām et Abū al-Ḥaṭṭāb b. Dihya, toutes suivies d'un commentaire ou d'une appréciation personnelle d'al-Dahabī. Il convoque une figure d'origine andalouse, inédite jusqu'à présent : al-Yasaʿ b. Ḥazm al-Ġāfiqī (m. 575/1179)⁵. Le témoignage en *saġʿ* d'al-Ġāfiqī permet de corriger les propos d'Abū Bakr b. al-ʿArabī, d'adouber le statut de *muġtahid muṭlaq* d'Ibn Ḥazm :

Al-Yasaʿ b. Ḥazm al-Ġāfiqī a dit: « Dans une anecdote qu'il relate à propos Ibn Ḥazm : « Ce qui a été conservé de sa mémoire est d'une profondeur époustouflante et une pluie bénie. De cet océan,

¹ Les *ḥadīṭ*-s cités par Abū Bakr b. al-ʿArabī sont tirés de Muslim et d'Abū Dāwud

² Les *ḥadīṭ*-s cités par Abū Bakr b. al-ʿArabī sont tirés d'Aḥmad, Abū Dāwud, al-Tirmidī, Ibn Māġā, al-Dārimī et Ibn Abī ʿĀsim.

³ Al-Dahabī : *Siyar, op. cit.*, vol. 18, pp. 189-190, trad. fr. Yacine Baziz :

وَقَدْ حَطَّ أَبُو بَكْرٍ بْنُ الْعَرَبِيِّ عَلَى أَبِي مُحَمَّدٍ فِي كِتَابِ (الْقَوَاصِمِ وَالْعَوَاصِمِ) وَعَلَى الظَّاهِرِيَّةِ، فَقَالَ: هِيَ أمةٌ سَخِيفَةٌ، تَسْوَرْتُ عَلَى مَرْتَبَةِ لَيْسَتْ لَهَا، وَتَكَلَّمْتُ بِكَلَامٍ لَمْ نَفْهَمْهُ، تَلَقَّوهُ مِنْ إِخْوَانِهِمُ الْخَوَارِجِ جِيْنٌ حَكَمَ عَلَيَّ - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - يَوْمَ صَفِينِ، فَقَالَتْ: لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ. وَكَانَ أَوَّلُ بَدْعَةٍ لَقِيتُ فِي رِحْلَتِي الْقَوْلَ بِالْبَطْنِ، فَلَمَّا عُدْتُ وَجَدْتُ الْقَوْلَ بِالظَّاهِرِ قَدْ مَلَأَ بِهِ الْمَغْرِبَ سَخِيفٌ كَانُوا مِنْ بَادِيَةِ إِسْبِيلِيَّةٍ يُعْرِفُونَ بِأَبْنِ حَزْمٍ، نَشَأَ وَتَعَلَّقَ بِمَذْهَبِ الشَّافِعِيِّ، ثُمَّ انْتَسَبَ إِلَى دَاوُدَ، ثُمَّ خَلَعَ الْكُلَّ، وَاسْتَعْلَفَ بِنَفْسِهِ، وَزَعَمَ أَنَّهُ إِمَامُ الْأُمَّةِ يَضَعُ وَيَرْفَعُ، وَيَحْكُمُ وَيُسْرِعُ، يُنْسِبُ إِلَى دِينِ اللَّهِ مَا لَيْسَ فِيهِ، وَيَقُولُ عَنِ الْعُلَمَاءِ مَا لَمْ يَقُولُوا تَنْفِيرًا لِلْقُلُوبِ مِنْهُمْ، وَخَرَجَ عَنْ طَرِيقِ الْمَشْرِيقَةِ فِي ذَاتِ اللَّهِ وَصِفَاتِهِ، فَجَاءَ فِيهِ بِطَوَامٍ، وَاتَّفَقَ كَوْنُهُ بَيْنَ قَوْمٍ لَا بَصَرَ لَهُمْ إِلَّا بِالْمَسَائِلِ، فَإِذَا طَالِبُهُمُ بِالذَّلِيلِ كَاغُوا، فَيَتَضَاكُ مَعَ أَصْحَابِهِ مِنْهُمْ، وَعَضَدَتْهُ الرِّئَاسَةُ بِمَا كَانَ عِنْدَهُ مِنْ أَدَبٍ، وَبَشِيْرِهِ كَانَ يُوْرِدُهَا عَلَى الْمُلُوكِ، فَكَانُوا يَجْمَلُونَهُ، وَيَحْمُونَهُ، بِمَا كَانَ يُلْقِي إِلَيْهِمْ مِنْ شِبْهِ الْبِدْعِ وَالسَّبْرِكِ، وَفِي جِيْنٍ عَوْدِي مِنَ الرَّحْلَةِ الْفَيْثِ حَضَرْتِي مِنْهُمْ طَافِحَةٌ، وَنَارٌ ضَلَالِهِمْ لِأَفْحَةٍ، فَقَاسَيْتُهُمْ مَعَ غَيْرِ أَقْرَانٍ، وَفِي عَدَمِ انْتِصَارٍ إِلَى حَسَادٍ يَطْوُونَ عَقْبِي، نَارَةٌ تَذْهَبُ لَهُمْ نَفْسِي، وَأَخْرَى يَنْكُشِرُ لَهُمْ حُرْسِي، وَأَنَا مَا بَيْنَ إِعْرَاضِ عَنْهُمْ أَوْ تَشْغِيبِ بِهِمْ، وَقَدْ جَاءَنِي رَجُلٌ بِجُزْءٍ لِأَبْنِ حَزْمٍ سَمَّاهُ (نَكَتِ الْإِسْلَامِ) فِيهِ دَوَاهِي، فَجَرَدْتُ عَلَيْهِ نَوَاهِي، وَجَاءَنِي آخِرُ بَرَسَالَةٍ فِي الْإِعْتِقَادِ، فَفَقَضْتُهَا بِرَسَالَةِ (الْعُرَّةِ) وَالْأَمْرُ أَحْفَشُ مِنْ أَنْ يُنْقَضَ. يَقُولُونَ: لَا قَوْلَ إِلَّا مَا قَالَ اللَّهُ، وَلَا نَتَّبِعُ إِلَّا رَسُوْلَ اللَّهِ، فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَأْمُرْ بِالْإِقْتِدَاءِ بِأَحَدٍ، وَلَا بِالْإِهْتِدَاءِ بِهَدْيِ بَشَرٍ. فَيَجِبُ أَنْ يَتَحَفَّوْا أَنَّهُمْ لَيْسَ لَهُمْ دَلِيلٌ، وَإِنَّمَا هِيَ سَخَافَةٌ فِي تَهْوِيلِ، فَأَوْصِيكُمْ بِوَصِيَّتَيْنِ: أَنْ لَا تَسْتَدْلُوا عَلَيْهِمْ، وَأَنْ تَطْلُبُوهُمْ بِالذَّلِيلِ، فَإِنَّ الْمُبْتَدِعَ إِذَا اسْتَدَلَّتْ عَلَيْهِ شَعْبٌ عَلَيْكَ، وَإِذَا طَالِبْتَهُ بِالذَّلِيلِ لَمْ يَجِدْ إِلَيْهِ سَبِيْلًا. فَأَمَّا قَوْلُهُمْ: لَا قَوْلَ إِلَّا مَا قَالَ اللَّهُ، فَحَقٌّ، وَلَكِنْ أَرْنِي مَا قَالَ. وَأَمَّا قَوْلُهُمْ: لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ، فَغَيْرُ مُسَلِّمٍ عَلَى الْإِطْلَاقِ، بَلْ مِنْ حُكْمِ اللَّهِ أَنْ يَجْعَلَ الْحُكْمَ لغيرِهِ فِيمَا قَالَهُ وَأَخْبَرَ بِهِ. صَحَّ أَنَّ رَسُوْلَ اللَّهِ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ: (وَإِذَا حَاصَرْتَ أَهْلَ حَصْنٍ فَلَا تُنْزِلْهُمْ عَلَى حُكْمِ اللَّهِ، فَإِنَّكَ لَا تُدْرِي مَا حُكْمُ اللَّهِ، وَلَكِنْ أَنْزِلْهُمْ عَلَى حُكْمِكَ. وَصَحَّ أَنَّهُ قَالَ: (عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ ...) الْحَدِيثِ. قُلْتُ: لَمْ يُنْصَفِ الْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ - رَحِمَهُ اللَّهُ - شَيْخَ أَبِيهِ فِي الْعِلْمِ، وَلَا تَكَلَّمَ فِيهِ بِالْقِسْطِ، وَبَالَغَ فِي الْاسْتِخْفَافِ بِهِ، وَأَبُو بَكْرٍ فَعَلَى عَظَمَتِهِ فِي الْعِلْمِ لَا يَتَلَبَّغُ رُتْبَةَ أَبِي مُحَمَّدٍ، وَلَا يَكَادُ، فَرَحِمَهُمَا اللَّهُ وَغَفَرَ لَهُمَا.

⁴ Al-Dahabī: notice *Abū Bakr b. al-ʿArabī* dans *Siyar, op. cit.*, vol. 19, pp. 130-131.

⁵ Historien andalou ayant voyagé en Égypte où il obtint une position éminente à la cour de Saladin grâce à son *Muġrib fī maḥāsini al-Maġrib*.

on découvre un corail de paroles sapientiales. Cette pluie bénie fut à l'origine de milliers de grâces divines (*ni'am*) suite à une culture spirituelle pleine d'efforts (*riyād l-himam*). Par conséquent, il a sauvegardé (*ḥafāza*) les sciences des musulmans avec lesquelles il a formé de nombreux hommes de religion. Il a composé le *Milal wa-l-nihal*. Dans sa jeunesse, il portait de la soie, ne l'acceptait qu'au moment de dormir. Il a composé des poèmes en faveur d'al-Mu'tamid, art poétique qu'il maîtrisait à la perfection. Il se rendit à Valence où régnait, l'un des hommes les plus puissants, al-Muzaffar. 'Umar b. Wāḡib m'a relaté ceci : « Pendant que nous étions chez mon père à Valence et qu'il enseignait sa doctrine (*maḍhab*), Abū Muḥammad b. Ḥazm est venu nous écouter. Il fut décontenancé par ce qu'il entendait. Il interrogea les personnes présentes sur une problématique jurisprudentielle. Ils lui avancèrent une réponse qui ne satisfait pas. Les personnes présentes durant la séance lui ont dit : « C'est une science à laquelle vous ne pouvez prétendre ». Il se leva puis se rasait. Il retourna chez lui, s'isola pour étudier. Il y mit toutes ses forces sans relâche. Ce n'est qu'au bout de quelques mois que nous nous sommes rendus au même endroit. Il y tint un débat magistral dans lequel il déclara : « Je m'attèle à suivre la Vérité. Je construis ma propre opinion (*aḡtahidu*) en ne me restreignant pas à une quelconque école juridique ».

J'ajoute :

C'est exact. Il a atteint le degré de la réflexion personnelle et indépendante (*iḡtihād*). Un certain nombre d'*imām*-s lui ont reconnu cette haute autorité. Il ne supportait pas le suivisme aveugle (*yuqallid*). Comme le juriste débutant et l'homme ordinaire qui a mémorisé le Coran ou une grande partie de celui-ci ne pourra jamais s'arroger le droit à l'*iḡtihād*. Comment une telle personne pourrait-elle émettre des avis indépendants ? Que pourrait-il dire ? Sur quelles thèses construiront-ils leur argumentation ? Comment serait-il capable de voler alors qu'il est dépourvu d'ailes ? Il existe un troisième groupe : le juriste très instruit, vigilant, intelligent et de surcroît traditionniste qui a mémorisé des synthèses de droit (*furū'*), des ouvrages sur les règles des sources de la Loi (*uṣūl*), a maîtrisé la grammaire qui a su combiner ces vertus scientifiques avec la mémorisation du Livre de Dieu et avait passé du temps à son exégèse, était capable de l'analyser. Ceci correspond au niveau de ceux qui ont atteint le jugement indépendant limité à une école (*al-iḡtihād al-muqayyid*) et sont capables d'analyser des arguments présentés par les *imām*-s. Par conséquent, lorsque la vérité lui apparaît lors d'une problématique jurisprudentielle, qu'un texte scripturaire est attesté et mise en application par l'un des plus célèbres *imām*-s tels Abū Ḥanīfa par exemple, ou bien Mālik, al-Ṭawrī, al-Awzā'ī, al-Šāfi'ī, Abī 'Ubayd, Aḥmad ou encore Ishāq, la vérité doit être suivie sans la corrompre. Avec une profonde sincérité, il ne peut s'écarter de la vérité après que la preuve lui soit présentée même s'il prétend imiter un Ancien (*taqlīd*). Il se peut qu'il craigne le blâme des juristes mais il cacherait la vérité sans pouvoir l'appliquer. Il se peut également que son âme se réjouisse de la vérité, souhaite la révéler au grand jour sans se soucier des conséquences. Combien d'hommes ont proclamé la vérité, commandé le bien et que Dieu a rabaisé à cause de mauvaises intentions à l'origine, de l'amour du pouvoir religieux (*al-ri'āsa al-dīniyya*). C'est une maladie imperceptible dans l'âme des faux dévots parmi les riches et des détenteurs de legs pieux¹ et des mausolées ornements.

Il s'agit d'un mal imperceptible qui gangrène les esprits des soldats (*ḡund*), des princes (*umarā'*) et des (*muḡāhidīn*). Vous les voyez affronter l'ennemi, les deux camps s'affrontent mais les âmes des combattants contiennent des vices cachés, une arrogance enfouie, un soi-disant courage ostentatoire, de l'orgueil, coiffés de couronnes d'or, des casques ornements, du matériel de guerre hautement décorés. Tout cet attirail sur des hommes épris d'arrogance, des cavaliers présomptueux. Ajoutons à cela, une violation de la prière, une injustice envers le peuple (*ra'iyya*) et la consommation de boissons enivrantes. Comment peuvent-ils être justes ? Comment peuvent-ils ne pas faire défection et échouer ? Mon Dieu, maintiens Ta religion et aide Tes fidèles ! Celui qui recherche la science à des fins matérialistes aura tronqué/vicié son but et n'aura que ses yeux pour pleurer. Celui qui recherche la science pour travailler dans les *madrasa*-s², dans la judicature, pour la gloire ou pour se mettre en avant a fait preuve de stupidité et a été bien présomptueux et a trompé les gens. L'orgueil les a détruits, leurs âmes sont répugnantes : « A réussi, certes, celui qui la purifie. Et est perdu, certes, celui qui la corrompt. » [S. *al-Šams* (91) ; 9-10]. Ces versets signifient qu'ils ont contribué au désordre et à la corruption³.

¹ *Waqf* pl. *wuqūf* : isl. Habous, *waqf* legs pieux, fondations pieuses.

² Cf la création et le rôle des *madrasa*-s.

³ Al-Ḍahabī : *Siyar*, op. cit., vol. 18, pp. 189-193, trad. fr. Yacine Baziz :

قَالَ النَّبِيُّ إِنَّ حَرْمَ الْغَافِقِيِّ وَذَكَرَ أَبُو مُحَمَّدٍ فَقَالَ: أَمَا مَحْفُوظُهُ فَبِحَرْمِ عَجَّاجٍ، وَمَاءِ نَجَّاجٍ، وَيُخْرَجُ مِنْ بَحْرِهِ مَرْجَانُ الْجَمِّ، وَيَنْبِتُ بِنَجَّاجِهِ أَلْفَاكُ النَّعَمِ فِي رِيَابِضِ الْهَمِّ، لَقَدْ حَفِظَ عُلُومَ الْمُسْلِمِينَ، وَأَرَبَى عَلَى كُلِّ أَهْلِ دِينٍ، وَأَلْفَ (الْمَلَلِ وَالنَّحْلِ) وَكَانَ فِي صِبَاهُ يَلْبَسُ الْحَرِيرَ، وَلَا يَرْضَى مِنَ الْمَكَاتَةِ إِلَّا بِالسَّرِيرِ (٥). . أَنْشَدَ الْمُعْتَمِدَ، فَأَجَادَ، وَقَصَدَ بِلُنْسِيَّةٍ وَبِهَا الْمُطَفَّرُ أَحَدَ الْأَطْوَادِ. وَحَدَّثَنِي عَنْهُ عُمَرُ بْنُ وَاجِبٍ قَالَ: بَيَّنَّمَا حُنَّ عِنْدَ أَبِي بِلُنْسِيَّةٍ وَهُوَ

Grâce au témoignage d'Ibn 'Abd al-Salām, l'œuvre juridique est alignée sur le même piédestal que d'illustres figures de la *memoria* tels qu'Ibn Qudāma al-maqdisī (m.620/1223), al-Šāfi'ī, Mālik et al-Ḥaḡḡāḡ (r.694/714) mis sur un même pied d'égalité.

Un des grands *muḡtahidīn*, 'Izz al-Dīn b. 'Abd al-Salām, a déclaré : je n'ai rien vu dans les ouvrages islamiques qui traitent du savoir aussi semblable que le *Muḡhallā* d'Ibn Ḥazm et le *Muḡnī* du *šayḡ* Muwaffaq al-Dīn.

J'ajoute : al-šayḡ 'Izz al-Dīn a parfaitement raison. Un troisième ouvrage complète les deux ouvrages cités, nous trouvons le *Sunan l-kabīr* d'al-Bayhaqī. Le quatrième est le *Tamḡīd* d'Ibn 'Ad al-Barr. Celui qui a ces ouvrages en sa possession, il figure parmi les *muḡtī*-s les plus éclairés. Celui qui s'adonne à leurs études, il figure parmi les vrais savants.

Ibn Ḥazm a composé des ouvrages de très grande qualité. Parmi les plus importants, il y a le *kitāb al-Īṣāl ilā fahm kitāb l-ḥiṣāl* en cinquante mille pages, le livre *al-ḥiṣāl l-ḥāfiṣ li-ḡumal* [série de plus de 80 ouvrages, (...) Parmi ses ouvrages courts (*ḡuz*) ou longs (*kurrās*), *Murāqaba aḥwāl l-imām*, *Man taraka l-ṣalāt 'umdan*. (...). Parmi les ouvrages d'Ibn Ḥazm, *Risāla fī ṭibb l-nabawwī* (...)].

Il fut éprouvé à cause de ses nombreuses paroles à l'égard des '*ulamā*'-s et fut isolé de son peuple jusqu'à être assigné à résidence dans un village. Des événements ont lieu à cause de lui. Un groupe de mālikites se sont opposés à lui. Des débats et des conflits l'ont opposé à Abū al-Walīd al-Baḡī.

Les rois des régions l'ont mis à l'index. L'État l'a banni. Des feuillets de ces livres furent brûlés. Son histoire se termina dans un village, situé dans la région de Labla¹.

يُدْرِسُ الْمَذْهَبَ، إِذَا بَآبِي مُحَمَّرَ بِن حَزْمٍ بَسْمَعْنَا، وَيَتَعَجَّبُ، ثُمَّ سَأَلَ الْحَاضِرِينَ مَسْأَلَةً مِّنَ الْفِقْهِ، جُوبِبَ فِيهَا، فَاعْتَرَضَ فِي ذَلِكَ، فَقَالَ لَهُ بَعْضُ الْحُضَرَاءِ: هَذَا الْعِلْمُ لَيْسَ مِنْ مُتَّحِلَاتِكَ، فَقَامَ وَقَعَدَ، وَدَخَلَ مَنْزِلَهُ فَعَكَفَ، وَوَكَّفَ مِنْهُ وَابِلٌ فَمَا كَفَتْ، وَمَا كَانَ بَعْدَ أَشْهُرٍ قَرِيبَةً حَتَّى قَصَدْنَا إِلَى ذَلِكَ الْمَوْضِعِ، فَنَاطَرَ أَحْسَنَ مَنَاطِرَةَ، وَقَالَ فِيهَا: أَنَا أَتَّبِعُ الْحَقَّ، وَأَجْتَهُدُ، وَلَا أَتَّقِي بِمَذْهَبٍ. قُلْتُ: نَعَمْ، مَن بَلَغَ رُتْبَةَ الاجْتِهَادِ، وَشَهِدَ لَهُ بِذَلِكَ عِدَّةٌ مِّنَ الْأَيْمَةِ، لَمْ يَسْغُ لَهُ أَنْ يَفْلِدَ، كَمَا أَنَّ الْفَقِيهَ الْمُتَبَدِّئِ وَالْعَامِيَ الَّذِي يَحْفَظُ الْقُرْآنَ أَوْ كَثِيرًا مِنْهُ لَا يَسُوغُ لَهُ الاجْتِهَادُ أَبَدًا، فَكَيْفَ يَجْتَهُدُ، وَمَا الَّذِي يَقُولُ؟ وَالْقِسْمُ الثَّلَاثُ: الْفَقِيهَ الْمُنْتَهِي الْبِقَظِ الْفِهْمِ الْمُحَدِّثِ، الَّذِي قَدْ حَفِظَ مُخْتَصَرًا فِي الْفُرُوعِ، وَكِتَابًا فِي قَوَاعِدِ الْأَصُولِ، وَقَرَأَ النَّحْوَ، وَشَارَكَ فِي الْفَضَائِلِ مَعَ حَفِظِهِ لِكِتَابِ اللَّهِ وَتَسَاغَلَهُ بِتَفْسِيرِهِ وَقُوَّةِ مُنَاطِرَتِهِ، فَهَذِهِ رُتْبَةٌ مِنْ بَلَغِ الاجْتِهَادِ الْمُقَدِّدِ، وَتَاهَلُ لِلنَّظَرِ فِي دَلَالِ الْأَيْمَةِ، فَهِيَ وَضَحٌ لَهُ الْحَقُّ فِي مَسْأَلَةٍ، وَثَبَتَ فِيهَا النَّصْنُ، وَعَمِلَ بِهَا أَحَدُ الْأَيْمَةِ الْأَعْلَامِ كَأَبِي حَنِيفَةَ مَثَلًا، أَوْ كَمَالِكَ، أَوْ الثَّوْرِيِّ، أَوْ الْأَوْزَاعِيِّ، أَوْ الشَّافِعِيِّ، وَأَبِي عَنِينٍ، وَأَحْمَدَ، وَإِسْحَاقَ، فَلْيَتَّبِعْ فِيهَا الْحَقَّ وَلَا يَسْلُكْ فِيهَا الرِّحْصَانَ، وَلْيَتَوَرَّعْ، وَلَا يَسْغُهْ فِيهَا بَعْدَ قِيَامِ الْحُجَّةِ عَلَيْهِ تَقْلِيدًا. فَإِن خَافَ مِمَّنْ يُشِغِبُ عَلَيْهِ مِنَ الْفُقَهَاءِ فَلْيَتَكَلَّمْ بِهَا وَلَا يَبْتَزَأْ بِفِعْلِهَا، فَرَبَّمَا أَعْجَبْتَهُ نَفْسُهُ، وَأَحَبَّ الظُّهُورَ، فَيُعَاقِبُ، وَيَدْخُلُ عَلَيْهِ الدَّاحِلُ مِنْ نَفْسِهِ، فَكَمْ مِنْ رَجُلٍ نَطَقَ بِالْحَقِّ، وَأَمَرَ بِالْمَعْرُوفِ، فَيَسْلُطُ اللَّهُ عَلَيْهِ مِنْ يَوْمِهِ لِسَوْءِ قَصْدِهِ، وَخَبِهَ لِلرَّئِيسَةِ الدِّيْنِيَّةِ، فَهَذَا دَاءٌ خَفِي سَارٌ فِي نَفُوسِ الْفُقَهَاءِ، كَمَا أَنَّهُ دَاءٌ سَارٌ فِي نَفُوسِ الْمُتَفَقِّهِينَ مِنَ الْأَغْنِيَاءِ وَأَرَبَابِ الْوُقُوفِ وَالتَّرْبِ الْمُرْخَرَفَةِ، وَهُوَ دَاءٌ خَفِي يَسْرِي فِي نَفُوسِ الْجُنْدِ وَالْأَمْرَاءِ وَالْمَجَاهِدِينَ، فَتَرَاهُمْ يَلْتَقُونَ الْعَدُوَّ، وَيَصْطَلِمُونَ الْجَمْعَانَ وَفِي نَفُوسِ الْمَجَاهِدِينَ مَخْبِثَاتٌ وَكِمَائِنٌ مِنَ الْاِحْتِيَالِ وَإِظْهَارِ الشَّجَاعَةِ لِقِبَالِ، وَالْعَجَبِ، وَلَيْسَ الْقِرَاقِلُ الْمَذْهَبِيَّةَ، وَالْحُودُ الْمَزْخَرَفَةَ، وَالْعُدُدُ الْمُحَلَّلَةَ عَلَى نَفُوسٍ مُتَكَبِّرَةٍ، وَفُرْسَانٌ مُتَجَبِّرَةٌ، وَيَتَضَافُ إِلَى ذَلِكَ إِخْلَالٌ بِالصَّلَاةِ، وَظَلْمٌ لِلرَّيَّةِ، وَشَرْبٌ لِلْمَسْكَرِ، فَأَيُّ يُبْصِرُونَ؟ وَكَيْفَ لَا يَخْدَلُونَ؟ اللَّهُمَّ: فَانصِرْ دِينَكَ، وَوَفِّقْ عِبَادَكَ. فَمَنْ طَلَبَ الْعِلْمَ لِلْعَمَلِ كَسَرَهُ الْعِلْمُ، وَيَكِي عَلَى نَفْسِهِ، وَمِنْ طَلَبِ الْعِلْمِ لِلْمَدَارِسِ وَالْإِفْتَاءِ وَالْفَخْرِ وَالرِّيَاءِ، تَحَامَقَ، وَاحْتَالَ، وَازْدَرَى بِالنَّاسِ، وَأَهْلَكَ الْعُجْبَ، وَمَقْتَنَهُ الْأَنْفُسَ* (قَدْ أَفْلَحَ مَنْ رَكَاهَا ... وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَاهَا) [الشمس: ٩ و ١٠] أَي دَسَّسَهَا بِالْفُجُورِ وَالْمَعْصِيَةِ. قَلِبْتُ فِيهِ السِّيْرُ الْفَاعِلَ.

¹ Al-Dahabī : *Siyar, op. cit.*, vol. 18, pp. 193-198, trad. fr. Yacine Baziz :

قال الشيخ عز الدين بن عبد السلام - وكان أحد المجتهدين - : ما رأيت في كتب الإسلام في العلم مثل (المحلي) لابن حزم، وكتاب (المغني) للشيخ موفق الدين، قلت: لقد صدق الشيخ عز الدين. وثالثهما: (السنن الكبير) للبيهقي. ورابعها: (التمهيد) لابن عبد البر. فمن حصل هذه النواوين، وكان من أذكى المفقيين، وأمن المطالعة فيها، فهو العالم حقاً. ولابن حزم مصنفات جليلة: أكبرها كتاب (الإيصال) إلى فهم كتاب الخصال) خمسة عشر ألف ورقة، وكتاب (الخصال الحافظ لجمال شرايع الإسلام) مجلدان، وكتاب (المجلي) في الفقه مجلد، وكتاب (المحلي) في شرح المجلي بالحجج والآثار) ثمانين مجلدات، كتاب (حجة الوداع) مائة وعشرون ورقة، كتاب (قسمة الخمس في الرد على إسماعيل القاضي) مجلد، كتاب (الآثار التي ظاهرها التعارض ونفي التناقض عنها) يكون عشرين ألف ورقة، لكن لم يُنمّه، كتاب (الجامع في صحيح الحديث) بلا أسانيد، كتاب (التلخيص والتخليص في المسائل النظرية) كتاب (ما انفرد به مالك وأبو حنيفة والشافعي)، (مختصر الموضح) لأبي الحسن بن المغلس الطاهري، مجلد، كتاب (اختلاف الفقهاء الخمسة مالك، وأبي حنيفة، والشافعي، وأحمد، ودأود) كتاب (التصفح في الفقه) مجلد، كتاب (النبين في هل علم المصطفى أعيان المنافقين) ثلاثة كرايس، كتاب (الإملاء في شرح الموطأ) ألف ورقة. كتاب (الإملاء في قواعد الفقه) ألف ورقة أيضاً، كتاب (در القواعد في فقه الظاهرية) ألف ورقة أيضاً، كتاب (الإجماع) مجليد، كتاب (الفرائض) مجلد، كتاب (الرسالة البلاغ في الرد على عبد الحق بن محمد الصقلي) مجليد، كتاب (الإحكام لأصول الأحكام) مجلدان، كتاب (الفصل في الملل والنحل) مجلدان كبيران، كتاب (الرد على من اعترض على الفصل) له، مجلد، كتاب (اليقين في نقض ثموه المعتدلين عن إبليس وسائر المشركين) مجلد كبير، كتاب (الرد على ابن زكريا الرازي) مائة ورقة، كتاب (الرشيد في الرد على كتاب الفريدي) لابن الروندي في اعتراضه على النبوات مجلد، كتاب (الرد على من كفر المأولين من المسلمين) مجلد، كتاب (مختصر في علل الحديث) مجلد، كتاب (التقريب لحد المنطق بالألفاظ العامية) مجلد، كتاب (الاستجلاب) مجلد، كتاب (نسب البربر) مجلد، كتاب (نقط العروس) مجليد، وغير ذلك. ومما له في جزء أو كُرُاس: (مراقبة أحوال الإمام)، (من ترك الصلاة عمداً)، (رسالة المعارضة)، (قصر الصلاة)، (رسالة التاكيد)، (ما وقع بين الظاهرية وأصحاب القياس)، (فضائل الأندلس)، (العقاب على أبي مروان الخولاني)، (رسالة في معنى الفقه والزهد)، (مراتب العلماء وتوليفهم)، (التلخيص في أعمال العباد)، (الإظهار لما شنع به على الظاهرية)، (زجر الغاوي) جزآن (التبذ الكافية)، (النكت الموجزة في نفي الرأي والقياس والتعليل والتقليد) مجلد صغير، (الرسالة اللازمة لأولي الأمر)، (مختصر الملل والنحل) مجلد (الذرة في ما يلزم المسلم) جزآن (مسألة في الروح)، (الرد على إسماعيل اليهودي، الذي ألف في تناقض آيات)، (النصائح المنجية)، (الرسالة

Dans la lignée des *'ulamā*-s sunnites, la réhabilitation d'al-Dahabī passe par une rhétorique fondée sur l'*ethos* (crédibilité et réputation d'Ibn Ḥazm en fonction d'une œuvre magistrale) et fondée sur le *pathos* (isolement héroïque rappelant le courage de ses idées face aux puissants). L'adversité à l'égard d'Ibn Ḥazm est personnifiée en al-Bāḡī qui devient à partir d'al-Dahabī le chef de file de l'acharnement antiḥazmien.

Légenderisation d'une figure pieuse

Les stratégies citationnelles permettent de consolider une image pieuse et érudite à travers une citation et une anecdote qui paraissent anodines mais participent de la légenderisation du biographié.

Abū al-Ḥaṭṭāb b. Dihya a déclaré : « Fut un temps où Ibn Ḥazm avait attrapé une maladie et il mangeait du storax pour s'en débarrasser. Il vécut soixante-douze ans moins¹ un mois ». J'ajoute : al-Šāfi'ī – Puisse Dieu lui pardonner- en faisait de même. Il utilisait l'encens/storax afin de fortifier sa mémoire ce qui engendre et favorise la circulation sanguine².

La brève citation du philologue et traditionniste andalou Ibn Dihya (m.633/1235), dans les *Siyar* et la *Taḍkira*, valorise la longévité d'Ibn Ḥazm malgré une forte adversité. Formé auprès d'Ibn Baškuwāl, Ibn Ḥayr et Ibn Maḍā', la citation et l'anecdote d'Ibn Dihya met en perspective l'âge d'Ibn Ḥazm, comme signe de bénédiction en plus d'être un témoin oculaire de générations de lettrés andalous. C'est aussi montrer son attachement à la médecine prophétique et rappelé la *Risāla fī ṭibb l-nabawwī* d'Ibn Ḥazm.

Abū al-ʿAbbās b. al-ʿArīf a déclaré : « La langue d'Ibn Ḥazm et l'épée d'al-Ḥaḡḡāḡ sont sœurs jumelles »³.

La plume d'Ibn Ḥazm au service d'une écriture engagée et défensive

Les deux notices retiennent cette citation proverbiale d'Ibn al-ʿArīf. La comparaison au gouverneur omeyyade al-Ḥaḡḡāḡ⁴ pose la problématique du symbolisme de deux réalités

الصَّمَادِيَّة فِي الْوَعْدِ وَالْوَعْدِ) ، (مَسْأَلَةُ الْإِيمَانِ) ، (مَرَائِبِ الْعُلُومِ) ، (بَيَانِ غُلُطِ عُنْمَانَ بْنِ سَعِيدِ الْأَعْوَرِ فِي الْمُسْتَنْدِ وَالْمُرْسَلِ) . (تَرْتِيبِ سُؤَالَاتِ عُنْمَانَ الدَّارِمِيِّ لِابْنِ مَعِينٍ) ، (عَدَدِ مَا لِكُلِّ صَنَاحِبٍ فِي مُسْنَدِ بَقِيٍّ) ، (تَسْمِيَةِ شَيْخِ مَالِكٍ) ، (السِّيَرِ وَالْأَخْلَاقِ) جُزْأَنَ (بَيَانِ الْفَصَاحَةِ وَالْبَلَاغَةِ) رِسَالَةً فِي ذَلِكَ إِلَى ابْنِ (١) حَفْصُونَ (مَسْأَلَةُ هَلِ السُّوَادُ لُوْنٌ أَوْ لَا) ، (الْحَدِّ وَالرَّسْمِ) ، (تَسْمِيَةِ الشُّعْرَاءِ الْوَأَفْدِينَ عَلَى ابْنِ أَبِي عَامِرٍ) ، (شَيْءٍ فِي الْعُرُوضِ) ، (مُؤَلَّفٍ فِي الظَّاءِ وَالضَّادِ) ، (التَّعْقِبِ عَلَى الْأَفْلِيلِيِّ فِي شَرْحِهِ لِدِيَوَانَ الْمُتَنَتَّبِيِّ) ، (غَزَوَاتِ الْمُتَنَصُّورِ بْنِ أَبِي عَامِرٍ) ، (تَأْلِيفِ فِي الرَّذِّ عَلَى أَنَاجِيلِ النَّصَارَى) . وَلَا بَيْنَ حَزْمٍ : (رِسَالَةُ فِي الطِّبِّ النَّبَوِيِّ) وَذَكَرَ فِيهَا أَسْمَاءَ كَتَبَ لَهُ فِي الطِّبِّ مِنْهَا : (مَقَالَةُ الْعَادَةِ) ، وَ (مَقَالَةُ فِي شِفَاءِ الصِّدِّ بِالصِّدِّ) ، وَ (شَرْحِ فُصُولِ بَقْرَاطٍ) ، وَكِتَابِ (بَلَاغَةِ الْحَكِيمِ) ، وَكِتَابِ (حَدِّ الطِّبِّ) ، وَكِتَابِ (اِخْتِصَارِ كَلَامِ جَالِينُوسِ فِي الْأَمْرَاضِ الْحَادَةِ) ، وَكِتَابِ فِي (الْأَدْوِيَةِ الْمَفْرَدَةِ) ، وَ (مَقَالَةُ فِي الْمَحَاكِمَةِ بَيْنَ النَّمْرِ وَالرَّبِيبِ) ، وَ (مَقَالَةُ فِي النَّخْلِ) وَأَشْبَاهَ سِوَى ذَلِكَ. وَقَدْ امْتَحَنَ لِتَطْوِيلِ لِسَانِهِ فِي الْعُلَمَاءِ ، وَشَرَدَ عَنْ وَطَنِهِ ، فَنَزَلَ بِقَرْيَةٍ لَهُ ، وَجَرَتْ لَهُ أُمُورٌ ، وَقَامَ عَلَيْهِ جَمَاعَةٌ مِنَ الْمَالِكِيَّةِ ، وَجَرَتْ بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَبِي الْوَلِيدِ الْبَاجِي مَنَاطِرَاتٌ وَمَنَافِرَاتٌ ، وَنَفَرُوا مِنْهُ مُلُوكُ النَّاحِيَةِ ، فَأَقْصَتُهُ الدَّوْلَةُ ، وَأَحْرَقَتْ مَجْلَدَاتٍ مِنْ كِتَابِهِ ، وَتَحَوَّلَ إِلَى بَادِيَةِ لُبْلَةَ فِي قَرْيَةٍ.

¹ *gayr* dans *Siyar*, *illā* dans les *Taḍkira*.

² Al-Dahabī : *Siyar*, *op. cit.*, vol. 18, pp. 198-199, trad. fr. Yacine Baziz :

قَالَ أَبُو الْخَطَّابِ ابْنُ بَحْيَةَ: كَانَ ابْنُ حَزْمٍ قَدْ بَرَصَ مِنْ أَكْلِ اللَّبَانِ، وَأَصَابَهُ زَمَانَةٌ، وَعَاشَ ثِنْتَيْنِ وَسِتِّعِينَ سَنَةً غَيْرَ شَهْرٍ قَلْتٍ: وَكَذَلِكَ كَانَ الشَّافِعِيُّ - رَحِمَهُ اللَّهُ - يَسْتَعْمَلُ اللَّبَانَ لِقُوَّةِ الْحِفْظِ، فَوَلَدَ لَهُ زُهْيُ الدَّمِ.

³ *Ibid.*, vol. 18, p. 99, trad. fr. Yacine Baziz :

قَالَ أَبُو الْعَبَّاسِ ابْنُ الْعَرِيفِ: كَانَ لِسَانُ ابْنِ حَزْمٍ وَسَيْفُ الْحِجَاجِ شَيْعِيَيْنِ.

⁴ Abbiott Nabia a étudié la figure d'al-Ḥaḡḡāḡ dans *Studies in Arabic Literary Papyri III: Language and Literature*, Chicago, The University of Chicago Oriental Institute Publications, LXXVII, 1972, pp. 81-90.

comparées. Le *lisān* d'Ibn Ḥazm, le comparant, se confond avec le *sayf* d'al-Ḥaḡḡāḡ, le comparé, par une apposition. Appréhender la signification métaphorique de cette comparaison proverbiale nécessite de connaître la représentation d'al-Ḥaḡḡāḡ dans la *memoria* à l'époque de celui est à l'origine de la comparaison, Ibn al-ʿArīf, et d'al-Ḍahabī, vecteur de sa diffusion. De prime abord, l'effet visuel suggéré construit une image destructrice du pouvoir langagier d'Ibn Ḥazm à l'égard des *ʿulamā*'-s, en fonction de l'image de général d'al-Ḥaḡḡāḡ dans la *memoria*. Une autre lecture peut très bien louer la maîtrise de l'art du *ḡidal* et l'art de la maîtrise de l'art de la guerre. Un commentaire de la *Taḍkira* explique en partie la fonction de la citation dans le commentaire suivant :

Je dis : Ibn Ḥazm compte parmi les plus grands savants qui a maîtrisé les mécanismes de l'*iḡtihād* les plus complets. Les questions juridiques secondaires et futiles tombent pour lui comme pour d'autres. Chacun est libre de choisir son discours ou de ne pas en tenir compte excepté pour le Messager de Dieu – Puisse Dieu élever son rang ainsi que sa famille -. Cet homme fut éprouvé, conspué et banni de sa patrie. Il a connu des événements difficiles. Les juristes se sont opposés à lui à cause du langage qu'il tenait, de son mépris d'autres grands savants, de ses attaques contre les *imām*-s qui ont atteint le degré de l'*iḡtihād* en recourant à des expressions grossières, des paroles injurieuses et des réponses des plus détestables. De nombreux débats eurent lieu entre Abī al-Walīd al-Bāḡī et lui. Abū al-ʿAbbās b. al-ʿArīf a dit : « La langue d'Ibn Ḥazm et l'épée d'al-Ḥaḡḡāḡ sont sœurs jumelles »¹.

Al-Ḍahabī reconnaît l'attitude excessive d'Ibn Ḥazm à l'égard des Anciens et des Modernes. En revanche, la logique citationnelle des *Siyar* et de la *Taḍkira* montre que celle-ci relève de sa position dominée et défensive et par conséquent, elle explique et justifie le registre langagier. La citation dans les *Siyar* précède l'anecdote relative aux événements qui ont déclenché ses études jurisprudentielles tandis que, dans la *Taḍkira*, la même citation conclut un paragraphe relatif aux *munāzarāt*. Les deux notices enchainent sur les origines de ses études en citant Abū Bakr b. al-ʿArabī via Ibn Tarḥān al-Turkī²:

Abū Bakr Muḥammad Ibn Tarḥān al-Turkī a déclaré : « L'imām Abū Muḥammad ʿAbd Allāh b. Muḥammad, à savoir le père d'Abū Bakr b. al-ʿArabī, m'a dit : le *ṣayḥ* et *imām* Abū Muḥammad ʿAlī b. Aḥmad b. Saʿīd b. Ḥazm m'a relaté que l'origine de son apprentissage de la jurisprudence remonte au jour où il assista à des funérailles d'un homme de renom parmi les amis de son père. Il entra à la mosquée avant la prière d'al-ʿAṣr. Beaucoup de monde était présent. Il s'assit directement sans effectuer les prières de salutations. Un homme, son professeur, à savoir (son précepteur), lui dit : « Lève-toi pour accomplir la prière de salutation en entrant dans la mosquée ». Ibn Ḥazm ne comprit pas (ce qui lui était demandé). Les hommes présents lui ont dit : À ton âge, tu ignores que la prière de salutation est obligatoire ? Il avait seize ans. « Je me suis levé, dit-il, et j'ai effectué mes genuflexions. Je compris ce que voulait me dire mon professeur. Lorsque nous revîmes³ des funérailles en compagnie des proches du défunt, je suis entré dans la mosquée et je m'apprêtais donc à accomplir les prières de salutations. Or, quelqu'un me dit : « Assieds-toi ! Assieds-toi donc ! Ce n'est plus l'heure de prier ! ». Nous étions après l'heure de la prière d'al-ʿaṣr. Je quittai les lieux du défunt très attristé. Je demandai au professeur qui était chargé de mon éduca-

¹ Al-Ḍahabī, *Taḍkira*, trad. fr. Y. Baziz, pp. 1153-1154:

قلت ابن حزم رجل من العلماء الكبار فيه أدوات الاجتهاد كاملة، تقع له المسائل المحررة والمسائل الواهية كما يقع لغيره، وكل أحد يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله، صلى الله عليه وآله وسلم. وقد امتحن هذا الرجل وشدد عليه وشرد عن وطنه وجرت له أمور وقام عليه الفقهاء لطول لسانه واستخفافه بالكبار، ووقعه في أئمة الاجتهاد بأفح عبارة وأفظ محاورة وأبشع رد، وجرى بينه وبين أبي الوليد الباجي مناظرة ومناظرة.

² Cette anecdote trouve son origine dans le dictionnaire biographique de Yāqūt.

³ Variantes lexicales *raḡaʿnā* dans la notice d'al-Ḍahabī et *inṣarafnā* chez Yāqūt.

tion¹: « Indique-moi la demeure du *ṣayh* et juriste Abū ‘Abd Allāh b. Daḥḥūn ». Il dit: Ce qu’il fit et j’entrepris d’aller chez lui pour l’informer de ce qui s’était passé. Je lui ai demandé de commencer par l’étude du savoir afin qu’elle m’installe sur le chemin de la droiture. Il m’invita à prendre connaissance du *Muwatṭā’* de Mālik – Puisse Dieu l’agréer -. Dès le lendemain, je commençai à l’étudier jusqu’à ce jour. Je l’ai étudié sans arrêt, ainsi que d’autres œuvres, pendant environ trois ans. Je me lançais ensuite dans les débats (*munāẓara*). Puis, Ibn al-‘Arabī a dit : « J’ai accompagné Ibn Ḥazm durant sept années. J’ai appris de nombreux de ses ouvrages sous sa direction à l’exception du dernier, *al-Fiṣal* composé de six volumes. Nous l’avons étudié avec lui quatre² volumes du livre *al-Īṣāl* en 456. Il contient vingt-quatre volumes et j’ai obtenu d’Ibn Ḥazm plusieurs autorisations pour l’enseigner et le transmettre (*iğāza*) »³.

La citation d’Abū Muḥammad b. al-‘Arabī *via* Ibn Tarḥān al-Turkī provient de la notice de Yāqūt avec quelques variantes⁴. La *Taḍkira* en propose une version abrégée⁵. L’historien damascène n’a pas discuté de la réalité de l’anecdote.

Puis il poursuit avec une citation condensée et commentée d’Ibn Ḥayyān :

Abū Marwān Ibn Ḥayyān a dit : Ibn Ḥazm **Puisse Dieu lui accorder Sa miséricorde** était porteur de disciplines comme la Tradition (*ḥadīth*), la jurisprudence (*fiqh*), la controverse (*gīdal*), la généalogie (*nasab*) et tout ce qui est à trait à l’*adab* (*aḍyāl l-adab*) en y associant de nombreux savoirs antiques dont la logique et la philosophie. Il a rédigé de nombreux livres qui contiennent des inexactitudes, à cause de sa volonté d’en savoir toujours plus dans ces disciplines, surtout en matière de logique. Certains ont prétendu qu’il s’était trompé, qu’il s’était égaré dans cette voie et qu’il contredit Aristote, son initiateur, à la manière de celui qui n’en a pas compris la finalité et sans vraiment l’appliquer. Il a d’abord commencé ses recherches scientifiques (*naẓar*)⁶ en suivant la voie d’al-Šāfi‘ī. Il s’en fit le défenseur, s’en détourna jusqu’à en être identifié. Il s’en prit ensuite à de nombreux juristes (*fuqahā’*) et en particulier leurs défauts. Enfin, il se tourna définitivement vers l’étude des *ẓāhirites* qu’il réforma et commença à débattre à partir de ses principes. Il persista sur cette voie jusqu’à sa mort. Il fut un défenseur de ce savoir et controversa contre ses adversaires avec le caractère⁷ qui lui est propre, méprisant ses propres principes, s’appuyant sur le pacte qui lie Dieu et Ses savants, {afin de montrer la voie aux hommes sans rien leur dissimuler}. Cela, sans aucune délicatesse dans ses propos. Il n’arrivait pas à faire preuve de pédagogie ni de bienveillance. Bien au contraire, il polémiquait rudement avec son contradicteur et se dégager une odeur répulsive de moutarde. Les gens le fuyaient et les gens se sentaient meurtris à telle point qu’il s’en prit aux juristes de son époque qui devinrent haineux à son égard. Ces derniers réfutèrent ses pro-

¹ Quelques ajouts.

² Quatre volumes, selon la *Taḍkira*.

³ Al-Dahabī: *Siyar, op. cit.*, vol. 18, p. 199, trad. fr. Yacine Baziz :

وَقَالَ أَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ طَرْحَانَ التُّرْكِيُّ: قَالَ لِي الْإِمَامُ أَبُو مُحَمَّدٍ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ - يَعْنِي: وَالِدَ أَبِي بَكْرٍ بْنِ الْعَرَبِيِّ -: أَخْبَرَنِي أَبُو مُحَمَّدٍ بْنُ حَزْمٍ أَنَّ سَبَبَ تَعَلُّمِهِ الْفِقْهَ أَنَّهُ شَهِدَ جَنَازَةَ، فَدَخَلَ الْمَسْجِدَ، فَجَلَسَ، وَلَمْ يَرَ كَعْبًا، فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ: فَمَ فَعَلْتَ تَحِيَّةَ الْمَسْجِدِ. وَكَانَ قَدْ بَلَغَ سِتًّا وَعِشْرِينَ سَنَةً. قَالَ: فَفَعَّمْتُ وَرَكَعْتُ، فَلَمَّا رَجَعْنَا مِنَ الصَّلَاةِ عَلَى الْجَنَازَةِ، تَخَلَّطُ الْمَسْجِدَ، فَبَادَرْتُ بِالرُّكُوعِ، فَقِيلَ لِي: اجْلِسْ اجْلِسْ، لَيْسَ ذَا وَقْتِ صَلَاةٍ - وَكَانَ بَعْدَ الْعَصْرِ - قَالَ: فَانصَرَفْتُ وَقَدْ حَزَنْتُ، وَقُلْتُ لِلْأَسْتَاذِ الَّذِي رَبَّنَا: دَلَّنِي عَلَى دَارِ الْفَقِيهِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دَعُونَ. قَالَ: فَقَصِدْتُهُ، وَأَعَلَّمْتُهُ بِمَا جَزَى، فَدَلَّنِي عَلَى (مَوْطَأِ مَالِكٍ)، فَبَدَأْتُ بِهِ عَلَيْهِ، وَتَتَابَعْتُ قِرَاءَتِي عَلَيْهِ وَعَلَى غَيْرِهِ نَحْوًا مِنْ ثَلَاثَةِ أَعْوَامٍ، وَبَدَأْتُ بِالْمَنْظَرَةِ ثُمَّ قَالَ ابْنُ الْعَرَبِيِّ: صَحِبْتُ ابْنَ حَزْمٍ سَبْعَةَ أَعْوَامٍ، وَسَمِعْتُ مِنْهُ جَمِيعَ مُصَنَّفَاتِهِ سِوَى الْمُجَلَّدِ الْأَخِيرِ مِنْ كِتَابِ (الْفَصْلِ)، وَهُوَ سِتُّ مُجَلَّدَاتٍ، وَقَرَأْنَا عَلَيْهِ مِنْ كِتَابِ (الإيصال) أَرْبَعَ مُجَلَّدَاتٍ فِي سَنَةٍ سِتٍّ وَخَمْسِينَ وَأَرْبَعَةَ مِائَةٍ، وَهُوَ أَرْبَعَةٌ وَعِشْرُونَ مُجَلَّدًا، وَلِي مِنْهُ إِجَازَةٌ غَيْرُ مَرَّةٍ

Dans la notice de Yāqūt, le texte est le suivant :

”صَحِبْتُ الشَّيْخَ الْإِمَامَ أَبَا مُحَمَّدٍ عَلِيَّ بْنَ حَزْمٍ سَبْعَةَ أَعْوَامٍ، وَسَمِعْتُ مِنْهُ جَمِيعَ مُصَنَّفَاتِهِ حَاشَا الْمَجَلَّدِ الْأَخِيرِ مِنْ كِتَابِ (الْفَصْلِ) وَهُوَ يَشْتَمِلُ عَلَى سِتِّ مُجَلَّدَاتٍ مِنَ الْأَصْلِ الَّذِي قَرَأْنَا مِنْهُ، فَيَكُونُ الْفَائِتُ نَحْوًا لِسَدَسٍ، وَقَرَأْنَا [...] مِنْ كِتَابِ (الإيصال) أَرْبَعَ مُجَلَّدَاتٍ مِنْ كِتَابِ الْإِمَامِ أَبِي مُحَمَّدٍ بْنِ حَزْمٍ فِي سَنَةٍ سِتٍّ وَخَمْسِينَ وَأَرْبَعَةَ مِائَةٍ، وَلَمْ يَفْتِنِي مِنْ تَأْلِيفَاتِهِ شَيْءٌ سِوَى مَذَكَرَاتِهِ مِنَ النَّاقِصِ وَمَا لَمْ أَقْرَأْهُ مِنْ كِتَابِ (الإيصال). وَكَانَ عِنْدَ الْإِمَامِ أَبِي مُحَمَّدٍ بْنِ حَزْمٍ كِتَابِ (الإيصال) فِي أَرْبَعٍ وَعِشْرِينَ مُجَلَّدًا بِحِطِّ يَدِهِ، [...] وَكَانَ فِي غَايَةِ الْإِدْمَاجِ.

⁴ Nous renvoyons à notre analyse des trois versions de cette anecdote qui réduit à peu de chagrin de Yāqūt aux *Siyar* d’al-Dahabī puis dans l’œuvre d’al-Dahabī lui-même qui en propose une seconde version abrégée dans la *Taḍkira*.

⁵ Al-Dahabī : *Taḍkira, op. cit.*, pp. 1150-1151.

⁶ Ibn Ḥayyān fait-il référence à la philosophie ou à la spéculation juridique tant la polysémie du terme est multiple.

⁷ À titre de comparaison, le *K. al-Ahlāq* est un parfait témoignage de ce qui a pu lui être reproché. Ibn Ḥazm accepte certaines critiques dont il affirme avoir guéri quand il revendique certaines accusations dont il estime être des qualités.

pos et se sont enjoint pour combattre son hérésie. Ils se sont attaqués à sa réputation. Ils ont mis en garde leurs sultans contre le trouble qu'il représentait (*fīnati-hi*). Ils ont interdit à la population (*'amma*) de s'approcher de lui. Les rois entreprirent alors de le marginaliser, de l'exiler au point d'être contraint de revenir s'installer dans son village natal à Niebla, sans pour autant être réprimé ni cesser son combat. Il continua à diffuser ses connaissances parmi ceux qui parvenaient à lui rendre visite dans son village natal. Ces derniers étaient de simples disciples issus de la populace (*'amma*) et d'étudiants ordinaires qui ne craignaient pas d'être blâmés. Il prit en charge leur enseignement en jurisprudence. Il continua la rédaction de nombreux ouvrages au point d'en être innombrables. La plupart d'entre eux ne purent s'éloigner de son village à cause de la condamnation des juristes au point de brûler ses ouvrages à Séville et les déchirer en public. En plus de ses défaits qui lui sont reprochés, d'aucuns prétendent, à sa décharge, qu'il n'était pas toujours maître de lui-même. Il ne dévoilait sa science qu'au moment où on le questionnait, de lui surgissait alors un flot de science que le seau ne pouvait pas troubler.¹ Ce qui a contribué à alimenter l'animosité à son égard est son partisanisme envers les Princes umayyades, anciens et contemporains, et sa foi en la légitimité de leur *imāma*, au point d'en revendiquer la lignée².

J'ajoute (à cette liste) : Le livre *Tabdīl l-yahūd wa-l-našāra li-Tawra wa-l-Ingīl*. Il a étudié la logique – Que Dieu l'écarte du science – auprès de Muḥammad b. al-Ḥasan al-Madhḡī avec lequel il l'étudia avec minutie. Il bouscula certaines choses. Moi, j'ai une sympathie à l'égard d'Abī Muḥammad en raison de son amour et de sa fine connaissance pour les Traditions authentiques. Si je ne peux être d'accord avec lui sur de nombreux points telles ses paroles sur les hommes, les causes (*'ilal-s*), des réponses insoutenables à des questions juridiques (*masā'il*) sur les origines de la Loi (*uṣūl*) et les branches du droit (*furū'*). Bien que je lui attribue des erreurs sur d'autres questions (*masā'il*), je ne l'excommunie pas pour autant, ni ne le considère comme un égaré. Bien au contraire, j'espère qu'il obtiendra le pardon et la clémence divine de même que je l'espère pour l'ensemble des musulmans. Je m'incline devant son intelligence suprême et l'étendue de son érudition.

J'ai trouvé qu'il avait rétorqué à un homme qui lui demanda si l'œuvre la plus estimable était bien le *Muwattā'*. « Je dirais plutôt que les livres les plus majestueux sont les deux *Ṣaḥīḥ* d'al-Buḥārī et de Muslim, le *Ṣaḥīḥ* d'Ibn Sakan, le *Muntaqī* d'Ibn al-Ġārūd, le *Muntaqī* d'al-Qāsim b. Aṣḡaḡ. Puis viennent le livre (*kitāb*) d'Abū Dāwūd, le livre d'al-Nasā'ī, le *Muṣannaḡ* d'al-Qāsim b. Aṣḡaḡ et le *Muṣannaḡ* d'Abū Ġa'far al-Ṭaḥāwī.

J'ajoute : Je ne mentionne pas le *Sunan* d'Ibn Māḡa, ni le *Ġāmi'* d'Abū 'Issā étant donné que ces deux ouvrages n'ont pu être consultés par Ibn Ḥazm puisqu'ils ont été introduits en al-Andalus après sa mort.

Puis il dit³ : Le *Musnad* d'al-Bazzār, le *Musnad* d'Ibn Abī Ṣayba, le *Musnad* d'Aḥmad b. Ḥanbal, le *Musnad* d'Ishāq, le *Musnad* d'al-Ṭayālīsī [noms d'une série d'ouvrages]. Le contenu de ces livres se caractérise le recueil les paroles du Messager de Dieu pur et non-mixte (*ṣirf*). Puis, il y a les livres dont les paroles sont mixtes tels que le *Muṣannaḡ* de 'Abd al-Razzāq, le *Muṣannaḡ* d'Abī Bakr b. Abī Ṣayba, le *Muṣannaḡ* d'Abī Bakr b. Abī Ṣayba, le *Muṣannaḡ* de Baqī b. Maḥlad, le *Kitāb* de Muḥammad b. Naṣr al-Marwazī, le *Kitāb* d'Ibn Munḡir (le petit ou le grand), le *Muṣannaḡ* Ḥammād b. Salma, le *Muwattā'* de Mālik b. Anas, le *Muwattā'* d'Ibn Abī Ḍi'b, le *Muwattā'* d'Ibn Wahb, le *Muṣannaḡ* de Wakī', le *Muṣannaḡ* de Muḥammad b. Yūsuf al-Firyābī, le

¹ Dans la *Taḍkira*, al-Ḍahabī interroge Ibn Ḥayyān en mettant en porte à faux Abū Bakr b. al-'Arabī.

² Al-Ḍahabī: *Siyar*, op. cit., vol. 18, pp. 200-201, trad. fr. Yacine Baziz (en gras sont les différences d'al-Ḍahabī)

:

قَالَ أَبُو مَرْوَانَ بْنِ حَيَّانَ: كَانَ ابْنُ حَزْمٍ - رَحِمَهُ اللَّهُ - حَامِلَ فُنُونٍ مِنْ حَدِيثِ وَفَقِهِ وَجَدَلٍ وَنَسَبٍ، وَمَا يَتَعَلَّقُ بِأَدْيَالِ الْأَدَبِ، مَعَ الْمَشَارِكَةِ فِي أَنْوَاعِ التَّعَالِيمِ الْقَدِيمَةِ مِنَ الْمَنْطِقِ وَالْفَلَسَفَةِ، وَلَهُ كُتُبٌ كَثِيرَةٌ لَمْ يَخَلْ فِيهَا مِنْ غَلْطٍ لِجِرَائِهِ فِي التَّسْوِيرِ عَلَى الْفُنُونِ لَا سِيَّمَا الْمَنْطِقِ، فَإِنَّهُمْ رَعَمُوا أَنَّهُ زَلَّ هُنَالِكَ، وَصَلَّ فِي سُلُوكِ الْمَسَالِكِ، وَخَالَفَ أَرْسَطَاطَالِيْسٍ وَأَضَاعَ الْفَنَّ مُخَالَفَةً مِنْ لَمْ يَفْهَمَ غَرَضَهُ، وَلَا ارْتِضَاهُ، وَمَالَ أَوْلَى إِلَى النَّظَرِ عَلَى رَأْيِ الشَّافِعِيِّ، وَنَاضَلَ عَنْ مَذْهَبِهِ حَتَّى وَسِمَ بِهِ، فَاسْتُهْدِفَ بِذَلِكَ كَثِيرٌ مِنَ الْفُقَهَاءِ، وَعَيْبَ بِالشَّدُوذِ، ثُمَّ عَدَلَ إِلَى قَوْلِ أَصْحَابِ الظَّاهِرِ، فَفَعَّحَهُ، وَجَادَلَ عَنْهُ، وَثَبَّتَ عَلَيْهِ إِلَى أَنْ مَاتَ، وَكَانَ يَحْمِلُ عِلْمَهُ هَذَا، وَيُجَادِلُ عَنْهُ مَنْ خَالَفَهُ عَلَى اسْتِرْسَالِ فِي طِبَاعِهِ، وَمَنْدَلٍ بِأَسْرَارِهِ، وَاسْتِنَادٍ إِلَى الْعَهْدِ الَّذِي أَخَذَهُ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ: {لَتُنَبِّئُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ} فَلَمْ يَكْ يُلْطَفْ صَدْعُهُ بِمَا عِنْدَهُ بِتَعْرِيبِ وَلَا بِتَدْرِيجِ، بَلْ يَصُكُّ بِهِ مَنْ عَارَضَهُ صَكَّ الْجَنْدَلِ، وَيُنْشِقُهُ بِإِنْشَاقِ (٦) الْخَزْدَلِ، فَتَنْفِرُ عَنْهُ الْقُلُوبُ، وَتُوقِعُ بِهِ التَّدَوْبُ، حَتَّى اسْتُهْدِفَ لَفُقَهَاءَ وَقْتِهِ، فَتَمَالُؤُوا عَلَيْهِ، وَأَجْمَعُوا عَلَى تَضْلِيلِهِ، وَشَتَّعُوا عَلَيْهِ، وَحَدَّرُوا سَلَاطِينَهُمْ مِنْ فِتْنَتِهِ، وَنَهَوُوا عَوَامَّهُمْ عَنِ الدَّنْوِ مِنْهُ، فَطَفِقَ الْمُلُوكُ يَقْصُونَهُ عَنْ قُرْبِهِمْ، وَيُسَيِّرُونَهُ عَنْ بِلَادِهِمْ إِلَى أَنْ انْتَهَوْا بِهِ مُنْقَطِعِ أَثَرِهِ: بَلَدَةً مِنْ بَادِيَةِ لُبْلُةٍ. وَهُوَ فِي ذَلِكَ غَيْرٌ مُرْتَدِعٍ وَلَا رَاجِعٍ، يَبُتُّ عِلْمَهُ فِيمَنْ يَنْتَابِهِ مِنْ بَادِيَةِ بِلَدِهِ، مِنْ عَامَّةِ الْمُقْتَبِسِينَ مِنْ أَصَاغِرِ الطَّلَبَةِ، الَّذِينَ لَا يَخْشَوْنَ فِيهِ الْمَلَامَةَ، يَحَدِّثُهُمْ، وَيُدَارِسُهُمْ، حَتَّى كَمَلَ مِنْ مُصَنَّفَاتِهِ وَقُرْبِهِمْ، لَمْ يَعْذُ أَكْثَرُهَا بِبَادِيَتِهِ لَزْهُدِ الْفُقَهَاءِ فِيهَا، حَتَّى لِأَحْرَقَ بَعْضُهَا بِإِسْبِيلِيَّةٍ، وَمَرَّقَتْ عِلَانِيَةً، وَأَكْثَرَ مَعَابِيَهُ - رَعَمُوا عِنْدَ الْمَنْصَفِ - جَهْلُهُ بِسِيَاسَةِ الْعِلْمِ الَّتِي هِيَ أَعْوَمٌ...، وَتَخَلَّفَهُ عَنْ ذَلِكَ عَلَى قُوَّةِ سُبْحِهِ فِي غِيَارِهِ، وَعَلَى ذَلِكَ فَلَمْ يَكُنْ بِالسَّلِيمِ مِنْ اضْطِرَابِ رَأْيِهِ، وَمَغِيبِ شَاهِدِ عِلْمِهِ عَنْهُ عِنْدَ لِقَائِهِ، إِلَى أَنْ يُحْرَكَ بِالسُّؤَالِ، فَيَنْفَجِرُ مِنْهُ بِحُرِّ عِلْمٍ لَا تُكْذِرُهُ الدَّلَاةُ، وَكَانَ مِمَّا يَزِيدُ فِي شَنَانِهِ تَشْيُعُهُ لِأَمْزَاءِ بَنِي أُمَيَّةٍ مَاضِيَهُمْ وَيَاقِيَهُمْ، وَاعْتِقَادُهُ لِصِحَّةِ إِمَامَتِهِمْ، حَتَّى لُنْسَبَ إِلَى النَّصَبِ.

³ « *Puis il dit* » est attribué au copiste qui désigne l'auteur des *Siyar*, al-Ḍahabī.

le *Muṣannaf* de Sa'īd b. Mansūr, les *Mas'āl* d'Ahmad b. Ḥanbal, le *fiqh* de 'Ubayd et le *fiqh* d'Abū Ṭawr.

J'ajoute : Ibn Ḥazm n'a pas été tout à fait juste puisque le degré scientifique du *Muwaṭṭā'* fait qu'il doit être cité après les deux *Ṣaḥīḥ*, le *Sunan* d'Abū Dāwud et d'al-Nasā'ī. Cependant, il s'est corrigé et a placé en première position les *Musnadāt l-nabawiyya* purs et non-mixtes. Le *Muwaṭṭā'* a eu un impact certain dans les esprits des hommes et a une place particulièrement respectée dans les cœurs qui ne connaît pas son pareil¹.

Ibn Ḥayyān symbolise le conflit entre Ibn Ḥazm et son époque comme une *fitna*, une sédition ou un désordre sur le plan politique (*ḥaddarū salāṭina-hum min fitnati-hi*) dont l'élément déclencheur fut le conflit qui a éclaté avec une partie des juristes *mālikites*. Abū Bakr b. al-'Arabī confirme le glissement du conflit religieux dans le champ politique lorsqu'il écrit que les *zāhirites* font partis des *Ḥawāriḡ* (*min ihwāni-him l-Ḥawāriḡ ḥaytu taqūlu lā ḥukm illā li-llāh*). La citation relatée par les *Siyar* et la *Taḍkira* est identique. Par contre, les commentaires d'al-Dahabī sont différents. Il met en contradiction les paroles d'Ibn Ḥayyān et celle d'Abū Bakr b. al-'Arabī : « Je dis : il a été juste cette fois-ci. Où est donc le discours d'Abū Bakr b. al-'Arabī prétendant balayer les connaissances d'Ibn Ḥazm ? »².

Ibn Ḥazm un garant de la mémoire prophétique

Trois citations font d'Ibn Ḥazm un maillon de *sanad* (chaîne de transmission) remontant au Prophète (d'Ibn Hārūn *via* Ibn Ḥazm et Ṣurayḥ *via* al-Dahabī jusqu'au Prophète Muḥammad). Al-Dahabī se présente également comme garant de cette mémoire en s'intégrant lui-même dans l'une des citations mémorielles :

Notre vénéré maître, le savant Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Hārūn nous a écrit depuis Tunis en l'an 700H pour nous informer qu'Abū al-Qāsim Ahmad b. Yazīd al-qāḍī lui avait dit que Ṣurayḥ b. Muḥammad b. al-Ru'aynī a dit qu'Abū Muḥammad b. Ḥazm a écrit ce qui suit : Yaḥyā b. 'Abd al-Raḥmān b. Mas'ūd nous a relaté que Qāsim b. Aṣḥab nous a relaté du *ḥadīth* suivant selon Ibrāhīm b. 'Abd Allāh, selon Wakī' selon al-'Amaš selon Abū Ṣāliḥ, selon Abū Hurayra a dit : « Le Messager de Dieu a dit : Le jeûne est un moyen de se protéger (*ḡunna*) »³.

¹ Al-Dahabī: *Siyar, op. cit.*, vol. 18, pp. 201-203, trad. fr. Yacine Baziz :

قُلْتُ: وَمِنْ تَوَالِفِهِ: كِتَابُ (تَبْدِيلِ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى لِلتَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ)، وَقَدْ أَخَذَ الْمَنْطِقَ - أَبْعَدَهُ اللَّهُ مِنْ عِلْمٍ - عَنْ: مُحَمَّدَ بْنِ الْحَسَنِ الْمَدْحَجِيِّ، وَأَمَعْنُ فِيهِ، فَرَلَزَلَهُ فِي أَشْيَاءَ، وَلِي أَنَا مَيْلٌ إِلَى أَبِي مُحَمَّدٍ لِمَحَبَّتِهِ فِي الْحَدِيثِ الصَّحِيحِ، وَمَعْرِفَتِهِ بِهِ، وَإِنْ كُنْتُ لَا أُوَافِقُهُ فِي كَثِيرٍ مِمَّا يَقُولُهُ فِي الرِّجَالِ وَالْعِلَلِ، وَالْمَسَائِلِ التَّشْبِيعِ فِي الْأَصُولِ وَالْفُرُوعِ، وَأَقْطَعُ بِخَطْبِهِ فِي غَيْرِ مَا مَسْأَلَةٍ، وَلَكِنْ لَا أَكْفُرُهُ، وَلَا أَضَلُّهُ، وَأَرْجُو لَهُ الْعَفْوَ وَالْمَسَامَحَةَ لِلْمُسْلِمِينَ. وَأَخْضَعُ لِفَرْطِ ذِكَايِهِ وَسَعَةِ عُلُومِهِ، وَرَأَيْتُهُ قَدْ ذَكَرَ قَوْلَ مَنْ يَقُولُ: أَجَلُ الْمُصَنَّفَاتِ (الْمَوْطَأُ). فَقَالَ: بَلْ أَوْلَى الْكُتُبِ بِالتَّعْظِيمِ (صَحِيحًا) الْبُخَارِيُّ وَمُسْلِمٌ، وَ (صَحِيحُ ابْنِ السَّكَنِ)، وَ (مُنْتَقَى ابْنِ الْجَارُودِ)، وَ (الْمُنْتَقَى) لِقَاسِمِ بْنِ أَصْبَغٍ، ثُمَّ بَعْدَهَا كِتَابُ أَبِي دَاوُدَ، وَكِتَابُ النَّسَائِيِّ، وَ (الْمُصَنَّفُ) لِقَاسِمِ بْنِ أَصْبَغٍ، (مُصَنَّفُ أَبِي جَعْفَرِ الطَّحَاوِيِّ). قُلْتُ: مَا ذَكَرَ (سُنَنِ ابْنِ مَاجَةَ)، وَلَا (جَامِعَ أَبِي عِيْسَى)؛ فَإِنَّهُ مَا رَأَيْتُهُ، وَلَا أَدْخَلَا إِلَى الْأَنْدَلُسِ إِلَّا بَعْدَ مَوْتِهِ. ثُمَّ قَالَ: وَ (مُسْنَدُ ابْنِ سُنَّجَرٍ)، وَ (مُسْنَدُ ابْنِ سُنَّجَرٍ)، وَ (مُسْنَدُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ) الْمُسْنَدِيُّ، وَ (مُسْنَدُ يَعْقُوبَ بْنِ شَيْبَةَ)، وَ (مُسْنَدُ عَلِيِّ بْنِ الْمَدِينِيِّ)، وَ (مُسْنَدُ ابْنِ أَبِي غَرَزَةَ). وَمَا جَرَى مَجْرَى هَذِهِ الْكُتُبِ الَّتِي أَفْرَدْتُ لِكَلَامِ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - صِرْفًا، ثُمَّ الْكُتُبِ الَّتِي فِيهَا كَلَامُهُ وَكَلَامُ غَيْرِهِ مِثْلَ (مُصَنَّفِ عَبْدِ الرَّزَّاقِ)، وَ (مُصَنَّفِ أَبِي بَكْرٍ بْنِ أَبِي شَيْبَةَ)، وَ (مُصَنَّفِ بَقِيِّ بْنِ مَخْلَدٍ)، وَكِتَابِ مُحَمَّدَ بْنِ نَصْرِ الْمَرْزُوقِيِّ، وَكِتَابِ ابْنِ الْمُنْذِرِ الْأَكْبَرِ وَالْأَصْغَرِ، ثُمَّ (مُصَنَّفِ حَمَّادِ بْنِ سَلْمَةَ)، وَ (مَوْطَأَ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ)، وَ (مَوْطَأَ ابْنِ أَبِي ذَيْبٍ)، وَ (مَوْطَأَ ابْنِ وَهْبٍ)، وَ (مُصَنَّفِ وَكَيْعٍ)، وَ (مُصَنَّفِ مُحَمَّدَ بْنِ يُوسُفَ الْفَرَّابِيِّ)، وَ (مُصَنَّفِ سَعِيدِ بْنِ مِصْوُورٍ)، وَ (مَسَائِلِ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ)، وَفَقَهُ أَبِي عُبَيْدٍ، وَفَقَهُ أَبِي ثَوْرٍ. قُلْتُ: مَا أَنْصَفَ ابْنَ حَزْمٍ؛ بَلْ رُثْبَةُ (الْمَوْطَأِ) أَنْ يُذَكَرَ تَلَوَّ (الصَّحِيحَيْنِ) مَعَ (سُنَنِ أَبِي دَاوُدَ وَالنَّسَائِيِّ)، لَكِنَّهُ تَأَدَّبَ، وَقَدَّمَ الْمُسْنَدَاتِ النَّبَوِيَّةَ الصِّرْفَ، وَإِنَّ (الْمَوْطَأَ) لَوَقَعَا فِي النَّفُوسِ، وَمَهَابَةً فِي الْقُلُوبِ لَا يُوزَانُهَا شَيْءٌ.

² Al-Dahabī: *Taḍkira, op. cit.*, p. 1152, trad. fr. Y. Baziz.

³ Al-Dahabī: *Siyar, op. cit.*, vol. 18, pp. 203-204, trad. fr. Yacine Baziz :

كُنْتُ الْبَيْتَا الْمَعْمَرِ الْعَالِمِ أَبُو مُحَمَّدٍ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ هَارُونَ مِنْ مَدِينَةِ ثَوْنَسِ عَامِ سَبْعِ مِائَةٍ، عَنْ أَبِي الْقَاسِمِ أَحْمَدَ بْنِ يَزِيدِ الْقَاضِي، عَنْ شَرِيحِ بْنِ مُحَمَّدِ الرَّعْبِيِّ، أَنَّ أَبَا مُحَمَّدٍ بِنَ حَزْمٍ كَتَبَ إِلَيْهِ قَالَ: أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ مَسْعُودٍ، أَخْبَرَنَا قَاسِمُ بْنُ أَصْبَغٍ، حَدَّثَنَا ابْنُ إِزْرَاهِيمَ ابْنَ عَبْدِ اللَّهِ، حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -: (الصَّوْمُ جَنَّةٌ).

Le reste de la notice est consacré à la production poétique et prosaïque. Les commentaires sont brefs. Il arrive parfois qu'al-Dahabī complète un poème d'Ibn Ḥazm (Dieu et les Anges me sont témoins que je rejette le *qiyās*...). Il contextualise le (*Hali l-dahru*...) en mettant en scène le *zāhirisme* d'Ibn Ḥazm. Lors d'une promenade conviviale et enjouée, en compagnie d'Abū 'Umar b. 'Abd al-Barr, Ibn Ḥazm aperçut un jeune homme très élégant (*malīh*) qui l'impressionna. Abū 'Umar déclara : « Un corps hideux trahit sans doute ses beaux vêtements ». Ibn Ḥazm répondit par le poème suivant : (*Wa-dī 'adlin*).

Ibn Ḥazm un éminent littérateur

La critique littéraire d'al-Dahabī est limpide concernant la poésie d'Ibn Ḥazm : « Sa poésie est d'une haute qualité inestimable, elle conjugue aisance et improvisation »¹ et sa production prosaïque n'est pas en reste : « Les paroles d'Ibn Ḥazm existent en nombre. S'il fallait en étaler les perles les plus fameuses et magnifiques, nous manquerions de place »². Nous avons vu que les notices des *Siyar* et la *Taḍkira* partagent un socle narratif structurel commun. Cependant, la première se distingue de la seconde par une grande place réservée aux citations poétiques et en prosaïques d'Ibn Ḥazm lui-même (10,4% de la notice). L'historien damascène a participé grandement au renouvellement du patrimoine poétique ḥazmien (40% des poèmes cités dans les *Siyar*). Pour l'essentiel, c'est une poésie au service des sciences traditionnelles. Le lexique ou les racines des nouveaux poèmes cités appartient au champ lexical des sciences juridiques : (š-H-D ; *malā'ika*, *Allāh*, *ra'y*, *qiyās*, *dīn*, *al-Hudā*, *al-'umūm*, *al-ḥuṣūṣ*, etc.). Le lexique met souvent en opposition la polarité des principes juridiques clairvoyance/caché, certitude/doute, ou universalité/spécificité. Enfin, il montre une poésie religieuse engagée dénonçant la jalousie et l'acharnement de ses compatriotes.

Le nouveau corpus poétique permet de montrer les grands traits d'un savant accompli qui maîtrisait les sciences rationnelles et traditionnelles :

Dieu et les anges m'en sont témoins
 Que je n'adhère pas au *ra'y* et au *qiyās* en tant que sources de la religion
 À l'exception de Dieu, j'affirme que rien
 N'est plus explicite que le Texte et la Voie
 Comment peut-on cacher ces jugements explicites
 Alors qu'ils sont aussi clairs que la lumière du soleil³ !

¹ Al-Dahabī: *Siyar*, op. cit., vol. 18, pp. 203-204, trad. fr. Yacine Baziz : وشعره فحل كما ترى، وكان يُنظم على البديه.

² *Ibid.*, p. 211, trad. Yacine Baziz:

« وكلام ابن حزم كثير، ولو أخذت في إيراد طرفه وما شذبه، لطل الأمر »

³ *Ibid.*, vol. 18, pp. 205-206, trad. fr. Yacine Baziz :

أشهد الله والملائك أتي
 لا أرى الرأي والمقاييس ديناً
 حاش لله أن أقول سيوى ما
 جاء في النص والهدى مستبيناً
 كيف يخفى على البصائر هذا
 وهو كالشمس شهرةً وبقينا

Vous excluez ce qui relève de l'universel
 Alors que nous, nous croyons à l'évidence qu'il s'agit d'une spécificité
 Vous vous y êtes attachés,
 Combien nous vous voyons rendre obscure ce qui est pourtant limpide¹.

« Tiens-toi sur tes gardes, m'ont-ils dit, car les gens parlent beaucoup,
 Et les paroles hostiles annoncent des épreuves. »
 Je leur répondis : « Ont-ils autre chose à me reprocher
 Que mon refus de souscrire à une opinion (*ra'y*) qui se révèle erronée (*fitan*) ?
 Ce sont les textes qui m'importent,
 Ils sont ma seule référence, et j'œuvre sans faiblir à les faire triompher.
 En matière de religion je ne prête guère attention aux différentes opinions (*maqāyīs*) émises,
 Car le Coran et la Sunna me suffisent. [...] »
 Je m'étonne du sort qui m'est réservé et de leur attitude à mon égard.
 Hélas ! je ne cesse d'être mis à l'épreuve !
 « Je ne puis rien entreprendre sans voir tout un chacun converger vers moi, par mer et par terre
 N'ont-ils donc pas d'autre chat à fouetter que moi ? Ou bien sont-ils à ce point
 Tous préoccupés par ma personne, qu'ils se sentent responsables de mes faits et gestes ² ?

Si la notice des *Siyar* se termine par un poème, celle de la *Taḍkira* se termine par la citation mémorielle remontant au Prophète ce qui permet d'imprimer dans la mentalité des lecteurs, l'image du *muḥaddiṭ* et garant de la Tradition prophétique. Plusieurs remarques dans la notice confirment le véritable respect d'al-Ḍahabī à l'égard du penseur cordouan telles que « quant à moi, je suis admiratif à l'égard d'Ibn Ḥazm grâce à son amour pour les traditions prophétiques authentiques »³ ou « il nous a été transmis tel quel dans le *Musnad* d'Aḥmad. Ibn Ḥazm et moi y sommes d'accord »⁴.

Les notices des maîtres d'al-Ḍahabī, Ibn Taymiyya⁵ et al-Mizzī⁶, n'ont pas attiré autant son attention que celle d'Ibn Ḥazm. Si l'on compare avec d'autres éminentes figures historiques, la notice d'Ibn al-Ḥaṭīb al-Baḡdādī, par exemple, égale celle d'Ibn Ḥazm, celle d'Ibn 'Abd al-Barr al-Namarrī⁷ s'étend sur 4 pages, al-Bāḡī⁸ sur 5 pages, d'Ibn Mākūlā⁹ sur 6 pages, 'Abd al-Raḥmān b. Mundī¹⁰, Ibn al-Ġawzī¹ puis des figures centrales dans l'historiographie

¹ *Ibid.*, vol. 18, p. 206, trad. fr. Yacine Baziz :

لَوْ سَلَّمْتُمْ مِنَ الْعُمُومِ الَّذِي
 وَتَرَطَّبْتُمْ فَكَمْ قَدْ بَيَسْتُمْ
 نَعَلْتُمْ قَطْعًا تَخْصِيْمَهُ وَيَقِينًا
 لِرَأْيِنَا لَكُمْ شُفُوفًا مُبِينًا

² al-Ḍahabī: *Siyar*, op. cit., vol. 18, p. 212, trad. fr. Brigitte Foulon :

قَالُوا تَحَفَّظْ فَإِنَّ النَّاسَ قَدْ كَثُرَتْ
 فَقُلْتُ: هَلْ عَيْبُهُمْ لِي غَيْرَ أَنِّي لَا
 وَأَنْتَ مَوْلَعٌ بِالنَّصْرِ لَسْتُ إِلَى
 لَا أَنْتَنِي لِمَقَابِيْسٍ يُقَالُ بِهَا
 يَا بَرْدُ دَا الْقَوْلُ فِي قَلْبِي وَفِي كَيْدِي
 دَعُهُمْ يَعْصُوا عَلَى صَمِّ الْحَصَى كَمَدًا
 أَقْوَالِهِمْ وَأَقَابِلُ الْوَرَى مِحْنُ
 أَقُولُ بِالرَّأْيِ إِذْ فِي رَأْيِهِمْ فِتْنُ
 سِوَاهُ أَنْحُو وَلَا فِي نَصْرِهِ أَهْنُ
 فِي الدِّينِ بَلْ حَسْبِي الْقُرْآنُ وَالسُّنَنُ
 وَيَا سُرُورِي بِهِ لَوْ أَنَّهُمْ فَطَنُوا
 مَنْ مَاتَ مِنْ قَوْلِهِ عِنْدِي لَهُ كَفْنُ

³ *Wa-lī anā mayl ilā Abī Muḥammad li-maḥḥabati-hi fī l-hadīṭ l-ṣaḥīḥ*, al-Ḍahabī: *Siyar*, pp. 201-202, trad. fr. Y. Baziz.

⁴ *Wuqū'a la-nā hādā fī Musnad Aḥmad fa-anā wa-Ibn Ḥazm fī-hi sawā'*, al-Ḍahabī: *Siyar*, pp. 205, trad. fr. Y. Baziz.

⁵ al-Ḍahabī: *Taḍkira al-ḥuffāz*, vol. 4, pp. 1496-1498.

⁶ *Ibid.*, vol. 4, p. 1498.

⁷ *Ibid.*, vol. 3, pp. 1128-1132.

⁸ *Ibid.*, vol. 3, pp. 1178-1183.

⁹ *Ibid.*, vol. 4, pp. 1201-1207.

¹⁰ *Ibid.*, vol. 4, pp. 1165-1170.

d'al-Dahabī, telles Ibn Baškuwāl² ou al-Ru'aynī³ sur 2 ou 3 pages. Il n'est donc pas étonnant de constater qu'al-Dahabī s'appuie à très nombreuses reprises sur l'autorité d'Ibn Ḥazm. Nous avons relevé 125 occurrences d'Ibn Ḥazm dans les *Siyar*, 62 occurrences dans le *Mizān al-ʿitidāl*, 13 occurrences dans les *Ibar* ou 8 occurrences dans la *Tadkira*.

Les hommes choisis sont représentatifs de la lignée dans laquelle al-Dahabī inscrit Ibn Ḥazm, à savoir celle des hommes des sciences traditionnelles, spécialistes du *naql*. Il réintègre le penseur cordouan parmi les savants des *ahl al-Sunna wa al-Ġamā'a*. Compte tenu du nombre d'historiens et de biographes qui se sont référés aux dictionnaires biographiques d'al-Dahabī, nous constatons que son rôle a été fondamental et déterminant dans ce qui nous considérons être une véritable réhabilitation de sa mémoire dans l'historiographie insufflée par la littérature biographique.

2.6.1.3. Héros et anti-héros chez Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī, al-Yāfiʿī, al-Ṣafādī et Ibn Kaṭīr

Des représentations héritières d'al-Dahabī

La deuxième séquence du VIII^e-XIV^e s. s'ouvre sur des représentations héritières d'al-Dahabī. Ses contemporains, Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī (m. 749/1349)⁴, al-Yāfiʿī (m. 768/1360)⁵, al-Ṣafādī (m. 764/1363)⁶ et Ibn Kaṭīr (m. 774/1373)⁷ dépendent de son matériau biographique alors que leurs pratiques citationnelles s'en éloignent et débouchent sur des représentations différentes de leurs maîtres.

Al-ʿUmarī montre, d'après H. Labouret, dans son ouvrage « une prédilection évidente pour les Almohades »⁸ ce qui explique que ses *Masālik l-abṣār fī mamālik l-amṣār*⁹ enrichissent le corpus poétique ḥazmien. Les travaux d'al-Yāfiʿī sont une compilation de ceux d'Ibn al-Aṭīr, Ibn Ḥallikān et d'al-Dahabī¹⁰ même si, en tant que fervent *ašʿarite*, il entreprit de réfuter le *muʿtazilisme* qu'Ibn Taymiyya. Le philologue et littérateur al-Ṣafādī, d'origine turque,

¹ *Ibid.*, vol. 4, pp. 1342-1348.

² *Ibid.*, vol. 4, pp. 1339-1342.

³ *Ibid.*, 4, pp. 1457-1459.

⁴ al-ʿUmarī: *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, pp. 331-344, trad. fr. partielle: *Masālik el Absar fī Mamālik el Amṣār. I, L'Afrique, moins l'Égypte*, Ibn Faḍl Allah Al-ʿOmarī ; trad. et annotée avec une introduction et 5 cartes par Gaudefroy-Demombyne, Paris, Paul Geuthner, 1927.

⁵ al-Yāfiʿī: *Mir'āt al-ġinān*, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, vol. 3, pp. 61-62.

⁶ al-Ṣafādī: *al-Wāfi bi-l-wafayāt*, Beyrouth, Dār al-ihyā' al-turāt, 2000, vol. 20, pp. 93-98.

⁷ Ibn Kaṭīr: *al-Bidāya wa al-nihāya*, Le Caire, Dār Ḥaḡar, 1997, vol. 15, pp. 795-796.

⁸ Labouret Henri: *Gaudefroy-Demombynes, Masālik el absār fī mamālik el amṣār, par Ibn Faḍl Allah Al-'Omari [compte-rendu]*, dans *Annales*, 1929, 3, p. 476.

⁹ Désormais *Masālik*.

¹⁰ Cf. art. Éric Geoffroy: "al-Yāfiʿī" dans *Encyclopédie de l'Islam*. Consulted online on 04 March 2021 <http://dx.doi.org.ezproxy.univ-paris3.fr/10.1163/9789004206106_eifo_SIM_7940> First published online: 2010

rencontra Ibn Taymiyya pour la première fois à Damas pour lequel il avait une profonde admiration alors que sa famille l'avait pourtant condamné¹. Ce haut fonctionnaire d'époque *mamlūk* tissa des liens, souvent amicaux avec des personnalités telles qu'Ibn Nubāta, Abū Ḥayyān al-Ġarnāṭī, Ibn Sayyid al-Nās et Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī. Ses relations professionnelles et personnelles avec son aîné al-Dahabī et le jeune Tāġ al-dīn al-Subkī auraient été particulièrement étroites². Enfin, Ibn Kaṭīr est l'un des quatre biographes les plus proche de l'œuvre d'al-Dahabī. Profondément influencé par l'œuvre d'Ibn Taymiyya, il fut aussi le gendre et le disciple d'al-Mizzī, ami d'al-Dahabī.

Description littérométrique et répartition narrative des quatre notices

Peu de citations nouvelles bien que ces quatre notices se distinguent les unes des autres. Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī reprend presque intégralement les sources d'al-Dahabī sans le citer explicitement. Dans une notice allégée, al-Ṣafaḍī conserve une partie importante du vivier citationnel et marque une proximité avec al-Dahabī et Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī. Ces deux biographes sont très présents dans leurs récits (38,5% de la prose pour al-ʿUmarī et 49,1% pour al-Ṣafaḍī), point commun avec al-Dahabī.

La poésie est une composante majeure de la notice d'al-ʿUmarī puisqu'elle s'élève à 57,8%. Les poèmes d'Ibn Ḥazm représentent l'essentiel de la poésie citée (99,6%), soit 57,5% de la matière narrative ce qui fait de sa notice celle qui a accordé la plus grande part à la production poétique ḥazmienne, dépassant celle d'al-Ḥumaydī (42,4%) ou Ibn Ḥāqān (48,2%). La notice d'al-Ṣafaḍī accorde près du quart de sa notice à la poésie d'Ibn Ḥazm ce qui est considérable pour une notice orientale.

Notice des <i>Masālik al-abṣār</i>	Poésie		Prose		Total	
	Nb mots	%	Nb mots	%	Nb mots	%
Ibn Ḥazm	1886	99,6 %	32	2,3 %	1 918	58,5 %
Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī	-	-	533	38,5 %	533	16,3 %
Ibn Bassām	-	-	102	7,4 %	102	3,1 %
al-Faḍl b. Ḥazm	-	-	16	1,2 %	16	0,5 %
Ibn Baṣkuwāl	-	-	25	1,8 %	25	0,8 %
al-Ḥumaydī	-	-	37	2,7 %	37	1,1 %
Ibn al-ʿArīf	-	-	14	1 %	14	0,4 %
Abū Bakr b. al-ʿArabī	-	-	176	12,7 %	176	5,4 %
Abū Muḥammad b. al-ʿArabī	-	-	101	7,3 %	101	3,1 %
Ibn Ḥayyān	-	-	208	15 %	208	6,3 %
Ibn Dihya	-	-	15	1,1 %	15	0,5 %
al-Yasu' b. al-Ġāfiqī	-	-	117	8,4 %	117	3,6 %
Inconnu	-	-	9	0,6 %	9	0,3 %
al-Bāġī	x	x	-	-	x	x

¹ Cf. art. Franz Rosenthal: "al-Ṣafaḍī" dans *Encyclopédie de l'Islam*. Consulted online on 04 March 2021 <http://dx.doi.org.ezproxy.univ-paris3.fr/10.1163/9789004206106_eifo_SIM_6437> First published online: 2010
² *Ibid.*

Ibn al-Wahīd al-Kātib	x	x	-	-	x	x
Abū Nuwās	8	0,4 %	-	-	8	0,2 %
Total	1 894	100 %	1 385	100 %	3 279	100 %
Rapport poésie et prose dans la notice	57,8 %		42,2 %		100 %	

2.6.1.3.a. Bilan statistique des présences narratives et de la part de la poésie et de la prose selon les *Masālik al-abṣār*

La quantité narrative de la notice d'al-ʿUmarī figure parmi les plus longues des notices ḥazmiennes (3 279 mots). La voix d'Ibn Ḥazm (58,5%) et al-ʿUmarī (16,3%) concentrent les trois quarts de la polyphonie exprimée, le reste est dispersé mais est dominé par Ibn Bassām (3,1%), les Banū Bakr (8,5%) et Ibn Ḥayyān (6,3%).

La notice d'al-Ṣafaḍī est relativement longue par rapport à l'ensemble des notices ḥazmiennes et même si la quantité de figures citées s'est réduite, sa pratique citationnelle se rapproche de celles d'al-Ḍahabī et d'al-ʿUmarī.

Notice d' <i>al-Wāfi bi-l-wafayāt</i>	Poésie		Prose		Total	
	Nb mots	%	Nb mots	%	Nb mots	%
Ibn Ḥazm	382	100 %	9	0,8 %	391	24,9 %
al-Ṣafaḍī	-	-	585	49,1 %	585	37,2 %
ʿIzz al-Dīn b. ʿAbd al-Salām	-	-	12	1 %	12	0,8 %
Abū Bakr b. al-ʿArabī	-	-	155	13 %	155	9,8 %
al-Ġazālī	-	-	19	1,6 %	19	1,2 %
al-Bāġī	-	-	8	0,7 %	8	0,5 %
Ibn al-ʿArīf	-	-	141	11,8 %	141	9 %
al-Faḍl b. Ḥazm	-	-	54	4,5 %	54	3,4 %
Ibn Ḥayyān	-	-	208	17,5 %	208	13,2 %
Total	382	100 %	1 191	100 %	1 573	100 %
Rapport poésie et prose dans la notice	24,3 %		75,7 %		100 %	

2.6.1.3.b. Bilan statistique des présences narratives et de la part de la poésie et de la prose selon les *Wāfi bi-l-wafayāt*

Les notices d'al-Yāfiʿī et d'Ibn Kaṭīr se distinguent de celles de ses contemporains de par leur brièveté. Elles s'inscrivent cela dit dans le même type de notice puisque leurs auteurs sont présents à 44,7% pour al-Yāfiʿī et 95,1% pour Ibn Kaṭīr. L'influence d'al-Ḍahabī s'exerce sur la notice du *Mirʿat al-Ġinān* de par ses intertextes implicites et explicites dont se réclame son auteur. La voix d'Ibn Ḥazm (17%) est toujours présente mais reléguée à la troisième place après celle d'Ibn Ḥallikān (31,4%).

Notice du <i>Mirʿat al-Ġinān</i>	Poésie		Prose		Total	
	Nb mots	%	Nb mots	%	Nb mots	%
Ibn Ḥazm	81	87,1 %	9	2,1 %	90	17 %
al-Yāfiʿī	-	-	236	54,3 %	236	44,7 %
Ibn Ḥallikān	-	-	166	38,2 %	166	31,4 %
al-Ḥumaydī	-	-	24	5,4 %	24	4,6 %
Père d'Ibn Ḥazm	12	12,9 %	-	-	12	2,3 %
al-Ḍahabī	-	-	x	x	x	x
Total	93	100 %	435	100 %	528	100 %
Rapport poésie et prose dans la notice	17,6 %		82,4 %		100 %	

2.6.1.3.c. Bilan statistique des présences narratives et de la part de la poésie et de la prose selon le *Mirʿat al-Ġinān*

Le remploi implicite chez Ibn Kaṭīr n'est pas l'élément le plus pertinent à prendre en compte, la démarche critique et la synthèse participe d'une construction moins stéréotypée que révélatrice de la représentation des biographes orientaux.

Notice de la <i>Bidāya</i>	Poésie		Prose		Total	
	Nb mots	%	Nb mots	%	Nb mots	%
Ibn Hazm	-	-	-	-	-	-
Ibn Kaṭīr	-	-	233	95,1 %	233	95,1 %
inconnu	-	-	12	4,9 %	12	4,9 %
Total	0	100 %	245	100 %	245	100 %
Rapport poésie et prose dans la notice	0 %		100 %		100 %	

2.6.1.3.d. Bilan statistique des présences narratives et de la part de la poésie et de la prose selon la *Bidāya*

Représentation à travers les pratiques citationnelles et le recours à la poésie

La pratique citationnelle, un révélateur des jeux d'influences, montre la connivence et la cohésion des biographes du XIV^e s. post-al-Dahabī

L'influence d'al-Dahabī au VIII^e/XIV^e s. est prépondérante. Néanmoins, seul al-Yāfī'ī le cite explicitement. Il est très rare qu'un biographe cite explicitement une source qui lui est contemporaine. Si les citations sont souvent explicites, des intertextes montrent que d'autres sources apparaissent en filigrane.

La logique citationnelle d'**Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī** se différencie du collage des *Siyar* ou de la *Taḍkira* par une description introductive en prose rimée (*sağʿ*) puis par la richesse et l'originalité de la production poétique. Le choix et le collage des citations d'al-ʿUmarī permettent de broser un portrait différent de celui d'al-Dahabī en donnant l'image d'un homme isolé dans la tourmente de son temps. Il ne retient pas les citations d'al-Ġazālī, Ṣāʿid, ʿIzz al-Dīn b. ʿAbd al-Salām et Ibn Hārūn. En revanche, il est le seul à préciser qu'Ibn Bassām figure parmi les sources biographiques.

La notice d'al-Ṣafadī intègre le fond citationnel calqué sur celui d'al-Dahabī et d'Ibn Faḍl al-ʿUmarī en citant à l'inverse al-Ġazālī et ʿIzz al-Dīn b. ʿAbd al-Salām tout en écartant les figures fondatrices tels qu'al-Ḥumaydī et Ṣāʿid puis Ibn Bassām et Ibn Baṣkuwāl. Le *Wāfi bi-l-wafayāt* accorde plus de place aux récits tardifs même si le récit d'Ibn Ḥayyān occupe 13,2% de la notice.

Quant à al-Yāfī'ī, il affirme reprend les éléments d'al-Dahabī comme il le précise lui-même « *hākaḍā waṣafa-hu l-Dahabī bi-ḥāḍihi l-awṣāf* »¹. Le collage des citations est soigné, sa narration se nourrit du récit implicite d'Ibn Ḥayyān pour illustre le volet critique du portrait

¹ al-Yāfī'ī: *Mir'āt al-ġinān*, op. cit, p. 61: « C'est sous ses spécificités qu'al-Dahabī l'a décrit », trad. fr. Yacine Baziz.

d'Ibn Ḥazm. Il brosse une image laudative du savant cordouan qu'il accompagne de trois poèmes, en s'appuyant sur al-Dahabī, Ibn Ḥallikān et al-Ḥumaydī.

On assiste donc à un éclatement de la pratique citationnelle d'al-Dahabī qui résulte sur de nouvelles représentations. Les stratégies citationnelles contribuent au dynamisme du nouveau biographique.

Légenderisation des origines de la controverse. De l'art de la controverse (munāzara) au trouble à l'ordre public (fitna) à cause de polémique (ḡidal/niqāš)

Critique du zāhirisme en recourant à l'argumentaire théologique via une pratique citationnelle maîtrisée

La pratique citationnelle maîtrisée d'al-Yāfi'ī permet de critiquer le zāhirisme d'Ibn Ḥazm en s'appuyant sur le récit implicite d'Ibn Ḥayyān et la citation d'Ibn al-'Arīf. À la manière d'al-Dahabī, il se pose explicitement en commentateur (*qultu*). Il commente les points doctrinaux à partir d'un remploi du récit d'Ibn Ḥayyān. Puis, il conclut par la citation d'Ibn al-'Arīf justifiant ainsi ce qui fait partie de sa réputation. Al-Yāfi'ī mélange certaines des sources qu'il utilise puisqu'il attribue une longue citation d'al-Ḥumaydī à Ibn Ḥallikān : « *wa-qāla Ibn Ḥallikān kāna ḥāfiẓan 'āliman bi-'ulūm l-ḥadīth wa-fiqhi-hi [...]* »¹ alors que dans le même temps il attribue correctement une citation à al-Ḥumaydī :

Au sujet d'une personne dont le beau visage m'avait fait le captif,
un censeur me blâma et me reprocha cette passion en (me) disant :
Comment peux-tu, toi, être victime du charme d'un visage dont
tu n'as rien vu d'autre et dont le corps, que tu n'as d'ailleurs pas vu, cache une maladie ?
Je lui répondis : tu as abusé du blâme et a été injuste. Si je le voulais,
je pourrais te démontrer longuement [le contraire] et démonter ce que tu viens de me dire.
Ne sais-tu pas que je suis un zāhirite et que je me base
sur ce que je vois jusqu'à preuve du contraire ?²

Je dis que ces dires mériteraient d'être discutés. L'aspect apparent n'est pas envisageable en matière de croyance comme c'est le cas pour les attributs divins comme pour *al-istiwā'*, la révélation divine ; et qu'il ne serait pas contraire à l'analogie (*qiyās*) manifeste, comme il est connu des choses horribles attribués à Dāwud al-zāhirī telle que la pureté de l'eau après avoir été souillée par de l'urine³. D'aucuns ont déclaré⁴ « il a tenu des propos acerbes à l'égard des *'ulamā*-s anciens que son langage n'a épargné. Les gens se sont détournés de lui. Des juristes de son temps l'ont pris en grippe et l'ont réfuté. Ils se sont accordés sur le cas de son égarement, l'ont banni et ont averti leurs sultans du trouble (*fitna*) qu'il symbolisait. Il fut interdit aux gens de l'approcher, et d'assister à ses cours, ainsi que l'ont décidé les rois. Ils l'ont abandonné à son sort jusqu'à sa mort dans un lieu reculé. Abū al-'Abbās b. al-'Arīf a déclaré : « la langue d'Ibn Ḥazm et le sabre d'al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf sont comme sœurs jumelles »⁵.

¹ al-Yāfi'ī: *Mir'āt al-ḡinān*, op. cit., p. 61: « Ibn Ḥallikān a dit : il était un éminent savant en ce qui concerne les Traditions prophétiques et la jurisprudence [...] », trad. fr. Yacine Baziz. Cf. notre analyse de la notice d'al-Ḥumaydī.

² Pérès Henri : *La poésie andalouse*, op. cit., p. 406.

³ Fin de la partie attribuée à al-Yāfi'ī.

⁴ Collage de deux citations implicites successives dont les intertextes montrent une connexion entre les notices d'Ibn Ḥayyān et d'Ibn Ḥallikān et/ou d'al-Dahabī.

⁵ al-Yāfi'ī: *Mir'āt al-ḡinān*, op. cit., p. 62, trad. fr. Yacine Baziz:

La pratique citationnelle d'al-Yāfī'ī est au service de sa critique théologique du zāhirisme. L'argumentation initiale est détournée et adaptée. De la notice de l'historien cordouan, il ne retient qu'un bref passage évoquant le conflit opposant Ibn Ḥazm et les *Reyes de Taifas* à cause d'une partie des juristes de son temps. Ainsi, al-Yāfī'ī profite du poème évoquant l'éloge du zāhirisme (*wa-dī 'adlin fī-man sayā'tī ḥusnu-hu*), pour insérer un commentaire théologique et juridique (*qultu fī qawli-hi hādīhi munāqaša*) enchaînant dans la foulée sur l'attitude irrévérencieuse décrite par les biographes comme un élément de cause à effet, (*qālū wa kāna kaṭīr l-wuqū' fī l-'ulamā' l-mutaqaddimīn lā yakādu aḥad yusallimu min lisāni-hi*). L'insertion du discours ḥayyānien s'effectue par la particule *fa* qui indique le lien de causalité rejetant la faute sur Ibn Ḥazm et expliquant les raisons du rejet de son peuple (*fa-nafarat 'an-hu l-qulūb wa-stahdafa min fuqahā' waqti-hi*) reprenant le discours d'al-Ḍahabī qui affirmait que le penseur cordouan avait récolté ce qu'il avait semé. La logique du récit ḥayyānien est donc retenue. Deuxième lien de causalité, intrinsèque au récit d'Ibn Ḥayyān cette fois, *fa-tamāla'ū 'alā buḡdī-hi wa-raddū qawla-hu wa-ḡtama'ū 'alā taḍlīli-hi wa-šanna'ū 'alay-hi wa-ḥaddarū salāṭīni-him min fitnati-hi wa-nahaw 'awwāma-hum 'ani-l-danaww ilay-hi wa-l-aḥḍ 'an-hu*. Troisième et quatrième liens de causalité, intrinsèque au récit d'Ibn Ḥayyān *fa-qtassat-hu l-mulūk wa-šarradū-hu 'an bilādi-him ḥattā intahā ilā bādiya* et *fa-māta bi-hā*.

Comparaison des citations al-Ḍahabī et al-'Umarī/al-Ṣafadī

La comparaison de leur structure et texture narrative sous-tendent une connivence et une cohésion des trois biographes.

Texture notice d'al-'Umarī	Texture notice d'al-Ṣafadī
1) Généalogie (al-Ḍahabī) 2) description en <i>saḡ'</i> 3) date et lieu de naissance + origine persane + le premier ancêtre à migrer vers al-Andalus 4) citation d'Ibn Bassām d'après Ibn Ḥayyān	1) Généalogie (Ḍahabī) 2) 3) date et lieu de naissance + origine persane + le premier ancêtre à migrer vers al-Andalus 4) description (al-Ḍahabī + Ibn Ḥallikān)

ومن شعره أيضاً :
 وَذِي عَدَلٍ فِيمَنْ سَبَّابِي حُسْنُهُ يُطِيلُ مَلَامِي فِي الْهَوَى وَيَقُولُ
 أَفِي حُسْنٍ وَجْهٍ لَأَحْ لَمْ تَرَ عَيْبَهُ وَلَمْ تَدْرِ كَيْفَ الْجِسْمِ أَنْتَ قَبِيلُ؟
 فَقُلْتُ لَهُ: أَسْرَفْتَ فِي اللَّوْمِ ظَالِمًا وَعِنْدِي رَدٌّ لَوْ أَرَدْتَ طَوِيلُ
 أَلَمْ تَرَ أَنِّي ظَاهِرِيٌّ وَأَنْتِي عَلَيَّ مَا بَدَأَ حَتَّى يَقَوْمَ دَلِيلُ

قلت في قوله هذا مناقشة، وهي أن لا يكون الوجه الظاهر مستحيلاً في العقد كما في صفات الله في الاستواء والنزول إلى سماء الدنيا، وأن لا يكون مخالفاً للقياس الجلي، كما هو معلوم في التشنيع على داود الظاهري في تنجس الماء بالبول فيه، ولا يتنجس بالتغوط فيه. قالوا وكان كثير الوقوع في العلماء المتقدمين، لا يكاد أحد يسلم من لسانه، فنفرت عنه القلوب، واستهدف من فقهاء وقته، فتمالؤوا على بغضه، وردوا قوله، واجتمعوا على تضليله، وشنعوا عليه، وحذروا سلاطينهم من فتنته، ونهوا عوامهم عن الدنو إليه والأخذ عنه، فاقتصته الملوك، وشردوه عن بلادهم حتى انتهى إلى بادية فمات بها . وقال أبو العباس (sic) بن العريف كان لسان ابن حزم وسيف الحجاج بن يوسف شقيقتين، يعني بذلك كثرة وقوعه في الأئمة، كما قد عرف من صنيع الحجاج بهم وسفكه لدمانهم. وكان والد ابن حزم المذكور وزير الدولة العامرية أي وزير أبي تمام المنصور في بلاد المغرب، وكان من أهل العلم والأدب والخير.

<p>5) citation d'al-Faḍl b. Ḥazm (origine : Ṣā'id + Yāqūt)</p> <p>6) citation d'Ibn Baṣkuwāl (origine : Ṣā'id)</p> <p>7) citation d'al-Ḥumaydī</p> <p>8) description attitude Ibn Ḥazm (<i>fitna</i> Ibn Ḥayyān)</p> <p>9) citation Ibn al-'Arīf</p> <p>10) citation Abū Bakr b. al-'Arabī sur les zāhirites</p> <p>11) citation d'Abū Muḥammad b. al-'Arabī sur le motif des études jurisprudentielles d'Ibn Ḥazm + disciple pendant sept années</p> <p>12) citation d'Ibn Ḥayyān</p> <p>13) citation d'Ibn Diḥya (al-Ḍahabī)</p> <p>14) citation d'al-Yasu' b. Ḥazm al-Ġāfiqī (al-Ḍahabī)</p> <p>15) Date et lieu de naissance</p>	<p>5) citation Ibn 'Abd al-Salām (al-Ḍahabī)</p> <p>6) citation Abū Bakr b. al-'Arabī sur les zāhirites + quelle est la meilleure des œuvres ?</p> <p>7) bibliographie d'Ibn Ḥazm</p> <p>8) citation d'al-Ġazālī</p> <p>9) anecdote al-Bāġī (Yāqūt)</p> <p>10) citation d'Abū Muḥammad b. al-'Arabī sur le motif des études jurisprudentielles</p> <p>11) citation d'al-Faḍl b. Ḥazm (origine : Ṣā'id + Yāqūt)</p> <p>12) citation d'Ibn Diḥya (al-Ḍahabī)</p> <p>13) citation d'Ibn Ḥayyān (<i>fitna</i>)</p>
---	---

L'Influence directe et indirecte de l'historien damascène al-Ḍahabī

Les commentaires d'al-Ḍahabī ouvraient la voie à une narration personnelle dans laquelle l'auteur propose une analyse des grandes figures de la civilisation arabo-musulmane.

Nous pouvons observer que la structure narrative des notices contenues dans les *Masālik al-absār* et d'*al-Wāfi wafayāt* calquent celles des *Siyar*, de la *Taḍkira* et des *Ibar*. Si les notices d'al-'Umarī et d'al-Ṣafadī paraissent similaires, bien des points les différencient. Les récits d'Ibn Ḥayyān et des Banū al-'Arabī ont été reproduits avec une grande fidélité textuelle chez al-Ḍahabī, l'objectif fondamental de ce dernier était de rééquilibrer l'image d'Ibn Ḥazm qui lui paraissait, à son époque, écornée par des récits injustes. Or, la critique d'al-Ḍahabī disparaît et n'a pas été retenue par al-'Umarī et al-Ṣafadī. Ce glissement historiographique marque une rupture de seuil dans la mémoire collective relative à Ibn Ḥazm. En effet, la revivification des récits relatés par Ibn Ḥayyān et les juristes almoravides, sans commentaires critiques, sont réactivés et représentent par conséquent une proportion importante de la polyphonie des notices du XIV^e s.

Une pratique citationnelle privilégiant les récits tardifs et brouillant la mémoire des premiers biographes effacés

La base commune entre ces notices s'articule donc autour de la généalogie, date et lieu naissance et les origines persanes, la citation d'al-Faḍl b. Ḥazm, les citations d'Abū Bakr b. al-'Arabī et de son père d'Abū Muḥammad, la citation d'Ibn Diḥya, et enfin la citation d'Ibn Ḥayyān (*fitna*).

Le récit de Ṣā'id se scinde en deux : d'un côté la citation reformulée d'Ibn Baṣkuwāl et la citation textuelle de Yāqūt. Dans la notice de Yāqūt, le récit de Ṣā'id est dilué et compose une base fondamentale de son tissu narratif. Explicitement mentionné au début de la notice *māta fī-mā dakara-hu Ṣā'id b. Aḥmad l-Ġayyānī fī kitāb Aḥbār l-ḥukamā' fī sulḥ ṣā'bān sana sitt ḥamsīn wa-arba'mi'a qāla wa-kataba ilay-ya bi-ḥaṭṭ yadī-hi (...)*¹, le récit se poursuit à partir de *qāla* qui marque son discours rapporté. Les biographes du VIII^e/XIV^e s. qui se sont appuyés sur le récit de Yāqūt n'ont pas relevé ce marqueur et ne l'ont attribué ni à son auteur original Ṣā'id ni à son transmetteur Yāqūt. Tout se passe comme s'ils brisaient les chaînes de transmission des garants d'une mémoire pour leurs projets encyclopédiques. Des siècles de transmission mémorielles se trouvent rompus et la mémoire des premiers biographes enchevêtrés, en filigrane, dans l'énoncé des encyclopédistes.

La notice d'al-Ṣafadī illustre l'effacement progressif de la mémoire des premiers biographes, Ṣā'id et Yāqūt notamment. La citation est bien attribuée à al-Faḍl b. Ḥazm, en revanche, Ṣā'id et Yāqūt ne sont pas cités :

Wa-qāla Abū Rāfi' l-Faḍl b. 'Alī b. Aḥmad b. Ḥazm wulida-l-imām l-maḍkūr inna mablaḡ tawālīf wālīdī fī l-ḥadīṯ wa-l-fiqḥ wa-l-uṣūl wa-l-mīlal wa-l-nīḥal wa-ḡayr ḡālika min l-tārīḥ wa-l-nisab wa-kutub l-adab wa-l-radd 'alā l-mu'arīḍīn naḥwa arba'a mi'a muḡallad taṣṭamilu 'alā qarīb min ṭamānīn alf waraqa wa-hādā ṣay' lam yu'ahd illā li-Muḥammad b. Ġarīr b. al-Ṭabarī fa-inna-hu aḳṭar ahl l-islām taṣnīfan fa-qad ḥasibtu ayyām ḥayāt-ī wa-taṣānīf fa-ḡā'at li-kull yawm arba'a 'aṣrat waraqaḥ².

Des biographies de connivence de fait

Al-Ṣafadī profite implicitement du récit de Yāqūt et d'al-Ḍahabī sans les nommer. Les anecdotes d'Abū Muḥammad b. al-'Arabī citées par al-Ṣafadī correspondent à celles véhiculées par Yāqūt. En effet, la brièveté dans laquelle ces anecdotes sont relatées tant dans les *Siyar* que la *Tadkira* nous démontre du recours du Mu'ḡam sur ce point. De même, que l'auteur du *Wāfi al-wafayāt* intègre dans sa notice des éléments anecdotiques relatés par Yāqūt comme nous pouvons le constater lorsque l'anecdote 2 et 3 transmises par Yāqūt sont enchâssées dans le récit d'al-Ṣafadī pour ne former qu'une seule anecdote : *balagtu sitta wa-iṣrīn sana wa-anā lā adrī kayfa uḡbiru ṣalā min ṣalawāt fa-ṣahidtu ḡanāza li-raḡul kabīr min iḥwān abī (...)*³. Elle mixte l'anecdote n°2 de Yāqūt : *tumma intaqala [Sa'īd] ilā Qurṭuba wa-waliya fī-hā l-wizāra ibna-hu Aḥmad tumma ibna-hu 'Alī l-imām wa-aqāma fī l-wizāra min waqt bulūḡi-hi ilā intihā' sinni-hi sittan wa-iṣrīn wa-qāla inna-nī balagtu ilā hādā wa-l-*

¹ Yāqūt: *Mu'ḡam al-udabā'*, op. cit., p. 1 650.

² al-Ṣafadī: *Wāfi al-wafayāt*, op. cit., vol. 20, p. 95. Ce qui est souligné est d'Al-Ṣafadī, en gras ce qui appartient à Ṣā'id et le reste à Yāqūt.

³ *Ibid.*, p. 95: « à l'âge de vingt-six ans, je ne savais pas comment accomplir l'une des prières canoniques. J'ai assisté aux funérailles d'un notable parmi les amis de mon père (...) », trad. fr. Yacine Baziz.

*sinn wa-anā lā adrī kayfa uġbiru šalā min šalawāt*¹ et l'anecdote n°3 : *sabab ta'allumi-hi l-fiqh anna-hu šahida ġanāza li-raġul kabīr min ihwān abī*².

D'autres intertextes indiquent qu'al-Šafadī a bien consulté les ressources dahabiennes et s'en est librement inspirées. En effet, dès les premières notices, le philosophe tolédan Šā'id regretta, le premier, que la logique du Zāhirite ne correspondait pas entièrement à la logique aristotélicienne telle que le Stagirite l'avait institutionnalisée. Ces critiques furent reprises et diffusées par Ibn Ḥayyān qui élargit la critique à toute la pensée ḥazmienne. Lorsqu'al-Dahabī reprend le discours d'Ibn Ḥayyān en essayant d'équilibrer une notice qu'il considère à charge, il ne précise nullement que Šā'id est véritablement à l'origine de la critique philosophique. Il est d'ailleurs le premier à affirmer qu'Ibn Ḥazm cultiva *brillamment* la logique dans ses ouvrages, dans une version relatée dans les *Siyar* : «

Abū al-Qāsim a dit : son père Abū 'Umar figurait parmi les ministres d'al-Manšūr Muḥammad b. Abī 'Āmir, celui qui a géré les affaires de l'État pour le compte d'al-Mu'ayyad bi-llāh b. al-Mustanšir al-Marwānī, puis il a été ministre d'al-Muzaffar. Abū Muḥammad a été ministre d'al-Mustazhir 'Abd al-Raḥmān b. Hišām. Il a abandonné par la suite cette voie [la politique] pour s'adonner aux sciences religieuses. Il a étudié la logique, a brillé dans ce domaine (*bara'a fi-hi*) puis s'en détourna. Je dis il ne l'a pas vraiment abandonné puisqu'il a appliqué, en filigrane, dans ses ouvrages, s'écartant ainsi de la Tradition (*sunna*). Il dit : il s'adonna aux sciences islamiques jusqu'à acquérir un savoir que nul auparavant n'avait pu acquérir³.

Puis dans la version abrégée de la *Tadkira* :

Abū al-Qāsim a dit : son père Abū 'Umar figurait parmi les ministres d'al-Manšūr Muḥammad b. Abī 'Āmir, puis il a été ministre d'al-Muzaffar b. al-Manšūr. Abū Muḥammad a été ministre d'al-Mustazhir 'Abd al-Raḥmān b. Hišām. Il a abandonné par la suite le ministériat. Il a étudié le savoir, brilla en logique (*bara'a fi l-mantiq*) puis s'en détourna. Il s'adonna aux sciences islamiques jusqu'à acquérir un savoir que nul auparavant n'avait pu acquérir⁴.

Si al-Dahabī partage le constat des premiers biographes à savoir une culture de la logique grecque, il n'en partage pas l'interprétation d'Ibn Ḥayyān qui construit l'image d'un piètre logicien. Au contraire, il le considère comme un brillant logicien dont le seul défaut fut d'avoir appliqué la logique grecque (*al-mantiq*) dans les sciences traditionnelles. Force est de constater que l'image d'Ibn Ḥazm se situe entre l'image du philosophe accompli et le juriste traditionnaliste authentique. La méthodologie zāhirite était au service de la pensée pragma-

¹ Yāqūt: *Mu'ġam al-udabā'*, op. cit., vol. 4, p. 1652 : « puis il [Sa'id] s'installa à Cordoue en nommant son fils Aḥmad ministre puis son fils l'imām 'Alī [Ibn Ḥazm]. Il occupa ce poste depuis sa majorité jusqu'à la fin de ses vingt-six ans. Il ajouta : à cet âge-là, je ne savais pas comment accomplir l'une des prières canoniques », trad. fr. Yacine Baziz.

² *Ibid.* vol. 4, p. 1652 : « J'ai assisté aux funérailles d'un notable parmi les amis de mon père (...) », trad. fr. Yacine Baziz.

³ al-Dahabī: *Siyar*, op. cit., vol. 18, p. 188, trad. fr. Yacine Baziz:

وَقَالَ أَبُو الْقَاسِمِ صَاعِدٌ: كَانَ أَبُوهُ أَبُو عُمَرَ مِنْ وَرَرَاءِ الْمَنْصُورِ مُحَمَّدَ بْنَ أَبِي عَامِرٍ، مُدَبِّرَ دَوْلَةِ الْمُؤَيَّدِ بِاللَّهِ بْنِ الْمُسْتَنْصِرِ الْمَرْوَانِيِّ، ثُمَّ وَرَرَ لِلْمَطْفَرِ، وَوَرَرَ أَبُو مُحَمَّدٍ لِلْمُسْتَظْهِرِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ هِشَامٍ، ثُمَّ نَبَذَ هَذِهِ الطَّرِيقَةَ، وَأَقْبَلَ عَلَى الْعُلُومِ الشَّرْعِيَّةِ، وَغَنِيَ بِعِلْمِ الْمَنْطِقِ وَبَرَعَ فِيهِ، ثُمَّ أَعْرَضَ عَنْهُ. قُلْتُ: مَا أَعْرَضَ عَنْهُ حَتَّى زَرَعَ فِي بَاطِنِهِ أُمُورًا وَانْحَرَفًا عَنِ السَّنَةِ. قَالَ: وَأَقْبَلَ عَلَى عُلُومِ الْإِسْلَامِ حَتَّى نَالَ مِنْ ذَلِكَ مَا لَمْ يَنْتَلِهِ أَحَدٌ بِالْأَنْدَلُسِ قَبْلَهُ.

⁴ al-Dahabī: *Tadkira*, op. cit., vol. 3, p. 228, trad. fr. Yacine Baziz:

قال أبو القاسم صاعد كان أبوه أبو عمر أحمد من وزراء المنصور محمد بن أبي عامر ثم وزير للمظفر بن المنصور ووزير أبو محمد للمستظهر بالله عبد الرحمن بن هشام ثم نبذ الوزارة وأقبل على العلم وبرع في المنطق ثم أعرض عنه وأقبل على علوم الإسلام فقال ما لم ينله أحد.

tique de notre auteur, par conséquent, l'éclectisme de ses ressources n'était pas qu'un simple outil figé dans le temps mais un outil vivant lui permettant de trouver des solutions ingénieuses dont la pensée arabe pourrait bien avoir besoin selon R. Arnaldez. Les difficultés de représentations définitives des biographes sont finalement le résultat de sa revendication légendaire du statut de *muğtahid muṭlaq* que lui reconnaissait al-Dahabī. C'est d'ailleurs l'interprétation d'al-Dahabī, contraire aux notices fondatrices, qui trahit la dette d'al-Ṣafadī à l'égard de l'historien traditionaliste damascène puisque l'auteur du *Wāfi* reprend son interprétation :

ووزر أبوه للمنصور مُحَمَّد بن أبي عامر مُدبر دولة المُؤدِّي والمظفرين المُنصور ووزر أبو مُحَمَّد هذا للمستظهر بالله عبد الرَّحْمَن بن هشام ثُمَّ انه نبذ الوزارة وَأقبل للعلوم واشتغل أول أمره بِالْمُنْطِقِ وبرز فِيهِ وَكَانَ شَيْخَهُ فِي الْمُنْطِقِ مُحَمَّد بن الْحَسَنِ الْمُدْجِي الْقُرْطُبِيْس الْمَعْرُوف بِن الْكَتَانِي وَكَانَ شَاعِرًا طَبِيْبًا!

Le syntagme « *bara'a fi-hi* » dans l'hypertexte du *Wāfi* renvoie à l'hypotexte des *Siyar* et de la *Taḍkira*. D'ailleurs, le dernier dictionnaire semble constituer une des principales sources du *Wāfi* :

ابن حزم الظَّاهِرِي عَلِي بن أَحْمَد بن سعيد بن حزم بن غَالِب بن صَلَاح بن خَلْف بن مَعْدَان بن سَفِيَّان بن يَزِيد مولى يَزِيد بن أَبِي سَفِيَّان بن حَرْب الْأَمْوِي الْإِمَام الْحَافِظ الْعَلَامَة أَبُو مُحَمَّد الْفَارِسِي الْأَصْل الْأَنْدَلِسِي الْقُرْطُبِي أَبُوهُ وَجده خلف أول من دخل الْأَنْدَلِس ولد أَبُو مُحَمَّد بقرطبة سنة أربع وَثَمَانِيْنَ وَثَلَاثَمِائَة وَتُوْفِي سنت سبْت وَخَمْسِيْنَ وَأَرْبَعِمِائَة وَسَمِع من جماعَة أولهم ابْن الجسور كَانَ إِلَيْهِ الْمُنْتَهَى فِي الْحِفْظ وَالدِّكَاء وَكَثْرَة الْعِلْم وَكَانَ شَافِعِي الْمَذْهَب ثُمَّ انْتَقَلَ إِلَى الْقَوْلِ نَبَغِي الْقِيَاس وَالْقَوْل بِالظَّاهِر².

Les trois syntagmes *al-imām l-ḥāfiḥ l-'allāma, kāna ilay-hi l-muntahā wa-l-dakā' wa-kaṭrat l-'ilm wa-kāna šāfi 'īyya l-madḥab* et *tumma intaqala ilā l-qawl nabgī l-qiyās wa-l-qawl bi-l-zāhir* renvoient à l'introduction descriptive de la *Taḍkira* qui ne se trouve pas dans les *Siyar* :

الإمام العلامة الحافظ الفقيه المجتهد، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (...) وكان إليه المنتهى في الذكاء والحفظ وسعة الدائرة في العلوم، وكان شافعيًا ثم انتقل إلى القول بالظاهر ونفى القول بالقياس³.

L'imitation mixant différentes sources telles que Yāqūt, Ibn Ḥallikān, Ḥumaydī, Dahabī, Ibn Ḥayyān, Ṣā'id et certainement Ibn Bassām pour certains poèmes.

Les relations transtextuelles contenues dans les dictionnaires de ces biographes permettent de distinguer ce qui ressort du pastiche, du plagiat, de l'imitation ou de la transformation, la transposition ou le travestissement, de la réécriture fleurie, des citations explicites ou implicites. Les notices de notre corpus datées du VIII^e/XIV^e s. se singularisent par l'effacement volontaire ou inconscient de la mémoire des biographes du Ve/XIe au VII^e/XIII^e s.. Si notre étude intertextuelle a révélé que la voix de ces biographes est sous-jacente dans le récit d'al-'Umarī, al-Ṣafadī et al-Yāfi'.

Pourquoi ne pas citer les biographes précédents comme Yāqūt ou al-Dahabī ? Pourquoi ne pas avoir mentionné ses commentaires, ses rectificatifs ? Est-ce que les citations seules suffi-

¹ al-Ṣafadī: *al-Wāfi bi-l-wafayāt*, op. cit., vol. 20, p. 93.

² *Ibid.*, vol. 20, p. 93.

³ al-Dahabī: *Taḍkira*, op. cit., vol. 3, p. 227.

sent à écrire une logique biographique ? Le matériau biographique compilé par al-Ḍahabī a influencé al-ʿUmarī, al-Ṣafadī et al-Yāfiʿī sans pour autant que l’image transmise du traditionaliste ne soit retenue.

Revivification des discours almoravides via les Banū al-ʿArabī, Ibn Bassām et Ibn Ḥayyān
Le rôle des citations des Banū al-ʿArabī d’époque almoravide

La référence aux juristes des Banū al-ʿArabī père et fils constitue le second point commun entre les trois notices orientales du VIII^e/XIV^e s. L’historique de ces notices nous a permis de retrouver en grande partie les origines narratives de ces biographes encyclopédistes. Le discours almoravide refait surface dans la *memoria* ḥazmienne. Les ouvrages du juriste mālikite médinois Ibn Farḥūn (m. 799/1397), né dans une famille d’érudits originaire d’al-Andalus, contribuaient à faire revivre le rite mālikite à Médine. Son dictionnaire biographique des savants mālikites, intitulé *Dībāğ al-mudḥhab*¹, contient quelques anecdotes évoquant des réfutations de la pensée d’Ibn Ḥazm. Considéré comme un ouvrage capital en ce qui concerne le mouvement intellectuel en Occident musulman jusqu’à son époque, il dit encore la volonté de le réfuter en Orient trois siècles après.

Les citations des Banū al-ʿArabī se composent pour l’essentiel d’anecdotes. Yāqūt en a révélé cinq *via* d’Abū Muḥammad b. al-ʿArabī et deux autres *via* Abū Bakr b. al-ʿArabī. Depuis la *Daḥīra* d’Ibn Bassām, les récits d’Abū Bakr b. al-ʿArabī n’avait encore jamais été mis à profit. Elles n’apparaissent dans l’histoire des notices relatives à la biographie d’Ibn Ḥazm qu’au VIII^e/XIV^e s. dans les *Siyar* et la *Taḍkira* d’al-Ḍahabī d’abord puis dans celles d’al-ʿUmarī et d’al-Ṣafadī ensuite. Si la transmission d’un grand nombre d’anecdotes a permis à l’*imām* et *wazīr* Abū Muḥammad b. al-ʿArabī d’être la principale figure des Banū al-ʿArabī dans le vivier citationnel du VIII^e/XIV^e s., le récit de Yāqūt a transmis une relation révérencieuse entre son maître et lui. L’image bienveillante est en rupture avec celle de son fils le *qāḍī* Abū Bakr b. al-ʿArabī qui alimente des traits satiriques issus de la littérature mālikite.

Il existe sept anecdotes relatées par les Banū Bakr père et fils :

	Titre, traduction et synthèse des citations des Banū al-ʿArabī
anecdote 1	mort de l’ <i>imām</i> :
anecdote 2	non pratiquant à 16 ans :
anecdote 3	motif de l’apprentissage du fiqh et des controverses :
anecdote 4	Abū Muḥammad b. al-ʿArabī disciple d’Ibn Ḥazm :
anecdote 5	diffusion des livres + <i>iğāza</i> Abū Muḥammad b. al-ʿArabī
anecdote 6	critique des <i>zāhirites</i> :
anecdote 7	meilleur recueil de <i>ḥadīṭ</i> :

¹ Ibn Farḥūn: *Dībāğ al-mudḥhab fī maʿrifat aʿyān ʿulamāʾ al-mudḥhab*, Le Caire, Dār al-turāṭ li-l-ṭibāʿ wa-l-naṣr, [1972?-1976].

Le tableau suivant indique la répétition des anecdotes depuis Ibn Bassām jusqu'à al-Yāfī'ī. Nous y avons ajouté les anecdotes et les citations apparues à l'époque d'al-Dahabī. Nous constatons qu'al-'Umarī s'efforce d'être le plus documenté possible à l'instar d'al-Dahabī et qu'al-Ṣafaḍī essaie de se défaire de ce réseau intertextuel en écartant ou ajoutant certaines anecdotes ou citations.

	Ibn Bassām	Yāqūt	al-Dahabī (<i>Siyar</i>)	al-Dahabī (<i>Taḍkira</i>)	al-'Umarī	al-Ṣafaḍī	al-Yāfī'ī
Mention d'Abū Bakr b. al-'Arabī	x		x	x	x	x	
Anecdote 1		x		x	x (non attribuée)		
Anecdote 2		x				x	
Anecdote 3		x	x	x	x	x	
Anecdote 4		x	x	x	x		
Anecdote 5		x					
Anecdote 6			x	x	x		
Anecdote 7			x (non attribuée)	x (non attribuée)		x (attribuée mais calquée sur dhahabi)	
Anecdotes et citations non-rapportées par les Banū al-'Arabī							
Anecdote 8 début des controverses Yasu'			x	x	x		
Anecdote 9 Controverse courtoisie al-Bāḡī		x				x	
Anecdote 10 Ibn Ḥazm le Sage			x	x	x		x
Anecdote 11 Ibn Dihya					x		
Citation d'Ibn al-'Arīf				x	x	x	x
Citation d'al-Ġazālī			x	x		x	

2.6.1.3.e. Tableau des anecdotes véhiculées par les Banū al-'Arabī et celles véhiculées au VIII^e/XIV^e s.

Le tableau précédent nous montre principalement les citations explicites. Les voix des disciples fondateurs sont noyées dans le récit anti-ḥazmien. Prenons le cas des deux disciples d'Ibn Ḥazm : Ṣā'id al-Ḥumaydī. Leurs voix sont éclipsées au profit de celles d'Ibn Ḥayyān et des Banū al-'Arabī (père et fils). La voix du philosophe tolédan Ṣā'id n'est plus mentionnée dans les quatre notices orientales alors qu'il le fut explicitement chez al-Dahabī même si sa voix est présente en filigrane pour un lecteur averti. Al-'Umarī cite le texte d'al-Faḍl b. Ḥazm dans lequel celui-ci affirmait que son père était au moins aussi prolixe que l'historien oriental al-Ṭabarī. Or, nous savons que cette citation fut mentionnée pour la première fois dans la notice de Ṣā'id puis reprise dans le récit de Yāqūt et d'Ibn Ḥallikān où son origine était systématiquement précisée. Quant à al-Ṣafaḍī, il cite textuellement la citation d'al-Faḍl b. Ḥazm et toujours sans mentionner la source. Par contre, il n'existe pas d'intertextes entre la notice d'al-Yāfī'ī et celle de Ṣā'id. Une des voix fondatrices et historiques de la mémoire d'Ibn Ḥazm est complètement diluée dans les récits des biographes du XIV^e siècle. La voix du se-

cond disciple d'Ibn Ḥazm, al-Ḥumaydī, ne représente qu'une infime proportion du récit des quatre notices (1%) où il n'apparaît que chez al-'Umarī et al-Yāfi'ī. Toutefois, al-Yāfi'ī attribue à Ibn Ḥallikān une longue citation (d'environ 30% de la notice du *Mir'at al-ḡinān*) qui aurait fait de la voix d'al-Ḥumaydī l'équivalent de celle des Banū al-'Arabī dans l'ensemble des quatre notices. La pratique citationnelle d'al-Yāfi'ī prouve deux choses : la première est qu'al-Yāfi'ī a consulté directement les *Wāfayāt* d'Ibn Ḥallikān puisque celui-ci n'a pas non plus attribué l'origine de la citation à al-Ḥumaydī et la seconde est qu'il n'a pas consulté la *Ġadwa*.

Ces observations posent la question des sources à disposition des quatre biographes orientaux. Les résultats totaux du tableau ci-dessus s'expliqueraient par un retour de la voix mālikite d'époque almoravide et de l'usage, pour ne pas dire la découverte, des chroniques d'Ibn Ḥayyān et de l'anthologie d'Ibn Bassām. Les lettres épistolaires entre les hauts fonctionnaires qu'étaient al-'Umarī et al-Ṣafadī montrent une proximité amicale entre les deux hommes pour qui la poésie et la prose étaient maîtrisées avec finesse. Cette prédilection pour les Belles lettres explique les raisons pour lesquelles l'anthologie d'Ibn Bassām et la *Grande Histoire* d'Ibn Ḥayyān ont été mises à profit et non pour des raisons doctrinales et partisans comme nous avons pu le constater pour certains biographes andalous et orientaux de la génération précédente.

Nos statistiques de mesures polyphoniques précédentes nous ont indiqué que le récit d'Ibn Ḥayyān occupe 6,6% de la notice d'al-'Umarī, 38,9% de celle d'al-Ṣafadī et 7,5% des notices du VIII^e/XIV^es. Quant aux récits des Banū al-'Arabī, il occupe 8,6% de la notice d'al-'Umarī (3,1% pour Abū Muḥammad et 5,5% pour Abū Bakr), 54,4% de celle d'al-Ṣafadī (25,1% pour Abū Muḥammad et 29,3% pour Abū Bakr) et 10,2% des notices du VIII^e/XIV^es. (4,2% pour Abū Muḥammad et 6% pour Abū Bakr). La mémoire des Banū al-'Arabī et d'Ibn Ḥayyān occupe donc le cinquième de ces mêmes notices en supplantant celle des autres biographes fondateurs et tardifs. Le discours anti-ḥazmien de l'époque des *Mulūk al-Ṭawā'if* et des Almoravides resurgit sans les nuances critiques de l'historien damascène.

Légenderisation des origines de la controverse

De l'art de la controverse (*munāzara*) au trouble à l'ordre public (*fitna*) à cause de polémique (*ḡidal/niqāš*)

C'est à partir de ce moment, selon les biographes, qu'Ibn Ḥazm controversa avec ses adversaires. Le littérateur des palais andalous laisse place au juriste polémiste qui s'attire la foudre des rois et doctes. La notion de polémique renvoie dans l'imaginaire musulman à la

notion de trouble. De trouble moral au trouble à l'ordre public, il n'y a qu'un pas que permet le récit d'Ibn Ḥayyān.

	Ibn Ḥayyān		al-ʿUmarī		Al-Yāfīʿī		Al-Ṣafaḍī		Ibn Kaṭīr	
	mots	%	mots	%	mots	%	mots	%	mots	%
Citation d'Ibn Ḥayyān	874	100	311	35,6	51	5,8	199	22,8	-	-

2.6.1.3.f. Reprise du discours en prose explicite et implicite d'Ibn Ḥayyān

Le récit central repris d'Ibn Ḥayyān fonde une rhétorique commune. Qu'elle soit courte ou longue, de 5,8% chez al-Yāfīʿī à 35,6% chez al-ʿUmarī, implicite chez al-Yāfīʿī ou mixte chez al-ʿUmarī et Al-Ṣafaḍī, l'objectif est de rapporter et justifier le glissement de l'art de la *munāzara* vers le désordre que suscite la *munāqaša*. Si l'art de la controverse (*munāzara*) relève de la rhétorique vertueuse, le *niqāš* amène au vice et trouble l'ordre public établi. Dans les trois citations des biographes orientaux du VIII^e/XIV^e s., nous ne trouvons aucune trace de l'ensemble des critiques énoncées par Ibn Ḥayyān. Même si Ibn Bassām est cité par al-ʿUmarī, il n'est pas pour autant une source directe. Les citations d'Ibn Ḥayyān sont travaillées différemment sur le plan narratif et stylistique, en revanche, elles partagent et véhiculent une idée générale cohérente.

L'origine des citations confirme la connivence et la cohérence du récit transmis par les biographes du VIII^e/XIV^e s. post-al-Ḍahabī. Par exemple, la citation du *Maṭīn* dans la notice d'al-ʿUmarī correspond en grande partie à celle de la *Taḍkira* d'al-Ḍahabī, aux *Wafayāt* d'Ibn Ḥallikān et la *Daḥīra* d'Ibn Bassām. L'extrait cité d'al-Ṣafaḍī semble correspondre à la citation d'Ibn Ḥayyān dans le *Muḡam* de Yāqūt. S'il existe plusieurs voies de transmission de la citation d'Ibn Ḥayyān, la connivence et la cohérence des quatre biographes est telle qu'ils écartent la longue tirade satirique d'Ibn Ḥayyān relative à la généalogie persane d'Ibn Ḥazm (tirage satirique non retenue par al-Ḍahabī non plus). Cette cohérence et connivence narrative témoigne d'un commun accord des biographes du VIII^e/XIV^e s. sur la représentation mémorielle qui doit être fixée et transmise aux générations futures.

À l'instar d'Ibn Ḥallikān, les biographes du VIII^e/XIV^e s., en particulier al-Ḍahabī, al-ʿUmarī et al-Yāfīʿī associent le récit d'Ibn Ḥayyān à la citation d'Ibn al-ʿArīf. Comparons les trois versions qui dénotent la même logique narrative.

Ibn Ḥallikān écrit dans ses *Wafayāt* :

وكانت بينه وبين أبي الوليد سليمان الباجي المذكور في حرف السين مناظرات وماجرايات بطول شرحها، وكان كثير الوقوع في العلماء المتقدمين، لا يكاد يسلم أحد من لسانه، فنفرت عنه القلوب واستهدف لفقهاء وقته، فتمالأوا على بغضه وردوا قوله وأجمعوا على تضليله وشنعوا عليه وحذروا سلاطينهم من فتنته ونهوا عوامهم عن الدنو إليه والأخذ عنه، فأقصته الملوك وشردته عن بلاده حتى انتهى إلى يادية ليلة فتوفي بها آخر نهار الأحد لليلتين بقيتا من شعبان سنة ست وخمسين وأربعمائة. وقيل إنه توفي في منت ليشم، وهي قرية ابن حزم المذكور، رحمه الله تعالى. وفيه قال أبو العباس ابن العريف المقدم ذكره كان لسان ابن حزم وسيف الحجاج بن يوسف شقيقين، وإنما قال ذلك لكثرة وقوعه في الأئمة.

وكانت وفاة والده أبي عمر أحمد في ذي القعدة سنة اثنتين وأربعمائة، وكان وزير الدولة العامرية، وهو من أهل العلم والأدب والخير والبلاغة، وقال ولده أبو محمد المذكور أنشدني والدي الوزير في بعض وصاياه لي رحمه الله تعالى إذا شئت أن تحيا غنياً فلا تكن على حالةٍ إلا رضيت بدونها¹.

Al-Dahabī écrit dans la *Tadkira* :

قلت: ابن حزم رجل من العلماء الكبار فيه أدوات الاجتهاد كاملة، تقع له المسائل المحررة والمسائل الواهية كما يقع لغيره، وكل أحد يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله، صلى الله عليه وآله وسلم. وقد امتحن هذا الرجل وشدد عليه وشرده عن وطنه وجرت له أمور وقام عليه الفقهاء لطول لسانه واستخفافه بالكبار، ووقوعه في أنمة الاجتهاد بأفح عبارة وأفظح محاوراة وأبشع رد، وجرى بينه وبين أبي الوليد الباجي مناظرة ومنافرة. قال أبو العباس بن العريف: كان لسان ابن حزم وسيف الحجاج شقيقين².

Al-Umarī écrit dans ses *Masālik* :

قال أبو عبد الله بن فتوح ما رأينا مثله فيما اجتمع له من الذكاء وسرعة الحفظ وكرم النفس والتدين وما رأيت من يقول الشعر على البديهة أسرع منه وجمعت شعره على حروف المعجم وكان بينه وبين أبي الوليد الباجي مناظرات ومناجرات. وكان ابن حزم كثير الوقوع في العلماء المتقدمين لا يكاد يسلم أحد من لسانه فنفرت عنه القلوب واستقل بفقهاء فتمالوا على بغضه وردوا قوله واجتمعوا على تضليله وشنعوا عليه وحذروا سلاطينهم من فتنته ونهوا عوامهم عن الدنو إليه والأخذ عنه فأقصته الملوك وشرده عن بلاده حتى انتهى إلى يادية فتوفي بها في شعبان سنة ست وخمسين وأربعمائة. وفيه قال أبو العباس بن العريف كان لسان ابن حزم وسيف الحجاج شقيقين وإنما قال ذلك لكثرة وقوعه في الأئمة³.

Al-Yāfi'ī écrit dans son *Mir'a* :

قالوا وكان كثير الوقوع في العلماء المتقدمين، لا يكاد أحد يسلم من لسانه، فنفرت عنه القلوب، واستهدف من فقهاء وقته، فتمالوا على بغضه، وردوا قوله، واجتمعوا على تضليله، وشنعوا عليه، وحذروا سلاطينهم من فتنته، ونهوا عوامهم عن الدنو إليه والأخذ عنه، فأقصته الملوك، وشرده عن بلاده حتى انتهى إلى يادية فمات بها. وقال أبو العباس [sic] بن العريف كان لسان ابن حزم وسيف الحجاج بن يوسف شقيقين، يعني بذلك كثرة وقوعه في الأئمة، كما قد عرف من صنيع الحجاج بهم وسفكه لدمانهم.

وكان والد ابن حزم المذكور وزير الدولة العامرية أي وزير أبي تمام المنصور في بلاد المغرب، وكان من أهل العلم والأدب والخير، وقال ولد ابن حزم: أنشدني والدي في بعض وصاياه لي رحمه الله تعالى إذا شئت أن تحبني غنياً فلا تكن على حالةٍ إلا رضيت بدونها⁴

Ibn Kaṭīr :

وَكَانَ مُتَأَوِّناً لِلشَّيْخِ أَبِي الْوَلِيدِ سُلَيْمَانَ بْنِ خَلْفِ الْبَاجِيِّ، وَقَدْ جَرَتْ بَيْنَهُمَا مَنَاطِرَاتٌ يَطُولُ شَرْحُهَا. وَكَانَ أَبُو مُحَمَّدٍ بْنُ حَزْمٍ كَثِيرَ الْوَقِيعَةِ فِي الْعُلَمَاءِ بِلسَانِهِ وَقَلَمِهِ أَيْضًا، فَأَوْرَثَهُ ذَلِكَ جَفْدًا فِي قُلُوبِ أَهْلِ زَمَانِهِ، وَمَا زَالُوا بِهِ حَتَّى بَغَضُوهُ إِلَى مُلُوكِهِمْ، فَطَرَدُوهُ عَنْ بِلَادِهِ، حَتَّى كَانَتْ وَقَاتُهُ فِي قَرْيَةٍ لَهُ فِي تَائِي شُعْبَانَ مِنْ هَذِهِ السَّنَةِ وَقَدْ جَاوَزَ السَّبْعِينَ⁵.

Le tableau suivant montre la part d'appropriation du récit de départ, celui d'Ibn Ḥallikān, sur l'imitation, la reproduction ou la reformulation libre dans le récit d'arrivée.

	Ibn Ḥallikān		al-Umarī		Al-Yāfi'ī		Al-Ṣafaḍī		Ibn Kaṭīr	
	mots	%	mots	%	mots	%	mot s	%	mot s	%
Citation implicite	165	100	86	52,1	103	62,4	-	-	20	12,1%

2.6.1.3.g. Pourcentage de rempli du récit d'Ibn Ḥallikān

La narration du son *Wāfi bi-l-wafayāt* d'al-Ṣafaḍī s'accorde avec les biographes précédents. Si la logique de son argumentation épouse celle de contemporains, la version de ses citations épouse celles de Yāqūt. La logique de la succession des citations répond à une cohérence narrative ingénieuse. L'anecdote 3 de la métamorphose héroïque d'Ibn Ḥazm se clôture par la naissance du héros *bada'tu bi-l-munāzara*⁶, la production scientifique d'Ibn Ḥazm est valorisée grâce au récit de son fils al-Faḍl le comparant à Ṭabarī. L'insertion de cette dernière

¹ Ibn Ḥallikān : *Wafayāt*, Beyrouth, Dār ṣādir, [s. d.], vol. 3, p. 327.

² al-Dahabī : *Tadkira*, op. cit., vol. 3, p. 231.

³ al-Umarī : *Masālik*, op. cit., vol. 6, p. 332-333.

⁴ al-Yāfi'ī : *Mir'at al-ḡinān*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1997, vol. 3, p. 62.

⁵ Ibn Kaṭīr : *Bidāya*, Le Caire, Dār Ḥaḡar, 2003, vol. 15, p. 796.

⁶ al-Ṣafaḍī : *al-Wāfi bi-l-wafayāt*, op. cit., vol. 20, p. 95.

citation se distingue de ses contemporains, en revanche le fil de la narration se poursuit à l'instar de ses contemporains qui illustre la dérive des controverses d'Ibn Ḥazm en convoquant la citation d'Ibn al-ʿArīf dont il est le seul à transmettre une version inédite :

وَكَانَ شَدِيدَ الشَّنَاعِ بَدَى اللِّسَانِ فِي حَقِّ مَخَالَفِهِ حَتَّى قَالَ ابْنُ الْعَرِيفِ خَلَقَ اللهُ سَيْفَ الْحَجَّاجِ وَلِسَانَ ابْنِ حَزْمٍ شَقِيقِينَ¹

Le recours à la poésie

L'image d'Ibn Ḥazm porte donc toujours les stigmates produits à l'époque almoravide. Son expérience de la *kitāba*, sa maîtrise des Belles Lettres n'ont donc pas réussi à transmettre le volet littéraire de son œuvre qui nous est parvenu de nos jours. Pourtant, nous avons mentionné plus haut qu'un corpus considérable de sa production poétique a été fixé dans la notice d'al-ʿUmarī (28 poèmes, 1 886 mots, soit 57,5%) et dans une moindre mesure celles d'al-Ṣafadī (10 poèmes, 382 mots, soit 24,3%) et al-Yāfīʿī (3 poèmes, 81 mots, soit 15,3% de la notice). L'espace poétique est le lieu qui cristallise les controverses théologiques. S. Kaddouri mentionne une *qaṣīda* d'Abū Bakr b. al-ʿArabī dans laquelle il entend réfuter le zāhirisme.

Origine d'un socle poétique commun

Là encore, force est de constater que la pratique citationnelle poétique confirme que les premiers biographes n'ont pas été consultés directement. Les corpus poétiques d'al-Dahabī, d'al-ʿUmarī et d'al-Ṣafadī partagent quelques poèmes communs mais ils semblent ne pas avoir les mêmes sources. L'histoire du corpus poétique ḥazmien transmis par ces notices reste à faire et révélerait d'autres connexions intertextuelles. Il est possible de dégager un socle poétique commun et d'en dégager une ou plusieurs représentations. La poésie d'Ibn Ḥazm reflète les principaux points de controverses avec ses adversaires.

Nous observons qu'un premier socle commun est réduit à deux poèmes entre les trois biographes. Les deux poèmes ont trait à la philosophie zāhirite d'Ibn Ḥazm. Le premier évoque la présence physique et la vue :

Si je m'éloigne, mon corps seul s'en va,
Et mon âme reste toujours auprès de vous.
Certes un ami demande à voir de ses yeux
Celui dont la vue lui est agréable.

لئن أصبحت مرتحلاً بشخصي فروحي عندكم أبداً مُقيم
ولكن للعبان لطيف معنى له سأل المعاينة الكلیم²

La thématique du second poème confirme celle du précédent puisqu'il est question d'aborder des apparences physiques.

¹ *Ibid.*, vol. 20, p. 96: « Il tenait un langage détestable et méprisant à l'encontre des Anciens si bien qu'Ibn al-ʿArīf ait dit à ce propos : Dieu a créé l'épée d'al-Ḥaḡḡāḡ et la langue d'Ibn Ḥazm comme des sœurs », trad. fr. Yacine Baziz.

² mètre *Wāfir*, al-ʿUmarī : *Masālik*, op. cit., vol. 6, p. 339-340, al-Ṣafadī : *al-Wāfī bi-l-wafayāt*, op. cit., vol. 20, p. 97, et al-Yāfīʿī : *Mir'at al-ḡinān*, op. cit., vol. 3, p. 61-62, trad. fr. Yacine Baziz.

A propos d'une personne dont la beauté m'avait fait le captif,
 Un censeur me blâma et me reprocha cette passion et me dit :
 Comment peux-tu, toi, être sous le charme d'un visage alors que tu n'as rien vu d'autre
 Son corps, que tu n'as d'ailleurs pas vu, cache peut-être une maladie ?
 Je lui répondis : tu as abusé du blâme
 Si je le voulais, je pourrais te démontrer longuement [le contraire]
 Ne sais-tu pas que je suis zāhirite et que
 Je me base uniquement sur ce que je vois jusqu'à preuve du contraire ? ¹

Force est de constater que les trois biographes sont unanimes à illustrer la philosophie théologique d'Ibn Ḥazm. Le zāhirisme est sa marque de fabrique. Les poèmes suivants ont un dénominateur commun : al-Şafadī :

Nous sommes restés un instant puis nous sommes partis
 Or, ce bref moment n'est pas suffisant pour construire le véritable amour
 Il n'y a donc pas eu union
 Puisque ce bref moment de séparation a suffi à les séparer ².

La thématique de ce poème fait écho aux thématiques traitées dans le *Collier de la colombe* en évoquant l'amour passion (*al-šawq*) et la séparation (*al-bayn*) entre deux êtres. Ce poème amène une tonalité littéraire à une poésie religieuse ou philosophique.

Quatre autres poèmes que partagent al-Şafadī et al-'Umarī insistent sur la thématique religieuse avec une teneur autobiographique. Le premier poème est également l'un des plus célèbres et est composé de 4 vers chez al-Şafadī et 2 vers chez Al-'Umarī. Ce dernier est le seul à décrire le contexte de cette *qaṣīda*, produit d'une confrontation à Majorque : *wa qawluhu min qaṣīda qāla-hā wa qad ta 'aṣṣaba 'alā ba 'd aṣḥābi-hi fī waqt bi-Mayūrqa fa-mtadda ba 'd ḡuhhāli-hā ilā ba 'd kutubi-hi fa-aḥraqa-hā li-yuṣanni 'ū bi-dālika li-yuradda al-nāss 'anhu*³. Al-Şafadī reprend la description classique depuis Ibn Ḥayyān, en évoquant l'autodafé ordonné par al-Mu'taḍid b. 'Abbād (« *wa min šī'ri-hi yaṣīfu mā aḥraqa la-hu min kutubu-hi Ibn 'Abbād* ») dont le récit d'Ibn Ḥayyān précise qu'il eut lieu à Séville.

Vous pouvez bien brûler mes livres ; vous ne pourrez brûler
 Leur contenu, bien à l'abri au fond de mon cœur.
 Là où m'entraîne ma monture, il me suit,
 Faisant halte là où je fais halte, et avec moi, dans ma tombe, il sera enterré.
 Cessez donc de brûler parchemins et papiers,
 Et professez plutôt votre science afin que tous voient qui est le véritable savant.
 Sinon, commencez par reprendre le chemin des bibliothèques,

¹ mètre *Ṭawīl*, , al-'Umarī : *Masālik*, *op. cit.*, vol. 6, p. 340, al-Şafadī : *al-Wāfi bi-l-wafayāt*, *op. cit.*, vol. 20, p. 97-98, al-Yāfi'ī : *Mir'at al-ḡinān*, *op. cit.*, vol. 3, p. 62, trad. fr. Y. Baziz ; cf. également Pérès Henri : *La poésie andalouse*, *op. cit.*, p. 406 :

بُطِيلٌ مَلَامِي فِي الْهَوَى وَيَقُولُ وَلَمْ تَدْرِ كَيْفَ الْجِسْمِ أَنْتَ قَبِيلُ؟ وَعِنْدِي رَدُّ لَوْ أَرَدْتَ طَوِيلُ عَلَى مَا بَدَأَ حَتَّى يَقَوْمَ دَلِيلُ	وَذِي عَدَلٍ فِيمَنْ سَبَانِي حُسْنُهُ أَفِي حُسْنٍ وَجْهٍ لَاحٍ لَمْ تَرَ غَيْبُهُ فَقُلْتُ لَهُ: أَسْرَفْتَ فِي اللُّؤْمِ عَادِلِي أَلَمْ تَرَ أَنِّي ظَاهِرِيٌّ وَأَنْنِي
--	---

² al-Şafadī : *al-Wāfi bi-l-wafayāt*, *op. cit.*, vol. 20, p. 98, al-Yāfi'ī : *Mir'at al-ḡinān*, *op. cit.*, vol. 3, p. 62 :

وَمَا يُعْنِي الْمَشُوقُ وَفُوفَ سَاعَهُ إِذَا مَا سَنَّتِ النَّيْنُ الْجَمَاعَهُ	أَقَمْنَا سَاعَهُ ثُمَّ إِزْتَحَلْنَا كَأَنَّ الشَّمْلَ لَمْ يَكْ ذَا الْجَمَاعِ
--	---

³ al-'Umarī : *Masālik*, *op. cit.*, vol. 6, p. 335.

Car combien de voiles vous faudra-t-il écarter, avant d'accéder à ce que vous désirez pour l'amour de Dieu ¹ !

Le poème suivant, compte aussi parmi les plus célèbres du corpus ḥazmien. Il est transmis de deux manières différentes mais complémentaires. En effet, 16 vers chez al-ʿUmarī précèdent ce qui débutait jusqu'à présent par le premier hémistiche suivant « *anā-š-šamsu fī ḡawwi-l-ʿulūmi munīratun* ». Ce poème partage des vers ne suivant pas le même ordre avec des ajouts et des manquements. Ce poème est composé de 11 vers chez al-Ṣafadī et 20 vers chez al-ʿUmarī.

Je suis l'astre solaire éclairant le firmament des sciences,
Mais j'ai eu le tort d'être né en Occident
Une passion m'attire vers les régions de l'Irak ;
Rien d'étonnant que l'amoureux épris recherche la solitude !
Ici, c'est bien connu, on parle des choses éloignées ;
La proximité de la science nuit à celle-ci et la fait délaissier.
Qu'il est étonnant celui qui désire ce qui lui est caché ;
Est coupable celui qui se rapproche de l'argent
C'est en Joseph que je trouve le meilleur modèle ;
Peut-on donc faire un crime à quelqu'un d'imiter ce prophète ?
Il dit, et sa réponse n'était vraie et sincère :
« Je serai un gardien intelligent »². On n'a rien à reprocher à l'homme sincère »³.

Nous avons sélectionné uniquement les vers communs aux deux notices et sans suivre de véritable ordre. Il est représentatif de la mémoire d'Ibn Ḥazm puisqu'il est cité par al-Ḥumaydī, Ibn Bassām, Ibn Baškuwāl, al-Ḍabbī, Yāqūt, al-Marrākūšī, Ibn Ḥallikān, Ibn Saʿīd et al-Ḍahabī. Tous ont commencé par l'hémistiche *anā l-šamsu fī ḡawwi l-ʿulūmi munīratun* et l'ont contextualisé en rappelant lorsqu'Ibn Ḥazm s'adressa au *qāḍī* de Cordoue 'Abd al-Raḥmān b. Bašar dans un poème il chante l'éloge de soi (*faḥr*). Ce poème est une preuve, selon al-Ḍahabī, de son talent poétique d'improvisation.

¹ al-ʿUmarī : *Masālik*, op. cit., vol. 6, p. 335 et al-Ṣafadī : *al-Wāfī bi-l-wafayāt*, op. cit., vol. 20, p. 96 en gras avec variantes et deux explications légèrement différentes, trad. fr. de B. Foulon, dans *Al-Andalus. Anthologie*, op. cit., p. 152 :

فَإِنْ تَحَرَّفُوا الْقُرْطَاسَ لَا تَحَرَّفُوا الَّذِي ... تَضَمَّنَهُ الْقُرْطَاسُ بَلْ هُوَ فِي صَدْرِي
يَسِيرٌ مَعِي حَيْثُ اسْتَقَلَّتْ رِكَائِبِي ... وَيُنَزَّلُ إِنْ أَنْزَلَ وَيُدْفَنُ فِي قَبْرِي
دَعُونِي مِنْ إِخْرَاقِ رِزْقٍ وَكَأَعْدٍ ... وَقُولُوا بِعِلْمِ كَيْ يَرَى النَّاسُ مَنْ يَدْرِي
وَالْأَفْعُولُوا فِي الْمَكَاتِبِ بَدَأَةً ... فَكَمْ دُونَ مَا تَبْعُونَ اللَّهَ مِنْ سِرِّ

² [Coran XII, 55].

³ Mètre *Ṭawīl*. al-ʿUmarī : *Masālik*, op. cit., vol. 6, p. 335, al-Ṣafadī : *al-Wāfī bi-l-wafayāt*, op. cit., vol. 20, p. 96-97, trad. fr. Yacine Baziz (Cf. trad. fr. d'E. Fagnan) :

أَنَا السَّمْسُ فِي جَوْ الْعُلُومِ مُبِيرَةٌ وَلَكِنَّ عَيْبِي أَنْ مَطَّلَعِي الْغَرْبُ
وَلِي نَحْوُ أَكْثَابِ الْعِرَاقِ صَبَابَةٌ وَلَا عَرَوْ أَنْ يَسْتَوْجِشَ الْكَلْفُ الصُّبُ
هَذَا لِكَ يَدْرِي أَنْ لِلْبُعْدِ قِصَّةٌ وَأَنْ كَسَادَ الْعِلْمِ أَقْتَهُ الْقُرْبُ
فَوَاعَجَبًا مَنْ غَابَ عَنْهُمْ تَسَوَّفُوا لَهُ وَدُنُو الْمَرْءِ مِنْ دَارِهِمْ ذُنُوبُ
وَلَكِنَّ لِي فِي يَوْسُفٍ خَيْرَ أُسْوَةٍ وَلَيْسَ عَلَيَّ مِنَ الْبَلَاءِ اتِّسَى ذُنُوبُ
يَقُولُ وَقَالَ الْحَقُّ الصِّدْقُ إِنِّي خَفِيطٌ عَلَيْهِ مَا عَلَى صَادِقٍ عُنُوبُ

Ce fragment selon al-Ḍahabī appartient à une pièce où l'auteur vante ses propres connaissances, et qui est adressée à 'Abd al-Raḥmān b. Ahmad b. Bichr, *qāḍī al-ḡamā'a* à Cordoue. Ce titre est synonyme de celui de *qāḍī al-quḍāt* que porta le premier célèbre légiste Abū Yūsuf et qui n'est pas seulement employé en Orient, comme le dit M. De Slane mais aussi au Maghreb. (E. Fagnan).

Les deux derniers poèmes suivants rappellent qu'Ibn Ḥazm était un homme incompris et méprisé de ses contemporains avec en filigrane cet éloge de soi qui fait d'Ibn Ḥazm un homme sûr de lui, voire arrogant. La présence du « je » et du « moi » dans ces poèmes participent de l'arrogance. Ce « je » est un « je » défensif installant la distance entre ses contemporains et lui.

Que l'envieux ne se réjouisse pas s'il m'arrive quelque malheur,
Car la fortune est changeante !
L'homme de mérite est comme l'or : tantôt battu par le marteau,
Tantôt faisant partie du diadème qui orne la tête des rois¹.
Expose clairement la Vérité à celui qui prête une oreille attentive,
Puis laisse-la. La lumière de la Vérité se propagera et resplendira
Il se familiarisera avec [cette parole] et finira par oublier la frayeur [qu'elle lui causait],
Comme un homme libéré oubliant les chaînes qui l'entraînaient².

Il n'y a pas de commentaire critique de la poésie d'Ibn Ḥazm dans ces quatre notices orientales. Tout au plus, nous pouvons penser qu'ils valident les critiques générales en remployant les citations d'al-Ḥumaydī (*yaqūl l-ši'r 'alā l-badīh asra' min-hu*) ou d'Ibn Baškuwāl (*wa wufūr ḥazzi-hi min l-balāga wa-l-ši'r*). La conclusion d'al-'Umarī nuance l'image du penseur cordouan comme note discordante de la lignée des Banū Ḥazm en déclarant que ceux-ci sont « tous sans exception d'illustres notables et grands personnages qui ont participaient au rayonnement des sciences et sont d'éminents puits de sciences »³. La remarque des *Masālik* participe de la volonté d'associer pleinement Ibn Ḥazm au giron de la *kitāba* des Banū Ḥazm en général et de la poésie en particulier.

Dans le *Wāfi bi-l-wafayāt*, le récit d'al-Ṣafādī indique une connaissance du *Collier de la colombe* au XIV^e siècle. Il contextualise le poème *wa-dī 'adlin fī-man saya'tī ḥusnu-hu* en écrivant qu'il :

était en compagnie de l'éminent savant Abū 'Umar b. 'Abd al-Barr lorsqu'ils se promenaient dans la rue des bûcherons à Séville et qu'ils rencontrèrent un jeune homme au visage d'une grande beauté. Abū Muḥammad affirma que ce visage était magnifique. Abū 'Umar lui répondit que les apparences pouvaient être trompeuses. Sur ces entrefaites, Ibn Ḥazm improvisait un poème : *wa dī 'adlin fīman saya'tī ḥusnuhu (...)*⁴.

¹ Mètre *al-Wāfir*, al-'Umarī : *Masālik*, *op. cit.*, vol. 6, p. 339, al-Ṣafādī : *al-Wāfi bi-l-wafayāt*, *op. cit.*, vol. 20, p. 97 :

لَا تَشْمَتَنَّ حَاسِدِي إِنْ نَكَبْتُ عَرَضَتْ
فَالدَّهْرُ لَيْسَ عَلَى حَالٍ بِمُنْزَكٍ
ذُو الْفَضْلِ كَالنَّبْرِ طَوْرًا تَحْتَ مَيْفَعَةٍ
وَنَارَةٌ فِي ذُرَى تَاجٍ عَلَى مَلِكٍ.

² Mètre *Ṭawīl*, trad. fr. Yacine Baziz. Les remarques de Brigitte Foulon m'ont permis de soulever des variantes de ce poème dans les différentes notices :

أَبْنُ قَوْلٍ وَجْهَ الْحَقِّ فِي نَفْسِ سَامِعٍ
سَيُؤْنِسُهُ رَفْعًا فَيُنْسَى نِفَارُهُ
وَدَعَهُ قَنُورُ الْحَقِّ يَسْرِي وَيُشْرِقُ
كَمَا نَسِيَ الْقَيْدَ الْمُؤْتَقَّ مُطْلَقًا.

³ al-'Umarī : *Masālik* : « *Qultu wa Banū Ḥazm kulluhum sāda nubulā' wa a'yān aḡillā' ašraqū isrāq al-nahār wa tadafaqqū al-biḥār* », trad. fr. Y. Baziz.

⁴ al-Ṣafādī : *al-Wāfi bi-l-wafayāt*, *op. cit.*, vol. 20, p. 97, trad. fr. Yacine Baziz :

وَكَانَ هُوَ وَالْحَافِظُ أَبُو عَمْرِو بْنِ عَبْدِ الْبَرِّ يَتَسَاوَرَانِ فِي سَكَّةِ الْحَطَّابِينَ بِإِسْبِيبِيَةَ فَاسْتَقْبَلَهُمَا غُلَامٌ وَضَى الْوَجْهَ فَقَالَ أَبُو مُحَمَّدٍ إِنَّ هَذِهِ الصُّورَةَ حَسَنَةٌ فَقَالَ أَبُو عَمْرِو لَعَلَّ مَا تَحْتَ التِّيَابِ لَيْسَ هُنَاكَ فَانْتَشِدْ ارْتَجَالًا.

Al-Şafadī est le premier biographe à contextualiser ce poème de cette manière. Dans un autre ouvrage d'al-Şafadī intitulé *A 'yān al- 'aşr*, il relate la chaîne de transmission d'un autre poème non répertorié dans les notices. Six générations séparent Şafadī du poème d'Ibn Ḥazm : Şafadī - le père de Şafadī – Ibn Sayyid al-Nās – Ibn Mufriğ al-Nabātī – Ibn Hişām – Ibn 'Abd al-Malik – Abū Usāma Ya'qūb le fils d'Ibn Ḥazm¹. Trois personnages nous intéressent sont un savant cairote d'origine andalouse Ibn Sayyid al-Nās (m. 734/1334), un éminent savant traditionniste zāhirite, sévillan et almohade Ibn Mufriğ al-Nabātī (m. 637/1239 dit Ibn al-Rūmiyya) et Abū Usāma Ya'qūb b. Ḥazm. Force est de constater que la diaspora andalouse transitant par l'Égypte puis en Syrie a contribué à diffuser l'œuvre ḥazmienne et à construire sa notoriété dans la mémoire collective orientale. Ibn Mufriğ était, selon al-Şafadī, adepte de la pensée d'Ibn Ḥazm².

Si le corpus poétique ḥazmien s'est enrichi, même si un recours au *Collier* en a été à l'origine, la figure d'Ibn Ḥazm porte les stigmates liés à son art de la polémique, qui en fait un homme controversé malgré lui, et liés à son attachement aux principes zāhirites. Le zāhirisme n'a pas toujours été le *laqab* par lequel on pouvait le distinguer des autres biographiés. Le penseur cordouan est à ce propos connu sous le nom d'*Ibn Ḥazm* qui le distingue de son cousin. Il existe même une notice dans le dictionnaire d'al-Şafadī intitulée *Ibn Ibn Ḥazm* pour désigner al-Faḍl.

Les nouvelles modalités de circulation et de transmission des notices et des citations au VIII^e/XIV^e siècle aboutissent à une nouvelle forme d'autorité et, en même temps, ont contribué à rechercher un nouveau style historiographique. Très souvent fidèle à la lettre du texte cité, le biographe citant s'essaie à réécrire quelques citations dont il dispose. Le biais de la représentation d'al-'Umarī, d'al-Şafadī et d'al-Yāfi'ī a créé une mémoire rénovée et a parfois prêté le flan à des glissements sémantiques traduisant la mentalité de leur époque.

La polyphonie que nous avons pu évaluer a montré la revivification des discours élaborés à l'époque des *Taifas* et almoravide par Abū Bakr b. al-'Arabī et Ibn Ḥayyān. La mémoire d'Ibn Ḥazm au VIII^e/XIV^e s. est saturée par l'argumentaire de ses adversaires fondé sur le champ lexical de la *fiṭna*. Son image s'articule autour de deux volets : la figure du héros, garant de la mémoire arabo-musulmane (*ḥāfiẓ*) mais aussi celle de l'anti-héros en insistant sur un comportement inadmissible du point de vue de la morale et le caractère séditieux de sa pensée poli-

¹ al-Şafadī : *al-Wāfi bi-l-wafayāt*, op. cit., vol. 1, p. 234 et *A 'yān al- 'aşr wa a 'wān al- 'aşr*, Beyrouth, Dār al-fikr al-mu'āşir, 1998, vol. 5, p. 216.

² Cf. notice d'Ibn Mufriğ dans *al-Wāfi bi-l-wafayāt* d'al-Şafadī, op. cit., vol. 8, p. 30.

tique et juridique. Réduit à l'image du juriste zāhirite, aux contradictions de sa doctrine, la volonté de disqualifier le penseur cordouan montre la connivence des biographes orientaux.

2.6.2. Le dernier portrait ḥazmien d'al-Andalus : l'éloge d'Ibn al-Ḥaṭīb

2.6.2.1. Contexte et description littérométrique

Mettons en perspective la notice d'Ibn al-Ḥaṭīb dans le contexte des citations de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle. On trouve une centaine d'occurrences d'*Ibn Ḥazm* dans des dictionnaires biographiques égyptiens et andalous. Nous avons vu dans l'analyse des notices orientales contemporaines à celle d'Ibn al-Ḥaṭīb que le penseur zāhirite fut également mentionné près de 550 fois. Un travail plus approfondi de cette période permettrait de retracer la dynamique de la circulation de la pensée ḥazmienne entre al-Andalus, le Caire et Damas car de nombreux lettrés d'origine andalouses migrent au Maghreb ou en Égypte.

Auteurs	Ouvrages	Mention d'Ibn Ḥazm		
		total	notice	autre
ʿAbd al-Qādir al-Quraṣī al-Ḥanafī (m. 775/1373)	<i>al-Ġawāhir al-maḍḍiyya fī tabaqāt al-ḥanafīyya</i>	10		10
Ibn al-Ḥaṭīb al-mālikī (m. 776/1374)	<i>Iḥāṭa</i>	10	3	7
	<i>Aʿmal al-Aʿlam</i>	7	-	7
Ibn Farḥūn al-mālikī (m. 799/1397)	<i>al-Dībāğ al-muḥaḍḍab fī maʿrifat aʿyān ʿulamāʾ al-maḍhab</i>	11	-	11
Ibn Mulaqqin (m. 804/1401)	<i>Ṭabaqāt</i>	1	-	1
Ibn Ḥaldūn (m. 808/1406)	<i>Muqaddima</i>	4	-	4
	<i>Tārīḥ</i>	110	-	110
al-Damīrī (m. 808/1405)	<i>Ḥayat al-Ḥayawān</i>	1	-	1
Total		154		

2.6.2.1.a. Citations et références à Ibn Ḥazm au XIV^e s.

Ces citations sont attestées principalement dans des dictionnaires biographiques et des ouvrages d'histoire générale aux auteurs issus de différents horizons juridiques, principalement des lettrés andalous ou égyptiens ce qui explique la transition de l'écriture de la *memoria* ḥazmienne en Égypte.

Deux lettrés égyptiens : ʿAbd al-Qādir al-Quraṣī et al-Damīrī

Deux lettrés égyptiens mentionnent Ibn Ḥazm et ils ont plutôt une image positive de lui. Dix citations sont attestées dans *al-Ġawāhir*, un dictionnaire biographique consacré aux éru-

dits ḥanafites du biographe cairote ḥanafite ‘**Abd al-Qādir al-Quraṣī** (m. 775/1373)¹. L’image véhiculée par la *Ġawāhir* dépasse le statut du ‘*ālim*. Certes, il est un ‘*allāma* (savantissime) tel que le décrivait al-Dahabī, mais il est également un *ḥāfiẓ*, un garant et protecteur de la mémoire. ‘Abd al-Qādir al-Quraṣī se réfère à ses connaissances hérésiographiques, juridiques et de science critique du *ḥadīth*. Ibn Ḥazm est un transmetteur et un garant de la mémoire religieuse comme nous l’indiquent les nombreux verbes introducteur : *wa-qad ḥakā Ibn Ḥazm*, *wa-qad ṣannaḥa l-‘allāma Abū Muḥammad b. Ḥazm l-andalusī raḥīma-hu Allāh* ; *wa-qad rawā-hu Ibn Ḥazm* ; *ḥākaḍa awrada-hu Ibn Ḥazm* ou bien *ḍakara-hu Ibn Ḥazm*.

Le zoologue cairote **al-Damīrī**² (m. 808/1405) étudia auprès Bahā’ al-dīn al-Subkī et Ibn al-‘Aqīl, commentateur renommé de l’*Alfiyya* d’Ibn Mālik. Son jeune contemporain al-Maqrīzī le décrit avec admiration. Son Compendium de zoologie arabe, *Ḥayat al-Ḥayawān*, contient 1069 articles traitant les aspects philologiques du nom des animaux réels ou imaginaires, de leurs habitudes, de leurs mentions dans la littérature du *ḥadīth*, de la licéité de la consommation de leur chair d’après les différents *madḥab*-s et de leurs propriétés médicinales. La citation d’Ibn Ḥazm par al-Damīrī est d’ordre juridique à partir de laquelle le juriste statue sur la permissivité d’une catégorie de nourriture.

Quatre lettrés andalous ou d’origine andalouse partagés entre la figure d’autorité l’image du polémiste zāhirite

L’approche des lettrés andalous de cette période est ambivalente. Il est une grande figure du panthéon des historiens andalous pour Ibn al-Ḥaṭīb (m. 776/1374) et Ibn Ḥaldūn (m. 784/1382) au vu des nombreuses citations dans leurs ouvrages. Ibn Farḥūn (m. 799/1397) et Ibn Mulaqqin (m. 804/1401) ont plutôt gardé une image scabreuse de notre auteur et l’ont probablement diffusé lorsqu’ils quittèrent définitivement al-Andalus.

L’image de l’historien

Ibn al-Ḥaṭīb a cité Ibn Ḥazm près d’une vingtaine fois dans *al-Iḥāṭa* et *A‘mal al-a‘lam* dans laquelle l’auteur critique les disciples de sectarisme ou les adeptes tardifs de sa doctrine. Dans la notice d’Aḥmad b. Muḥammad b. Abī al-Ḥalīl Mufriġ al-Umawī, Ibn Ḥaṭīb rappelle

¹ ‘Abd al-Qādir b. Muḥammad b. Naṣr Allāh al-Quraṣī Abū Muḥammad Muḥyī al-Dīn al-Ḥanafī est un éminent savant dans le genre biographique (*tarāġim*) surtout consacrés aux illustres traditionnalistes, aux juristes ḥanafites.

² Son encyclopédie contribua à sa postérité, aussi bien en Occident qu’en Orient. Membre de la communauté *ṣūfī*-e établie dans la Ḥānkāh Ṣalāhiyya, ce polygraphe étudia sous l’autorité d’al-Subkī et d’Ibn ‘Aqīl. Son ami, l’historien al-Maqrīzī l’évoque en des termes élogieux. Les biographes ont particulièrement apprécié ses compétences en jurisprudence, *ḥadīth*, exégèse coranique, philologie et Belles Lettres.

Kopf, L., “al-Damīrī”, in : Encyclopédie de l’Islam. Consulted online on 11 January 2020 <http://dx.doi.org/prext.num.bulac.fr/10.1163/9789004206106_eifo_SIM_1685> First published online: 2010.

que ce dernier était « un sunnite zāhirite condamnant les adeptes de l'opinion personnelle (*ra'y*) et un fidèle rigoriste d'Abū Muḥammad 'Alī b. Aḥmad b. Sa'īd b. Ḥazm », malgré ce sectarisme Mufriḡ al-Umawī était « attaché à la religion, il était d'une piété exemplaire et d'une grande vertu. Il a participé à diffuser les œuvres d'Abū Muḥammad Ibn Ḥazm »¹. La notice de 'Abd al-Muḥaymin al-Aš'arī de Malaga montre un suivi aveugle à l'égard d'Ibn Ḥazm d'après Ibn Ḥaṭīb : « Il imitait aveuglement la doctrine du juriste zāhirite Abū Muḥammad Ibn Ḥazm »². Dans *A'māl al-a'lām*, Lisān al-Dīn s'appuie sur le récit de l'« imām Abū Muḥammad b. Ḥazm », de son père Aḥmad et de son fils Abū Usāma b. Ḥazm. Les citations ou les références aux Banū Ḥazm revêtent toutes une légitimité d'autorité. La figure du père, Aḥmad, tient une place prépondérante dans la valorisation de la figure d'Ibn Ḥazm.

Une figure d'autorité mais minoritaire voire marginale pour Ibn Ḥaldūn

C'est dans la *Muqaddima* et le *Tārīḥ* d'**Ibn Ḥaldūn**³ que la quantité de citations est la plus importante. L'opinion d'Ibn Ḥaldūn nous montre bien qu'au VIII^e/XIV^e siècle l'œuvre d'Ibn Ḥazm est bien installée dans l'esprit de la *ḥāṣṣa*. Il s'agit moins d'une figure controversée qu'une figure isolée face au consensus (*iḡmā'*) d'après la *Muqaddima* d'Ibn Ḥaldūn. Les sources de ce dernier sont très hétéroclites et éclectiques puisqu'il donne la voix à des lettrés aussi bien andalous que d'origine orientale. Les avis d'al-Dahabī sont déjà connus et relayés. Ibn Ḥaldūn montre moins la violence du conflit qui opposa Ibn Ḥazm avec une partie de ses contemporains que l'opinion minoritaire du polygraphe cordouan. Il nuance ses opinions en rappelant ses positions au regard du « consensus ». À propos de la masse du denier d'or (*dīnār*), Ibn Ḥaldūn rappelle qu'il équivaut à 72 grains de blé de taille moyenne⁴ selon « l'avis des docteurs les plus solides et l'opinion unanime à l'exception d'Ibn Ḥazm qui le contredit (*fa-huwa l-laḍī naqala-hu l-muḥaqqiqūn wa-'alay-hi l-iḡmā' illā b. Ḥazm ḥālafā dālīka*) et l'établit à 84 grains » mais dont les meilleurs auraient repoussé son point de vue qu'ils regar-

¹ Ibn al-Ḥaṭīb: *al-Iḥāta*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2003, vol. 1, p. 84, trad.fr. Yacine Baziz: « *kāna sunnīyan zāhirī al-maḏhab munḥīyan 'alā ahl al-Ra'y šadīd al-ta'aṣṣub li-Abī Muḥammad 'Alī b. Aḥmad b. Sa'īd b. Ḥazm 'alā dīn mutīn wa-šalāḥ tāmm wa-wara' šadīd intašarat 'an-hu tašānīf Abī Muḥammad b. Ḥazm* ».

² *Ibid.*, vol. 4, p. 9, trad. fr. Yacine Baziz: « *'Abd al-Muḥaymin b. Muḥammad al-Aš'arī al-Ballaḍūddī (...)* wa-kāna yataqalladu maḏhab Abī Muḥammad 'Alī b. Ḥazm al-faqī al-zāhirī ».

³ Son grand-père et son père ont fui Séville pour le Maghreb et l'Égypte. Contemporain et ami d'Ibn al-Ḥaṭīb, des intrigues de palais et des préoccupations politiques les conduisent à résider un temps à Grenade (automne 764/1362) puis à Fès (*muḥarram* 761/décembre 1359), Constantine et Biskra puis à Tunis sous l'influence scientifique des Mérinides. Il quitta définitivement l'Occident musulman pour la capitale mamelouke dans laquelle il occupa le poste grand *qāḍī* mālikite. L'historien ottoman Na'imā (m. 1128/1716) loue Ibn Ḥaldūn dans l'introduction de son ouvrage et donne un résumé de ses idées. Il peut être intéressant de vérifier un éventuel rôle dans la diffusion de la mémoire d'Ibn Ḥazm à l'époque ottomane.

⁴ Ibn Ḥaldūn : *Discours sur l'Histoire universelle. Al-Muqaddima*, op. cit., p. 411.

dent comme une méprise ou une erreur¹. D'un côté se trouve la tradition (*naql*) des spécialistes reconnus (*al-muḥaqqiqūn*) garants du consensus et de l'autre côté l'exception (*illā*) qui, de surcroît, contredit l'avis majoritaire (*ḥālaḥ dālika*). Du VIII^e/XIV^e siècle jusqu'à aujourd'hui, les opinions juridiques d'Ibn Ḥazm sont évoquées comme une autorité établie mais qui fait figure d'exception. En revanche, ses opinions relatives à l'histoire ou la critique des Traditions prophétiques se situent sur le même plan que d'éminents spécialistes tels al-Buḥārī, Abū Dāwūd et al-Nasā'ī sans qu'elles n'apparaissent comme une exception².

Ibn Ḥaldūn distingue les théories et l'apport d'Ibn Ḥazm dans les sciences du *ḥadīth* de ceux concernant les sciences juridiques. Rappelant les techniques des premiers théoriciens dans les sciences des Traditions, Ibn Ḥaldūn rappelle celles appliquées par « Abū 'Umar b. 'Abd al-Barr, l'expert en *ḥadīth*, Abū Muḥammad b. Ḥazm, le qāḍī 'Iyād, Muḥyī al-Dīn al-Nawāwī, et d'autres après eux tel qu'Ibn al-'Aṭṭār et bien d'autres docteurs orientaux et occidentaux »³ qui composent « en définitive, les différentes sciences de la Tradition pratiquées par les autorités de notre temps. Dieu nous dirige vers la Vérité et nous aide à la découvrir. »⁴.

Le bât blesse au chapitre relatif à la jurisprudence. Le zāhrisme le conduit à adopter une attitude virulente à l'égard des « *imām*-s des Musulmans » et le conduit à des positions doctrinales marginales. Ibn Ḥaldūn partage ainsi le jugement d'Ibn Kaṭīr qui lui reprochait sa curieuse adhésion à l'école zāhirite :

L'école zāhirite a disparu aujourd'hui avec ses docteurs, désapprouvée par la grande majorité des Musulmans. Elle ne survit plus que dans l'éternité des livres. Certes, il arrive que des gens désœuvrés s'attachent encore à cette école et à ses ouvrages, pour en pénétrer le système, mais ils perdent leurs temps et se heurtent à l'opposition et à la désapprobation de la grande majorité orthodoxe. Celle-ci voit en eux des innovateurs qui s'instruisent dans des livres dont aucun maître n'a donné la clef. Tel fut le cas d'Ibn Ḥazm al-andalusī, malgré son rang élevé parmi les traditionnistes. Il se tourna vers l'école zāhirite, où il excella. Il donna, de leur doctrine, vers une interprétation personnelle (*iğtihād*). Il entra en conflit avec leur chef, Dāwūd, et avec la plupart des docteurs de l'islām. Mais ceux-ci se vengèrent en méprisant son œuvre et en la plongeant dans l'oubli. La vente de ses livres fut même interdite dans les marchés et, parfois, on en déchira des exemplaires⁵.

C'est donc en historien que son image se construit dans le *Tārīḥ* en recourant à son expertise dans les Traditions prophétiques, en jurisprudence, en hérésiographie et en géographie. Elle renvoie à l'histoire des Arabes des péninsules arabique et ibérique, l'histoire des Abbassides

¹ *Ibid.*, p. 411.

² *Ibid.*, p. 495.

³ Ibn Ḥaldūn : *Discours sur l'Histoire universelle. Al-Muqaddima, op. cit.*, p. 712.

⁴ *Ibid.*, p. 712.

⁵ *Ibid.*, p. 715, trad. fr. Vincent Monteil:

ثم درس مذهب أهل الظاهر اليوم بدروس أئمتته وإنكار الجمهور على منتحله ولم يبق إلا في الكتب المجلدة وربما يعكف كثير من الطالبين ممن تكلف بانتحال مذهبهم على تلك الكتب يروم أخذ فقههم منها ومذهبهم فلا يخلو بطائل ويصير إلى مخالفة الجمهور وإنكارهم عليه وربما عدّ بهذه النحلة من أهل البدع بنقله العلم من الكتب من غير مفتاح المعلمين. وقد فعل ذلك ابن حزم بالأندلس على علو رتبته في حفظ الحديث وصار إلى مذهب أهل الظاهر ومهر فيه باجتهاد زعمه في أقوالهم. وخالف إمامهم داود وتعرض للكثير من الأئمة المسلمين فنقم الناس ذلك عليه وأوسعوا مذهبه استهجانا وإنكارا، وتلقوا كتبه بالإغفال والتترك حتى إنهما ليحصر بيعها بالأسواق وربما تمزق في بعض الأحيان.

et des Umayyades. La *Ġamhara* est l'œuvre ḥazmienne la plus référenciée ce qui fait de son auteur de figurer parmi « les experts en matière de généalogie (*muḥaqqiqūn min l-nasāba*) ».

L'image du polémiste

Nous retrouvons des citations également dans un dictionnaire biographique spécifique aux savants mālikites rédigé par **Ibn Farḥūn** intitulé *al-Dībāğ al-muḥaddab fī ma'rifa a'yān 'ulamā' al-maḍhab*¹. Le *Dībāğ* d'Ibn Farḥūn rappelle régulièrement tout ce qui pourrait évoquer les aspects polémiques et les troubles que suscitent son nom et sa pensée. Le champ lexical de la majorité des citations tourne autour de la littérature polémique. Systématiquement renvoyé à son école juridique, Ibn Ḥazm est renvoyé à sa critique du mālikisme et aux légendes qui entourent les conflits avec al-Bāğī. Dans la notice d'Ibrāhīm b. Ḥasan b. 'Abd al-Rafī' al-Tūnisī, l'auteur cite un ouvrage de réfutation *al-radd 'alā Ibn Ḥazm fī i'trādi-hi 'alā Mālik*. Dans celle du célèbre juriste mālikite al-Bāğī, on trouve les controverses légendaires tirées de la *Daḥīra bayna-hu wa-bayna Abū Muḥammad b. Ḥazm munāzara wa-fuṣūl yaṭūl šarḥu-hā, inna Abā al-Walīd lammā warada ilā al-Andalus wağada bi-hā Ibn Ḥazm l-zāhirī wa-lam yakun fī l-Andalus man yaštağilu bi-'ilmi-hi fa-qaşarat alsinat fuqahā'i-hā 'an muğādalati-hi wa-ttiba'a-hu ġamā'a 'alā ra'yi-hi wa-ḥtalla bi-Ġazīrat Mayūrqa fa-ra'asa bi-hā wa-ttaba'a-hu ahlu-hā fa-lammā waşala Abū l-Walīd takallama fī dālika fa-raḥala ilay-ka wa-nāzara-hu wa-abṭala kalāma-hu wa-la-hu ma'a-hu mağālis kaṭīra bi-aydī l-nās*². Le récit légendaire de la victoire doctrinale d'al-Bāğī sur l'œuvre d'Ibn Ḥazm date de la *Daḥīra* d'Ibn Bassām puis est repris par le *Dībāğ* d'Ibn Farḥūn. Rares ont été les biographes à exagérer le caractère mythique du rôle d'al-Bāğī. Le lexique d'Ibn Farḥūn montre qu'il oppose l'art positif de la controverse (*munāzara, nāzara*) du côté d'al-Bāğī et la polémique négative (*muğādala*) du côté d'Ibn Ḥazm en rappelant systématiquement son étiquette *al-zāhirī*. Alors

¹ Fadel, Mohammad, "Ibn Farḥūn", in: *Encyclopaedia of Islam, THREE*, Edited by: Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson. Consulted on line on 11 January 2020 <http://dx.doi.org/prext.num.bulac.fr/10.1163/1573-3912_ei3_COM_30773> First published online: 2018. D'origine andalouse, le juriste mālikite Ibn Farḥūn émigra définitivement à Médine après avoir résidé un temps en Tunisie et en Egypte.

² Ibn Farḥūn: *Dībāğ al-muḍḥhab*, Le Caire, Dār al-turāt li-l-ṭibā' wa-l-naşr, [1972?-1976], vol. 1, p. 380: « Ibn Bassām a dit: on m'a transmis du juriste Abū Muḥammad b. Ḥazm qu'il avait tenu ce propos : Avant que les adeptes de la doctrine mālikites aient de leur côté le juge 'Abd al-Wahhāb comme Abū al-Walīd al-Bāğī, d'aucuns ont dit: lorsqu'il arriva en al-Andalus, Abī al-Walīd trouva Ibn Ḥazm dominait la diffusion du savoir. Les juristes n'étaient pas en mesure de pouvoir contester avec lui. Il était suivi par un grand nombre de personnes. Il s'installa à Majorque et il avait la haute main sur les sciences et les habitants adhéraient à sa doctrine. Lorsque se présenta Abū al-Walīd pour en discuter. Il chercha Ibn Ḥazm et débatta. Il le réduisit au silence, ainsi que de nombreuses assemblées otages de sa pensée », trad. fr. Yacine Baziz. Cf. *Daḥīra*, Tunis, al-Dār al-'arabiyya li-l-kitāb, 1978, vol. 3, p. 96 avec quelques variantes.

que se construit la figure du champion des Mālikites chez al-Bāġī, ce dernier aurait donc réussi à réduire au silence le discours ḥazmien (*abṭala kalāma-hu*).

Les *Ṭabaqāt al-awliyā'*, dictionnaire biographique spécifique consacré aux Saints musulmans, du juriste traditionnaliste grenadin, **Ibn Mulaqqin** (m. 804/1401)¹ contiennent une seule citation empruntant le langage acerbe d'Ibn Ḥazm devenu proverbiale depuis Ibn al-ʿArīf. Son père était un célèbre grammairien à Guadix, dans la région de Grenade, qui émigra au Maghreb puis au Caire. Mālikite de formation, Ibn Mulaqqin adhéra à l'école šāfi'ite, dominante en Égypte, ce qui lui permit d'entrer à la cour mamlūk du Caire. Il eut pour étudiants deux célèbres historiens, **al-Maqrīzī** et **Ibn al-Ḥaġar**, que nous aurons l'occasion de présenter dans la dernière partie des biographes médiévaux arabes. Son dictionnaire fut naturellement très apprécié des *ṣūfi*-s. Dans les ouvrages d'Ibn Ḥaldūn et d'Ibn al-Ḥaṭīb, l'autorité d'Ibn Ḥazm est bien établie en tant que référence et figure illustre de la *memoria* andalouse. Toutefois, sa personnalité et son attitude à l'égard des élites mālikites portent les stigmates de la littérature antiḥazmienne de son époque. Ainsi, les récits des deux historiens se focalisent sur les aspects belliqueux et sectaire de l'auteur du *Collier de la colombe*.

Ces six grandes figures de la *memoria* andalouse illustrent une diversité en termes d'écoles juridiques, de sciences traditionnelles et rationnelles et en termes d'origines géographiques. Des événements demeurent désormais associés à la mémoire d'Ibn Ḥazm. Les citations ou les références le concernant se trouvent noyées dans un fond encyclopédique. Par conséquent, la réception de l'œuvre ḥazmienne dépasse un quelconque sectarisme (*taqlīd*).

2.6.2.2. Ibn Ḥazm dans *al-Iḥāṭa fī aḥbār Ġarnaṭa* d'Ibn al-Ḥaṭīb

Lisān al-Dīn b. al-Ḥaṭīb est le seul biographe andalou d'Ibn Ḥazm durant cette période. Il est surnommé par Francisco Simonet le « Salluste du royaume de Grenade » ou « le prince de la littérature arabo-grenadine »². Le chancelier et littérateur grenadin est, pour Brigitte Foulon, sans conteste la « figure de proue de la vie politique, intellectuelle et littéraire de la période nasride » ce qui fait de sa production un « témoignage (...) primordial pour la connais-

¹ Hofer, Nathan, "Ibn al-Mulaqqin", in: Encyclopaedia of Islam, THREE, Edited by: Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson. Consulted online on 11 January 2020 <http://dx.doi.org/prext.num.bulac.fr/10.1163/1573-3912_ei3_COM_32154> First published online: 2018.

² Foulon Brigitte et Emmanuelle Tixier du Mesnil: *Al-Andalus, op. cit.*, p. 395. L'ouvrage cité est *Descripción del reino de Granada bajo la dominación de los Naseritas, sacada de los autores árabes y seguida del texto inédito de Mohammed ebn Aljatib*, Madrid, Imprimerie nationale, 1860, p. 8.

sance de l'histoire et de la culture nasrides à la fin du XIII^e siècle et durant une bonne partie du XIV^e siècle »¹.

L'adhésion d'Ibn al-Ḥaṭīb au mālikisme occidental est totale même s'il fut accusé d'hérésie par ses rivaux. Sa *Lamḥa* est un monument à la gloire de la Grenade naŕide dans lequel il se félicite du zèle religieux de ses compatriotes². Dans *l'Espagne au temps des Naŕides* (1232-1492), Rachel Arié rappelle que « le mālikisme tint une place éminente dans la structure du dernier état hispano-musulman et que les *fuqahā'* dont les noms émaillent les dictionnaires biographiques et les recueils de consultations juridiques jouèrent un rôle primordial dans les métropoles andalouses et surtout à Grenade par leur savoir, leur prestige social et l'influence qu'ils acquirent dans l'entourage des princes »³.

Le point de vue et le lieu d'où parle Ibn al-Ḥaṭīb est ainsi posé. L'unique notice andalouse consacrée à Ibn Ḥazm qui nous est parvenue se trouve dans *al-Iḥāṭa fī aḥbār Ġarnaṭa* consacré aux hommes illustres qui ont résidé à Grenade⁴. La notice d'Ibn Ḥazm se trouve dans le quatrième et dernier tome consacré aux « *Ġurabā'* ». L'historien grenadin rappelle qu'Ibn Ḥazm accompagna la campagne militaire du calife omeyyade 'Abd al-Raḥmān al-Murtaḍā marchant contre les Zīrides de Grenade. L'associer à la mémoire de Grenade est déjà un premier élément légitimant la mémoire d'Ibn Ḥazm. En effet, il n'est pas grenadin d'origine et son engagement politique est le motif qui justifie sa présence : « son entrée à Grenade (*duḥūlu-hu Ġarnaṭa*) »⁵.

Description littérométrique de la notice d'Ibn al-Ḥaṭīb et de sa pratique citationnelle

La question des sources et de l'expression polyphonique dans la notice se traduit par des citations explicites qui montrent un recours aux sources exclusivement andalouses.

Notice de l' <i>Iḥāṭa</i>	Poésie		Prose		Total	
	Nb mots	%	Nb mots	%	Nb mots	%
Ibn Ḥazm	266	100 %	-	-	266	26,3 %
Ibn al-Ḥaṭīb	-	-	135	18,1 %	135	13,4 %
Ibn Ḥayyān	x	x	371	49,8 %	371	36,7 %
al-Ḥumaydī	xx	xx	239	32,1 %	239	23,6 %
Total	266	100 %	745	100 %	1 011	100 %
Rapport poésie et prose dans la notice	27,2 %		72,8 %		100 %	

2.6.2.2.a. Bilan statistique des présences narratives, de la part de la poésie et de la prose selon l'*Iḥāṭa*

¹ *Ibid.*, p. 428.

² Arié Rachel : *L'Espagne au temps des Naŕides (1232-1492)*, De Boccar, Paris, 1990, p. 417.

³ *Ibid.*, p. 417.

⁴ Ibn al-Ḥaṭīb : *al-Iḥāṭa fī aḥbār Ġarnaṭa*, ed. Mohamed Abdulla Enan, al-Tibaa Almisriyh Co. Press, Le Caire, 1978, pp. 111-116.

⁵ Ibn al-Ḥaṭīb : *al-Iḥāṭa*, *op. cit.*, p. 115.

La part de la poésie ḥazmienne (27,2%) se situe au-dessus de la moyenne de l'ensemble des notices (22,1%). Depuis les notices fondatrices, celle d'Ibn al-Ḥaṭīb est la huitième notice en termes d'espace narratif consacrée à la poésie ḥazmienne. Al-Ḥumaydī, Ibn Ḥāqān, Ibn Bassām, al-Dabbī, al-Marrākūšī, Ibn Saʿīd et Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī sont les biographes, andalous pour la majorité, accordant davantage de place à la poésie. Qu'Ibn al-Ḥaṭīb soit mālikite, un des derniers maillons de la mémoire naṣride révèle les changements de paradigmes dans la mémoire andalouse vis-à-vis du penseur cordouan.

Notre analyse littérométrique et intertextuelle nous révèlent également qu'en termes de citations implicites, Ibn Ḥayyān et al-Ḥumaydī sont la base de son matériau biographique en prose. En termes de citations explicites, le récit d'Ibn Ḥayyān est le plus valorisé puisque c'est ce qu'il montre en apparence à ses lecteurs.

	Ibn al-Ḥaṭīb		Ibn Ḥazm		Ibn Ḥayyān		al-Ḥumaydī		inconnu		total	
	mots	%	mots	%	mots	%	mots	%	mots	%	mots	%
Citations explicites	109	10,8	275	27,2	371	36,7	50	4,9	206	20,4	1 011	100
Citations implicites	109	10,8	275	27,2	371	36,7	249	24,6	7	0,7	1 011	100

2.6.2.2.b. Mesures polyphoniques des citations implicites et explicites dans la notice d'Ibn al-Ḥaṭīb

Les hypotextes renvoyant au *Matīn* sont explicitement marqués et introduits par « *qāla* Abū Marwān b. Ḥayyān ». En revanche, les intertextes d'al-Ḥumaydī ne sont pas systématiquement marqués. En réalité, la voix du disciple d'Ibn Ḥazm est multipliée par cinq lorsque nous analysons l'hypertextualité liant la *Ġadwa* à l'*Iḥāṭa*. Nous remarquons l'absence d'un grand nombre de biographes andalous tels que Sāʿid, Ibn Baṣkuwāl ou d'al-Marrākūšī par exemple. La place prépondérante du récit d'Ibn Ḥayyān confirme l'importance de la *Grande Histoire* dans l'historiographie arabo-musulmane au VIII^e/XIV^e s. que nous avons pu relever dans les notices orientales précédentes. En revanche, aucun des biographes orientaux n'est évoqués qu'ils soient anciens ou contemporains.

Nous pouvons observer que la pratique citationnelle chez Ibn al-Ḥaṭīb correspond à ce que nous appellerions aujourd'hui du *copier-coller* sans autres compléments ou détails critiques comme avait pu le faire l'historien traditionaliste al-Dahabī. Fidèles aux textes cités, le choix des citations et leur agencement dans le récit de l'*Iḥāṭa* participe aux portraits, plus ou moins partiels, que la mémoire des biographes fondateurs ont transmis comme un retour aux sources andalouses. Seul un lecteur averti est capable de distinguer les intertextes entre ce qui peut être attribué à Ibn Ḥayyān et al-Ḥumaydī. Ibn al-Ḥaṭīb emprunte 40% de la notice totale (poésie comprise) tirée de la *Ġadwa*¹ et 35,5% de la notice d'Ibn Ḥayyān transmise par

¹ Il emprunte 249 mots des 614 composant la notice d'al-Ḥumaydī.

la *Daḥīra*¹. La *Ġaḍwa* représente cela 24,6% de la notice d'Ibn al-Ḥaṭīb et celle d'Ibn Ḥayyān 36,7%. La fidélité aux textes d'origine entre les citations prosaïques, implicite ou explicite, de l'*Iḥāṭa* à notices de la *Ġaḍwa* et du *Matīn* est quasiment respectée. À l'exception du travail, en filigrane, de la pratique citationnelle d'Ibn al-Ḥaṭīb, sa voix est peu présente et nous aurions pu attendre de la part d'un proche d'Ibn Ḥaldūn une présence narrative plus forte. Cela dit, il recourt aux sources biographiques qui lui semblent les plus représentatives pour brosser le portrait d'Ibn Ḥazm en éclipsant le philosophe tolédan d'une part et tous les biographes postérieurs d'autre part.

Un emploi du récit d'Ibn Ḥayyān différent des biographes orientaux

À travers ses citations, Ibn al-Ḥaṭīb montre qu'il se distingue des biographes orientaux qui lui sont contemporains en variant le contenu des citations attribué à Ibn Ḥayyān. Il est le seul biographe du VIII^e/XIV^e siècle à relater une citation d'Ibn Ḥayyān dans laquelle ce dernier s'en prend à la généalogie d'Ibn Ḥazm.

Compte tenu des six pages de la notice, il fallait s'attendre implicitement à une notice élogieuse d'une des plus grandes figures de la *memoria* andalouse. Or, force est de constater qu'Ibn al-Ḥaṭīb débute sa notice par la satire d'Ibn Ḥayyān ce qu'aucun biographe ne s'était autorisé. Seuls deux biographes ont repris explicitement cet extrait de la *Grande Histoire* de l'historien cordouan : Ibn al-Bassām et Yāqūt. Or, nous ne connaissons la notice d'Ibn Ḥayyān que par le truchement de l'anthologue almoravide si bien que nous ignorons si la notice est complète ou partielle. L'objectif de Yāqūt fut de compiler et citer tous les matériaux biographiques à sa disposition et de transmettre textuellement la notice d'Ibn Ḥayyān.

Ibn al-Ḥaṭīb cite Ibn Hayyan à propos de l'origine persane d'Ibn Ḥazm :

‘Alī b. Ḥazm b. Sa‘īd b. Ḥazm b. Ġālib b. Šāliḥ b. Ḥalaf b. Ma‘dān b. Sufyān b. Yazīd Abū Muḥammad. Al-Imām Abū Muḥammad b. Ḥazm.

SA GÉNÉALOGIE

D'origine perse, le plus ancien ancêtre converti à l'islam est Yazīd, le mawlā de Yazīd b. Abī Sufyān. Abū Marwān b. Ḥayyān a dit : « l'une des choses les plus surprenantes² à son sujet est sa prétendue origine persane. Sa famille prétendait appartenir à une lignée ancestrale grâce à laquelle le ministre, Aḥmad b. Sa‘īd b. Ḥazm, put accéder aux hautes fonctions étatiques, qu'il assuma avec justice, au nom des Umayyades, protecteurs de la prospérité de sa lignée et non en raison d'un authentique lien de clientélisme (*walā'*) vis-à-vis de ses derniers. D'aucuns le considéraient plutôt comme descendant d'un lignage obscur, non-arabe (*aḡam*) de Niebla. Son grand-père fut le premier à se convertir à l'islam et n'était pas connu pour sa noblesse. En vérité, c'est son père Aḥmad qui est parvenu, il y a peu, à se hisser parmi les hautes sphères du pouvoir. Son expérience a été couronnée de succès grâce à ses qualités dont la sagesse, l'intelligence, le savoir, la bravoure et le bon sens. Il arrangea son ascendance et prétendit être de leur descendance (*namāhum*) en effaçant toute trace de l'ancienne. Nul ne peut prétendre à une double ascendance. Elle ne peut être que

¹ Il emprunte 371 mots des 1045 composant la notice d'Ibn Ḥayyān.

² عجائبه chez Ibn Ḥayyān devient غرائب chez Ibn al-Ḥaṭīb.

l'une ou l'autre et c'est pourquoi ce 'Alī réussit à anoblir sa généalogie¹. Il gravit la forteresse d'Iṣṭāḥr en terre perse. Dieu est plus savant du procédé avec lequel il s'anoblit car il n'était ni menteur ni ignorant. Bien au contraire, il réussit cet exercice grâce à de grandes connaissances et en resserrant des liens de parentés inexistantes. Le lien s'est ramifié progressivement. Son conflit avec les juristes de son temps est arrivé à ce que l'on a décrit. Son compte et le leur revient à Dieu qui n'est injuste envers personne, fût-ce le poids d'un atome. Son pouvoir est immense »².

Sur le plan intertextuel, Ibn al-Ḥaṭīb combine une citation implicite d'al-Ḥumaydī³ à une citation explicite référenciée à Ibn Ḥayyān. L'origine persane d'Ibn Ḥazm est énoncée explicitement par Ibn al-Ḥaṭīb lui-même qui s'attribue l'énoncé d'al-Ḥumaydī ce qui correspond à l'avis majoritaire des biographes.

En débutant la notice d'Ibn Ḥazm par la partie généalogique, Ibn al-Ḥaṭīb déroge aux introductions systématiques de ses notices de l'*Iḥāṭa*. En effet, il présente systématiquement ses biographiés par la partie intitulée *ḥālu-hu* correspondant aux détails des compétences scientifiques du biographié (*muḥaddiṭ*, *adīb*, etc.). L'entorse à cet usage traduit l'importance de la citation attribuée à Ibn Ḥayyān. En empruntant 90% de la citation originale qui nous est parvenue⁴, sans trahir l'esprit du texte cité malgré quelques variantes, Ibn al-Ḥaṭīb montre qu'il adhère aux théories généalogiques d'Ibn Ḥayyān remettant en cause les origines des Banū Ḥazm.

La pratique citationnelle de la notice suit une logique précise. L'autorité de l'historien cordouan et celle d'autres références andalouses comme al-Ḥumaydī constituent une source essentielle de l'*Iḥāṭa* en particulier pour la notice d'Ibn Ḥazm. Nous allons voir comment le travail et la présence d'Ibn al-Ḥaṭīb sous-jacente dans le travail des citations révèlent ses stratégies narratives et coïncident avec la structure répétitive d'autres notices de l'*Iḥāṭa*. Ainsi, son auteur reprend le fil de la structure de l'élaboration des notices de sa monographie en présentant les matériaux biographiques concernant son *ḥāl* :

¹ رابية chez Ibn Ḥayyān devient أوليته chez Ibn al-Ḥaṭīb.

² Ibn al-Ḥaṭīb: *al-Iḥāṭa*, op. cit., p. 111, trad. fr. Yacine Baziz :

علي بن أحمد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد.
الإمام أبو محمد بن حزم.
أوليته

أصله من الفرس، وجده الأقصى في الإسلام اسمه يزيد، مولى ليزيد بن أبي سفيان. قال أبو مروان ابن حيان وقد كان من عجائبه، انتمأوه في فارس، وأتباع أهل بيته له في ذلك حقبة من الدهر، تولى فيها² الوزير المفضل في زمانه الراجح في ميزانه أحمد بن سعيد بن حزم لبني أمية أولياء نعمته لا عن صحة ولا به لهم عليه فقد عهدته الناس² مولد الأرومة من عجم لبله جده الأدنى حديث عهد بالإسلام لم يتقدم لسلفه نباهة. فأبوه أحمد على الحقيقة، هو الذي بنى بيت نفسه في آخر الدهر برأس رابته وعمره بالخلال الفاضلة من الرجاجة والدهاء والمعرفة² والرجولة والرأي فأسدى² جرثومة شرف لمن نماهم أغنتهم عن الرسوخ في أولى السابقة فما من شرف إلا مسبوق عن خارجته² ولم يكن إلا كلا ولا حتى تخلى على هذا أوليته لبله. فارتقى قلعة إصطخر من أرض فارس. فالله أعلم كيف ترقاها إذ لم يكن يوتى من خطل ولا جهالة بل وصله بها وسع علم ووشجة رحم معقومة فلها يستأخر الصلة² فتناهت حاله مع فقهاء عصره إلى ما وصف وحسابه وحسابه وعلى الله الذي لا يظلم الناس مثقال ذرة. عزت قدرته.

³ Ibn al-Ḥaṭīb cite textuellement la *Ḡadwa* dans laquelle al-Ḥumaydī écrit :

علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب أبو محمد أصله من الفرس وجده الأقصى في الإسلام اسمه يزيد مولى ليزيد بن أبي سفيان

⁴ Des 175 mots du texte cité, Ibn al-Ḥaṭīb ne retient que 158 mots dans le texte citant.

SA POSITION SCIENTIFIQUE

Al-Ḥumaydī a dit : « Il¹ était un éminent savant ayant le statut de *ḥāfiẓ* dans les sciences des Traditions prophétiques (*ḥadīṭ*) et de jurisprudence (*fiqh*). Il était capable d'extraire des Lois à partir du Livre et de la Tradition prophétique, expert dans toutes les branches du savoir tout en appliquant ses connaissances, véritable ascète dans ce monde après avoir exercé le gouvernement² comme son père et ceux qui l'ont précédé dans la gestion du royaume. Il était un homme humble et modeste doté des plus hautes vertus³ »⁴. Il dit : « Je n'ai jamais vu son pareil. Il⁵ réussit à réunir en lui tant d'intelligence, d'aisance à mémoriser, de haute vertu et de religiosité »⁶. Abū Marwān b. Ḥayyān a dit : « Ibn Ḥazm était porteur de disciplines comme la Tradition (*ḥadīṭ*), la jurisprudence (*fiqh*)⁷, la généalogie (*nasab*)⁸ en y associant de nombreux savoirs antiques⁹ il a rédigé de nombreux livres¹⁰.

Il a d'abord commencé ses recherches scientifiques (*naẓar*) dans la jurisprudence (*fiqh*) en suivant la voie d'Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Idrīs al-Šāfi'ī et il se fit le défenseur de ses écoles juridiques. Il se détourna de toutes les autres écoles juridiques jusqu'à ce qu'il soit identifié¹¹. C'est pour cette raison que de nombreux juristes (*fuqahā'*) s'en sont pris à lui et ont mis en exergue cette singulière aberration. Ensuite, il se tourna définitivement vers l'étude des *zāhirites*, de l'école juridique de Dāwud b. 'Alī et quelques juristes des grandes villes qui l'ont suivi. Il réforma cette école, établit une méthodologie et commença à débattre [à partir de ses principes]. Il composa des livres à partir de cette méthode et persista sur cette voie. Il¹² a mis en pratique son savoir et controversa contre ses adversaires avec le caractère qui lui est propre¹³, prétextant le pacte entre Dieu et Ses plus proches savants, à savoir celui de montrer la voie aux hommes sans rien leur dissimuler. »¹⁴ Il dit : Il transmet ce qu'il savait¹⁵.

SES MAITRES

Il dit : « Il assista à de nombreuses séances d'études par audition et la première séance d'étude était en compagnie d'Abū 'Umar Aḥmad b. Muḥammad b. al-Ġasūr avant l'an 400¹⁶.

¹ Il manque « 'Alī b. Ḥazm b. Sa'īd b. Ḥazm b. Ġalīb Abū Muḥammad d'origine perse. Le plus ancien ancêtre converti à l'islam est Yazīd le mawlā de Yazīd b. Abī Sufyān. » de la notice d'al-Ḥumaydī.

² الوزارة chez al-Ḥumaydī devient الإدارة chez Ibn al-Ḥaṭīb.

³ Il manque « tout en ayant composé de très nombreux livres. À partir de livres des sciences du *ḥadīṭ*, d'écrits et de recueils, il élaborait de très grandes œuvres. Il assista à de nombreuses séances d'études par audition et la première séance d'étude était en compagnie d'Abū 'Umar Aḥmad b. Muḥammad b. al-Ġasūr avant l'an 400 de la notice originale. » de la notice d'al-Ḥumaydī, Cf. *Ġaḍwa, op. cit.*, p. 308.

⁴ trad. fr. Yacine Baziz

⁵ Il manque « Puisse Dieu lui faire miséricorde. » de la notice d'al-Ḥumaydī.

⁶ Il manque « Il est né la nuit qui précède la fin du *ramaḍān* en l'an 384 à Cordoue. Il est décédé après l'an 450. » de la notice d'al-Ḥumaydī. Cf. *Ġaḍwa, op. cit.*, p. 308.

⁷ Il manque « la controverse (*ġidal*) » de la notice d'al-Ḥumaydī.

⁸ Il manque « et tout ce qui est à trait à l'adab (*aḍyāl al-adab*) » de la notice d'al-Ḥumaydī.

⁹ Il manque « dont la logique et la philosophie. Dans certaines de ces disciplines » de la notice d'al-Ḥumaydī.

¹⁰ Cf. notice d'Ibn Ḥayyān dans la *Daḥīra*, pp. 136-137. Il manque « Cela étant dit (*ġayr anna*), ses ouvrages contiennent des inexactitudes et des erreurs, à cause de sa volonté d'en savoir toujours plus dans ces disciplines, surtout en matière de logique où certains ont prétendu qu'il s'est trompé et qu'il s'est égaré dans cette voie. Il contredit Aristote, son initiateur, à la manière de celui qui n'en a pas compris la finalité et qui ne l'a pas appliquée dans ses ouvrages. » de la notice d'al-Ḥumaydī.

¹¹ Il manque « et étiqueté de cette école » de la notice d'al-Ḥumaydī.

¹² Il manque « Puisse Dieu lui accorder Sa miséricorde. » de la notice d'al-Ḥumaydī.

¹³ Il manque « méprisant ses propres principes, » de la notice d'al-Ḥumaydī.

¹⁴ Cf. notice d'Ibn Ḥayyān dans la *Daḥīra*, Tunis, al-Dār al-'arabiyya li-l-kitāb, 1981, vol. 1, p. 168.

¹⁵ Ibn al-Ḥaṭīb: *al-Iḥāta, op. cit.*, p. 112, trad. fr. Yacine Baziz :

حاله

قال الحميدي: كان حافظاً، عالماً بعلوم الحديث وفقهه، مستنبطاً للأحكام من الكتاب والسنة، متقناً في علوم جمة، عاملاً بعلمه، زاهداً في الدنيا، بعد الرياسة التي كانت له، ولأبيه من قبله، في الإدارة وتدبير الممالك، متواضعاً، ذا فضائل جمة، قال وما رأينا مثله فيما اجتمع له. مع الذكاء وسرعة الحفظ، وكرم النفس والتدين. قال أبو مروان ابن حيان كان أبو محمد حامل فنون، من حديث وفقه ونسب، مع المشاركة في كثير من أنواع التعليم القديمة. وله في ذلك عدة توالييف. وقد مال أولاً به النظر في الفقه إلى رأي أبي عبد الله الشافعي، وناضل عن مذهبها، وانحرف عن مذهب غيره، حتى وسم به، واستهدف بذلك إلى كثير من الفقهاء، وعيب بالشذوذ. ثم عدل في الآخر إلى قول أصحاب الظاهر، مذهب داود بن علي، ومن تبعه من فقهاء الأمصار، فنقحه ونهجه، وجادل عنه، ووضع الكتب في بسطه، وثبت عليه إلى أن مضى بسبيله. وكان يحمل علمه، ويجادل عنه لمن خالفه فيه، على استرسال في طباعه، واستناد إلى العهد أخذ الله على العلماء من عباده، ليبينه للناس، ولا يكتُمونه، قال أمره إلى ما عرف.

¹⁶ Ibn al-Ḥaṭīb: *al-Iḥāta, op. cit.*, p. 113, trad. fr. Yacine Baziz. Cf. *Ġaḍwa, op. cit.*, p. 308:

مشيخته

قال: سمع سماعاً جماً، وأول سماعه من أبي عمر أحمد بن محمد بن الجسور قبل الأربع مئة.

Ibn al-Ḥaṭīb se contente de limiter l'énumération de ses maîtres à la seule figure d'Ibn al-Ġasūr. En cela, il s'en tient à la seule notice d'al-Ḥumaydī étant donné qu'Ibn Ḥayyān ne mentionna aucun de ses maîtres.

SES OUVRAGES

Il dit : « Le nombre de ses ouvrages avoisine les 400 *mağallad* ». Il a dit : « Il était un homme prolixe. Concernant sa production écrite dans les sciences des Traditions prophétiques, il y a un livre important intitulé *al-İşāl ilā fahm l-ḥiṣāl l-ġāmi'a li-ğumal l-šarā'i' l-islām fī l-wāğib wa-l-ḥalāl wa-l-ḥarām wa-sāyir l-aḥkām 'alā mā awğabahu l-qurān wa-l-sunna wa-l-iğmā'*¹ dans lequel il explicite les paroles des Compagnons, des Suiveurs et ceux des *imām*-s musulmans tout en clarifiant leurs propos et en authentifiant leurs récits. Il y a également le livre *al-Iḥkām li-uṣūl l-aḥkām fī ġāyat l-naqṣi wa-irād l-ḥuğāğ*, le livre *al-Fiṣal fī l-milal wa-fī l-ahwā' wa-l-niḥal*, le livre *al-Iğmā' wa-masā'il 'alā abwāb l-fiqh*, le livre *al-Mağallā wa-l-maḥallā*, le livre *Marātib l-'ulūm wa-kayfiyya ṭalabi-hā wa-ta'allaqa ba'ḍu-hā bi-ba'ḍ*, le livre *Izhār tabdīl l-Yahūd wa-l-Našāra li-Tawra wa-l-Inğil wa-bayān tanāquḍ mā bi-aydi-him min ḍālika mimmā lā yaḥtamilu l-ta'wīl*. En plus de ce qui a été cité précédemment, il y a le *Taqrīb li-hadd l-manṭiq wa-l-madḥāl ilay-hi bi-l-alfāz l-'āmiyya wa-l-amṭila l-fiqhiyya*. Son objectif était de définir la logique, corriger la suspicion qu'elle pouvait provoquer et démentir ceux qui l'avaient dévoyée. Dans cet ouvrage, il a appliqué une méthodologie particulièrement singulière et novatrice que personne, à notre connaissance, n'avait appliquée avant lui².

SES POÈMES

Il dit : « Doté d'un esprit encyclopédique et d'une intelligence éminemment brillante dans l'*adab* et la poésie, je n'ai vu aucun homme improviser des poèmes aussi promptement que lui. Ses poèmes sont très nombreux et ont été compilés dans l'ordre alphabétique [...] »³.

SON ENTRÉE À GRENADE

Son entrée à Grenade date de son arrivée lors de la campagne militaire de l'*imām* al-Murtaḍā. Lorsqu'il fut défait, l'émir Bādīs qui gouvernait Grenade prit le contrôle de son campement. Abū Muḥammad figurait parmi les prisonniers à l'instar d'autres élites politiques et militaires (*ma'a muṭuli-hi*) jusqu'à sa libération à l'issue de ce malheur⁴.

Cette bataille qui eut lieu en 409/1018-1019 justifie la place de ce dernier dans l'*Iḥāṭa*⁵. Afif Ben Abdesslem rappelle que la campagne militaire du jeune calife omeyyade al-Murtaḍā et de son fils ministre Ibn Ḥazm, fut aussi brève que tragique et fait partie de la

¹ C'est l'ouvrage le plus volumineux d'Ibn Ḥazm.

² Ibn al-Ḥaṭīb: *al-Iḥāṭa*, op. cit., p. 113, trad. fr. Yacine Baziz. Cf. *Ġaḍwa*, op. cit., pp. 308-309:

توالمفه
قال: بلغت توالمفه أربع مائة مجلد. وقال، حمل بعير. فمنها في علم الحديث كتاب كبير سماه الإيصال في فهم الخصال الجامعة لجمال شرائع الإسلام، في الواجب والحلال والحرام، وسائر الأحكام، على ما أوجبه القرآن والسنة والإجماع. أورد فيه أقوال الصحابة والتابعين ومن بعدهم من أئمة المسلمين، وبيان ذلك كله، وتحقيق القول فيه. وله كتاب الأحكام لأصول الأحكام في غاية التقصي وإيراد الحجاج. وكتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل. وكتاب الإجماع ومسائله على أبواب الفقه. وكتاب المجلي والمجلى وكتاب في مراتب العلوم وكيفية طلبها وتعلق بعضها ببعض. وكتاب إظهار تبديل اليهود والنصارى للتوراة والإنجيل وبيان تناقض ما بأيديهم من ذلك مما لا يحتمل التأويل. وهذا مما سبق إليه، وكتاب التقریب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية. فإنه سلك في بيانه، وإزالة سوء الظن عنه، وتكذيب المنحرفين به، طريقة لم يسلكها أحد قبله فيما علمنا.

³ Ibn al-Ḥaṭīb: *al-Iḥāṭa*, op. cit., p. 113, trad. fr. Yacine Baziz, p. 113-115, trad. fr. Yacine Baziz. Si ce n'est le poème dans lequel Ibn Ḥazm chante l'éloge du *zāhirisme*, tous les poèmes cités proviennent de la *Ġaḍwa* :

شعره
قال: وكان له في الأدب والشعر نفسٌ واسع، وباع طويل. وما رأيت من يقول الشعر على البديهة أسرع منه. وشعره كثير، وقد جمع على حروف المعجم.

⁴ *Ibid.*, p. 115, trad. Fr. Yacine Baziz.

دخوله غرناطة
دخوله غرناطة: وصل في جملة الإمام المرتضى، ولما جرت عليه الهزيمة واستولى باديس الأمير بغرناطة على محلته، كان أبو محمد من عداد أسراه مع مثله، إلى أن أطلقه بعد لأي، وخلصه الله منه.

⁵ Ben Abdesslem Afif : *Vie littéraire*, op. cit., p. 108.

mémoire de Grenade¹. Les deux hommes avaient privilégié de marcher contre les puissants Zīrides de Grenade avant de commencer par la capitale cordouane. Trahis par les *Ṣaḡālība*, les hommes d'al-Murtaḏā et d'Ibn Ḥazm étaient moins nombreux que les Berbères *ṣanhāgiens* qui leur infligèrent une sévère².

Ibn al-Ḥaṭīb travaille les citations d'Ibn Ḥayyān de sorte à fabriquer une représentation dramatique d'événements liés à la vie d'Ibn Ḥazm comme le montre la fin de la notice :

SON INQUISITION

Ibn Ḥayyān a dit : « Il s'en prit aux juristes de son temps. Ces derniers éprouvèrent de la haine à son égard, réfutèrent ses propos. Ils convinrent de l'accuser d'hérésie et de le diffamer. Ils alertèrent les sultans contre le trouble qu'il représentait (*fiṭnati-hi*). Ils ont interdit à la population (*ʿamma*) de s'approcher de lui et de venir écouter son enseignement (*al-ahḏ ʿan-hu*). Les rois entreprirent alors de le marginaliser, de l'exiler jusqu'à être contrant de s'installer à Niebla, son village natal, dans lequel il mourut. Sans céder à leurs décisions, il continuait de transmettre son savoir à tous ceux qui le visitaient. Ces derniers étaient de simples disciples issus de la populace (*ʿamma*) et d'étudiants ordinaires qui ne prêtaient pas attention aux reproches. Il se chargea de leur enseignement, en jurisprudence et d'autres disciplines. Il poursuivit, avec une grande assiduité, ses études et rédigea régulièrement de très nombreux ouvrages dans toutes les branches du savoir jusqu'au jour où une grande partie de son œuvre fut brûlée à Séville. Il composa d'ailleurs un poème à ce sujet :

Vous pouvez bien brûler mes livres ; vous ne pourrez brûler

Leur contenu, bien à l'abri au fond de mon cœur.

Là où m'entraîne ma monture, il me suit,

Faisant halte là où je fais halte, et avec moi, dans ma tombe, il sera enterré³.

Sa date de naissance : l'an trois-cent-quatre-vingt-quatre à Cordoue.

Sa date de décès : il mourut en l'an quatre-cent-cinquante-six⁴.

Dans ce passage qui débute par *istahḏaf ilā* et se termine par *bi-Iṣbiliyya*, soit 99 mots, Ibn al-Ḥaṭīb remploie 26,6% du récit d'Ibn Ḥayyān qui débute par *kāna Abū Muḥammad* jusqu'à *an maḏā li-sabīli-hi*, soit 372 mots. Il synthétise donc les éléments mettant en scène l'adversité de ses compatriotes, ce qu'Ibn al-Ḥaṭīb appelle une forme d'inquisition (*miḥna*). Les notices d'al-'Umarī et al-Ṣafaḏī ont pu servir, nous semble-t-il, de base au récit d'Ibn al-Ḥaṭīb. Sans que la démonstration soit probante, al-'Umarī ne cite que deux vers de ce poème

¹ Afif Ben Abdesslem mentionne l'ensemble des sources retraçant la campagne militaire du jeune calife omeyyade al-Murtaḏā. Ben Abdesslem Afif : *Vie littéraire, op. cit.*, p. 108, note 8 : « Sur l'équipée d'al-Murtaḏā et sur l'exploit *ṣanhāgien* au cours de cette bataille décisive,

² Ben Abdesslem Afif : *Vie littéraire, op. cit.*, p. 108.

³ trad. fr. du poème de Brigitte Foulon dans *Al-Andalus, op. cit.*, p. 152.

⁴ Ibn al-Ḥaṭīb : *al-Iḥāṭa, op. cit.*, pp. 115-116, trad. fr. Yacine Baziz :

محنته

قال ابن حيان استهدف إلى فقهاء وقته، فتألبوا على بغضه، ورد قوله وأجمعوا على تضليله، وشنعوا عليه وحذروا سلاطينهم من فتنته، ونهوا أعوامهم عن الدنو إليه والأخذ عنه فطفق الملوك يقصونه على قريتهم ويسيرونه عن بلادهم إلى أن انتهوا به، منقطع أثره بترية بلده من بادية لبلدة وبها توفي غير راجع إلى ما أرادوا به بيث علمه فيمن ينتابه بباديته من عامة المقتبسين منه من أصاغر الطلبة الذين لا يحسون فيه الملامة بحدائتهم ويفقههم ويدرسهم ولا يدع المثابرة على العلم والمواظبة على التأليف والإكثار من التصنيف حتى كمل من مصنفاته في فنون العلم وقر بعير حتى لأحرق بعضها بإشبيلية وفي ذلك يقول:

فإن تحرقوا القُرطاسَ لا تحرقوا الذي تصمّنته القُرطاسُ بل هو في صدري

يسيرُ معي حيثُ استقلتُ ركائبي وينزل إن أنزل ويُدفنُ في قبري

مولده: سنة أربع وثمانين وثلاث مئة بقرطبة.

وفاته: توفي سنة ست وخمسين وأربع مئة.

(le second vers ne correspond cependant pas au deuxième vers sélectionné par l'historien grenadin) tout en précisant le contexte dans lequel il fut produit. Le récit d'al-Şafađi semble correspondre à la pratique citationnelle d'Ibn al-Ĥađib. Al-Şafađi remploie également le récit d'Ibn Ĥayyān en débutant par *qāla Abū Marwān b. Ĥayyān fī ba'd waṣf Ibn Ĥazm* et se termine par *wa-min šī'ri-hi yaşīfu mā aĥraqa Ibn 'Abbād min kutubi-hi* en sélectionnant 55,9% du même extrait de la *Grande histoire* (208 mots du 372 mots). Les deux historiens enchainent avec le poème relatif à l'autodafé de Séville.

La corrélation d'un événement dramatique dans la mémoire d'Ibn Ĥazm à l'attitude de ses compatriotes est aussi une manière de faire partager les responsabilités des conflits entre eux les Mālikites et le zāhirite. Certes, l'acharnement fut féroce à l'égard du philosophe cordouan, cependant le récit rappelle qu'Ibn Ĥazm était considéré comme une *fitna* à cause de la virulence de ses controverses. La logique organisationnelle des citations permet aux deux camps de s'exprimer par la voix d'Ibn Ĥayyān en prose d'une part et par celle d'Ibn Ĥazm en vers.

À l'instar de son ami Ibn Ĥaldūn, il est tout à fait possible qu'Ibn al-Ĥađib conçoive l'historiographie différemment de ces prédécesseurs, une historiographie philosophique tenant compte des circonstances au VIII^e/XIV^e siècle et qu'il partage la critique de la *Muqaddima* à l'égard d'un type d'historien qu'Ibn Ĥaldūn décrit ainsi :

La plupart de nos historiens traitent de l'histoire universelle, en raison de l'immense aire géographique couverte par les deux premières dynasties musulmanes, et aussi à cause de l'ampleur des sources qu'ils ont ou non utilisées. Certains, du genre d'Al-Mas'ūdī, ont embrassé l'ensemble des règnes, des nations, des événements antérieurs à l'islām. D'autres, parmi leurs successeurs, ont été plus restrictifs. Ils se sont bornés à décrire les événements de leur temps et à traiter à fond l'histoire de leur propre partie du monde. Ils se sont contentés de parler de leurs dynasties et de leurs villes. Tel est le cas d'Ibn (ou Abū) Ĥayyān, l'historien de l'Espagne et des Omayyades d'Espagne ; tel celui d'Ibn ar-Rađiq, l'historien de la Tunisie (*Ifrīqiyya*) et des souverains de Kairouan (*al-Qayrawān*).

Les historiens postérieurs sont tous des conservateurs à l'esprit lent, qui ne cherchent même pas à briller. Ils se satisfont de tisser sur le même métier que leurs devanciers. Ils ne tiennent aucun compte des changements et aux usages. Leur présentation des dynasties et des événements passés est aussi creuse qu'un fourreau sans lame, et leur science est inconsistante, puisqu'on n'y peut distinguer le vrai du faux. Ils parlent d'événements d'origine inconnue, et leur terminologie n'est ni logique ni contrôlée. Ils se bornent à répéter des récits archiconnus, en imitant leurs prédécesseurs. Ils négligent l'importance des changements historiques, parce qu'ils n'ont personne pour l'examiner à leur place. Leurs ouvrages sont donc muets sur ce point¹.

2.6.2.3. Ibn Ĥazm associée à l'histoire des Almohades et de Grenade

Si nous pouvons comprendre que l'image Ibn Ĥazm soit associée à l'histoire des Almohades, il reste qu'Ibn al-Ĥađib légendarise la participation de notre auteur à l'histoire de Gre-

¹ Ibn Ĥaldūn : *Discours sur l'Histoire universelle. Al-Muqaddima, op. cit.*, pp. 6-7.

nade. Elle participe à magnifier la capitale naşride et c'est dire à quel point le chroniqueur grenadin estime la figure ħazmienne même s'il critique le sectarisme de certains de ses disciples.

Depuis les notices d'époque almohade, aucun biographe n'avait souligné l'intérêt de la dynastie régnante pour la figure d'Ibn Ĥazm. Pour la première fois, Ibn Ĥaţīb emprunte, dans la notice de Yaĥyā b. 'Abd al-Ġalīl b. 'Abd al-Raĥmān b. Muġīr al-Fahrī, un récit éminemment symbolique. Véritable « lieu de mémoire » ħazmien ou « une forme de pèlerinage » du calife almohade al-Manşūr pour reprendre celle de Gabriel Martinez-Gros¹, ce récit confirme que la figure ħazmienne est dorénavant bien ancrée chez une partie des Mālikites naşrides :

Al-Manşūr passa un jour près du village d'Ibn Ĥazm dans la région de Silves, s'arrêta devant la tombe d'Abū Muĥammad b. Ĥazm et déclara : « Ce lieu est vraiment magnifique pour ce qu'il a réussi à produire un tel savant ». Puis il ajouta « Tous les savants sont redevables à Ibn Ĥazm ». En relevant la tête, il déclara à Ibn Muġīr « Comme tous les poètes te sont redevables cher Abū Bakr »²

Yann Dejugnat rappelle que le même calife almohade accomplit un geste rituel similaire en visitant les ruines de Madīna al-Zahrā'³.

D'autres citations témoignent du rôle fondamental des Almohades dans la revivification de l'œuvre ħazmienne. Ibn Farĥūn écrit à propos du juriste d'époque almohade, Ibn Zarqūn (m. 621/1224), :

Muĥammad b. Abī 'Abd Allāh Muĥammad b. Sa'īd b. Aĥmad b. Sa'īd b. Zarqūn al-Anşārī al-Ishbīlī, dont la *kunya* était Abū al-Ĥasan, figurait parmi les *şayḥ* les plus ardents défenseurs de cette école [mālikite]. Il fut combattu par les Banū 'Abd al-Mu'min [c'est-à-dire les Almohades]. Ils abolirent l'usage de l'analogie, imposèrent aux gens les sources traditionnistes (*aṭar*) et le zāhirisme. Il composa *al-Mu'allā fī l-radd 'alā l-Muĥallā li-Ibn Ĥazm*⁴.

En s'appuyant sur le récit des *'Awāşim* d'Abū Bakr b. al-'Arabī, Samir Kaddouri relate qu'Ibn Zarqūn, selon Ibn Farĥūn, assurait la défense de la *Mudawwana* de Şaĥnūn dans une assemblée tenue à la cour du souverain almohade 'Abd al-Mu'min et que sa réfutation des deux ou-

¹ Sur ce geste éminemment symbolique, voir Martinez-Gros Gabriel, *L'Idéologie omeyyade. La construction de la légitimité du califat de Cordoue (Xe-XIe siècle)*, op. cit., p. 164-165 et Viguera María-Jesús, *Las reacciones de los andalusies ante los Almohades*, op. cit., p. 710.

² Ibn al-Ĥaţīb: *al-Iĥāṭa*, op. cit., vol. 4, p. 361 : *wa-marra l-Manşūr ayyām imrati-hi bi-Awnaba min arḍ Šilb wa-waqafa 'alā qabr Abī Muĥammad b. Ĥazm wa-qāla 'aġaban li-ādā l-mawḍu' yaĥruġ min-hu miṭla ḥādā l-'ālim tumma qāla kullu l-'ulamā' 'iyyālu 'alā Ibn Ĥazm tumma rafa 'a ra'sa-hu wa-qāla anna l-šu'arā' 'iyyālu 'alay-ka yā Abā Bakr yuĥāṭibu Ibn Muġīr* », trad. fr. Yacine Baziz.

³ Dejugnat Yann: *Voyage au centre du monde. Logiques narratives et cohérence du projet dans la Rihla d'Ibn Jubayr*, pp. 163-206, dans Bresc Henri (dir.); Tixier du Mesnil Emmanuelle (dir.). : *Géographes et voyageurs au Moyen Âge*. Nouvelle édition [en ligne]. Nanterre : Presses universitaires de Paris Nanterre, 2010 (généré le 15 janvier 2020). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/pupo/1566>>. ISBN : 9782821826823. DOI : 10.4000/books.pupo.1566.

⁴ Ibn Farĥūn: *al-Dībāj al-mudħħab*, Le Caire, Dār al-turāt li-l-ṭibā' wa-l-naşr, [1972?-1976], vol. 2, p. 260, trad. fr. Yacine Baziz : *Muĥammad b. Abī 'Abd Allāh Muĥammad b. Sa'īd b. Aĥmad b. Sa'īd b. Zarqūn al-Anşārī al-Ishbīlī. Kunyatu-hu Abū al-Ĥasan. šayḥ l-mālikīyya wa-kāna min kibār l-mu'taşibīn li-l-madħħab fa-awḍī min ġihat Banī 'Abd al-Mu'min wa-lammā abṭalū l-qiyās wa-alzamū l-nās bi-l-aṭār wa-l-zāhir šannaḥa kitāb al-Mu'allā fī l-radd 'alā l-Muĥallā li-Ibn Ĥazm*. Cf. Kaddouri Samir: *Refutations*, op. cit., p. 583.

vrages d'Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā* et *al-Muḡallā* confirmaient qu'elles étaient à la base de la doctrine almohade¹.

L'*Iḥāṭa* marque un véritable retour aux sources originelles de la mémoire d'Ibn Ḥazm en recourant aux récits d'Ibn Ḥayyān et d'al-Ḥumaydī. Il est donc intéressant de constater l'absence du philosophe tolédan Ṣā'id alors que l'historien grenadin composa des ouvrages mystico-philosophiques et qu'il connaît les *Ṭabaqāt*².

2.6.3. Le temps de l'encyclopédisme mamlūk du X^e/XVI^e s.

2.6.3.1. Contexte macrohistorique et description littérométrique

Contexte politique et évolution littéraire

L'étude d'I. Hafsi sur les genres des *Ṭabaqāt* propose des pistes de travail intéressantes. Elle pose les grandes lignes de l'évolution du genre biographique et même si elle appelle à des rectifications ultérieures comme son auteur l'admet, elle permet d'en ressortir une vision globale. Le IX^e/XV^e est le siècle d'une réaction face aux adultérations et aux discriminations entre vrais et faux traditionnistes dont Ibn Ḥaḡar al-'Aṣqalānī et al-Suyūṭī en sont les figures de proue³.

Entre 1421 et 1451, les Ottomans lancent leur deuxième grande expansion sous le Sultan Murād II (m. 1451) et le *dār al-islām* s'étend du sud la péninsule indochinoise à Java⁴. Dans cette période, appelée « l'Ère ou la Période du Deccan », la littérature en urdu se développe et s'épanouit dans le nord de l'Inde⁵. En 1499-1722, la dynastie Safavide promulgue en Perse la doctrine chiite duodécimain en tant que religion d'État. Ces données historiques confirment les diversités langagières et ethniques au IX^e/XV^e siècle, impulsées des siècles plutôt.

Ce contexte historique pose les bases d'une analyse contextualisée des stratégies narratives et des liens intertextuels biographiques mis en jeu dans les quatre notices biographiques suivantes. Durant ces deux siècles, deux grandes figures de l'encyclopédisme s'imposent dans le genre biographique. Si le IX^e/XV^e s. représente une exigence critique du genre biographique

¹ Kaddouri Samir: *Refutations*, op. cit., pp. 583-584.

² Dans l'*Iḥāṭa*, Ibn al-Ḥaṭīb cite explicitement Ṣā'id et les *Ṭabaqāt* qu'une seule fois pour recenser les opinions des savants sur la toponymie de Grenade et sa position géographique (*inna l-mu'zam l-Andalus fī l-iqlīm l-āmis* (une grande partie du territoire d'al-Andalus se situe dans le cinquième climat). Cf. *Iḥāṭa*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2003, vol. 1, p. 15.

³ Hafsi Ibrahim : *Recherches sur le genre « Ṭabaqāt »*, dans *Arabica*, 23, fasc. 3 (sept., 1976), p. 263.

⁴ En effet, à partir de la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle, le Sultan Muḡammad II (Mehmed II) surnommée *al-Fātiḥ* (le Conquérant) prend Constantinople met fin à l'Empire Byzantin et marque le début du Grand Empire ottoman.

⁵ Khan Mustayeen Ahmad : *Introduction à la civilisation musulmane*, Beyrouth, Albouraq, 2005, p. 157.

traditionnel, le X^e/XVI^e siècle ne se signale par aucune innovation majeure quant à la technique de sélection des personnages. Selon I. Hafsi, Ibn Ḥaḡar al-‘Aṣqalānī (m. 852/1449) a contribué au IX^e/XV^e siècle à « une évolution du genre selon les exigences de l’esprit critique »¹ en passant au crible les méthodes de classement précédentes tout en élevant son exigence quant à la valeur morale des biographiés devant le nombre massif de compilations biographiques. Pour le X^e/XVI^e siècle, c’est al-Suyūṭī (m. 911/1505) qui a éclipsé l’ensemble de ses biographes contemporains.

Dans cet amoncellement de compilations biographiques aux IX^e/XV^e et X^e/XVI^e siècles, quatre d’entre elles ont inscrit Ibn Ḥazm sur leurs listes des biographiés et l’Égypte constitue l’un des derniers phares ayant mis la lumière sur cette illustre figure andalouse.

Qui sont les quatre biographes égyptiens d’Ibn Ḥazm ?

Dans l’ordre chronologique, l’éminent philologue persan **al-Fīrūzābādī**² (m. 817/1415) a consacré une brève notice centrée sur les éléments bibliographiques dans *al-Bulḡa fī tarāḡim a’immat l-naḡw wa-l-luḡa* (la Somme à propos des notices biographiques des maîtres en grammaire et en lexicographie). C’était un disciple de Taqī al-Dīn al-Subkī à Damas en 750/1349 qu’il accompagna à Jérusalem où il fut professeur dix années durant. Il voyagea au Caire et en Inde puis il passa une grande partie de sa vie en Arabie méridionale après avoir fui l’invasion des Mongols. Son nom reste attaché à son dictionnaire lexicographique, le *Qāmūs*, dans lequel il compile les données du lexicographe andalou Ibn Sīda (m. 1066) et d’al-Ṣaḡānī. Deux illustres personnages lient, directement et indirectement, al-Fīrūzābādī à Ibn Ḥazm, à savoir al-Subkī et Ibn Sīda. Ce dernier fut son contemporain et adhéra à l’école *zāhirisme* que les gouverneurs de Dénia avaient promulguée lorsque notre auteur y trouva protection.

La seconde notice se trouve dans le *Lisān al-mīzān* du célèbre traditionnaliste et historien égyptien **Ibn Ḥaḡar al-‘Aṣqalānī** (m. 852/1449), disciple d’al-Fīrūzābādī³. Outre un volumineux commentaire sur le *Ṣaḡīḡ* d’al-Buḡārī intitulé *Faḡh al-Bārī*, il composa d’importants dictionnaires biographiques parmi lesquels il y a le *Lisān al-mīzān* qui traite principalement des traditionnalistes. F. Rosenthal admet que la majeure partie de ses ouvrages s’élaborent selon une compilation mécanique ce qui n’empêchait pas Ibn Ḥaḡar d’être très minutieux, à la recherche constante de nouveaux matériaux pour les enrichir.

Contemporain de son compatriote Ibn Ḥaḡar, l’historien égyptien Ibn Taḡrī Birdī (m. 874/1470) lui consacra une notice biographique dans un dictionnaire biographique spécifi-

¹ Hafsi Ibrahim : *Recherches sur le genre « Ṭabaqāt »*, dans *Arabica*, 23, fasc. 3 (sept., 1976), p. 260.

² Al-Maqrīzī lui consacre une longue biographie, c’est dire son importance dans l’imaginaire égyptien.

³ Il rédigea trois notices dans *al-Inbā’*, *Ḍayl al-durar* et dans *al-Maḡma*.

quement consacré à l'histoire de l'Égypte entre 20/641 et 872/1467 intitulé *al-Nuğūm al-zāhira fī mulūk Miṣr wa-l-Qāhira* (*les Étoiles filantes dans les royaumes d'Égypte et du Caire*). Outre la musique, le turc et le persan, il étudia sous l'égide de nombreux savants tels qu'al-Maqrīzī, et Ibn Ḥaḡar. À la mort d'al-Maqrīzī, il est devenu le principal historien de l'Égypte. D'origine mamlūk, il avait ses entrées à la cour des Mamlūk d'Égypte et il prit part activement à la campagne du sultan Barsbay en Syrie.

La quatrième et dernière notice de cette séquence est attestée dans le dictionnaire biographique intitulé *Ṭabaqāt al-ḥuffāz* du savant égyptien **al-Suyūṭī** (m. 911/1505), considéré comme l'auteur le plus prolifique de toute la littérature arabe médiévale. Une anecdote légendaire explique son surnom *Ibn al-kutub* : sa mère l'aurait mis au monde dans l'enceinte symbolique d'une bibliothèque. Né dans une famille aisée accédant aux plus hautes charges religieuses et administratives, il approfondit les diverses traditionnelles et affirme lui-même assister aux cours d'Ibn Ḥaḡar al-'Aṣqalānī. Le lien est symbolique puisque le polygraphe égyptien n'avait que trois ans à la mort de son maître mais il dénote la connivence du réseau historiographique des quatre biographes égyptiens.

Son point de vue est intéressant. À l'instar d'Ibn Ḥazm, il prétendait avoir atteint le degré de *muḡtahid muṭlaq muntaṣib*, c'est-à-dire qu'il était compétent à déduire des lois. Adeptes du šāfi'isme, il ne s'était pas déclaré *muḡtahid muṭlaq mustaqill* (totalement détaché des quatre écoles comme Ibn Ḥazm) mais son *iḡtihād* s'appliquait même aux sciences du *ḥadīth* et de la langue arabe. Dans l'espace des sciences traditionnelles, ses réflexions ont produit deux œuvres qui reflètent cet esprit novateur, à savoir *al-Itqān fī 'ulūm l-Qurān* (*La Perfection en sciences coraniques*) et *al-Muḡḥir* (*Le Manifeste*) si bien qu'il fut accusé de susciter, selon Muḡammad Abū al-Ḥasan al-Bakrī, une véritable *fitna*¹, autre point qu'il partage avec Ibn Ḥazm. Il nous semble également intéressant de noter qu'il est un homme de la Tradition, emboitant le pas à Ibn Taymiyya tout le critiquant sur certains aspects et qu'il préfigure en même temps, comme l'écrit E. Geoffroy, l'époque moderne par certains aspects pédagogiques et didactiques au-delà du simple compilateur et vulgarisateur.

Deux historiens égyptiens al-Maqrīzī et Ibn Ḥaḡar al-'Aṣqalānī chapeautent ce nouveau réseau intertextuel. Al-Suyūṭī et Ibn Taḡrī Birdī ont étudié sous l'autorité d'Ibn Ḥaḡar qui étudia lui-même auprès d'al-Fīrūzābādī. Ibn Taḡrī Birdī étudia également auprès d'al-Maqrīzī qui consacra une longue biographique d'al-Fīrūzābādī comme nous le rappelle H. Fleish. Enfin, al-Fīrūzābādī suivit à Damas les leçons de Taqī al-Dīn al-Subkī, al-Ṣafaḍī ce qui relie ce

¹ Cf. la notice que lui consacre al-Ša'rānī dans ses *Ṭabaqāt al-ṣuḡrā*.

réseau intertextuel à l'encyclopédisme syrien précédent. D'autres historiens syriens du XV^e s. entretiennent l'encyclopédisme syrien puisque Ibn al-Ğuzurī étudia auprès d'Ibn Kaṭīr et Ibn Qāḍī Šuhba se forma auprès Taqī al-Dīn al-Subkī. Le littérateur soufi Ibn Zağdān se forma à Tunis puis au Caire auprès d'Ibn Ḥağar. Le juriste grenadin Ibn Azraq est à l'origine de deux connexions *via* ses missions diplomatiques : la première avec les Mamelouks du Caire et la seconde les Ottomans.

Mise en perspective des tarğama-s dans le vivier citationnel ħazmien

Durant cette période, les lettrés établissent des rapprochements d'idées (Ibn Taymiyya à Ibn Ḥazm), font des jeux de comparaison (Almohades et Ibn Ḥazm). On aime à citer les disciples d'Ibn Ḥazm. La figure de l'historien est désormais bien attestée dans la *memoria* arabo-musulmane. On fait appel à Ibn Ḥazm en tant que critique littéraire ou comme théoricien politique comme le fait Ibn al-Azraq. Sur les 453 occurrences recensées, 346 le sont dans l'œuvre d'Ibn Ḥağar (76,4%), 27 dans celle d'al-Saḥāwī (6%) et 27 dans l'œuvre d'al-Qalqashandī (27%). Le tableau suivant recense toutes les occurrences d'Ibn Ḥazm durant cette période :

Auteurs	Ouvrages	Mention d'Ibn Ḥazm	
		total	Thématique
al-Qalqashandī	<i>Šubḥ al-a'šā</i>	11	historien représentant de la <i>zāhiriyya</i>
	<i>Nihāya al-arab</i>	10	Historien et hérésiographe
	<i>Qalā'id</i>	6	généalogiste
Ibn al-Ğuzurī	<i>Ġaya al-Nihāya fī ṭabaqāt al-qurrā'</i>	1	Controverse avec Ibn al-Šayrafi
al-Maqrīzī	<i>al-Sulūk al-ma'rifa duwal al-mulūk</i>	1	Ibn al-Baštakī du IX ^e s. suit le <i>maḥhab</i> d'Ibn Ḥazm
	<i>Itti'āz al-ḥunafā' bi-aḥbār al-a'imma al-Fāṭimiyyīn al-ḥulafā'</i>	2	généalogiste
Ibn Qāḍī Šuhba	<i>Ṭabaqāt al-Šāfi'iyya</i>	2	critique selon le <i>ğarḥ wa ta'dīl</i>
Ibn Ḥağar al-Asqalānī	<i>Inbā' al-ğumūr bi-anbā' al-'umūr</i>	6	disciples d'Ibn Ḥazm ; association des pensées d'Ibn Taymiyya et d'Ibn Ḥazm
	<i>al-Durar al-kāmina fī a'yān al-mi'a al-tāmina</i>	3	disciples d'Ibn Ḥazm ; association des pensées d'Ibn Taymiyya et d'Ibn Ḥazm
	<i>Lisān al-miẓān</i>	155	<i>muḥaddiṭ</i> , hérésiographe ; disciples d'Ibn Ḥazm ; citation du <i>Fiṣal</i> et <i>Muḥallā</i>
	<i>Tahḍīb al-tahḍīb</i>	133	généalogiste, hérésiographe <i>Muḥallā</i> , <i>Ğamhara</i>
	<i>Tabṣīr al-muntabih bi-taḥrīr al-muštabih</i>	11	maitres et disciples d'Ibn Ḥazm
	<i>al-Iṣāba fī ma'rifa al-šaḥāba</i>	38	un ouvrage biographique lui est attribué (<i>ṭabaqāt al-qurrā'</i>)
Ibn Tağrī Burdī	<i>Al-Nuğūm al-zāhira fī mulūk Miṣr wa al-Qāhira</i>	7	critique littéraire (poésie)
	<i>al-Manhal al-šāfi wa al-mustawfi ba'd al-wāfi</i>	1	référence à son <i>maḥhab</i> et disciple
Ibn Zağdān	<i>Faraḥ al-asmā' bi-raḥṣ al-samā'</i>	4	avis juridique
Ibn al-Azraq	<i>Badā'i' al-sulūk fī ṭabā'i' al-mulūk</i>	18	historien et théoricien des principes politiques
al-Saḥāwī	<i>al-Tuḥfa al-laṭifa fī tāriḥ al-madīna al-šarīfa</i>	15	<i>muḥaddiṭ</i> <i>Muḥallā</i> , <i>Ğamhara</i>
	<i>al-Ḍaw al-lāmi'</i>	5	association des pensées d'Ibn Taymiyya et d'Ibn Ḥazm représentant de la <i>zāhiriyya</i>

	<i>al-Maqāṣid al-ḥasna</i>	7	<i>muḥaddiṭ</i>
al-Suyufī	<i>al-Itqān fī ‘ulūm al-qurān</i>	1	<i>Muḥallā</i>
	<i>Tārīḥ al-ḥulafā’</i>	2	représentant de la <i>zāhiriyya</i>
	<i>Ṭabaqāt al-mufasssīrīn</i>	2	critique selon le <i>ḡarḥ wa ta’dīl</i> expl maitres d’Ibn Ḥazm
	<i>Buḡya al-wu’āt fī ṭabaqāt al-luḡawīyyīn wa al-nuḥḥāt</i>	5	Données biographiques sur les Banū Ḥazm Disciples d’Ibn Ḥazm
	<i>al-Ḥawī li-l-fatāwā</i>	6	Juriste et <i>muḥaddiṭ</i>
	<i>al-Ḥabā’ik fī aḥbār al-malā’ik</i>	1	<i>Muḥallā</i>
Total		453	

2.6.3.1.a. Nombre d’occurrence d’Ibn Ḥazm X^e/XVI^e s.

Associer la pensée d’Ibn Ḥazm à celle d’Ibn Taymiyya

Pour la première fois, les historiens égyptiens sont les premiers à associer les doctrines spirituelles d’Ibn Ḥazm et d’Ibn Taymiyya. Ce rapprochement trouve son origine dans la notice consacrée à Abū Hāšim Ibn Burhān al-Zāhirī al-Tayyimī (m. 808/1405)¹ du *Inbā’ al-ḡumūr* d’Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī (m. 852/1449). Le juriste cairote šāfi‘ite, Ibn Burhān, adhère au zāhirisme grâce à un personnage appartenant aux doctrines zāhirites, dont nous ne connaissons pas l’identité. Il étudie avec grand intérêt la pensée (*kalām*) d’Ibn Ḥazm puis celle d’Ibn Taymiyya. Dans *al-Durar al-kāmina*, son auteur évoque à nouveau ce rapprochement lorsqu’il traite de la formation théologique du juriste ḥanbalite Ibn Quṭb al-Dīn b. Abī al-Barakāt b. Šayḥ al-Salāmiyya². Son disciple, l’historien traditionaliste al-Saḡhāwī (m. 902/1497), emprunte fidèlement à Ibn Ḥaḡar le récit biographique selon lequel Ibn Burhān s’était entouré de quelques doctes zāhirites dont, selon al-Saḡhāwī, un dénommé Sa‘īd al-Saḡhūlī³.

Ibn Ḥazm comme hérésiographe chez al-Qalqashandī et al-Suyufī

Dans son encyclopédie destinée aux secrétaires de chancellerie de l’administration *mamlūk* intitulée *Šubḥ al-a‘šā*, les 11 occurrences d’al-Qalqashandī (m. 821/1418) mentionnant Ibn Ḥazm l’installent dans une position d’autorité en matière d’histoire et d’hérésiographie. Le polygraphe andalou s’inscrit dans une longue chaîne d’éminents savants aux côtés de Ḥātim al-Ṭā’ī, Aristote, Abū Bakr al-Šaddīq, ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb, ‘Uṭmān b. ‘Affān, ‘Alī b. Abī Ṭālib, d’autres Compagnons du Prophète Muḥammad, les quatre juristes auteurs d’écoles juridiques, d’éminents historiens tels qu’Abū Iṣḡāq ou al-Ṭabarī, de grands noms du *Ṭaṣawwuf*

¹ Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī: *Inbā’ al-ḡumūr bi-anbā’ al-‘umūr*, Le Caire, al-Maḡlis al-‘alā li-l-šu‘ūn al-islāmī, 1969, vol. 2, p. 332 ; Ibn al-‘Imād: *Šaḡarāt al-ḡahab*, Beyrouth, Dār Ibn Kaṭīr, 1986, vol. 9, pp. 110-111.

² Ibn Ḥaḡar indique qu’Ibn Quṭb al-Dīn n’a pu parachever le commentaire du *Aḥkām al-Muntaqī* d’Ibn Taymiyya et qu’il a produit de précieux commentaires des ouvrages d’Ibn Ḥazm : Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī: *al-Durar al-kāmina fī a‘yān al-mī’a al-ṭāmina*, Hyderabad, Maḡlis dā’ira al-ma’ārif al-‘uṭmāniyya, 1972, vol. 2, p. 196 ; Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Ḥamīd al-Naḡdī (m. 1295/1877): *al-Saḡhab al-wābila ‘alā ḡarā’i al-ḥanābila*, Beyrouth, Mu’assasa al-risāla, 1996, vol. 1, p. 378.

³ al-Saḡhāwī : *al-Daw al-lāmi’*, Beyrouth, Manšūrāt dār maktabat al-ḡayā, [s. d.], vol. 2, p. 96. Cf. la notice n°297 consacrée à Ibn Burhān.

comme al-Ġunayd, Sibawayh en grammaire, ‘Abd al-Ḥamīd dans le genre épistolaire, al-Ġāḥiz, al-Mutannabī Ibn Zaydūn et d’autres grands lettrés du patrimoine littéraire classique. Ibn Ḥazm est lui rattaché à la maîtrise du *madḥab zāhirī* éclipsant son fondateur Ibn Dāwūd.

Le panthéon arabe ou une forme de classicisme se fige dans la mémoire collective dans l’*Histoire des califes* de l’historien égyptien al-Suyuṭī qui attribue l’origine de la classification d’al-Qalqashandī à l’historien syrien al-Ḍahabī: *ra’aytu bi-ḥaṭṭ l-ḥāfiẓ l-Ḍahabī man kāna fard zamāni-hi fī fanni-hi: Abū Bakr l-Ṣaddīq fī l-nasab*, (...), *Abū l-Qāsim al-Ṭabarānī fī l-‘awālī, Ibn Ḥazm fī l-zāhir* (...) *al-Ḥarīrī fī maqāmāti-hi*, (...) *al-Mutannabī fī l-ši‘r*¹.

Les aspects polémiques et controversés de la personnalité d’Ibn Ḥazm ne sont quasiment plus évoqués. Son autorité scientifique est inscrite dans le marbre et n’est plus contestée à cause de doctrines partisans. Si la figure de l’historien zāhirite se décharge au fil des siècles des accusations de factieux ou de symboliser une *fitna*, un autre phénomène prend le relais en associant son discours et sa pensée (*kalām*) à celle d’Ibn Taymiyya.

Description littérométrique à partir des notices ḥazmiennes

Se dégagent trois constantes de nos mesures littérométriques. Le portrait exclusivement réalisé à partir du volet jurisprudentiel de l’œuvre ḥazmienne tend à s’imposer. Au-delà de l’image du juriste indépendant, la poésie d’Ibn Ḥazm n’est citée que de manière résiduelle et ne constitue plus le matériau littéraire par lequel biographes et lecteurs s’accordaient le droit d’illustrer leur propos biographique. Enfin, la brièveté des citations est une constante des notices tardives à partir du XV^e s. La citation poétique n’intègre quasiment plus la logique citationnelle comme nous le montrent nos tableaux statistiques suivants :

Notice de la <i>Bulḡa</i>	Poésie		Prose		Total	
	Nb mots	%	Nb mots	%	Nb mots	%
Ibn Ḥazm	-	-	-	-	-	-
al-Fīrūzābādī	-	-	438	100 %	438	100 %
Total	0	100 %	438	100 %	438	100 %
Rapport poésie et prose dans la notice	0 %		100 %		100 %	

2.6.3.1.c. Bilan statistique des présences narratives, de la part de la poésie et de la prose selon la *Bulḡa*

Bien qu’il relate de nombreuses citations à partir de figures d’autorité diverses, le *Lisān al-Mīzān* abrège ses citations. La pratique citationnelle en prose d’Ibn Ḥaḡar se situe dans la

¹ al-Suyuṭī: *Tārīḥ al-ḥulafā’*, La Mecque, Maktaba Nazzār Muṣṭafā al-Bāz, 2003, p. 88-89 : *ra’aytu bi-ḥaṭṭ l-ḥāfiẓ l-Ḍahabī man kāna fard zamāni-hi fī fanni-hi Abū Bakr l-Ṣaddīq fī l-nasab* (...) *Abū l-Qāsim al-Ṭabarānī fī l-‘awālī Ibn Ḥazm fī l-zāhir, l-Ḥarīrī fī maqāmāti-hi, l-Mutannabī fī l-ši‘r* » (« J’ai pu consulter dans un ouvrage de l’éminent savant al-Ḍahabī qu’il y avait un expert dans toute discipline toute époque confondue : Abū Bakr al-Ṣaddīq dans la généalogie, (...), Abū al-Qāsim al-Ṭabarānī dans les *‘awālī*, Ibn Ḥazm dans l’interprétation du sens obvie des textes (...) al-Ḥarīrī dans le genre des séances, (...) al-Mutannabī dans le genre poétique »), trad. fr. Yacine Baziz.

lignée des encyclopédistes syriens, à savoir un recours à une grande diversité polyphonique. Pour autant, nous ne constatons pas de renouvellement du vivier citationnel.

De même, la moyenne quantitative du matériau biographique ḥazmienne des quatre notices est très largement en-deçà de la moyenne de l'ensemble des notices biographiques. Quand en moyenne, 800 mots sont nécessaires pour rédiger une notice, nos quatre biographes du XV^e s. utilisent 40% de moins (484 mots).

Notice du <i>Lisān al-Mīzān</i>	Poésie		Prose		Total	
	Nb mots	%	Nb mots	%	Nb mots	%
Ibn Ḥazm	41	100 %	-	-	41	3,2 %
Ibn Ḥaḡar al-‘Aṣqalānī	-	-	500	40,7 %	500	39,4 %
Ṣā‘id	-	-	61	5 %	61	4,8 %
al-Ḥumaydī	-	-	46	3,7 %	46	3,6 %
al-Yasū‘ al-Ġāfiqī	-	-	22	1,8 %	22	1,7 %
‘Umar b. Wāḡib	-	-	40	3,3 %	40	3,1 %
Abū Muḥammad b. al-‘Arabī	x	-	119	9,7 %	119	9,4 %
Abū Bakr b. al-‘Arabī	-	-	66	5,4 %	66	5,2 %
Ibn Ḥayyān	-	-	194	15,8 %	194	15,3 %
Ibn Bassām	x	-	45	3,7 %	45	3,5 %
Ibn al-‘Arīf	-	-	6	0,5 %	6	0,5 %
al-Ġazālī	-	-	15	1,2 %	15	1,2 %
‘Izz al-Dīn b. ‘Abd al-Salām	-	-	12	1 %	12	0,9 %
al-Quṭṭb	-	-	103	8,4 %	103	8,1 %
al-Ḍahabī	-	-	X	-	x	-
Total	41	100 %	1229	100 %	1 270	100 %
Rapport poésie et prose dans la notice	3,2 %		96,8 %		100 %	

2.6.3.1.d. Bilan statistique des présences narratives, de la part de la poésie et de la prose selon le *Lisān al-Mīzān*

Notice d’ <i>al-Nuḡūm al-zāhira</i>	Poésie		Prose		Total	
	Nb mots	%	Nb mots	%	Nb mots	%
Ibn Ḥazm	-	-	-	-	-	-
Ibn Taḡrī Birdī al-Zāhīrī	-	-	127	94,1 %	127	94,1 %
inconnu	-	-	8	5,9 %	8	5,9 %
Total	0	100 %	135	100 %	135	100 %
Rapport poésie et prose dans la notice	0 %		100 %		100 %	

2.6.3.1.e. Bilan statistique des présences narratives, de la part de la poésie et de la prose selon *al-Nuḡūm al-zāhira*

Notice des <i>Ṭabaqāt al-ḥuffāz</i>	Poésie		Prose		Total	
	Nb mots	%	Nb mots	%	Nb mots	%
Ibn Ḥazm	-	-	-	-	-	-
al-Suyūfī	-	-	96	100 %	96	100 %
Total	0	100 %	96	100 %	96	100 %
Rapport poésie et prose dans la notice	0 %		100 %		100 %	

2.6.3.1.f. Bilan statistique des présences narratives, de la part de la poésie et de la prose selon les *Ṭabaqāt al-ḥuffāz*

Disparition de la figure du poète

La poésie d'Ibn Ḥazm chez al-Fīrūzābādī, Ibn Taġrī Birdī, Ibn Ḥaġar et al-Suyūṭī est quasiment absente contrairement aux notices syriennes. La notice d'Ibn Ḥaġar est la seule à citer des extraits poétiques, en quantité résiduelle (3,2%). La voix d'Ibn Ḥazm en prose ou en vers est aussi quasiment absente puisque seule la poésie constitue l'espace narratif par lequel ses propos sont reportés. La moyenne de la part citationnelle de la poésie (ḥazmienne ou non) dans ces quatre notices s'élève à 2,1%, soit dix fois moins que la moyenne de l'ensemble des notices (22,1% dont 21,7% occupée par la poésie ḥazmienne).

2.6.3.2. Lexicographie et *Collier de la colombe* chez al-Fīrūzābādī : une courroie de transmission biographique de la Syrie à l'Égypte

Si al-Fīrūzābādī n'est pas à proprement parler un biographe d'origine égyptienne, il y séjourna un temps dans ce pays. Des voyages en vue d'approfondir les sciences auprès des érudits de son époque l'ont amené à Wāsiṭ, à Bagdad où il exerça la fonction de *qāḏī* et professeur à la Nizāmiyya. Puis il séjourna à Damas où il étudia auprès de savants qui ont lu et cité de nombreuses fois Ibn Ḥazm tels qu'al-Subkī, Ibn al-Qayyim ou des biographes tels qu'al-Ṣafādī et d'al-Yāfi'ī. Le lexicographe a donc joué un chaînon mémoriel entre biographes syro-bagdadiens et biographes égyptiens.

Comparaison avec d'autres notices de la Bulġa

La *Bulġa* contient de brèves notices dont certaines ne comptent que quelques mots, une voire deux lignes quand une infime quantité s'étend sur une ou plusieurs pages sans que nous en connaissions les raisons. De manière générale, la *Bulġa* propose des notices synthétiques et il est difficile d'expliquer pourquoi la notice d'Ibn Ḥazm contient un matériau biographique plus détaillé que d'autres¹ et pour quelles raisons la bibliographie d'Ibn Ḥazm est si détaillée aussi. Pourquoi al-Fīrūzābādī accorde plus « de temps » ou d'espace narratif à tels ou tels biographiés ? Comparons le nombre de mots contenus dans les notices d'un échantillon de grandes figures dans les domaines de la lexicographie, de la philosophie ou de la littérature : Ibn al-Ṣuhayd (29 mots)², Ibn al-Sīnā (39 mots)³, al-Tawḥīdī (2 notices : 41 mots et 36 mots)⁴,

¹ Il existe des notices dans la *Bulġa* contenant un matériau biographique aussi détaillé comme celle d'Ibn al-Qattā' (notice n°230, pp. 204-206) par exemple.

² al-Fīrūzābādī : *Bulġa*, Damas, Dār Sa'd al-dīn l-il-ṭibā'a wa-l-naṣr wa-l-tawzī' 2000, pp. 187-188.

³ *Ibid.*, p. 120.

⁴ *Ibid.*, p. 199 et p. 213.

al-Mubarrad (51 mots)¹, Ibn al-Qutayba (57 mots)², al-Aṣma'ī (57 mots)³, Ibn Ğinnī (67 mots)⁴, Ibn Sīdah (91 mots)⁵, Ibn Durayd (96 mots)⁶, al-Zubaydī (128 mots avec poèmes)⁷, al-Ḥarīrī (159 mots)⁸, al-Ma'arrī (187 mots)⁹, Ibn al-'Arīf (192 mots)¹⁰, al-Zamaḥṣarī (193 mots)¹¹, al-Fārābī (225 mots avec poèmes)¹², Ibn Ḥazm (422 mots)¹³ et Sibawayh (439 mots)¹⁴.

A-t-il une conception éclectique de la langue ? L'intitulé de son dictionnaire laisserait à penser que nous y trouverions uniquement des spécialistes de la langue comme le montre notre échantillon de 17 biographiés. En effet, il contient aussi bien des littérateurs que des philosophes considérés *imām* en lexicographie tel qu'Ibn Sīnā, al-Tawḥīdī, pour son apport dans la langue ou pour avoir écrit un ou des ouvrages d'étude de la langue, *imām* de la *faṣāḥa* et de la rhétorique tel qu'al-Ḥarīrī ou bien *imām* en grammaire al-Fārābī. Certaines biographies sont pourvues de poèmes à l'instar de celle consacrées à al-Zubaydī et al-Fārābī.

La notice d'Ibn Ḥazm figure parmi les plus longues. Il est un *imām fī l-funūn*¹⁵, un véritable polygraphe. La notice se compose d'une brève description en empruntant le matériau du philosophe tolédan Šā'īd et d'une très longue énumération des ouvrages de l'auteur dans laquelle est mentionné le célèbre *Collier de la colombe* :

'Alī b. Aḥmad b. Sa'īd b. Ḥazm b. Ġālib b. Šāliḥ b. Ḥalaf b. Ma'dān b. Sufyān b. Yazīd Abū Muḥammad d'origine persane. Mawlā de Yazīd b. Abī Sufyān b. Ḥarb. Originaire du village Munta Lišām, dans le district d'al-Zāwiya du canton de Huelva appartenant à la province de Niebla dans la côte Est d'al-Andalus. Son père était un ministre au service d'al-Manšūr b. Abī 'Amir puis de son fils al-Muẓaffar. Il est un guide suprême (*imām*) dans toutes les branches du savoir. Il fut également ministre au service d'al-Muẓaffar puis abandonna le ministériat pour s'adonner à la rédaction d'ouvrages scientifiques et à la diffusion du savoir.

On compte parmi ses ouvrages : le *Kitāb Taqrīb* (...), le petit *Kitāb al-Aḥlāq wa-l-siyar*, les *Faṣl bayna l-niḥal wa-l-milal*, le petit *K. al-Durra fī l-i'tiqād*, la *Risāla l-Tawqīf 'alā šārī' l-nuḡḡāt* (...), le *K. al-Taḥqīq fī naqḍ kalām al-Rāzī*, le *K. al-Taẓhīd fī ba'd kitāb l-farīd*, le *K. al-Yaqīn* (...), le *K. al-Naqḍ 'alā 'Abd al-Ḥaqq al-Siqīlī*, le *K. Zağr al-'āwī* (...), le *K. Riwayāt abān Yazīd al-'Atṭār*, le *K. al-Radd 'alā man qāla inna tartīb al-suwar* (...), le *K. al-Iḥkām li-uṣūl l-aḥkām*, le *K. al-Nubdha fī l-uṣūl*, le *K. al-Nukat l-mūğiza fī ibtāl l-qiyās* (...), le *K. al-Naqḍ 'alā Abī l-'Abbās b. Surayğ*, le *K. al-Radd 'alā l-Mālikīyya fī l-Muwaṭṭā'* (...), le *K. al-Radd 'alā al-*

¹ *Ibid.*, p. 286. A notre grande surprise, la notice d'al-Mubarrad, pourtant très citée dans ce dictionnaire, est d'une grande brièveté.

² *Ibid.*, pp. 175-176.

³ *Ibid.*, p. 188.

⁴ *Ibid.*, pp. 194-195.

⁵ *Ibid.*, pp. 202-204.

⁶ *Ibid.*, pp. 260-261.

⁷ al-Fīrūzābādī: *Bulğa, op. cit.*, p. 262.

⁸ *Ibid.*, p. 234.

⁹ *Ibid.*, pp. 75-77. Cette notice contient des vers de poésie.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 124-126. Cette notice contient des vers de poésie.

¹¹ *Ibid.*, pp. 290-292. Cette notice contient des vers de poésie.

¹² *Ibid.*, pp. 87-90. Cette notice contient des vers de poésie.

¹³ *Ibid.*, pp. 200-202.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 221-224. Cette notice contient des vers de poésie.

¹⁵ *Ibid.*, p. 201.

Ṭahāwī (...), Le *K. Šila al-Dāmi* (...), le *K. al-Ḥiṣāl* (...), le *K. al-Itiṣāl* (...), le *K. al-Muḡallā* (...), le petit *K. Ḥuḡḡat al-wadā*, la *R. Fī l-talḥiṣ* (...), le *K. Marātib l-'ulamā*, le *K. Marātib l-tawālīf*, un abrégé du *K. al-'Ilal al-Bāḡī wa-l-tārīḥ l-ṣāḡīr fī aḥbār l-Andalus*, le *K. al-Ġamāhīr fī l-nasab*, la *R. Fī l-Nafs*, la *R. Fī l-Ṭibb*, la *R. Fī l-Nisā*, le *K. Fī l-ḡinā*, le *K. al-I'rāb* (...), le *K. al-Qawā'id* (...) en 3 000 feuillets, la *R. fī Murā'a aḥwāl l-imām*, la *R. fī faḍl al-Andalus* (...), la *R. al-Kašf 'an haqīqat l-balāḡa* (...), le *K. Ġalaṭ Abī 'Amr al-Muqrī* (...), le petit *K. al-'Arūd*, le *K. Ṭawq al-ḥamāma* (environ 300 feuillets) dans lequel il imite le *K. al-Zahra* d'Abī Bakr b. Dāwūd, le *K. Da'wat l-milal* (...) d'environ 40 000 vers, le *K. al-Ta'qīb 'alā Ibn al-Ifṭīl fī ṣarḥ al-Mutanabbī*, le *K. fī l-wa'd wa-l-wa'id*, la *R. al-Īmān* et le *K. al-Iḡmā*¹.

De nombreux intertextes renvoient aux détails biographiques des *Ṭabaqāt al-umam* et de sa logique narrative. L'emprunt partiel et implicite se compose de plusieurs hypotextes rassemblés en un seul paragraphe cohérent dans la *Bulḡa* mais l'emprunt de ces hypotextes sont directement extraits, nous semble-t-il, des *Ṭabaqāt al-umam*.

Mémoire généalogique et mémoire géographique

Al-Fīrūzābādī propose une biographie synthétique en se focalisant sur un triptyque mémoriel : une identité plurielle, un haut statut social et enfin une bibliographie magistrale. Il rappelle son appartenance à la civilisation perse et à la mémoire des Umayyades syriens : son aïeul, Yazīd d'origine persane trouva une protection (*mawlā*) de Yazīd b. Abī Sufyān b. Ḥarb durant le califat de 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb² ; une appartenance ancestrale également au patrimoine andalou (*aṣlu-hu min qaryat Munta Liṣām*) et une association aux hauts fonctionnaires 'āmīrides du V^e/XI^e s. andalou à la fois grâce à son père (*kāna abū-hu wazīran li-l-Manṣūr b. Abī 'Āmir tumma li-l-Muzaḥḥar ba'da-hu*) et grâce à sa propre expérience auprès du même al-Muzaḥḥar. Tous les récits ou événements séditieux et polémiques d'Ibn Ḥazm sont ignorés. C'est donc une image épurée de toute critique. Al-Fīrūzābādī ne se préoccupe pas des que-

¹ *Ibid.*, pp. 200-201, trad. fr. Yacine Baziz :

علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد، أبو محمد الفارسي. مولى يزيد بن أبي سفيان بن حرب، وأصله من قرية "منت ليشم" من عمل أونبة¹ من كورة لبله من غرب الأندلس. كان أبوه وزيراً للمنصور بن أبي عامر ثم للمظفر بعده. إمام في الفنون. وزر هو بعد أبيه للمظفر، ثم ترك الوزارة، وأقبل على التصنيف ونشر العلم.

ومن ومن تصانيفه: كتاب التقريب في بيان حدود الكلام وكيفية إقامة البرهان في كل ما يحتاج إليه منه وتمييزه مما يظن أنه برهان وليس برهاناً وكتاب الأخلاق والسير صغير وكتاب الفصل بين النحل والملل وكتاب الدرّة في الاعتقاد صغير ورسالة التوفيق على شارع النجاة باختصار الطريق وكتاب التحقيق في نقض كلام الرازي وكتاب التزهيد في بعض كتاب الفريد وكتاب اليقين في النقض على عطف في كتابه عمدة الأبرار وكتاب النقض على عبد الحق الصقلي وكتاب زجر العاوي وإخسانه ودحر الغاوي وإخزائه وكتاب رواية أبان يزيد العطار عن عاصم في القراءات وكتاب الرد على من قال إن ترتيب السور ليس من عند الله بل هو فعل الصحابة رضي الله عنهم وكتاب الأحكام لأصول الأحكام وكتاب النبذ في الأصول وكتاب النكت الموجزة في إبطال القياس والتعليل والرأي وكتاب النقض على أبي العباس بن سريج وكتاب الرد على المالكية في الموطأ خاصة وكتاب الرد على الطحاوي في الاستحسان وكتاب صلة الدامع الذي ابتدأه أبو الحسن بن المفلس وكتاب الخصال في المسائل المجردة وصلته في الفتوح والتاريخ والسير وكتاب الاتصال في شرح كتاب الخصال نحو أربعة آلاف ورقة وكتاب المجلى وشرحه: كتاب المحلى في شرح المجلى بليجاز وكتاب حجة الوداع صغير ورسالة في التخليص في تلخيص الأعمال وكتاب مراتب العلماء وكتاب مراتب التوليف واختصار كتاب العلل للباحي والتاريخ الصغير في أخبار الأندلس وكتاب الجماهير في النسب ورسالة في النفس ورسالة في الطب ورسالة في النساء ورسالة في الغناء وكتاب الإعراب عن كشف الالتباس الموجود في مذاهب أصحاب الرأي والقياس وكتاب القواعد في المسائل المجردة على طريقة أصحاب الظاهر نحو ثلاثة آلاف ورقة وكتاب تأليف الأخبار المأثورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم التي ظاهرها التعارض ونفي التناقض عنها نحو عشرة آلاف ورقة ورسالة الاستحالات وكتاب في الألوان ورسالة في الروح والنفس ورسالة في مراعاة أحوال الإمام ورسالة في فضل الأندلس وذكر علمائها وتوابعهم ورسالة الكشف عن حقيقة البلاغة وحين الاستعادة في النظم والنثر وكتاب غلط أبي عمرو المقرئ في كتابه المسند والمرسل وكتاب في العروض صغير وكتاب **طوق الحمامة** نحو ثلاث مئة ورقة عارض كتاب الزهرة لأبي بكر بن داود وكتاب دعوة الملل في أبيات المثل فيه أربعون ألف بيت وكتاب التعقيب على ابن الإفليلي في شرح شعر المتنبي وكتاب في الوعد والوعيد ورسالة الإيمان وكتاب الإجماع.

² al-Dahabī: *Siyar*, Beyrouth, Mu'assasa al-risāla, 1985, vol. 18, p. 184; *Tadkira*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1998, vol. 3, p. 227.

relles doctrinales ou politiques et ne retient d'Ibn Ḥazm que les éléments qui constituent un intérêt pour l'encyclopédiste et le lexicographe qui l'est.

La mémoire bibliographique : la bibliographie ou la (re)découverte du patrimoine culturelle ḥazmien

Al-Fīrūzābādī est le biographe qui a fourni la bibliographie la plus documentée en dépassant de loin les bibliographies des premières notices qui proposent une partie de l'œuvre d'Ibn Ḥazm. Des 28 notices rédigées depuis Šā'id, 10 notices (27% d'entre elles) ont essayé de recomposer une liste des titres de livres (*kitāb*) et de traités (*risāla*) ouvrages les plus célèbres, les plus importants voire les plus représentatifs¹.

Même si la bibliographie figurant dans la notice al-Fīrūzābādī présente de grandes similitudes avec celle d'al-Ḍahabī, avec vingt-cinq titres en commun, elle renferme de nouveaux titres dont le fameux *Ṭawq al-Ḥamāma* (*le Collier de la colombe*). Elle représente 43 % de la notice de la *Bulḡa* contre 34 % pour celle des *Siyar*. J. M. Puerta Vilchez s'était intéressé à l'inventaire de la notice d'al-Ḍahabī sans évoquer l'apport du travail érudit du philologue al-Fīrūzābādī. La présence d'un nombre négligeable d'écrits de réfutation (*rudūd/naqḍ*) caractérise la notice biographique d'Ibn Ḥazm en la dissociant des autres notices de la *Bulḡa*². Si la médiation d'al-Ḍahabī indiquait une revivification de la mémoire d'Ibn Ḥazm comme une grande figure du traditionalisme, al-Fīrūzābādī diffuse la vision des biographes syriens aux biographes égyptiens en soulignant son appart scientifique dans le champ de la lexicographie, de la grammaire et de la philologie.

Il est difficile de connaître avec certitude les sources directes du célèbre lexicographe ayant fait tampon entre les notices syriennes et les notices égyptiennes. Nous avons montré plus haut que des éléments factuels indiquaient que des biographes avaient connaissance du *Collier de la colombe* ainsi que des ouvrages intéressants comme ceux mentionnant une réfutation d'al-Bāḡī ou d'un ouvrage d'histoire dont le titre évoque celui d'Ibn Ḥayyān. Sa mention du *Collier* a rarement été soulignée dans les études ḥazmiennes, voire jamais. Les Orientalistes et les chercheurs contemporains ont attribué à al-Maqqarī d'être le véritable passeur et le principal acteur de la notoriété du *Collier* avant que celui-ci ne suscite dans la littérature orientaliste arabisante l'intérêt qui fut le sien. Il n'y a donc pas eu de découverte *ex-nihilo* de

¹ À l'instar d'al-Ḥumaydī, Ibn Ḥayyān, Ibn Bassām, al-Ḍabbī, Ibn Mammātī, Yāqūt, Ibn Ḥallikān, al-Ḍahabī, al-Šafaḍī et Ibn al-Ḥaṭīb.

² Parmi ses réfutations, on trouve le *kitāb al-naqḍ 'alā 'Abd al-Ḥaqq al-ṣiqillī* qui est une réfutation d'un éminent juriste mālikite sicilien 'Abd al-Ḥaqq (m. 466/1074), le *kitāb al-naqḍ 'alā Abī al-'Abbās b. Surayḡ* qui est une réfutation d'un juge bagdadien šāfi'ite Ibn Surayḡ (m. 306/914) ou le *kitāb al-radd 'alā al-Ṭahāwiyya fī al-istiḥsān* qui est une réfutation d'un concept juridique du juriste et théologien ḥanafite égyptien al-Ṭahāwī (m. 321/933).

la part des Orientalistes ou d'al-Maqqarī. Il s'agit plutôt d'une succession d'intérêt, de curiosité et de découvertes perlées qui ont permis de redécouvrir des ouvrages perdus ou disparus lors de l'autodafé de Séville.

2.6.3.3. L'image du traditionniste (*muḥaddiṭ*) : les *tarğama*-s égyptiennes d'Ibn Ḥağar, d'Ibn Tağrī Birdī al-Zāhirī, d'al-Suyūṭī

Ibn Ḥağar et la fixation définitive du portrait religieux

Il n'est pas vraiment étonnant de voir cet éminent spécialiste broser les traits correspondants à l'image du *faqīh-muḥaddiṭ*. Sa notice biographique respecte la stéréotypie traditionnelle de la pratique citationnelle. Il est l'un des derniers biographes à emprunter dans le vivier des citations relatives à Ibn Ḥazm, lesquelles sont devenues des poncifs ou des récits qui se sont autonomisés. Ibn Ḥağar clôture ainsi la longue chaîne des notices biographiques « encyclopédiques », construites sur la base de figures d'autorité. Il emprunte à la méthodologie dahabienne les commentaires, les explications ou la réécriture de segments narratifs renvoyant aux notices biographiques les plus fondamentales de la *memoria* d'Ibn Ḥazm.

Notice du <i>Lisān al-Miẓān</i>	Poésie		Prose		Total	
	Nb mots	%	Nb mots	%	Nb mots	%
Ibn Ḥazm	41	100 %	7	0,5	48	3,8%
Ibn Ḥağar al-ʿAşqalānī	-	-	500	40,7 %	500	39,4 %
Šāʿid	-	-	61	4,9 %	61	4,8 %
al-Ḥumaydī	-	-	46	3,7 %	46	3,6 %
al-Yasuʿ al-Ġāfiqī	-	-	22	1,7 %	22	1,7 %
ʿUmar b. Wāğib	-	-	40	3,2 %	40	3,1 %
Abū Muḥammad b. al-ʿArabī	x	-	119	9,6 %	119	9,4 %
Abū Bakr b. al-ʿArabī	-	-	66	5,3 %	66	5,2 %
Ibn Ḥayyān	-	-	194	15,7 %	194	15,3 %
Ibn Bassām	x	-	45	3,6 %	45	3,5 %
Ibn al-ʿArīf	-	-	6	0,5 %	6	0,5 %
al-Ġazālī	-	-	15	1,2 %	15	1,2 %
ʿIzz al-Dīn b. ʿAbd al-Salām	-	-	12	1 %	12	0,9 %
al-Quṭb	-	-	96	8,4 %	96	7,6 %
al-Dahabī	-	-	x	-	x	-
Total	41	100 %	1229	100 %	1 270	100 %
Rapport poésie et prose dans la notice	3,2 %		96,8 %		100 %	

2.6.3.3.a. Bilan statistique des présences narratives, de la part de la poésie et de la prose selon les *Ṭabaqāt al-ḥuffāz*

La pratique citationnelle d'Ibn Ḥağar épouse celle des biographes syriens. Elle diversifie ses sources citationnelles calquées principalement sur al-Dahabī. De plus, sa présence narrative (39,4%) occupe près de la moitié de la notice à l'instar d'al-Dahabī, d'Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī, d'al-Yāfiʿī, d'al-Şafaḍī ou d'Ibn Kaṭīr. Le discours construit à l'époque almoravide

et sur les textes d'Ibn Ḥayyān, d'Ibn Bassām, et d'Abū Bakr b. al-‘Arabī occupe le quart de la notice. A la manière d'un traditionniste, Ibn Ḥaḡar pèse les discours élogieux et réprobateurs pour juger de la qualité mémorielle d'un Ibn Ḥazm. Le tableau suivant présente la répartition polyphonique en fonction de la texture narrative de la notice d'Ibn Ḥaḡar :

	Texture narrative	Citations explicites	
		mots	%
Ibn Ḥaḡar	Description généalogique et statut scientifique en contexte	500	39,4
	Autres discours		
Ṣā'id	Citation élogieuse d'Ibn Ḥazm	61	4,8
al-Humaydī	Citation élogieuse d'Ibn Ḥazm	46	3,6
Yasū' b. Ḥazm al-Ġāfiqī	Anecdote sur le début de la <i>munāzara</i>	62	4,9
Abū Muḥammad b. al-‘Arabī	Anecdote reformulée sur l'origine de la <i>munāzara</i> et rôle d'al-Bāḡī	119	9,4
Ibn Ḥazm	Poème sur l'autodafé	12	0,9
Ibn Ḥayyān	Citation du début du <i>Matīn</i> et autres critiques reformulées	194	15,3
Ibn Bassām	Citation extrait de la notice d'Abū al-Muḡīra	45	3,5
Ibn Ḥazm	Poème contenu dans l'extrait d'Ibn Bassām	29	2,3
Abū Bakr b. al-‘Arabī	Citation des <i>‘Awāṣim wa al-qawāṣim</i>	66	5,2
Ibn al-‘Arīf	Citation comparative avec al-Ḥaḡḡāḡ	6	0,5
al-Ġazālī	Citation élogieuse de sa connaissance des attributs divins	15	1,2
Ibn ‘Abd al-Salām	Citation comparative avec Ibn Qudāma	12	1
al-Quṭb al-Ḥalabī	Critique des avis d'Ibn Ḥazm relatifs aux <i>ḥadīṭ</i>	96	7,6
Ibn Ḥazm	Critique du <i>ḥadīṭ</i> en prose	7	0,6
Total		1270	100

2.6.3.3.b. Texture narrative de la notice d'Ibn Ḥazm dans le *Lisān al-mīzān* d'Ibn Ḥaḡar

Le temps long permet de citer al-Dahabī comme référence qu'il cite en fin de notice. Une nouvelle figure d'autorité spécialiste de la critique du *ḥadīṭ*, à savoir al-Quṭb al-Ḥalabī (m. 735/1331)¹, permet de situer à la fois le discours ḥazmien et celui d'Ibn Ḥaḡar dans le champ des sciences du *ḥadīṭ*. D'origine syrienne, le *muḥaddiṭ* alépin ‘Abd al-Karīm b. ‘Abd al-Nūr b. Munīr al-Quṭb al-Dīn al-Ḥalabī a émigré en Égypte où il y mourut. Il étudia auprès d'al-Dahabī, Ibn Daqīq al-‘Īd (m. 596/1302, disciple d'Ibn ‘Abd al-Salām), d'al-Nuwayrī. Les citations d'al-Quṭb al-Ḥalabī dans le *Lisān al-Mīzān* d'Ibn Ḥaḡar prouvent l'influence des biographes syriens et de la diaspora syrienne en Égypte sur les notices biographiques égyptiennes.

Le début de la notice se compose de deux volets rappelant la structure de la notice d'Ibn Ḥayyān et d'al-Dahabī. Il présente d'abord des grandes lignes biographiques dans la lignée des grands hommes d'État et de savants qui contribue à l'autorité de notre auteur puis la particule *illā anna-hu* vient nuancer sa notoriété :

¹ Cf. Ibn Ḥaḡar : *al-Durar al-kāmina*, op. cit., 3, pp. 198-200 ; Taḡrī Birdī : *al-Nuḡūm al-zāhira*, Le Caire, Dār al-kutub, 2006, vol. 9, p. 306. Abū ‘Alī ‘Abd al-Karīm b. ‘Abd al-Nūr Quṭb al-Dīn était un éminent traditionniste syro-égyptien appartenant à l'école ḥanafite.

‘Alī b. Aḥmad b. Sa‘īd b. Ḥazm b. Ġālib b. Šāliḥ b. Ḥalaf b. Ma‘dān b. Sufyān b. Yazīd d’origine persane Abū Muḥammad le cordouan, de Niebla, le juriste, le *ḥāfiẓ* zāhirite auteur de nombreux ouvrages naquit à Cordoue en l’an 384. Il grandit dans un environnement luxueux et de hauts fonctionnaires d’État. Son père comptait parmi ces éminents ministres. Il occupa des postes ministériels au service de certains califes umayyades en al-Andalus, ministère qu’il décida d’abandonner par la suite. Pendant sa jeunesse, il s’intéressa à l’étude de l’*adab*, la logique, la langue arabe. Il composa des poèmes et des traités épistolaires. Par la suite, il s’adonna à l’acquisition du savoir (*‘ilm*), il apprit par cœur le *Muwattā’*, etc. Il adhéra ensuite à l’école šāfi‘ite dans laquelle il resta un certain temps pour se tourner vers l’école zāhirite qu’il défendit corps et âme (*ta‘aṣṣub*) au service de laquelle il mit sa plume (*šannaḥa fi-hi*). Il réfuta ses contradicteurs en son nom. Il était doté d’une prodigieuse mémoire.

Cependant (*illā anna-hu*) au nom de cette autorité, il s’est mis à critiquer durement les bons des mauvais noms de transmetteurs en empruntant la critique du *ta’dīl* et du *tahrīg*. En cela, il a tenu des propos indignes et détestables qu’a scruté méticuleusement le *ḥāfiẓ* alépin et égyptien al-Quṭb al-Dīn en particulier les propos tenus dans le *Muḥallā* dont j’évoquerai quelques mots.

Ibn Ḥazm étudia auprès d’Abī ‘Umar b. al-Ġasūr, Yaḥyā b. Mas‘ūr b. Waḥğ al-Ḥayya, Yūnis b. ‘Abd Allāh b. Muğtī, Ḥumām b. Aḥmad, Muḥammad b. Sa‘īd b. Bannān. Ont étudié sous son autorité, al-Ḥumaydī, le plus célèbre de ses disciples qui diffusa sa mémoire (*dīkr*) en Orient, son fils Abū Rāfi‘ al-Faḍl et d’autres. Surayğ b. Muḥammad b. Surayğ al-Maqbarī étudia sous sa coupe avec la permission de transmettre son œuvre. Il est le dernier de ses disciples à avoir obtenu la permission de transmettre ses livres (*iğāza*) depuis l’an 400 qui marque le début de ses études auprès d’Ibn Ḥazm¹.

Cette séquence bipartite, avec d’un côté la critique d’Ibn Ḥayyān et la critique positive d’al-Dāhabī, pose le cadre formel de la critique d’Ibn Ḥazm. Cette présentation introductive s’inscrit sous le feu de la critique intransigeante du *ḥadīṭ*. Sorte de condensé mémoriel, Ibn Ḥağar prévient les lecteurs, maîtres ou disciples, de l’autorité scientifique d’Ibn Ḥazm vu depuis les sciences du *ḥadīṭ*.

Le lexique et les nombreux hypertextes témoignent d’un emprunt implicite aux *Ṭabaqāt* de Šā‘id, au *Matīn* d’Ibn Ḥayyān, à la *Taḍkira* et aux *Siyar* d’al-Dāhabī. La narration emprunte le *ta’dīl* d’al-Dāhabī et le *ğarḥ* d’Ibn Ḥayyān. Si la particule *ğayr anna* marquait le début de la notice à charge d’Ibn Ḥayyān, la particule *illā anna* distingue également l’ambivalence de l’image d’Ibn Ḥazm entretenue dans la mémoire des Traditionalistes. Toutefois, à la différence de la charge d’Ibn Ḥayyān, Ibn Ḥağar conserve l’esprit de médiation impulsé par la critique dāhabienne et dont l’intitulé même du *Lisān al-Mīzān* (*Le langage juste*) prétend conserver. Sa médiation n’est pas répétitive, il réécrit sa propre médiation à partir d’éléments nouveaux. En effet, la critique d’Ibn Ḥağar se construit à partir d’un exemple précis, à savoir : « les accusations détestables (*awḥām šanī‘a*) dirigés contre certains transmetteurs » qui indique une sévérité exagérée provenant d’Ibn Ḥazm. Les jugements d’Ibn Ḥağar font écho aux

¹ Ibn Ḥağar: *Lisān al-Mīzān*, Beyrouth, Dār al-bašā’ir al-islāmiyya, 2002, p. 488, trad. fr. Yacine Baziz:

"على" بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد الفارسي أبو محمد القرطبي اللبلي يفتح اللام وسكون الموحدة ثم لام الفقيه الحافظ الظاهري صاحب التصانيف ولد بقرطبة سنة أربع وثمانين وثلاث مائة ونشأ في نعمة ورياسة وكان أبوه من الوزراء وولي هو وزارة بعض الخلفاء من بني أمية بالأندلس ثم ترك واشتغل في صباه بالأب والمنطق والعربية وقال الشعر وترسل ثم أقبل على العلم فقرا الموطأ وغيره ثم تحول شافعيًا فمضى على ذلك وقت ثم انتقل إلى مذهب الظاهر وتعصب له وصنف فيه ورد على مخالفته وكان واسع الحفظ جدا إلا أنه لثقة حافظت كان يهجم كالقول في التعديل والتخريج وتبين أسماء الرواة فيقع له من ذلك أوهام شنيعة وقد تتبع كثيرا منها الحافظ قطب الدين الحلبي ثم المصري من المحلي خاصة وسأذكر منها أشياء سمع بن حزم من أبي عمر بن الحسن ويحيى بن بيان وعبد الله ابن الربيع وعبد الله ابن يوسف بن نامي وتلمذ له ونشر ذكره بالمشرق ولده أبو رافع وروى عنه بالإجازة سريج بن محمد بن سريج المقبري فكان خاتمه من روى عنه وكان أول سماعه في سنة أربع مائة .

multiples débats entre *muḥaddiṭīn*-s. D’aucuns estimaient qu’il valait mieux être sévère dans la critique plutôt que laxiste et d’autres qu’il était souhaitable de marquer la mesure dans les jugements d’où la notion de *mīzān*, sorte de principe de précaution.

Entre éloge/blâme puis blâme/éloge

En maniant la dichotomie éloge/blâme, Ibn Ḥaḡar joue sur l’ambiguïté du savant *zāhirite* dans la mémoire des traditionnistes. Comment réussir à se positionner face à un homme qui a produit une œuvre magistrale mais dont l’attitude bouscule la bienséance. Il lui faut donc consulter ce qu’ont dit d’autres éminents savants pour que le lecteur et lui-même puissent se positionner.

Sā’id b. Aḡmad al-Ruba’ī a dit Ibn Ḥazm a dit : « Abū Muḡammad b. Ḥazm était le plus savant d’al-Andalus, et de loin, une sommité dans les sciences de l’Islām et le plus prolifique. Il a grandement contribué au développement de la lexicographie et de la rhétorique, du genre biographique et de la généalogie. Son fils m’a rapporté qu’il a collationné auprès de son père une œuvre d’environ 400 *muḡallad* comprenant environ 80 000 feuillets. Son père était ministre au service d’al-Manṣūr b. Abī ‘Āmir puis d’al-Muzaffar b. al-Manṣūr. Ibn Ḥazm fut par la suite ministre au service d’al-Mustazhir b. al-Mu’ayyad puis il renonça ».

Al-Ḥumaydī a dit : « il était un éminent savant ayant le statut de *ḡāfiṣ* dans les sciences des Traditions prophétiques (*ḡadīṭ*) et de jurisprudence (*fiqh*). Il était capable d’extraire des lois à partir du Livre et de la Tradition prophétique, expert dans toutes les branches du savoir tout en appliquant ses connaissances. Nous n’avons jamais vu son pareil. Il réussit à réunir en lui tant d’intelligence, d’aisance à mémoriser, de haute vertu et de grandeur d’âme. Il s’est montré particulièrement brillant dans l’histoire traditionnelle (*āṭār*). Je n’ai vu aucun homme improviser des poèmes aussi promptement que lui. Je les ai recueillis dans l’ordre alphabétique ».

Il a effectué des erreurs dans ses démonstrations [en matière de logique] et ses spéculations théoriques (*fī l-istidlāl wa-l-naẓar*). Voir ‘Abd al-Ḥaḡq b. ‘Abd Allāh al-Anṣārī et son ouvrage intitulé *Réfutation du Muḡallā*.

L’historien al-Yasu’ b. al-Ġāfiqī : « Préservé des aléas du temps. Il a sauvé les sciences des musulmans et a surpassé n’importe quel croyant toutes doctrines confondues. Il a composé le *Milal wa-l-niḡal* ».

‘Umar b. Wāḡib a relaté: Alors que nous étions à Séville pour y étudier la jurisprudence, Abū Muḡammad est entré, s’est mis à écouter puis à poser des questions sur des points de jurisprudence auxquelles je répondis. Il s’y opposa et on lui dit : « cela ne relevait pas de tes élucubrations ». Il se leva et partit chez lui. Il jura de revenir. Au bout d’un mois, c’est-à-dire qu’il est revenu nous voir et se mit à contester de la plus belle des manières.

Je dis : « Ceci a eu lieu après une histoire (*qiṣṣa*) que le *qādī* ‘Abd Allāh b. Muḡammad b. al-‘Arabī, le père du *qādī* Abū Bakr qui raconta qu’Ibn Ḥazm lui avait relaté qu’il avait assisté à des funérailles. Il était entré à la mosquée et s’était assis sans accomplir la prière (de circonstance). On lui dit alors : « Lève-toi et effectue la prière de salutation lorsqu’on entre à la mosquée ». Il s’exécuta. Puis, à un autre moment, il commença par effectuer cette prière de bienséance. Or, on lui dit : « Assieds-toi ! Ce n’est pas un temps approprié pour la prière ». C’était après la prière d’*al-‘aṣr*. Ce fut pour lui un affront terrible. Il demanda alors à son précepteur de lui indiquer la demeure du *faqīh*. Il s’y rendit et y étudia le *Muwattā’*. Il a débuté à partir de ce moment sa quête de savoir jusqu’à devenir ce qu’il est devenu. Il n’eut de cesse de s’exposer jusqu’à l’arrivée d’Abū al-Walīd al-Bāḡī venant d’Iraq. Celui-ci avait acquis un immense savoir dans le domaine des démonstrations juridiques. Il conversa avec des *imām*-s jusqu’à contester avec Ibn Ḥazm qu’il remit à sa juste place. Il y eut de nombreuses controverses entre les deux hommes, consignées dans un chapitre. Plus tard, les juristes *mālikites* s’acharnèrent contre lui avec l’aide des rois de cette région. Tous se mirent à le haïr, à lui nuire et à le chasser. Ils brûlèrent ses livres sur la voie publique. Ibn Ḥazm composa ce poème pour l’occasion :

Vous pouvez bien brûler mes livres ;

Vous ne pourrez brûler leur contenu, bien à l’abri au fond de mon cœur. Etc.

Il dit : Ce haut degré de science n'avait jamais été atteint si ce n'est par Ibn Ġarīr al-Ṭabarī¹.

Ibn Ḥaġar rejoint à nouveau l'opinion d'al-Dahabī. Il met ainsi en parallèle l'anecdote d'al-Yasu' b. Ḥazm al-Ġāfiqī et celle d'Abū Bakr b. al-'Arabī relatant la genèse de la controverse (*munāzara*) et de la recherche de la science chez Ibn Ḥazm.

Le travail d'écriture et de reformulation est inédite et se matérialise dans le maniement des citations chez Ibn Ḥaġar. L'hypotexte attribué explicitement à Ibn Ḥayyān n'est pas exactement restitué. Son emprunt du *Matīn* ne correspond à aucune autre citation d'Ibn Ḥayyān. L'hypertexte du *Lisān* reprend plusieurs hypotextes des *Ṭabaqāt* collés les uns à la suite des autres, tout en gardant la logique et la chronologie narratives d'Ibn Ḥayyān.

Ibn Ḥazm était compétent en différents domaines comme le *ḥadīth*, la jurisprudence, la généalogie et l'*adab* tout en y associant divers enseignements antiques. Ses ouvrages n'étaient pas exempts d'erreurs à cause de sa manière de questionner ces domaines. D'abord attiré par l'école šāfi'ite qu'il défendit au point d'être disqualifié. Il fut la cible privilégiée de nombreux juristes de son temps. Ensuite, il adhéra définitivement au sens obvie au nom duquel il controversa et personne n'était à l'abri de ses diatribes sans commune mesure. Il controversait au contraire dans le seul but de terrasser son adversaire et sortaient de sa bouche des propos aussi piquants et amers que la moutarde. Les juristes de son temps se coalisèrent contre lui, dénoncèrent à l'unanimité son égarement, noircirent sa réputation et avertirent leurs gouverneurs sur le genre de personne qu'ils avaient en face d'eux (*qabīli-hi*)². Ils interdirent aux gens de s'en approcher et projetèrent de le défier. Il s'obstina dans sa voie si bien qu'il composa de forts nombreux ouvrages dont la diffusion de la majorité d'entre eux ne dépassèrent le seuil de sa demeure et ce, à cause du rôle restrictif des savants. Jusqu'au jour où l'on brûla et déchira en public une partie de ses livres à Séville. Pourtant, d'aucun ne pouvait prétendre être à l'abri du catastrophisme de ses opinions. Il n'était pas toujours maître de lui-même. Il ne dévoilait sa science qu'au moment où on le questionnait, de lui surgissait alors un flot de science que le seau ne pouvait pas troubler. Il (Ibn Ḥayyān) ajouta : parmi ce qui participa à exacerber les gens est son amour passionné aux Umayyades Anciens et Modernes et sa foi indéfectible en la légalité de leur pouvoir (*imāma*) au point d'être généalogiquement rattaché à leur investiture. Ibn Ḥazm avait un cousin germain, 'Abd al-Wahhāb b. al-'Alā b. Sa'īd b. Ḥazm, dit Abū al-'Alā, ministre en son temps. Rivalités et différents existaient entre les deux hommes. Il découvrit certains des ouvrages d'Abū Muḥammad et lui écrivit une épître très éloquente, consignée dans la *Dahīra* par Ibn Bassām : Abū Muḥammad lui écrivit une lettre dont le texte est le suivant : « J'ai entendu et j'ai obéi à la parole de Dieu Exalté soit-Il « Éloigne-toi des ignorants », j'accepte et je me conforme à la parole du Messager de Dieu – Puisse Dieu l'élevé en degré – « Renoue avec celui qui a rompu les liens avec toi et par-

¹ Ibn Ḥaġar: *Lisān al-Mīzān*, op. cit., p. 488, trad. fr. Yacine Baziz:

قال صاعد بن أحمد الربيعي كان بن حزم أجمع أهل الأندلس كلهم لعلوم الإسلام وأوسعهم معرفة وله مع ذلك توسع في علم اللسان وحظ من البلاغة ومعرفة بالسير والأنساب. أخبرني ولده أنه اجتمع عنده بخط أبيه من تأليفه أربع مائة مجلد يحتوي على نحو ثمانين ألف ورقة وكان أبوه وزير للمنصور بن أبي عامر ثم للمظفر بن المنصور ثم وزير هو للمستظهر بن المؤيد ثم ترك.

وقال الحميدي كان حافظاً للحديث وفقهه مستنبطاً للأحكام من الكتاب والسنة متقناً في علوم جمة عاملاً بعلمه ما رأينا مثله فيما اجتمع له من الذكاء وسرعة الحفظ والتدين وكرم النفس. وكان له في الأثر باع واسع وما رأيت من يقول الشعر أسرع منه وقد جمعت شعره على حروف المعجم. وقد تتبع أغلاطه في الاستدلال والنظر عبد الحق بن عبد الله الأنصاري في كتاب سماه الرد على المحلي.

وقال البيهقي المؤرخ العاقبي كان محفوظه البحر العجاج ولقد حفظ على المسلمين علومهم وأرباباً على أهل كل دين وألف الملل والنحل. حدثني عمر بن واجب قال كنا بإشبيلية ندرس الفقه فدخل أبو محمد فسمع ثم سأل عن شيء من الفقه فأجيب فاعترض فقيل له ليس هذا من مُنتَخَلاتك فقام وقعد ودخل منزله وحلف فما كان بعد أشهر قريبة يعني قصدنا إلى ذلك الموضوع فناظره أحسن مناظرة.

قلت وكان ذلك جرى له بعد القصة التي ذكرها عبد الله ابن محمد بن العربي والد القاضي أبي بكر فإنه حكى أن ابن حزم ذكر له أنه شهد جنازة فدخل المسجد فجلس قبل أن يصلي فقيل له قم فصل تحية المسجد ففعل ثم حضر أخرى فبدأ بالصلاة فقيل له اجلس ليس هذا وقت صلاة وكان بعد العصر فحصل له خزي فقال للذي رباه دلني على دار الفقيه فقصدته وقرأ عليه الموطأ ثم جد في طلب العلم بعد ذلك إلى أن صار منه ما صار ولم يزل مستظهماً إلى أن قدم أبو الوليد الباجي من العراق وقد توسع في علم النظر ولقى الأئمة فناظر بن حزم فانتهى منه ولهما مناظرات مدونة في جزء ثم تعصب عليه فقهاء المالكية بأمراء تلك الديار فمقتوه وأذوه وطردوه وحرقوا كتبه علانية وله في ذلك.

فإن يحرقوا القرطاس لا يحرقوا الذي ... تضمنه القرطاس بل هو في صدري
قال وهذا القدر لا يعرف لأحد من علماء الإسلام إلا لابن جرير الطبري.

² Le terme symbolique *fitnati-hi* dans la notice d'Ibn Ḥayyān est remplacé par *qabīli-hi* dans la citation du *Lisān* d'Ibn Ḥaġar.

donne à celui qui a commis une injustice à ton égard ». Je confirme la parole du sage (*hakīm*) qui a déclaré « Point de salut à celui qui prête le flanc à un homme cherchant à le nuire alors qu'il faudrait s'en éloigner »¹.

Ce texte de la notice du *Lisān* que nous avons choisi de traduire témoigne d'une polyphonie composée de discours rapportés enchâssés les uns aux autres. Les sources des citations restent complexes à identifier clairement. Ibn Ḥaḡar construit à travers la figure d'Ibn Ḥazm les règles qui lient le maître et son étudiant.

On comprend mieux pourquoi la critique d'Ibn Ḥaḡar ne remploie pas les railleries d'Ibn Ḥayyān à propos de la généalogie fabriquée ou de son loyalisme umayyade. Il lui semble plutôt intéressant d'attirer l'attention du lecteur sur son irrévérence à l'égard des savants et son conflit avec les juristes de son temps comme si Ibn Ḥaḡar avertissait les étudiants sur un point absolument condamnable. Discréditer les savants c'est semer le désordre, il reprend ainsi l'expression d'Ibn Ḥayyān *ḥaḍḍadrū akābira-hum min fitnati-hi*. Ibn Ḥaḡar montre implicitement aux étudiants la voie du juste milieu, sur ce qu'il est bon de faire et de ne pas faire.

La citation du *qāḍī* Abū Bakr b. al-ʿArabī confirme l'image qu'Ibn Ḥaḡar se fait du parfait savant et prévient en somme l'étudiant sur le risque encouru si les règles de bienséance sont transgressées. Les écarts entre l'hypertexte du *Lisān* et l'hypotexte des *ʿAwāṣim*, prennent un sens moins sur la représentation d'Ibn Ḥazm que sur l'image du savant modèle. Prenons l'exemple de la critique de la *zāhiriyya* tirée des *ʿAwāṣim*² et citée par les *Siyar*³. Le *Lisān* n'en conserve que 16,5% (66 mots sur 399 mots), récite dans lequel Ibn Ḥaḡar pointe la moquerie d'Ibn Ḥazm à l'égard des savants, comme un crime de lèse-majesté :

Le *qāḍī* Abū Bakr b. al-ʿArabī a dit : « Ibn Ḥazm commença d'abord à se rattacher à l'école *šāfiʿite* avant de se réclamer de (l'école de) *Dāwūd* puis de tout abandonner et de revendiquer totalement son indépendance juridique. Il se prétendait l'*imām* des *imām*-s: il imposait et abrogeait, jugeait et légiférait. Il se mêlait aux discussions des gens de peu d'intelligence sauf dans l'étude des points du droit

¹ Ibn Ḥaḡar: *Lisān al-Mizān*, op. cit., pp. 490-491, trad. fr. Yacine Baziz (sauf pour le vers de poésie dont la traduction est empruntée à Brigitte Foulon) :

وقال مؤرخ الأندلس أبو مروان بن حيان: كان ابن حزم حامل فنون من حديث وفقه ونسب وأدب مع المشاركة في أنواع التعاليم القديمة وكان لا يخلو في فنونه من غلط لجرأته في التسور على كل فن. ومال أولا إلى قول الشافعي وناضل عنه حتى نسب إلى الشوذ واستهدف لكثير من فقهاء عصره. ثم عدل إلى الظاهر فجادل عنه ولم يكن يلفظ في صدعه بما عنده، بتعريض، ولا تدريج بل يصرح به معارضة صك الجندل وينشقه في أنفه إنشاق الخردل. فتمالاً عليه فقهاء عصره وأجمعوا على تضليله وشنعوا عليه وحذروا أكابره من فتنته ونهوا عوامهم عن الاقتراب منه. فطفقوا يقصونه وهو مُصر على طريقته حتى كمل له من تصانيفه وقر بعير لم يتجاوز أكثرها عتبة بابيه لزهده العلماء فيها حتى لقد أحرق بعضها بأشبيلية ومزقت علانية. ولم يكن مع ذلك سالما من اضطراب رأيه وكان لا يظهر عليه أثر علمه حتى يسئل فيتفجر منه علم لا تُكذِّره الذلاء. وكان مما يزيد في بغض الناس له تعصبه لبني أمية ماضيهم وبقائهم واعتقاده بصحة إمامتهم حتى نسب إلى النصب. وكان لابن حزم ابن عم يقال له: عبد الوهاب بن العلاء بن سعيد بن حزم يكنى أبا العلاء وكان من الوزراء وبينهما منافسة ومخالفة فوقف على شيء من تأليف أبي محمد فكتب إليه رسالة بليغة يعيب ذاك المؤلف قد ساقها ابن بسام في النخيرة. قال: فكتب أبو محمد له الجواب ونصه سمعت وأطعت لقول الله تعالى: {وأعرض عن الجاهلين} وسلمت وانقدت لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: صل من قطعك واعف عن ظلمك. ورضيت بقول الحكيم: كفاك انتصارا ممن أذاك إعراضك عنه

² Abū Bakr b. al-ʿArabī: *al-Naṣṣ al-kāmila li-l-Awāṣim min al-qawāṣim*, Le Caire, Maktaba dār al-turāt, pp. 249-252.

³ al-Ḍahabī: *Siyar*, op. cit., vol. 18, pp. 188-190.

(*masā'il*). Lorsqu'il exigeait d'eux des arguments solidement leur discours, il se moquait d'eux ». Le reste de ce texte se trouve dans l'ouvrage *al-'Awāšim wa al-qawāšim* »¹.

À l'instar des historiens traditionnistes, Ibn Ḥaḡar brosse un portrait sous l'angle du *ḡarḥ wa-ta'dīl*, L'objectif est d'expliquer la genèse des connaissances emmagasinées par Ibn Ḥazm. Le point commun entre les deux anecdotes, tel que le relève Ibn Ḥaḡar, est de lier une retraite spirituelle et son retour en puissance dans les controverses (*fa-nāzara-hu aḡsana l-munāzara*² relatée par al-Yasu' b. Ḥazm) et les conflits théologiques face au juriste mālikite al-Bāḡī dans lesquels ce dernier serait sorti vainqueur (*wa-lam mustaḡhiran ilā an qadima Abū l-Walīd l-Bāḡī min l-'Irāq wa-qad tawassa' fī 'ulūm l-naẓar wa-laḡiyā l-a'imma fa-nāzara Ibn Ḥazm fa-ntašif min-hu wa-la-humā munāzarāt mudawwana fī ḡuz*³. Les récits d'Ibn Ḥayyān et d'Abū Bakr b. al-'Arabī servent donc à associer les controverses et l'attitude irrévérencieuse à l'égard des Anciens. Il y a un transfert de l'art de la controverse et de l'éloquence à la polémique destructive telle que le décrit le *Lisān* : *wa-mimma yu'āb bi-hi Ibn Ḥazm wuqū'u-hu fī l-a'immat l-kibār bi-aḡbaḡ 'ibāra wa-ašna' radd wa qad wuqī'at bayna-hu wa-bayna Abī l-Walīd l-Bāḡī munāzarāt wa-munāfarāt*⁴. L'aspect critique d'Ibn Ḥaḡar se clôture logiquement sur la citation proverbiale d'Ibn al-'Arīf qui fait de la langue d'Ibn Ḥazm et de l'épée d'al-Ḥaḡḡāḡ des sœurs jumelles.

Ibn Taḡrī et al-Suyūṭī : deux brèves notices à la fin du IX^e/XV^e siècle

Contemporains d'Ibn Ḥaḡar, les deux historiens égyptiens clôturèrent la séquence égyptienne. Les notices d'Ibn Taḡrī Birdī et d'al-Suyūṭī confirment la rupture historiographique amorcée chez al-Fīrūzābādī, c'est-à-dire une absence de citations, voire de figures d'autorité, caractéristique de la pratique citationnelle biographique du IX^e/XV^e siècle. Ibn Taḡrī Birdī accorde un rappel du volet littéraire dans sa notice (6,9%) en mentionnant l'un des poèmes les plus cités (37,1% des notices biographiques et 41,9% des biographes)⁵.

Si la répartition narrative de la notice d'Ibn Taḡrī Birdī est cohérente vis-à-vis de ses contemporains en concédant une part minimaliste à la poésie d'Ibn Ḥazm, il centralise les idées biographiques directrices de sa vie. Nous verrons que le récit proposé par Ibn Taḡrī Birdī corrobore celui d'al-Suyūṭī au point qu'une unanimité se dégage entre ces deux récits. On

¹ Ibn Ḥaḡar: *Lisān al-Mīzān*, op. cit., p. 488, trad. fr. Yacine Baziz:

وقال القاضي أبو بكر بن العربي: ابتداء ابن حزم أولاً فتعلق بمذهب الشافعي ثم انتسب إلى داود ثم خلع الكل واستقل وزعم أنه إمام الأئمة يضع ويرفع ويحكم ويشرع واتفق كونه بين أقوام لا بصر لهم إلا بالمسائل فيطالبهم بالدليل ويتضاحك بهم ... وذكر بقية الحط عليه في كتاب العواصم والقواصم.

² Ibn Ḥaḡar: *Lisān al-Mīzān*, op. cit., p. 488.

³ *Ibid.*, p. 488

⁴ *Ibid.*, p. 488.

⁵ al-Ḥumaydī, Ibn Ḥāqān, Ibn Bassām, al-Ḍabbī, Yāqūt, al-Marrākūšī, Ibn Ḥallikān, Ibn Faḍl Allāh al-'Umarī, al-Yāfī'ī, al-Šafaḍī, Ibn al-Ḥaṭīb, al-Maḡarrī et Ibn al-'Imād.

constate donc un nouveau travail d'écriture historiographique même si le remploi d'ancien matériau est implicitement présent.

Traduction de la notice d'Ibn Taġrī Bīrdī dans les Nuġūm:

À cette date, l'omeyyade d'origine persane mais aussi l'andalou, le cordouan 'Alī b. Aḥmad b. Sa'īd b. Ḥazm b. Ġālib b. Šāliḥ b. Ḥalaf b. Ma'dān b. Sufyān b. Yazīd *mawlā* de Yazīd b. Abī Sufyān b. Ḥarb b. Umayya, Abū Muḥammad était connu sous le nom d'Ibn Ḥazm, traditionniste, auteur de nombreux et célèbres ouvrages. Il était zāhirite sur le plan juridique. On a beaucoup évoqué sa personne, en particulier les *Ahl al-ḥadīth* qui ont loué la qualité de sa mémoire. Il était un *imām* authentique connaisseur des sciences du *ḥadīth*. Cependant, il tenait un langage détestable. Il tint des propos à l'égard des '*ulamā*' les plus notoires si bien que son langage était devenu proverbial. On dit : « Puisse Dieu nous protéger de l'épée d'al-Ḥaġġāġ et de la langue d'Ibn Ḥazm ». Il a composé des poèmes de grande qualité. Par exemple sur le mètre *al-wāfir* :

Si je m'éloigne, mon corps seul s'en va,	Et mon âme reste toujours auprès de vous.
Certes un ami demande à voir de ses yeux	Celui dont la vue lui est agréable ¹ .

Aussi courte soit-elle, la notice d'Ibn Taġrī Bīrdī résume l'iconographie d'Ibn Ḥazm dans l'encyclopédie égyptienne en relatant quelques constantes : un traditionniste zāhirite, plutôt apprécié des *Ahl al-ḥadīth* mais dont le langage irrévérencieux était devenu légendaire.

Les *topoi* biographiques empruntés par Ibn Taġrī Bīrdī se détachent des récits de vie précédents. Son récit se libère de la stéréotypie biographique dont la forme et le fond résonnent de la notice d'Ibn Kaṭīr (quelques similitudes intertextuelles). La généalogie des *Nuġūm* emprunte celle des *Siyar* d'al-Dahabī et la structure logique des idées développées dans la *Bidāya*, à savoir : une description généalogique, un traditionniste brillant savant mais il est l'auteur de diatribes dont les propos n'étaient pas dignes de l'orthodoxie sunnite. Seules les idées sont conservées et elles se calquent sur la *Bidāya*. Si l'image du *muḥaddīth* domine largement la notice d'Ibn Taġrī Bīrdī, son appréciation et son jugement de la poésie ḥazmienne la distingue de celle d'Ibn Kaṭīr puisque l'historien syrien développe brièvement une image plus large du littérateur.

Les citations d'Ibn Ḥazm dans *al-Nuġūm al-zāhira* et *al-Manhal aṣ-ṣāfi wal-mustafwā ba'd al-wāfi* montrent une cohérence entre le portrait qu'Ibn Taġrī Bīrdī dépeint dans sa notice et l'utilisation qu'il fait de son savoir, à savoir faire appel à lui en matière de *ḥadīth* ou pour rappeler qu'il est adepte du zāhirisme.

¹ Ibn Taġrī Bīrdī: *al-Nuġūm al-zāhira*, Le Caire, Dār al-kutub, 2006, vol. 5, p. 75, trad. fr. Y. Baziz:

« وفيها توفى على بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف ابن معدان بن سفيان بن يزيد مولى يزيد بن أبي سفيان بن حرب بن أمية الأموي الفارسي الأصل، ثم الأندلسي القرطبي أبو محمد المعروف بأبن حزم المحدث صاحب التصانيف المشهورة. كان ظاهري المذهب. وقد تكلم فيه كل أحد ما خلا أهل الحديث، فإنهم أثبتوا على حفظه. كان إماما عارفا بفتون الحديث، إلا أنه كان صاحب لسان خبيث، ويقع في حق العلماء الأعلام حتى صار مثالا، فيقال: «نعوذ بالله من سيف الحجاج ولسان ابن حزم». وكان له شعر جيد. فمن ذلك قوله: [الوافر]
لئن أصنحتُ مرتجلاً بجسمي فقلبي عندكم أبداً مقيم
ولكن للعبان لطيف معني له سأل المعانيّة الكليم
أمر النيل في هذه السنة الماء القديم خمس أذرع واثنتا عشرة إصبعا. يبلغ الزيادة ست عشرة ذراعا وثلاث أصابع. »

Traduction de la notice d'al-Suyūṭī dans les *Ṭabaqāt al-ḥuffāz*

Dans son prologue, al-Suyūṭī écrit qu'il a « abrégé les *Ṭabaqāt*-s du prince des traditionnistes (*imām al-ḥuffāz*) Abī 'Abd Allāh al-Ḍahabī en ajoutant la vie de quelques biographiés qui vécurent après lui »¹. L'emprunt lexicographique aux notices de l'historien damascène est manifeste même s'il synthétise à l'extrême son contenu. Avec al-Suyūṭī, tous les récits ou les éléments caractéristiques polémiques sont effacés comme il l'écrit :

L'*imām* le savantissime *muḥaddiṭ*, le juriste, omeyyade et un de leur *mawlā*, le cordouan, le zāhirite, Abū Muḥammad 'Alī b. Aḥmad b. Sa'īd b. Ḥazm b. Ġālib b. Ṣāliḥ b. Ḥalaf d'origine persane, descendant de Yazīdī. D'abord šāfi'ite, il se tourna par la suite vers la doctrine zāhirite. Il composa de nombreux ouvrages. Doté d'une dévotion consciencieuse (*wara'*)², d'un renoncement au monde (*zuhd*), d'une très haute intelligence, d'une mémoire prodigieuse et une connaissance magistrale de toutes les branches du savoir. Il fut le plus grand savant d'al-Andalus dans toutes les sciences islamiques, une connaissance encyclopédique en lexicographie, en rhétorique, en poésie, en histoire en général. Il a écrit le *Muḡallā* selon le rite zāhirite et selon sa propre réflexion (*iḡtihād*), le *Muḡallā* commentaire explicatif du *Muḡallā*, les *Milal wa-l-niḥal*, le *Iṣāl fī fiqh l-ḥadīṭ*, etc. Le dernier transmetteur qui avait obtenu une *iḡāza* est Abū al-Ḥasan Šurayḥ b. Muḥammad. C'est en Ġumādā I^{er} de l'an quatre-cent-cinquante-sept qu'il mourut³.

Ce qui intéresse al-Suyūṭī, c'est moins les querelles doctrinales que les aspects encyclopédiques de l'œuvre ḥazmienne. En plus de focaliser sur l'image élogieuse du *muḥaddiṭ*, c'est bien l'image du polygraphe qui est mise en avant. Les superlatifs sur les caractéristiques cognitives d'Ibn Ḥazm combinés à l'évocation d'une dévotion sincère font de notre auteur la grande figure d'al-Andalus. La doctrine zāhirite ne pose pas de problèmes particuliers, bien au contraire, les livres qu'al-Suyūṭī cite en guise de bibliographie font tous références à sa réflexion (*iḡtihād*) et sa doctrine zāhirite. Les emplois hypotextuels de Ṣā'īd et d'al-Ḥumaydī sont connus de la mémoire collective ce qui suppose que le lecteur égyptien du IX^e/XV^e siècle n'a pas besoin d'en connaître la provenance. Les citations ne sont pas ou plus un texte d'autorité mais comme une allusion au passé et à la mémoire du lecteur-auditeur. Tout lecteur-auditeur ou tout érudit n'est pas toujours au fait de ce patrimoine citationnel. La synthèse d'al-Ḍahabī par d'al-Suyūṭī sont une double garantie pour un lecteur égyptien.

Al-Suyūṭī cite 18 fois Ibn Ḥazm dans six ouvrages dans le champ des études coraniques et historiques. Le *Ta'rīḥ al-ḥulafā'* le catégorise comme spécialiste (*fann*) du zāhirisme, le

¹ al-Suyūṭī: *Ṭabaqāt al-ḥuffāz*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1982, p. 1, trad. fr. Yacine Baziz, *lahḥaṣṭu-hā min Ṭabaqāt imām l-ḥuffāz Abī 'Abd Allāh l-Ḍahabī wa-ḍalaytu 'alay-hi man ḡā'a ba'da-hu* ».

² Urvoy Dominique: "Wara'", dans *Encyclopédie de l'Islam*. Consulted online on 02 February 2020 <http://dx.doi.org/prex.num.bulac.fr/10.1163/9789004206106_eifo_SIM_7861> First published online: 2010.

³ al-Suyūṭī: *Ṭabaqāt al-ḥuffāz*, op. cit., p. 435, trad. fr. Y. Baziz:

ابن حزم الإمام العلامة الحافظ الفقيه أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف الفارسي الأصل البيهقي الأموي مؤلفهم الفُرطبي الظاهري. كان أولاً شافعيًا ثم تحول ظاهريًا وكان صاحب فنون وورع وزهد وإليه المنتهى في الذكاء والحفظ وسعة الدائرة في العلوم أجمع أهل الأندلس قاطبة لعلوم الإسلام وأوسعهم مع توسعه في علوم اللسان والبلاغة والشعر والسير والأخبار. له المحلي على مذهبه واجتهاده وشرحه المحلي والملل والنحل والإيصال في فقه الحديث وغير ذلك آخر من روى عنه بالإجازة أبو الحسن شريح بن محمد مات في جمادى الأولى سنة سبع وخمسين وأربعمائة.

classe parmi d'illustres personnages (*min l-a'lām*) aux côtés d'al-Mārwadī, Ibn Sīnā, etc¹. Ibn Ḥazm est un *rāwī* et permet de critiquer la notice consacrée à l'exégète de son maître Bakī b. Maḥlad b. Yazīd² dans les *Ṭabaqāt al-mufasssirīn*. Les 5 occurrences de la *Buḡyat al-wu'āt fī ṭabaqāt l-luḡawīyīn wa-l-nuḥāt* renvoient à des ouvrages réfutant la pensée ḥazmienne. Ibn est une autorité à part entière lorsqu'il est question de *fiqh* et de *ḥadīth* comme nous le montrent les 6 occurrences d'*al-Ḥāwī li-l-fatāwā*³ et l'unique occurrence des *Ḥabā'ik fī aḥbār al-malā'ik*.

Force est de constater que toutes les citations d'Ibn Ḥazm par al-Suyūṭī se réfèrent à des arguments juridiques et historiques. La notice biographique qui lui est consacrée à Ibn Ḥazm est extraite de son dictionnaire des lexicographes et des grammairiens. Or, il n'y a aucune mention de son expertise lexicographique. La pratique citationnelle crée donc une dichotomie entre l'image d'Ibn Ḥazm dans l'imaginaire collectif et le recours réel à l'œuvre ḥazmienne.

¹ al-Suyūṭī: *Ta'rīḥ al-ḥulaḡā'*, La Mecque, Maktabat Nizār Muṣṭafā al-Bāz, 2004 : « à retenir: j'ai consulté dans un ouvrage d'al-Dāhabī: il y a ceux qui se sont distingués à leurs époques et selon leurs disciplines: Ibn Ḥazm expert dans la doctrine zāhirite ; parmi les plus grands personnages Sont décédés à cette époque : Ibn Ḥazm al-zāhirī », trad. fr. Yacine Baziz.

fائدة: رأيت بخط الحافظ الذهبي: من كان فرد زمانه في فنه:(...) " ؛ "ابن حزم في الظاهر" ؛ "مات في أيامه من الأعلام: (...) وابن حزم الظاهري.

² al-Suyūṭī : *Ṭabaqāt al-mufasssirīn*, Le Caire, Maktaba Wahba, 1976, pp. 40-41.

³ al-Suyūṭī : *al-Ḥāwī li-l-fatāwā*: Beyrouth, Dār al-fikr, 2004, vol. 1, p. 75 :

وان نقل ابن حزم عن بعض العلماء أنها تصح بواحد وحكاه الدارمي عن القاشاني" ؛ "استدل به الجمهور على سنة التسوية وابن حزم على وجوبها لأن إقامة الصلاة واجبة" ؛ "قال ابن حزم بحثت غاية البحث عند كل من وثقت بتميزه (...) هذا كلام ابن حزم" ؛ "قال ابن حزم خبر صحيح" ؛ "رواه ابن حزم من طريق.

Synthèse du chapitre 6

Les notices ḥazmiennes de la littérature encyclopédique du VIII^e/XIV^e au IX^e/XV^e s. se distinguent par leur rupture avec la séquence almoravide qui avait travaillé à effacer toute trace de la mémoire d'Ibn Ḥazm en Occident musulman. De même, les biographes encyclopédiques ont des matériaux enrichis grâce à la diaspora andalouse en Orient musulman et grâce aux disciples d'Ibn Ḥazm qui ont propagé ses ouvrages en Occident et en Orient musulmans. L'historiographie s'inverse en Occident et Orient ; de l'oubli, la figure d'Ibn Ḥazm se légendarise grâce à son œuvre historique et à l'écriture de nombreuses *tarāḡim*. La perte progressive des territoires sous autorité musulmane dans la péninsule ibérique a sans doute participé à transformer les représentations ḥazmiennes dans la mémoire de la *ḥāṣṣa* occidentale et orientale.

Les notices ḥazmiennes tirées des encyclopédismes syriens et égyptiens se distinguent également par leur approche représentative et leurs pratiques citationnelles. Les biographes syriens ont discuté, emprunté et reformulé le matériau biographique d'époque almoravide dans l'objectif pour les uns de déconstruire le discours antiḥazmien (al-Dahabī), pour valoriser de plus belle l'image d'Ibn Ḥazm construite par les Almohades (Ibn Faḍl Allāh al-'Umarī) ou pour pointer les aspects de son attitude polémique envers le corps savant (al-Ṣafadī et al-Yāfī ṭ). Même lorsque son image est égratignée, Ibn Ḥazm représente tout de même l'islam et le patrimoine culturel andalou. Au pire, on regrette ses errances doctrinales comme le fait Ibn Kaṭīr.

Les biographes égyptiens construisent une image d'Ibn Ḥazm qui est tout autre. Ils ne discutent pas des querelles doctrinales. Ibn Ḥaḡar pèse le bon grain de l'ivraie à l'aide du *ḡarḥ wa ta'dīl*, il lui suffit de montrer que les témoignages favorables à Ibn Ḥazm éclipsent ceux qui ne le supportent pas bien qu'il avertit son lecteur du résultat catastrophique produit par l'irrévérence à l'égard des savants. Ce qui intéresse avant tout les biographes égyptiens, c'est l'œuvre encyclopédique d'Ibn Ḥazm. Les représentations d'Ibn Ḥazm dans l'imaginaire des biographes orientaux et occidentaux conservent la même approche à l'égard de l'œuvre ḥazmienne, à savoir une autorité incontournable en matière de *ḥadīth* mais dont les opinions juridiques sont majoritairement à proscrire.

L'exception biographique andalouse tenu par Ibn al-Ḥaṭīb ne déroge pas à ce traitement général. En excluant pourtant le matériau oriental, il brosse les plus beaux traits du savant modèle à partir des seules sources andalouses. Le plus curieux, et c'est ce qui contribue à faire d'Ibn Ḥazm une figure andalouse exceptionnelle, c'est de profiter de la postérité du penseur cordouan pour magnifier l'histoire de Grenade. Pour cela, il recourt à des événements de la

memoria umayyade en rappelant que l'engagement politique d'Ibn Ḥazm lui permis de se positionner un temps aux portes de Grenade. De même, il recourt à la *memoria* almohade pour magnifier sa représentation tout en effaçant les traits polémiques à l'instar de ses contemporains orientaux. Si les sources orientales sont absentes en apparence dans la notice, sa représentation d'Ibn Ḥazm par Ibn al-Ḥaṭīb épouse la dynamique narrative des biographes syriens et égyptiens. Son ami, Ibn Ḥaldūn, connaissait très bien l'œuvre de l'historien damascène al-Dahabī autant que l'*Histoire universelle* d'Ibn Kaṭīr qu'il a connu lors d'un voyage diplomatique à Damas à l'époque où Ibn Ḥaldūn occupait la chaire de grand *qāḍī* mālikite au Caire. Le royaume naṣride était, comme le note Dominique Sourdel, jusqu'à sa disparition en 1492, florissant depuis l'accueil de nombre de lettrés arabo-musulmans de toutes provinces participant à son rayonnement artistiques et littéraires¹. Ce expliquerait pourquoi Ibn al-Ḥaṭīb intègre la figure d'Ibn Ḥazm, comme si l'histoire de Grenade symbolisait l'histoire d'Andalus.

Bien qu'il soit estampillé sous son étiquette de *faqīh ṣāhirī*, le volet historique de l'œuvre d'Ibn Ḥazm a très largement participé à sa notoriété et à sa légitimité. Ibn Ḥazm fait l'Histoire, il écrit l'Histoire.

La place de la poésie joue un rôle fondamental dans la construction des représentations orientales d'Ibn Ḥazm. Le corpus poétique ḥazmien s'est incontestablement enrichi ; sept de ces onze biographes ont retranscrit plusieurs poèmes jusqu'alors inédits au point que les poèmes ḥazmiens y occupent un cinquième de tout l'espace narratif. Ce sont surtout les biographes syriens qui valorisent le volet poétique d'Ibn Ḥazm tandis que l'image du poète disparaît dans les notices égyptiennes quasiment entièrement. Les biographes syriens fournissent l'immense majorité du corpus poétique ḥazmien (19,3%) mais le rapport du corpus poétique dans les notices par région nous montre que les biographes syriens et andalous accordent le même espace à la poésie ḥazmienne dans les notices (environ 24%) qui lui consacrent comme nous le montre le tableau suivant :

	Notices	Poésie	Rapport de la poésie dans les notices par région géographique	Rapport de la poésie dans la totalité des notices
Notices syriennes	13 144	3 101	23,6 %	19,3 %
Notice andalouse	1 011	266	26,3 %	1,65 %
Notices égyptiennes	1 920	49	2,55 %	0,3 %
Tous les biographes	16 075	3 416	21,2 %	

Texture narrative de la notice d'Ibn Ḥazm dans le *Lisān al-mīzān* d'Ibn Ḥaḡar

¹ Sourdel Dominique : *Histoire des Arabes*, Paris, PUF, p. 2007, p. 85.

Enfin, la *tarğama* est devenue plus encore un média à travers des pratiques citationnelles et historiographiques qui font appel à l'éthique de l'historien et sa conception de l'histoire et de la vérité. Elle met à disposition, de tous ceux qui détiennent les compétences pour y accéder. Elle s'adapte au goût littéraire, à la mentalité culturelle et au style esthétique de leurs époques et de leurs lieux géographiques.

Les biographes arabes du bas Moyen-âge ont composé des notices relativement élogieuses à l'égard du penseur cordouan sous l'angle de l'éminent polygraphe. Depuis le siècle de l'encyclopédisme, la comparaison entre Ibn Ḥazm et le célèbre historien al-Ṭabarī a progressivement disparu compte tenu de l'apparition de monumentales encyclopédies qui ont participé à éclipser celles de leurs prédécesseurs. Les biographes arabes du XI^e/XVII^e ont transmis le volet littéraire qui a, semble-t-il, suscité d'abord la curiosité des Orientalistes puis leur appétence envers le juriste zāhirite dont l'alliage droit canonique/poésie fut à la source d'un grand mouvement de traduction. Le rôle de l'historien ottoman Ḥağgī Ḥalīfa a été de catalyser la diffusion de l'œuvre ḥazmienne dans les Empires ottoman et européens.

Nous verrons, dans notre troisième partie, comment les historiens du XI^e/XVII^e ont participé à la diffusion de l'œuvre ḥazmienne dans la littérature orientaliste du même siècle. La grammaire des échanges culturelles, scientifiques et littéraires entre les empires ottomans et européens participe de la représentation de l'altérité. La découverte du *Ṭawq al-ḥamāma* (*Collier de la colombe*) constitue le catalyseur des recherches sur l'œuvre ḥazmienne. La curiosité à l'égard du traité d'amour en dit davantage sur les premiers lecteurs, les Orientalistes et les sociétés dans lesquelles ceux-ci ont vécu. Nous essaierons de tirer le fil de l'historicité à travers la dimension du lecteur, comme le préconise le théoricien et romaniste Hans Robert Jauss.

3. TROISIEME PARTIE : Hybridité linguistique et culturelle de la *memoria* ḥazmienne depuis le X^e/XVI^e s.: les représentations arabes et latines d’Ibn Ḥazm

3.7. CHAPITRE 7 : Figures d’Ibn Ḥazm entre littératures arabe et latine à l’époque ottomane de 900/1500 à 1214/1800 : continuité, rupture et renouveau

3.7.1. De 900/1500 à 1008/1600 : une période de latence

3.7.1.1. Contexte et mise en perspective culturelle : le califat ottoman comme nouvelle toile de fond

La période ottomane, nouvelle toile de fond, constitue une étape décisive dans la construction des représentations ḥazmiennes¹. On ne trouve plus trace d’Ibn Ḥazm dans les sources arabes : cinq notices seront rédigées en arabe au siècle suivant. Avant d’intégrer l’imaginaire des élites ottomanes, les biographes arabes égyptiens d’époque mamlūk avaient remodelé la figure ḥazmienne insistant sur ses compétences du *muḥaddiṭ*.

La conquête ottomane vient rompre, comme l’écrit Gilles Veinstein, un partage de fait entre les religions chrétienne et musulmane : « L’islam s’était bien acquis un domaine, mais il était resté outre-mer, dans un Orient lointain où subsistaient certes des chrétiens (...) voués à l’oubli ou du moins à l’incompréhension et à la suspicion »². L’Europe cessait, poursuit-il, « d’être distinguée comme Europe ou comme *Occidens*, pour être identifiée avec la Christianitas » et aux yeux des pères du concile de Constance (1414-1418), « seule l’Europe est chrétienne »³. Alors qu’à l’ouest de l’Europe, la Reconquista n’est même pas entièrement achevée, que les armées chrétiennes, sous Ferdinand V et Isabelle, mettent fin au royaume de Grenade en 1492 et à la présence politique musulmane en al-Andalus, les Ottomans s’emparent de l’autre extrémité du continent comme le principe des vases communicants. Dans cette même période, Ḥayr al-Dīn Barberousse Pacha, sultān d’Alger au nom du calife, convoie des

¹ L’année 1453 marque le début du Grand Empire ottoman (*sultāniyya* ‘*uṭmāniyya*). L’arrivée des Ottomans signe la fin imminente du califat ‘abbāsside du Caire détenu par les sultān-s mamlūk-s. Entre 1515-1518, l’alliance des Safavides et des Mamlūk-s du Caire pousse le sultān ottoman Sélim I^{er} à s’emparer du Caire et, par la même, du titre de calife. Celui-ci exécute le dernier sultān mamlūk al-Ašraf Ṭūmān Bey ‘m. 922/1516), dépose le dernier calife ‘abbāsside al-Mustamsik (m. 927/1521). Les Ottomans deviennent également les gardiens des lieux saints.

² Veinstein Gilles : *Une nouvelle toile de fond : l’avancée ottomane en Europe*, dans *Histoire de l’Islam et des Musulmans. Du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Albin Michel, 2006, p. 337.

³ *Ibid.*, p. 337.

musulmans et des juifs fuyant l'Inquisition espagnole pour trouver refuge dans l'Empire ottoman. Ces faits méritaient d'être rappelés puisqu'ils décrivent le contexte dans lequel les toutes dernières notices ḥazmiennes en langue arabe s'élaborent ; et d'autant qu'entre le XVI^e et le XVIII^e s., même si les Ottomans représentent aux yeux des Européens un péril majeur, les rois de France demeurent les alliés des sultān-s ottomans ce qui valut aux souverains français de graves accusations de la part de leurs adversaires et d'une partie de leurs sujets¹.

La prise du pouvoir par les Ottomans turcophones porte un coup d'arrêt, selon H. Toelle et K. Zakharia, à la littérature classique en langue arabe déjà en crise. Dès lors, la mémoire d'Ibn Ḥazm se perpétue dans ce que la critique arabe a considéré comme une « littérature en déclin » bien que le terme soit à nuancer. H. Toelle et K. Zakharia évoquent plutôt une « littérature oubliée ».

Une étude transdisciplinaire, couvrant les ères arabe, turque, indienne et iranienne entre autres, permettrait d'affiner notre étude à partir de sources linguistiquement hétérogènes. Nous pourrions ainsi mieux connaître quels ont été les rôles et les enjeux dans la transmission de l'œuvre ḥazmienne dans la littérature orientaliste. Les lettrés ottomans pouvaient écrire en langues turque, persane et arabe.

L'opposition et les conflits entre les Ottomans sunnites ḥanafites et les Safavides chiites duodécimains pour la conquête d'espace géographique aurait pu être la période propice à trouver un florilège de citations attribuées à Ibn Ḥazm parmi les élites ottomanes et safavides. Or, l'œuvre d'Ibn Ḥazm était toujours inconnue des érudits ši'ites avant l'époque safavide².

3.7.1.2. L'étrange silence des sources arabes au Mağrib et Mašriq au X^e/XVI^e s.

Les sources arabes du X^e/XVI^e traitant de la figure de notre auteur demeurent, à notre connaissance, bien silencieuses. À la fin du siècle précédent, les dernières nombreuses occurrences d'Ibn Ḥazm sont attestées dans les ouvrages d'Ibn Zağdān, (m. 822/1477), d'al-Saḥāwī (m. 902/1497) et d'al-Suyūṭī (m. 911/1505). Les notices égyptiennes le décrivaient comme un éminent *muhaddiṭ* et écartaient les querelles doctrinales. Si le zāhirisme d'Ibn Ḥazm semblait rédhibitoire pour certains '*ulamā*'-s, ils ne s'interdisaient pas de puiser dans son œuvre. Ainsi, le mystique Ibn Zağdān recourt à l'argumentaire du penseur zāhirite afin d'autorisation les distractions au moyen de musique ou d'instruments de musique. Les toutes dernières traces

¹ Veinstein Gilles : *Les ambiguïtés de l'alliance franco-ottomane*, dans *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours* ss dir. Mohammed Arkoun (dir.), pp. 344-379.

² Hassan Ansari : *Ibn Ḥazm selon certains savants ši'ites*, dans *Ibn Ḥazm of Cordoba. The life of the controversial thinker*, Adang Camilla, Fierro Bello María Isabel et Schmidtke (eds. sc.), Leiden, Brill, 2013, p. 645.

proviennent des traditionnistes égyptiens, al-Saḥāwī et al-Suyūṭī, disciples d'Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī. Ils renvoient parfois à l'étiquette zāhirite mais surtout à une pensée, au penseur indépendant et à l'expert en *ḥadīṭ*.

Le rôle du juriste d'époque naṣride, Ibn al-Azraq (m. 899/1493) est, à nos yeux, le plus intéressant à cerner pour suivre les traces de la *memoria* ḥazmienne à partir du X^e/XVI^e s. Il construit un portrait original. Ibn Ḥazm est une figure politique et se réfère à l'expérience politique des Banū Ḥazm: *qāla Ibn Ḥazm yalzimu l-imām an yataḥayyara wulāta-hu*) ou celle du *sulṭān* (*qāla Ibn Ḥazm wa-idā nazaltu bi-l-sulṭān*), de sa vision politique (*qāla Ibn Ḥazm mā hulikat l-duwal wa-lā untiqaḍat l-mamālik*)¹. Les quatre courtes citations montrent que le juriste grenadin construit un portrait original d'Ibn Ḥazm en retenant exclusivement la dimension politique. Les Naṣrides l'envoyèrent comme messenger chez les Mamlūk-s d'Égypte afin de combattre l'offensive espagnole contre Grenade. Dans le même temps, des émissaires naṣrides avaient été envoyés vers l'Empire ottoman pour demander leur soutien. Il est donc permis d'imaginer qu'il a pu jouer un rôle dans la transmission du patrimoine andalou parmi l'élite ottomane. En effet, la collection de manuscrits acquise par Lévidinus Warner (m. 1665) à Istanbul comprenait l'unique manuscrit du *Collier de la colombe* qui provoquera la curiosité des Orientalistes. On peut penser que le manuscrit du *Collier* provient de la diaspora andalouse après 1492, des lettrés grenadins en particulier. Même si Ibn Azraq ne fut pas à l'origine de la transmission de manuscrits arabes dans l'Empire ottoman, les Naṣrides entretenaient des relations diplomatiques et scientifiques avec la Sublime Porte. Et c'est bien dans ces mouvements de migration et d'interconnexion que l'on peut suivre et reconstruire l'histoire des représentations d'Ibn Ḥazm.

On peut le regretter mais les seules occurrences d'Ibn Ḥazm au cours du X^e/XVI^e s. se trouvent dans deux ouvrages d'histoire de l'historien damascain ‘Abd al-Qādir **al-Nu‘aymī** (m. 927/1536) : *al-Dāris fī ta'rīḥ al-madāris* et *Al-‘lān bi-l-tawbī‘ li-man ḍamm al-tārīḥ*. La description de notre auteur par al-Nu‘aymī confirme que l'idée d'associer la pensée politico-religieuse d'Ibn Ḥazm au cercle des Ḥanbalites et plus particulièrement à la pensée d'Ibn Taymiyya fait son chemin dans la *memoria* arabo-musulmane.

al-Nu‘aymī (m. 927/1536)	<i>al-Dāris fī ta'rīḥ al-madāris</i>	3	1,9	autorité + Ibn Taymiyya
	<i>al-‘lān bi-l-tawbī‘ li-man ḍamm al-tārīḥ</i>	8	4,9	autorité hérésiographique + Ibn Taymiyya, Šaḥrastānī, al-Baḡgī, Ibn ‘Abd al-Barr

¹ Ibn Azraq: *Badā‘i‘ al-silk ṭabā‘i‘ al-mulk*, Bagdad, Wizārat al-‘lām, ?, vol. 2, p. 21.

De plus, ces éléments contribuent à construire cette comparaison. D'abord, Ibn Ḥazm est vu comme un éminent *muḥaddiṯ*, un *muḡtahid* puis comme un hérésiographe, ce qui correspond aux premières attentes des traditionnistes et des Ḥanbalites. Ensuite, ces associations ont progressivement construit la légitimité d'Ibn Ḥazm et d'Ibn Taymiyya dans ce même milieu. Enfin, et on peut le regretter, cette comparaison tend à renfermer l'image d'Ibn Ḥazm dans des schémas mentaux qui tendent à éclipser l'ensemble de l'œuvre ḥazmienne comme les volets littéraires du *Collier* et son approche philosophique de la logique aristotélicienne.

3.7.1.3. Une figure en gestation dans les sources latines : entre orientalisme découvreur et altérité

Nous avons vu que la littérature biographique médiévale arabe nous a transmis des représentations d'Ibn Ḥazm sensiblement différentes en fonction du lieu dans lequel la notice biographique a été construite. Il est tantôt perçu comme l'historien traditionaliste dont la méthodologie juridique l'éloigne d'une forme d'orthodoxie et, tantôt paradoxalement, comme l'un des défenseurs de la religion musulmane. S'il est également loué pour ses qualités de poète et dans une moindre mesure, pour celles de prosateur, le portrait d'*adīb* est dilué dans la somme des portraits louant l'historien, le généalogiste et le jurisconsulte *zāhirite*. Ces portraits ont forgé dans l'imaginaire et la mémoire collective un biais qui a conduit la littérature orientaliste à se méfier de ce qu'il représentait dans les premières mentions de son nom, à savoir un fervent théologien polémiste. Son engagement religieux suscite la méfiance des premiers orientalistes entre le XII^e et XIX^e siècle.

Entre le XII^e au XVI^e siècle, l'image d'Ibn Ḥazm s'inscrit dans la littérature de controverses religieuses. De manière générale, la réception de la pensée arabe en Occident latin s'inscrit dans une apologétique chrétienne contre l'islam aux XI^e-XIII^e siècles¹. Même si le mouvement de traduction des ouvrages arabes du XII^e siècle, en Espagne et en Italie, a été conséquent, il faut attendre le siècle de François 1^{er} pour retrouver les matériaux à l'origine des premières représentations orientalistes.

¹ Ignoa-Prat Dominique, Tolan John : *Une apologétique chrétienne contre l'islam aux XII^e-XIII^e siècles*, dans *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours* ss dir. Mohammed Arkoun (dir.), pp. 230-236. Dominique Carnoy-Torabi fait le point sur cette période dans ses *Représentations de l'islam au XVII^e siècle*, Paris, L'Harmattan, 2000, pp. 20-25. Consulter également l'ouvrage de Suzanne Conklin Akbari, *Idols in the East. European Representations of Islam and the Orient, 1100-1450*, New York, Cornell University Press, 2009. S. Conklin Akbari explore l'arrière-plan prémoderne de certains stéréotypes orientalistes encore omniprésents dans les représentations actuelles des musulmans et comment ils se sont développés au fil du temps.

Suite à la prise de Constantinople, un Jean de Ségovie¹ (m. 1458) manifestait le souhait d'œuvrer à la compréhension de l'Islam pour déboucher vers une éventuelle conversion au Christianisme des Turcs ottomans. Le cardinal s'était penché sur une retraduction du Coran, avec l'aide d'un *faqīh* Isa Gidelli, directement à partir de la langue arabe, ce que personne n'avait tenté depuis Pierre le Vénérable ou Robert de Ketton (1143)². En 1543, cette traduction paraît sous la forme d'un livre imprimé, à l'initiative de l'humaniste protestant Theodor Buchmann, dit Bibliander qui en publie en 1550 une version révisée³.

Entre les deux traditions, apologétique et humaniste, c'est la plus polémique qui triompha jusqu'aux années 1530, selon Guy Le Tiec. Les prémices d'une curiosité ethnographique et les origines de l'orientalisme moderne se situent au XVI^e siècle. C'est en 1530 que François I^{er} permit qu'un nouveau lieu soit dédié au savoir humaniste : le *Collège des lecteurs royaux* à Sainte-Geneviève. Henri Omont décrit avec une grande précision les circonstances d'acquisition de nombreux manuscrits orientaux. Depuis la fin du XVI^e s., ceux-ci s'accumulent et l'on essaie de percer leurs mystères⁴. Dans ce contexte de nécessités politiques, diplomatiques, économiques et culturelles nouvelles, écrit Annie Berthier, le contact avec les langues étrangères évolue et ce phénomène n'est pas sans influencer la collecte des textes, leur classement et leur utilisation⁵.

C'est sans doute dans la figure de Guillaume Postel (m. 1581), titulaire de la première chaire d'arabe du monde occidental, que l'on assiste à l'épanouissement d'un orientalisme scientifique avant la lettre⁶. Les livres acquis au cours de ses voyages deviendront une des références du fonds arabe de l'université hollandaise de Leyde. L'intitulé du Coran en latin, édité par le théologien protestant Thodore Bibliander (m. 1564), déformé et modifié, évoque volontairement l'approche belliqueuse et controversiste d'une partie des érudits occidentaux vis-à-vis de l'islam⁷. Nous pouvons nous faire une idée du contexte dans lequel la réception

¹ Jean de Ségovie (1393-1458) est un cardinal et professeur de théologie espagnol à l'Université de Salamanque. Il est aussi un traducteur du Coran.

² Le Thiec Guy : *La Renaissance et l'orientalisme « turquesque »*, dans *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours* ss dir. Mohammed Arkoun (dir.), p. 435. Cf. le point de la question de l'œuvre de Pierre Le Vénérable de Marie-Thérèse Alverny

³ Cf. le travail collégial, scientifique et universitaire sur l'histoire des traductions du Coran du XII^e au XXI^e s. : <https://coran12-21.org/>.

⁴ Berthie Annie : *Inventaires et catalogues, une longue histoire*, dans *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 2002, 99-100, pp.17-32.

⁵ *Ibid.*, 99-100.

⁶ *Ibid.*, pp. 434-456.

⁷ Carnoy-Torabi Dominique : *Représentations de l'islam dans la France du XVII^e siècle*, Paris, L'Harmattan, 2000, pp.23-24. Je reprends la traduction de Dominique Carnoy-Torabi : « La vie de Mahomet, prince des Sarrasins, et sa doctrine complète, qu'on appelle loi des Ismaélites et aussi Alcoran, traduite de l'arabe en latin il y a 400 ans, et maintenant seulement mise au jour et publiée par les soins et l'autorité de quelques uns des clercs les

de l'œuvre du juriste zāhirite, et en particulier des *Fiṣal*, a pu se faire dans l'esprit des traditionnistes latins. L'originalité d'un Guillaume Postel se situait à la marge des tendances de son époque : c'est que, écrit D. Carnoy-Torabi, « la menace turque se précisait toujours davantage, et le public donna sa préférence à des ouvrages moins savants, moins iréniques (toutes proportions gardées) et plus percutants »¹.

Si François I^{er} possédait déjà quelques manuscrits en arabe et en hébreu dans sa bibliothèque, Louis XIV mène une véritable politique d'acquisition d'une collection orientale.

3.7.2. De 1008/1600 à 1214/1800 : *Continuum* mémoriel des notices arabes aux notices latines

3.7.2.1. Contexte et mise en perspective culturelle

Les Empires ottoman et européens ont bouleversé la vie culturelle des mondes arabo-musulmans. Le centre névralgique du *dār al-islām* est déplacé dans la capitale ottomane et attire naturellement de nombreux lettrés. Le bilinguisme des nouvelles élites ottomanes a produit une littérature turcophone que nous n'avons malheureusement pas pu exploiter alors qu'elle doit contenir, à coup sûr, une mine d'informations sur notre auteur.

Ceux qu'on appelle en Europe les Morisques apparaissent, écrit Marc Terisse², comme les héritiers de la culture arabo-andalouse qui s'est développée dans toute la péninsule ibérique depuis la première moitié du VIII^e siècle. La présente séquence est marquée par l'Inquisition et l'expulsion des Morisques par le roi Philippe III entre 1609 et 1612 à la suite de plusieurs révoltes. Ces événements ont eu des répercussions non seulement en France mais aussi dans l'Empire ottoman ou au Maroc³.

Bien avant la *Nahḍa*, les trois *dernières* notices consacrées à Ibn Ḥazm qui clôturent la littérature dite « classique » se trouvent dans le *Nafḥ al-ṭīb* d'al-Maqqarī, le *Kaṣf al-zunūn* de Ḥaḡḡī Ḥalīfa et le *Šaḍarāt al-ḍahab* d'Ibn al-ʿImād.

Sursaut citationnel au XI^e/XVII^e s. : dernier vivier mémoriel ḥazmien à l'époque classique

plus pieux et les plus savants de notre vraie religion, pour la gloire de Notre Seigneur Jésus-Christ et l'exaltation de la foi chrétienne. »

¹ *Ibid.*, p.25.

² Terrisse Marc : *La diaspora morisque : une histoire globale méconnue*, dans *Hommes & migrations* [En ligne], 1315 | 2016, mis en ligne le 02 janvier 2017, consulté le 10 juin 2020. URL : <http://journals.openedition.org/hommesmigrations/3737>.

³ Terrisse Marc : *La diaspora morisque*, *op. cit.*

Remettons ces trois notices dans une perspective politique et culturelle plus globale. Si l'on regarde du côté de la littérature arabe du XI^e/XVII^e siècle, al-Maqqarī, Ḥaḡḡī Ḥalīfa et Ibn al-ʿImād sont ceux qui citent le plus Ibn Ḥazm, près de 90% des occurrences proviennent de leurs ouvrages. Force est de constater une réapparition au XI^e/XVI^e s. de la figure ḥazmienne au Maghreb et au Mashreq, sans que nous sachions l'expliquer concrètement. Bien qu'il y ait trois fois moins de citations ou d'occurrences relatives à Ibn Ḥazm que lors des périodes précédentes, cette période est un moment de renouveau pour la *memoria* ḥazmienne.

Auteurs	Ouvrages	Mention d'Ibn Ḥazm		
		nbr	%	Type de citation
al-Maqqarī (m. 1041/1631)	<i>Nafḥ al-ṭīb</i>	82	54,7	Une notice biographique.
	<i>Azhār al-riyād fī aḥbār al-qādī 'Iyād</i>	2	1,3	
al-Bahā' al-ʿĀmilī (m. 1030/1639)	<i>Al-Kaškūl</i>	1	0,7	Référence à l'histoire du <i>fiqh</i>
Naḡm al-Dīn al-Ġazzī (m. 984/1651)	<i>al-Kawākib al-sā'ir bi-a'yān al-mi'at al-ʿāšira</i>	2	1,3	Ibn Ḥazm zāhirite est un modèle pour un éminent savant Šams al-Dīn al-Ḥanāḡirī
Ḥaḡḡī Ḥalīfa (m. 1068/1657)	<i>Kašf al-zunūn</i>	16	10,7	Une notice biographique.
Ibn al-ʿImād (m. 1089/1679)	<i>Šaḡarāt al-ḡahab</i>	38	25,4	Une notice biographique. Citations d'autorité <i>fiqhī</i> introduits par <i>qāla</i>
ʿAbd al-Qādir al-Baḡdādī (m. 1093/1682)	<i>Ḥuzānat al-adab</i>	3	2	Citation d'un poème d'Ibn Ḥazm Citation historique et hérésiographique
al-Muḥibbī (m. 1111/1699)	<i>Nafḥat al-rayḥāna wa riḥša ṭalā' al-ḥāna</i>	2	1,3	deux vers de poésie d'Ibn Ḥazm cité dans un poème <i>fiqhī</i>
	<i>Ḥulaṣat al-aṭār fī a'yān al-qurūn al-ḥādī ʿašar</i>	2	1,3	deux vers de poésie d'Ibn Ḥazm cité dans un poème <i>fiqhī</i>
Ibn Ma'šūm (m. 1121/1709)	<i>Anwār al-rabī' fī anwār al-badī'</i>	2	1,3	Un poème + apprentissage indépendant
Total		150	100	

3.7.2.1.a. Tableau du nombre d'occurrences ḥazmiennes dans les sources arabes du XI^e/XVII^e au XII^e/XVIII^e s.

De manière générale, les occurrences d'Ibn Ḥazm montrent que ces auteurs, principalement orientaux, utilisent le volet jurisprudentiel de l'œuvre ḥazmienne à des fins comparatives et, plus rarement, pour le volet hérésiographique. L'existence de quelques poèmes ḥazmiens n'est pas assez probant pour considérer que ces auteurs le considéraient comme un poète voire un littérateur.

Cette période se distingue également par le fait que deux érudits sont ši'ites : le philosophe ši'ite al-Bahā' al-ʿĀmilī et le médinois Ibn Ma'šūm¹. Dans le *Kaškūl*, ouvrage comprenant des récits et des anecdotes diverses, le philosophe ši'ite al-Bahā' al-ʿĀmilī² utilise Ibn

¹ De son nom complet : al-Sayyid ʿAlī Ḥān Šadr al-Dīn al-Madanī al-Ḥāšimī al-Šīrāzī, il a vécu la plus grande partie de sa vie en Inde. Né à Médine dans une famille Hashémite et chi'ite. Il dispensa un enseignement dans son village natal puis à Hyderabad en 1658 où il s'implanta avec son père jusqu'en 1703. Il occupa divers postes sous le *sultana* mongol. Il revint au Chiraz, à Chah-Tcheragh pour y enseigner. Il a composé de nombreux livres sur le *fiqh*, l'*adab* et la poésie. Il paracheva son *Anwār al-rabī'* en 1093/1682.

² Connu sous le nom de Šayḥ al-Bahā', ce polygraphe est un érudit arabo-musulman, chi'ite, philosophe, architecte, astronome et mathématicien est né à Baalbek, au Liban actuel. Il émigra à Ispahan à l'époque safavide où il occupa le poste de *šayḥ al-islām*. Davantage porté pour les sciences dites « dures », il n'en a pas moins de nombreux ouvrages portant sur l'exégèse, le *ḥadīth*, la grammaire et le *fiqh*. Sa poésie est marquée par son adhésion au soufisme qui lui ont valu des critiques de ses pairs chi'ites.

Ḥazm pour dénigrer le ḥanafisme¹. Ibn Ma‘šūm remploie un poème d’Ibn Ḥazm qu’il emprunte indirectement au *Nafḥ al-ṭīb* d’al-Maqqarī. Ibn Ma‘šūm enregistre une centaine de poèmes qu’il considère exceptionnels (*badī‘*). Il s’agit de l’une des plus anciennes citations d’Ibn Ḥazm par un savant šī‘ite, très actif en Inde qui plus est.

On notera également les connexions entre les historiens et traditionnistes ottomans : al-Muḥibbī fut le disciple de Naḡm al-Dīn al-Ġazzī et d’Ibn al-‘Imād. L’historien traditionnaliste syrien, Naḡm al-Dīn al-Ġazzī (m. 948/1651) était un fidèle partisan des Ottomans. Son ouvrage magistral est un dictionnaire biographique, innovant certains aspects techniques du genre des *Ṭabaqāt*² et exclusivement destiné à enregistrer les récits relatifs aux *‘ulamā-s*³. D’après le *Hidayyat al-‘arīfīn* d’al-Bābānī Ismā‘īl Bāšā al-Baġdādī (m. 1339/1920), al-Ġazzī aurait même réalisé un commentaire du *Muḥallā* d’Ibn Ḥazm. À la fin du XI^e/XVI^e s., les quelques poèmes d’Ibn Ḥazm cités par le traditionniste syrien al-Muḥibbī, disciple d’al-Ġazzī, n’avaient pour but que de valoriser l’école ḥanafīte. On comprend facilement que la défense de la doctrine ḥanafīte relevait de son loyalisme à l’égard des Ottomans lesquels avaient promu le ḥanafisme comme doctrine d’État⁴. Nos données statistiques nous montrent bien qu’al-Maqqarī, Ḥaġġī Ḥalīfa et Ibn al-‘Imād peuvent être considérés comme les véritables passeurs de la *memoria* ḥazmienne au XI^e/XVII^e siècle en Europe et en Orient.

Fin d’Ibn Ḥazm en Orient ? Ses représentations sont au carrefour de deux memorie-s

Aux portes de la *Nahḍa*, la fin du XII^e/XVIII^e s., est un carrefour dans l’histoire des représentations d’Ibn Ḥazm. Les changements sociopolitiques dans le monde arabe avant l’expédition de Bonaparte en Égypte en 1795 préfigurent la naissance officielle des orientalismes académiques en Europe impulsés par S. de Sacy en 1795. En effet, alors que les Européens acquièrent de nombreux manuscrits arabes, qu’ils traduisent lentement et approximativement et qu’ils se représentent notre auteur à partir de données juridiques et doctrinales, les traces de la mémoire d’Ibn Ḥazm tendent à disparaître dans la production écrite arabe. Seuls deux érudits arabo-musulmans le mentionnent comme nous le montrent le tableau suivant :

¹ al-Bahā’ al-‘Āmilī : *Kaškūl*, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1998, vol.1, p. 295.

² Il examine de manière critique les sources, en élimine les erreurs, améliore la forme et innove dans le calcul de la durée d’une *ṭabaqa* la définissant à 33 ans.

³ Sur les 1543 notices biographiques, très peu sont consacrées à des dignitaires ottomans.

⁴ Al-Muḥibbī, disciple d’Ibn al-‘Imād, rédigea une biographie élogieuse de Naḡm al-Dīn al-Ġazī en s’appuyant sur les récits autobiographiques de son *Kawāḥib* et rédigea également une notice élogieuse à l’égard d’Abd al-Qādir al-Baġdādī de cette même époque.

Auteurs	Ouvrages	Mention d'Ibn Ḥazm		
		nbr	%	Type de citation
Murtaḍā al-Zabīdī (m. 1205/1790)	<i>Tāğ al-ʿarūs</i>	19	70,4	Citation d'autorité + historien + historiographe, généalogiste
al-Šawkānī (m. 1250/1839)	<i>al-Badr al-ṭāliʿ bi-maḥāsin min ba'd al-qarn al-sābiʿ</i>	8	29,6	Théologien zāhirite Maqrīzī appartient à l'école d'Ibn Ḥazm Association Ibn Ḥazm et Ibn Taymiyya
total		27	100	

3.7.2.1.b. Tableau du nombre d'occurrences ḥazmiennes dans les sources arabes aux XII^e/XVIII^e - XIII^e/XIX^e s.

Dans cette séquence, le lexicographe yéménite **Murtaḍā al-Zabīdī**¹ (m. 1205/1790) est celui qui se réfère le plus à l'œuvre ḥazmienne dans son *Tāğ al-ʿarūs*. Outre un commentaire de l'*Iḥyā' ʿulūm al-dīn* d'Abū Ḥāmid al-Ġazālī, le dictionnaire lexicographique se rendit rapidement célèbre et contribua à sa postérité². Il établit d'excellentes relations avec la cour ottomane, dont il était un loyaliste convaincu, et avec les hauts dignitaires de l'Empire ottoman³. La *Bulğa* d'al-Fīrūzābādī, dans laquelle le *Ṭawq* est cité pour la première fois, est une source explicite du *Tāğ al-ʿarūs* d'al-Zabīdī qui se présente comme un commentaire lexicographique du *Qāmūs al-muḥīṭ* d'al-Fīrūzābādī. À posteriori, on peut penser que le *Tāğ al-ʿarūs* constitue un chaînon entre la *Bulğa* d'al-Fīrūzābādī et les sources arabo-orientalistes.

Le juriste réformateur d'origine yéménite **al-Šawkānī** (m. 1250/1839), considéré par Rašīd Riḍā (m. 1354/1935) comme le réformateur du siècle, a cité deux fois moins Ibn Ḥazm que son contemporain al-Zabīdī. Pour autant, l'influence de la pensée ḥazmienne est notable dans celle d'al-Šawkānī. Contemporain de la naissance de l'orientalisme académique, de l'expédition de Bonaparte en Égypte et du réformisme islamique et panislamique, son regard permet de mieux situer l'origine de l'hybridité de la mémoire ḥazmienne à partir du XIX^e siècle. Le réformateur yéménite était contemporain du père Miguel Casiri qui rédigea une notice d'Ibn Ḥazm en latin et de l'orientaliste hollandais R. Dozy. Et même s'il ne les connaissait peut-être pas, il se situe à une époque de l'histoire de la *memoria* ḥazmienne qui se scinde en deux : les représentations latines d'un côté et les représentations arabes de l'autre.

3.7.2.2. Entre-connaissance et interculturalité latino-ottomane

« L'Occident n'est pas une identité absolue. L'Orient non plus. Chacun a créé l'Autre de différente manière, suivant les périodes et les conditions d'échange » écrit Mohammed

¹ Reichmuth Stefan: *The world of Murtaḍā al-Zabīdī*, Cambridge, Gibb Memorial Trust, 2009.

² L'historien littéraire Ismāʿīl Bāšā al-Baġdādī (m. 1339/1920) le cite à maintes reprises dans son dictionnaire *Hadiyat al-ʿarifīn*, le théologien tunisien Muḥammad al-Ṭāhir b. ʿĀšūr (m. 1393/1973) le cite à de nombreuses reprises.

³ Reichmuth Stefan: *The world of Murtaḍā*, op. cit., p. viii.

Nour Eddine Affaya¹. De part et d'autre, les lettrés latins et arabes ont formulé des perceptions et des représentations sur son Autre dans les champs littéraire, historique ou politique, chacun avec sa sensibilité et ses présupposés. De part et d'autre, les sociétés ottomanes et européennes sont bousculées par de profonds changements culturels dûs aux « grandes découvertes ». La représentation hybride de notre auteur sur le plan culturel s'est élaborée à travers ces stéréotypes. Le rapport à l'altérité à cette époque définit les contours des représentations de notre auteur. Les images latines d'Ibn Ḥazm se conçoivent durant cette période d'échanges interculturels. C'est dans ces échanges entre les Empires français et ottoman, entre bibliophiles et conservateurs latins et ottomans que naît l'histoire du *Collier de la colombe* en Europe.

Du côté ottoman

L'empire ottoman n'est pas en reste non plus. L'historien ottoman **Ḥāğğī Ḥalīfa** (m. 1068/1657), auteur du *Kaşf al-zunūn*, montre un intérêt pour l'altérité en se démarquant de ses contemporains. Il symbolise en quelque sorte ce phénomène physique de résonance qui correspond, pour notre analyse, à un point d'équilibre dans le transfert culturel bilatéral des connaissances. En effet, grâce à ses connaissances du latin et de l'italien et avec le concours d'un ancien religieux français converti à l'*islām*, Ḥāğğī Ḥalīfa traduisit l'*Atlas Minor de Mercator* qu'il intitula *Levāmi 'ü-nnūr, Éclairs de Lumière sur les obscurités de l'Atlas Minor*. L'audace de cet historien le poussa à traduire des chroniques franques dans l'objectif de composer le *Cihān-nümā - Cosmorama*, une description du monde connu. Il rédigea aussi l'histoire d'al-Andalus, du Maghreb et des provinces européennes de l'Empire ottoman qu'il augmenta au fil du temps. Ce qui nous intéresse sont les nombreux emprunts de Ḥāğğī Ḥalīfa à la version latine de l'*Atlas Minor* retournés à cette langue, comme l'écrit à juste titre Jean-Louis Bacqué-Grammont, après avoir transité par la langue turque.

Pour écrire l'histoire passée et présente, des historiens ottomans et orientalistes ont donc, chacun de leur côté, pioché dans les sources orientales et occidentales et se sont plongés dans l'étude des langues latines et orientales. Ainsi, dans la même période, l'orientaliste français **François Pétis de la Croix**² (m. 1713) traduisit des extraits du *Kaşf al-zunūn* entre 1699-

¹ Affaya Mohammed N. E. : *La communication de l'interculturel entre le réel et le virtuel*, dans *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, n°43-44, Dinámicas identitaias / Dynamiques identitaires (dec. 1998) p.217. Mohammed N. E. Affaya est professeur de philosophie à l'Université Mohamed V de Rabat.

² Zakharia Katia: *Pétis de la Croix, François, Les Mille et un jours, contes persans, texte établi, avec une introduction, des notices, une bibliographie, des jugements et une chronologie par Paul Sebbag, Phébus, Paris, 2003, 670 p.*, dans *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 103-104, 2004, pp. 282-286.

1705 avant qu'Antoine Galland et d'Herbelot¹ en fassent également pleinement usage. La portée de cette encyclopédie ottomane eut une influence considérable sur l'imaginaire collectif et la représentation de la civilisation arabo-musulmane et d'Ibn Ḥazm en Europe.

Le cas de l'ambassadeur ottoman Yirmisekiz **Mehmed Effendi**² (m. 1144/1732) est intéressant. Envoyé en mission diplomatique en France, en 1720-1721, il tente de renouer les liens entre les deux empires. Son rôle nous dessine le contexte culturel et politique dans lequel les notices du XII^e/XVIII^e siècle ont été rédigées. Son voyage fut une rencontre inédite entre les deux cultures. Son ouvrage, *Le paradis des infidèles*³, décrit l'évolution de l'image de l'Europe dans l'imaginaire collectif ottoman en matière de culture et de littérature⁴. L'une de ses missions étaient de s'informer des progrès scientifiques et techniques réalisés en Europe occidentale. Les autorités françaises l'accueillirent avec un faste exceptionnel et ses apparitions publiques provoquèrent la curiosité des Européens.

Du côté latin

La première notice latine d'Ibn Ḥazm en Europe datent de 1697 rédigée par d'**Herbelot de Molainville** dans sa *Bibliothèque orientale* puis en 1760 par le père **Miguel Casiri** dans la *Bibliothèque arabo-hispanique de l'Escurial*. Rédigées dans un contexte dans lequel apparaissent les premiers ouvrages lexicographiques et de grammaire composés par des Occidentaux suivant de peu la naissance des collections orientales ; tous vont au cours du temps se spécialiser et tendre vers de plus en plus de précision, vers les catalogues modernes⁵. On pourrait dire, comme l'écrit Annie Berthier, que du XVI^e siècle au XIX^e s., il s'agit d'un cosmopolitisme de l'à *peu près* qui se mue en un savoir sur le monde qui n'est plus pris au sérieux s'il n'est pas précis et rigoureux.

À partir de ces données biographiques partiellement traduites, comment les élites latines pouvaient se représenter notre auteur ? G. Martinez-Gros s'interrogeait sur ce qu'il était possible de retenir des notices biographiques arabes médiévales de ce personnage :

Que retenir ? L'image d'un homme seul que donnent la tradition andalouse et les recensements de ses adversaires malikites, ou celle du maître zahirite reconnu, semble-t-il, non seulement par la recherche contemporaine mais par la postérité almohade ou orientale ? L'une et l'autre sans doute

¹ Dew Nicholas: *The order of Oriental Knowledge : The Making of D'Herbelot's Bibliothèque Orientale*, dans *Debating Word Literature*, ss dir. Prendergast Christopher, Londres, Verso, 2004, pp. 233-252.

² Connu aussi sous le nom de Čelebi Efendi ou *Mehmed Efendi*. Veinstein Gilles : "Mehmed Yirmisekiz", dans *Encyclopédie de l'Islam*. Consulted online on 18 May 2021 <http://dx.doi.org.ezproxy.univ-paris3.fr/10.1163/9789004206106_eifo_SIM_5147>First published online: 2010.

³ Mehmed efendi : *Le paradis des infidèles. Un ambassadeur ottoman en France sous la Régence*, intro. G. Veinstein, Paris, La Découverte Poche, 2004.

⁴ Le récit de Mehmed Effendi intéresse le sultan ottoman. Son influence permis l'établissement de la première imprimerie en caractère arabe par le diplomate et polygraphe ottoman Ibrahim Müteferrika (m. 1745) en 1727.

⁵ Berthie Annie : *Inventaires et catalogues*, op. cit., pp. 17-32.

puisqu'elles ne sont pas contradictoires. À l'évidence les auteurs andalous qui veulent oublier Ibn Ḥazm et ceux, parmi ses compatriotes ou en Orient, qui ont fait vivre son souvenir n'appartiennent pas à ce que j'ai nommé, dès les premières pages de ce travail, une *lignée* commune¹.

Avant que le penseur zāhirite ne devienne la figure d'autorité que nous connaissons aujourd'hui, la (re)découverte de son œuvre résulte d'un long processus citationnel et mémoriel qui débute au XVII^e siècle, avec l'acquisition d'un manuscrit *dormant* à Istanbul dans la collection de Lévinus Warner, des Bibliothèques royales française et espagnole d'Herbelot et de Casiri. Alors que Dominique Urvoy mettait en évidence l'isolement d'Ibn Ḥazm parmi les « oulémas » de sa génération², par une étude systématique des dictionnaires biographiques de la fin du XII^e siècle, il était légitime de s'interroger, à l'instar de Gabriel Martinez-Gros, sur les raisons d'un tel engouement :

Ibn Ḥazm ne serait-il qu'un engouement d'orientaliste ? C'est vrai, le *Collier de la colombe*, redécouvert par Dozy dans un manuscrit resté unique de la bibliothèque de Leyde, a assuré d'emblée à son auteur une célébrité ambiguë, en soulignant, comme le copiste oriental du livre, son extrême originalité. Dozy allait plus loin : à ses yeux, le « Collier » n'était pas un livre d'amour « arabe ». À mesure que ses autres écrits étaient exhumés, les commentateurs d'Ibn Ḥazm reconnaissaient à sa pensée théologique ou juridique - hostile à la fois au malikisme régnant en Espagne et à l'asharisme dominant en Orient - la même singularité. Une singularité telle qu'elle devrait sinon l'exclure du propos de l'historien, du moins lui réserver la gloire douteuse d'une marginalité révélatrice de ce qu'elle n'est pas, s'il est vrai que l'histoire se préoccupe moins des exceptions que des comportements communs.

Or d'autres indices viennent infirmer totalement ceux-là, et manifestent au contraire l'influence durable d'Ibn Ḥazm en Espagne musulmane ou au-delà. Asín Palacios les a minutieusement réunis et je m'en tiendrai à cette source³.

Si l'engouement orientaliste, évoqué par G. Martinez-Gros, date de 1861, l'année de publication de l'*Histoire des Musulmans d'Espagne* de Dozy. Notre hypothèse de départ, est que le *Collier* était connu, partiellement ou non, des lettrés arabes, ottomans et d'un cercle restreint de lettrés latins au XII^e/XVII^e s. Ce siècle est, nous semble-t-il, le chaînon manquant entre l'époque des premiers lettrés arabes à citer le *Collier* et l'époque de R. Dozy. L'évocation de la figure d'Ibn Ḥazm, voire même l'existence de citations, est extrêmement rare dans les sources orientalistes anciennes. Il est permis de penser que les anecdotes du traité amoureux avaient de quoi divertir à la cour de Louis XIV.

Les Orientalistes européens du début du XIX^e s. avaient une représentation globale d'Ibn Ḥazm grâce aux publications des manuscrits arabes et de leurs traductions partielles. Leur premier objectif était d'offrir aux lecteurs européens les meilleures pièces de littérature orien-

¹ Martinez-Gros Gabriel: *Ibn Ḥazm: l'écriture nostalgique*, dans *L'idéologie omeyyade : la construction de la légitimité du califat de Cordoue (Xe-XIe siècles)*, Madrid, Casa de Velázquez, 1992, pp. 163-166.

² Urvoy Dominique: *Pensées d'Al-Andalus. La vie intellectuelle à Cordoue et Séville au temps des empires berbères (fin XIe-début XIIIe siècles)*, Paris, Éditions du CNRS, 1990.

³ Martinez-Gros Gabriel: *Ibn Ḥazm: l'écriture nostalgique*, *op. cit.*, (généré le 11 février 2020). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/cvz/2080>>. ISBN : 9788490960974.

tale (arabe, persane, etc.) pour enrichir les littératures nationales¹. Influencé par l'humanisme érudit, la génération suivante participa à l'essor des études linguistiques avec les contributions de S. de Sacy et de ses disciples. La troisième fut marquée par la découverte des manuscrits orientaux afin d'en faire la matière première de leurs ouvrages. L'essai de synthèse de Henry Laurens sur l'orientalisme du XVII^e siècle résume les contours : « Véritables découvreurs, ces orientalistes ont eu surtout accès aux auteurs tardifs et ont donné la priorité aux grandes encyclopédies musulmanes qui leur donnaient une vision d'ensemble »². Le rôle de la littérature encyclopédique arabe joua donc un rôle fondamental au début de la construction de la représentation orientaliste d'Ibn Ḥazm dans la première moitié du XIX^e siècle. Les encyclopédies et les grandes chroniques universelles médiévales arabes, les dictionnaires biographiques ou encore les encyclopédies hérésiographiques, comme celles d'Ibn Ḥazm ou d'al-Šahrastānī, permettaient effectivement d'offrir un florilège, sinon un immense panorama historique, aux orientalistes.

3.7.2.3. Le manuscrit dormant du *Collier* : les bibliothèques de Lévinus Warner et Ḥağğī Ḥalīfa

Acquisition d'un manuscrit dormant : le Collier de la colombe dans les bibliothèques de Lévinus Warner et Ḥağğī Ḥalīfa

François I^{er} possédait bien quelques manuscrits arabes et hébreux dans sa bibliothèque, néanmoins c'est sous Louis XIV qu'une solide politique d'acquisition d'une collection orientale menée par Colbert (m. 1683) voit le jour. Ces acquisitions royales n'ont pu s'effectuer principalement par l'acquisition de bibliothèques d'érudits et d'amateurs cultivés mais aussi grâce à l'envoi de missions en Orient³. Les principes de l'entre-connaissance et de l'interculturalité nous semblent fondamentaux si l'on veut bien envisager une lecture rétrospective de l'histoire du *Collier* comme un événement de la *memoria* ḥazmienne. C'est parce que R. Dozy avait vanté les mérites historiques du traité amoureux dans un premier temps qu'il s'agit de chercher à savoir à partir de quand il fut lu pour la première fois. L'acquisition d'une partie substantielle de la collection privée de l'historien ottoman Ḥağğī Ḥalīfa par

¹ Ahmed Aly: *Fundamentos teóricos del proyecto intelectual de Asín Palacios y consecuencias en sus estudios acerca de Ibn Hazm de Córdoba*, thèse de doctorat soutenue en 2016, p. 96.

² Laurens Henry: *L'orientalisme français*, op. cit., pp. 103-128.

³ Cf. l'historique des collections des manuscrits orientaux à la BnF et en particulier le fonds arabe.

l'orientaliste allemand Levinus Warner¹ (m. 1665) est cet événement fondateur de la *memoria* ḥazmienne en Europe.

En effet, L. Warner acquiert une riche collection de manuscrits arabes grâce à son réseau parmi les lettrés arabo-ottomans mais également grâce à son poste de diplomate collectionneur dans la capitale ottomane. La collection privée de Ḥāḡḡī Ḥalīfa constitue une partie substantielle du fond L. Warner. Cette passation culturelle marque la fin de la mémoire ḥazmienne exclusivement transmise par les sources arabes.

À cette époque, les Latins arabisants connaissent Ibn Ḥazm principalement sous ses étiquettes de juriste et d'hérésiographe. Avant que Dozy ne « découvre » l'unique manuscrit du *Collier de la colombe* dans la collection Warner à Leyde, on peut s'interroger sur la connaissance qu'en avaient les littérateurs ottomans. Un pan de l'histoire de ce manuscrit nous renseignerait sur son origine, sa circulation avant qu'il n'arrive à Leyde et sur les acteurs qui ont contribué à se le procurer. Les acquisitions de Levinus Warner, sont donc un des éléments fondateurs de l'intérêt orientaliste pour les études ḥazmiennes².

3.7.2.4. Image idyllique d'al-Andalus et de l'Alhambra de Grenade comme catalyseurs de la *memoria* ḥazmienne

Al-Andalus est, pour reprendre les mots de Cyrille Aillet, « une réalité historique et territoriale » et « est aussi un mythe entretenu successivement par plusieurs strates d'écrits »³. Si les sources arabes médiévales ont participé à mythifier al-Andalus en remémorant les lieux perdus, les savants disparus et la grandeur de la civilisation passée, les sources occidentales ne sont pas innocentes non plus dans la construction d'une mémoire mythique. La lecture du passé dans ce qu'appelle Pierre Nora la mémoire archiviste⁴ a produit une concurrence des mémoires dès l'époque des Lumières. Cette image idyllique d'al-Andalus dans la mémoire collective a contribué indirectement à la postérité d'Ibn Ḥazm.

¹ Levinus Warner était un orientaliste d'origine allemande (1618-1665), fut un diplomate pour la République hollandaise de l'Empire ottoman et un collectionneur de manuscrits. L. Warner utilisa son réseau pour acquérir un grand nombre de manuscrits orientaux. La dette envers les élites savantes ottomanes (hauts fonctionnaires ou érudits ottomans). Il acheta une partie conséquente de la collection privée de l'historien et encyclopédiste ottoman Ḥāḡḡī Ḥalīfa. Cette collection comprenait donc le célèbre et unique manuscrit du *Collier de la colombe*.

² J. Schmidt, A. Vrolijk (éd.): *The Ottoman Legacy of Levinus Warner*. Cf. la version numérique: *Middle Eastern Manuscripts Online 2: The Ottoman Legacy of Levinus Warner*. (<https://primarysources.brillonline.com/browse/memo-2-the-ottoman-legacy-of-levinus-warner>). Cette publication en ligne se compose de 140 volumes de la collection Warner, totalisant 45 809 pages de textes turcs, arabes et persans ottomans.

³ Aillet Cyrille: *Al-Andalus, la construction d'une mémoire (VIIIe-XVe siècle)*, op. cit.

⁴ Nora Pierre: *Les lieux de mémoire*, t. 1, op. cit., p. 31.

Des lieux géographiques andalous symboliques, Cordoue, Séville ou Grenade, deviennent des repères mémoriels d'un territoire symbolique. Leur force est, comme l'écrit E. Tixier du Mesnil, « décuplée par le simple jeu de l'évocation ». Ainsi, « Cordoue, Séville, écrit-elle, mais aussi d'autres villes moins prestigieuses sont désormais affranchies du temps comme de l'espace, du contexte comme de la topographie, et elles revêtent de ce fait un caractère universel et intemporel qui les sublime »¹. Au-delà de ces lieux, l'archivage des récits de vie des lettrés a hissé ces derniers au rang hautement symbolique de « détenteurs par excellence de la mémoire » et « leur responsabilité est de veiller à sa transmission, mais aussi à son élaboration »².

La construction progressive des représentations d'al-Andalus dans l'imaginaire collectif est un corollaire aux lieux géographiques et aux hautes figures lettrés andalouses du patrioïne dont ils sont les passeurs. En quoi al-Andalus est-il différent, du point de vue des mécanismes mémoriels dans l'imaginaire collectif, d'une autre région du *dār al-islām* ? Cette mémoire est devenue si particulière dans l'imaginaire collectif que l'appartenance à al-Andalus constitue une identité forte et revendiquée par les Andalous eux-mêmes. L'identification d'Ibn Ḥazm au territoire andalou tient au fait que celui-ci exprime sa fierté d'appartenir au fleuron du *dār al-islām*, à travers son épître *Faḍl al-Andalus*. L'éloge et la défense d'al-Andalus se construit à partir d'un lexique patriotique, territoriale, familiale et possessif comme dans *ahl baladī-nā : yaḍuru la-hu fī-hā an 'ulamā' baladī-nā bi-l-Andalus*³ ou *Andalusu-nā* (notre Andalus).

La *memoria* d'al-Andalus, ou de la péninsule ibérique, se télescope aux quêtes identitaires et philosophiques issues des *Lumières*. Elle se partage et se revendique au XVII^e et XVIII^e s. Parfois, elle s'oublie. Elle est un enjeu identitaire fort dans la construction des mémoires. À la fin de l'époque médiévale, l'Espagne est considérée comme la plus grande puissance catholique européenne et des facteurs politico-militaires ont travaillé à éloigner l'Europe méridionale de la tradition et l'héritage arabo-andalou⁴. En parallèle, l'empire ottoman s'impose et représente l'un des principaux adversaires des Rois catholiques. Le cardinal Cisneros (m. 1517), proche conseiller d'Isabelle la Catholique et Grand Inquisiteur d'Espagne, pourtant ouvert aux idées humanistes ordonna l'autodafé de tous les manuscrits arabes de Grenade. La connaissance des études orientales, en particulier de l'arabe disparaît progressivement et

¹ Tixier du Mesnil Emmanuelle: *Géographes d'al-Andalus. De l'inventaire d'un territoire à la construction d'une mémoire*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2014, p. 422.

² *Ibid.*, p. 422.

³ Ibn Ḥazm: *Faḍl al-Andalus*, dans *Rasā'il Ibn Ḥazm al-andalusī*, op. cit., II/2, p. 171.

⁴ Guichard Pierre: *al-Andalus*, op. cit., p. 236. Notamment, le conflit qui opposa Charles Quint et Soliman le magnifique.

l'Espagne n'entretient plus de contact avec son passé. Pour autant, la chute d'al-Andalus, écrit B. Foulon, ne mit pas un terme au mythe accordant à ce territoire un statut paradisiaque, bien au contraire puisque ce mythe ne cessa de nourrir l'imaginaire des auteurs occidentaux et orientaux¹.

En Espagne, le poète et littérateur Ginés Pérez de Hita (m. 1619) compose une *Histoire des guerres civiles de Grenade*, un *best-seller* situé entre chronique et roman historique². Il y décrit les dix dernières années de la vie à la cour de l'Emir de Grenade, un thème qui a longtemps convenu au goût du XI^e/XVII^e s. Le nombre et la fréquence de ses éditions témoignent de son succès jusqu'à la moitié du siècle suivant au point qu'en 1685, à Versailles, il était donné en présence de Louis XIV un splendide carrousel représentant les deux familles rivales de Grenade : les Abencerrages et les Zégris, d'après les indications de Pérez de Hita³.

Du côté de l'orientalisme français, Dominique Carnoy-Torabi constate que « le XVII^e puis le XVIII^e siècle marquent un tournant dans l'évolution de l'image que les Français se font de l'islam »⁴. L'Alhambra et l'histoire de Grenade sont la source de la génération des romantiques comme Chateaubriand, Hugo, Gauthier ou Dumas⁵. Parcourant la Méditerranée, les voyageurs anglais et français font de l'Alhambra une étape obligatoire de leurs périple⁶ et on compte plus les romans hispano-moresques qui, au long du siècle de Louis XIV, furent offerts au public⁷.

La connaissance de l'arabe dans l'Espagne des XVII^e et XVIII^e s., écrit P. Guichard, a pratiquement disparu, le pays perd son contact avec son passé. Ces étapes idéologiques de la *Reconquista*, fondée sur l'idée de l'altérité radicale des pouvoirs musulmans, sur la légitimité de l'action militaire contre eux et sur le concept du retour - à la terre des ancêtres, à la situation antérieure, se prolongent aux XVI^e/XVII^e s. dans l'exigence symbolique de la « pureté du sang » visant à expurger de la « nation chrétienne » en construction tous les germes de l'altérité⁸. En Espagne, c'est seulement sous Ferdinand VI qu'apparaît un intérêt pour l'Orient ou plus particulièrement pour les ouvrages arabes conservés à la Bibliothèque royale de

¹ Foulon Brigitte et Tixier du Mesnil Emmanuelle : *Al-Andalus*, *op. cit.*, p. 440.

² Ginés Pérez de Hita composa également une *Histoire chevaleresque des Maures de Grenade*.

³ Festugière Paul : *Ginés Pérez de Hita. Sa personne, son œuvre*, dans *Bulletin hispanique*, 1944, 46-2, pp. 148-149.

⁴ Carnoy-Torabi Dominique : *Regards sur l'islam, de l'âge classique aux Lumières*, dans *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen-âge à nos jours* ss dir. M. Arkoun, Paris, Albin Michel, 2006, p. 467.

⁵ Foulon Brigitte et Tixier du Mesnil Emmanuelle : *Al-Andalus*, *op. cit.*, p. 440.

⁶ Guichard Pierre : *Al-Andalus*, *op. cit.*, p. 221.

⁷ Festugière Paul : *Ginés Pérez de Hita. op. cit.*, p. 149.

⁸ Buresi Pascal: *Al-Andalus entre Orient et Occident. L'invention des origines*, dans Manuela Marín (éd.), *Al-Andalus / España. Historiografías en contraste. Siglos XVII-XXI*, Madrid, Casa de Velázquez, "Colección de la Casa de Velázquez" n°109, 2009, p. 120.

l'Escorial, d'où est né la *Bibliotheca arabico-hispana escurialensis* (1760-1770) qui provoque, comme nous l'avons vu précédemment, la curiosité des orientalistes européens¹. Même avec du retard, l'Espagne participe aux mouvements des orientalistes européens.

Les philosophes des *Lumières*, rappelle C. Aillet, en firent « le cheval de bataille contre l'Église et l'Inquisition, accusées d'obscurantisme et de fanatisme pour avoir privé l'Espagne de ses populations juives et musulmanes, porteuses d'une culture et d'un savoir-faire jugés indispensables à la nation. De même, les romantiques s'approprièrent également le passé espagnol à travers al-Andalus pour contester les normes qui leur paraissaient policées et comme un refuge pour l'imaginaire »². Dans ses projections et ses mémoires concurrentielles, sans doute conviendrait-il d'évoquer le passé des Espagnes médiévales, pour reprendre la formule de Denis Manjot³. Il existe donc des identités, des histoires, des historiographies ou des mémoires en Europe aussi différentes que le nombre de régions, de villes, d'images construites à partir d'une perception personnelle.

Ces étapes, ces événements ou ces mouvements nous permettent de mettre en perspective les mécanismes d'oubli et de revivification mémorielle d'al-Andalus dans l'historiographie espagnole et la littérature orientaliste. En dépoussiérant l'héritage arabo-andalou, la *convivencia*, (mythe de la cohabitation harmonieuse des communautés, juives, chrétiennes et musulmanes, est un *autre lieu commun*, écrit P. Buresi, qui débouche sur l'étude du grand mouvement « pacifique » des traductions et de la fertilisation de la pensée européenne par la culture arabo-perso-musulmane⁴. Les recherches érudites et les multiples traductions dans le champ historiographique arabo-andalou ont permis d'associer progressivement la mémoire d'al-Andalus à celle d'Ibn Ḥazm, qu'elle soit positive ou négative. La redécouverte du patrimoine andalou a permis de découvrir la production scientifique du penseur cordouan. Le *Collier de la colombe* n'est pas encore connu mais son auteur l'est, sous d'autres regards.

¹ Guichard Pierre : *al-Andalus*, op. cit., p. 236.

² Aillet Cyrille : *Al-Andalus, la construction d'une mémoire*, op. cit., (pp.1-9).

³ Menjot Denis : *Les Espagnes médiévales 409-1474*, Paris, Hachette, 1996, rééd. 2000.

⁴ Buresi Pascal: *Al-Andalus entre Orient et Occident*. op. cit., p. 126.

3.7.3. De 1008/1600 à 1214/1800 : Ultimes *tarğama-s* arabes avant la *Nahḍa* et premières notices latines avant l'orientalisme académique

3.7.3.1. Entre nostalgie et influence orientale : la notice du *Nafḥ al-ṭīb* d'al-Maqqarī (m.1041/1632)

La notice biographique qu'il consacre à Ibn Ḥazm se trouve dans son œuvre maîtresse *Nafḥ al-ṭīb min ġuṣun al-Andalus al-raṭīb* qu'il compose au Caire en 1038/1629. Il s'agit d'une longue monographie d'al-Andalus et d'Ibn al-Ḥaṭīb¹. L'esprit de compilation d'al-Maqqarī a permis de conserver des matériaux historiques et littéraires, des épîtres, des citations et des poèmes tirés d'ouvrages aujourd'hui perdus. C'est ce qui donne au *Nafḥ al-ṭīb*, selon E. Lévi-Provençal, une valeur inestimable et la place œuvre au premier rang des sources andalouses. Malgré un long séjour en Orient, c'est, d'après E. Lévi-Provençal, au Maroc qu'al-Maqqarī avait recueilli l'essentiel de sa documentation d'historien et de biographe de l'Espagne musulmane, à la bibliothèque des sultans sa'ïdides à Marrakech².

Le *Nafḥ al-ṭīb* de l'historien maghrébin al-Maqqarī présente un double intérêt. Le premier est d'offrir au lecteur de son temps une vision mémorielle et nostalgique de l'histoire d'al-Andalus. Il nous renseigne donc sur la mentalité de son auteur et de son époque vis-à-vis d'une période et d'un territoire perdus il y a près de cent-cinquante ans. Le second réside dans le fait que cette chronique constitue l'un des premiers matériaux historiques des Orientalistes. Et c'est dans cet ouvrage que le *Collier de la colombe* est cité brièvement ce qui fait du *Nafḥ* un événement de l'histoire du *Collier* et de la *memoria* ḥazmienne écrite par les Orientalistes européens. L'historien maghrébin joue le rôle fondamental de passeur de mémoire.

Sa ville d'origine, Tlemcen, partageait, à l'époque zianide, de nombreuses affinités politico-culturelles avec le royaume de Grenade. Ibn al-Ḥaṭīb avait suivi les enseignements d'un des ancêtres paternels d'al-Maqqarī, Muḥammad b. Muḥammad al-Maqqarī (m. 759/1450). Si al-Maqqarī a multiplié les voyages au *Mağrib al-aqṣa* et en Orient, la ville de Tlemcen, en tant qu'ancienne capitale du royaume zianide et cité ottomane, se situe au carrefour de plusieurs cultures porteur de la *memoria* andalouse et maghrébine. Tlemcen accueille une partie de la diaspora andalouse fuyant l'inquisition des Rois catholiques ce qui en a fait une héritière de la mémoire d'al-Andalus dont les communautés cordouane et grenadine, andalouse et morisque ou musulmane et juive ont toutes participé de cette construction mémorielle.

¹ Brigitte Foulon: *Analyse de la figure du poète d'origine sicilienne op. cit.*, pp. 13-38.

² *E.I.* art. E. Lévi-Provençal.

La fameuse citation du Collier de la colombe : Pratique citationnelle et représentation

La démarche citationnelle d'al-Maqqarī se rapproche de la pratique d'al-Dahabī. Contrairement aux biographes andalous qui privilégiaient exclusivement les sources andalouses, al-Maqqarī recueille son matériau citationnel directement des ouvrages orientaux qu'il cite explicitement. Les citations sont clairement balisées et renvoient donc aux Ibn Ḥayyān, Ṣā'id, al-Ġazālī, Ibn Sa'īd et al-Dahabī. Les biographes puisent désormais dans un vivier citationnel mixte provenant de sources andalouses et orientales.

Plus qu'une simple compilation, il fait une étude comparative de ses citations et une réflexion sur des anecdotes aux thématiques communes ou des notices biographiques entre elles. Par exemple, il intègre à la notice d'Ibn Ḥazm un poème qu'il emprunte à la notice d'Abū Bakr b. al-Mufawwaz (m. 550/1154)¹ rédigée par al-Dahabī dans les *Siyar*. Le savant al-Mufawwaz figurait parmi les maîtres d'al-Bāġī. Les marques du discours rapporté illustrent la démarche historiographique revendiquée par al-Maqqarī en délimitant différemment la fin de ses citations. Outre le début marqué par *qāla* et la fin par *intahā*, il précise systématiquement s'il s'agit d'un résumé comme c'est le cas pour la citation d'al-Ġazālī (*intahā bi-ih̄tiṣār*), ou s'il veut préciser la véritable provenance (*naqala-hu 'an Tārīḥ Ṣā'id al-ḥāfiẓ al-Dahabī*).

Les citations proviennent-elles directement des figures d'autorité comme annoncées par le biographe ou bien est-ce simplement le *duplicata* d'un ouvrage intermédiaire ? La citation d'Ibn Ḥayyān du *Nafh* (65 mots) partage de nombreuses similitudes avec l'emprunt implicite d'Ibn Ḥayyān dans le *Laṭā'if* d'Ibn Mammātī (67 mots) qui était déjà une synthèse du paragraphe d'Ibn Ḥayyān (327 mots à l'origine). D'autres indices montrent qu'al-Maqqarī a séparé le récit d'al-Dahabī pour attribuer une partie du récit à Ibn Ḥayyān, une manière de montrer l'hétérogénéité de ses sources. Il nous semble plus intéressant pour notre étude de considérer ces enchâssements de citations hypotextuelles comme les récits qui lui semblent correspondre le mieux à sa représentation d'Ibn Ḥazm, en fonction de ses souvenirs livresques².

La citation d'Ibn Sa'īd confirme qu'al-Maqqarī jongle avec son vivier citationnel. Ibn Sa'īd fut le premier à recopier cet extrait de la notice d'Abū al-Muġīra b. Ḥazm, tiré de la *Dahīra* pour l'insérer dans la notice d'Ibn Ḥazm³. La citation du *Nafh* semble être un « découpage » et un « collage » pour reprendre les termes d'A. Compagnon. Un découpage qui ne

¹ al-Dahabī: *Siyar*, *op. cit.*, vol. 19, p. 421.

² Al-Maqqarī compose sa chronique de mémoire. Une mémoire exceptionnelle puisqu'il lui arrive de corriger certaines sources comme la citation de Ṣā'id dont l'origine lui fut bien attribuée tout en attribuant la transmission à al-Dahabī.

³ Ibn Bassām: *Dahīra*, *op. cit.*, p. 134. Cette citation sera reprise sous différentes formes par al-'Umarī et Ibn Ḥaġar.

prend pas en compte un certain nombre d'éléments biographiques (comme la suspicion d'Ibn Sa'īd à propos de la généalogie d'Ibn Ḥazm). De la *Daḥīra*, al-Maqqarī cite un second extrait qui n'avait encore jamais été mentionné jusque-là : la réponse au conflit opposant 'Alī b. Ḥazm à son cousin Abū al-Muġīra b. Ḥazm. Cette longue citation précède la notice consacrée à Ibn Ḥazm dans cet ouvrage ce qui laisse à penser que l'auteur du *Nafḥ* disposait de la *Daḥīra*, qu'il la travaille en fonction de ce qu'il veut construire de l'image d'Ibn Ḥazm. C'est donc une représentation qu'il s'était déjà forgée avant de composer son ouvrage.

L'absence des récits d'al-Ḥumaydī, d'Ibn Baškuwāl et d'Ibn al-Ḥaṭīb dans sa notice d'Ibn Ḥazm interroge puisque le *Nafḥ* contient une longue monographie d'Ibn al-Ḥaṭīb et des citations d'al-Ḥumaydī et d'Ibn Baškuwāl.

Comme nous le montre le tableau suivant, al-Maqqarī est l'un des biographes *andalous* les plus présents dans son récit (15%) en laissant une place prépondérante à la voix d'Ibn Ḥazm (50%). La prose d'Ibn Ḥazm y est aussi revalorisée à l'instar des *Siyar* d'al-Ḍahabī. Un équilibre poésie/prose est plus ou moins respecté ce qui permet de rappeler qu'il fut un brillant poète et que sa poésie peut véhiculer du matériau biographique.

Notice des <i>Nafḥ al-ḥiṭb</i>	Poésie		Prose		Total	
	Nb mots	%	Nb mots	%	Nb mots	%
Ibn Ḥazm	514	94,8 %	123	16,9 %	637	50 %
al-Maqqarī	-	-	259	35,3 %	191	15 %
Ibn Ḥayyān	-	-	65	8,9 %	65	5,1 %
Ṣā'īd	-	-	33	4,5 %	33	2,6 %
al-Ḍahabī	-	-	204	27,8 %	204	16 %
al-Ġazālī	-	-	16	2,2 %	16	1,3 %
Ibn Sa'īd	x	x	7	1 %	75	5,9 %
Abū Muġīra b. Ḥazm	7	1,3 %	x	-	7	0,5 %
al-Faḍl b. Ḥazm	-	-	18	2,5 %	18	1,4 %
Ibn Ṣuhayd	-	-	8	1,1%	8	0,6 %
Le Père d'Ibn Ḥazm	21	3,9 %	-	-	21	1,6 %
Total	542	100 %	733	100 %	1 275	100 %
Rapport poésie et prose dans la notice	42,5 %		57,5%		100 %	

3.7.3.1.a. Texture narrative de la notice d'Ibn Ḥazm dans le *Lisān al-mīzān* d'Ibn Ḥaġar

La pratique citationnelle d'al-Maqqarī révèle qu'il voit en Ibn Ḥazm un polygraphe et un philosophe. Outre un *ṣāhib ḥadīṭ wa-fiqh wa-ḡadal*, la citation d'Ibn Ḥayyān permet de voir en Ibn Ḥazm un philosophe et un logicien dont les ouvrages peuvent contenir quelques erreurs. La citation attribuée à Ṣā'īd confirme le volet philosophique de l'œuvre ḥazmienne. Il est décrit comme un polygraphe surtout spécialiste des sciences de la langue, de la rhétorique, de la poésie et des *aḥbār*. L'agencement d'al-Maqqarī correspond peu ou prou à l'image du philosophe construite par les deux historiens andalous. Et c'est bien le rôle joué par al-Ḍahabī

qui permet à al-Maqqarī d'équilibrer les volets traditionnel et philosophique. Le lexique *yunāḍi-lu l-fuqahā*' et *šanna'a 'alay-hi l-fuqahā*' décrit les aspects satiriques et controversées de son œuvre et les raisons de son rejet par ses compatriotes.

Toutefois, l'importance de l'œuvre traditionnelle construite par al-Dahabī est réduite à une simple phrase qui valorise les qualités naturelles et la religiosité du biographié :

*kāna ilay-hi l-muntahā fī l-ḍakā' wa-ḥaddat l-ḍahn wa-sa'at l-'ilm bi-l-kitāb wa-l-sunna wa-l-maḍāhib wa-l-milal wa-l-niḥal wa-l-'arabiyya wa-l-ādāb wa-l-mantiq wa-l-ši'r ma'a l-ṣidq wa-l-diyāna wa-l-ḥiṣma wa-l-su'addud wa-l-riyāsa wa-l-ṭarwa wa-kaṭrat l-kutub*¹.

Nous noterons que le conflit d'al-Bāḡī a disparu pour être remplacé par celui d'Abū al-Muḡīra. Le conflit ne porte plus sur le *fiqh* mais est transféré vers l'*adab*.

En plus d'une pratique citationnelle qui se distingue de ses devanciers andalous, al-Maqqarī relate de nouveaux poèmes d'Ibn Ḥazm. La citation du *Collier de la colombe*, effectivement inédite dans les notices biographiques, fait référence à un poème très connu sans doute l'un des plus repris depuis les biographes d'époque almoravide :

Ibn Ḥazm a dit dans le *Collier de la colombe* qu'un jour, il s'était promené dans le quartier des Menuisiers à Séville, en compagnie d'Abū 'Umar b. 'Abd al-Barr auteur de l'*Istī'āb*. Un beau jeune homme vint à leur rencontre. Abū Muḥammad s'exclama : c'est un visage de toute beauté ! Abū 'Umar lui répondit : Nous ne voyons que son visage. Il se peut que son for intérieur ne corresponde pas à cette image et que celle-ci éclipse une difformité. Sur le coup, Ibn Ḥazm produisit des vers de poésie :

Au sujet d'une personne dont le beau visage m'avait fait le captif (jusqu'à la fin du poème)².

Ce poème glorifiant le *zāhirisme* dont le premier hémistiche débute par *wa ḍī 'adlin fī-man sabānī ḥusnu-hu* a régulièrement été cité par Ibn Ḥāqān lequel précise *wa la-hu fī l-adab sabāq lā yunkar wa badīha lā yu'lam*, Ibn al-Bassām, Yāqūt, Ibn Ḥallikān, Ibn Sa'īd, al-Dahabī, Ibn Faḍl Allāh al-'Umarī, al-Yāfī'ī, al-Ṣafaḍī, Ibn al-Ḥaṭīb dont seuls al-Dahabī et al-Ṣafaḍī l'avaient contextualisé en recourant une anecdote. C'est al-Maqqarī qui précise qu'elle provient du *Collier de la colombe* ce qui laisse à penser que le traité amoureux était bel et bien connu des littérateurs arabes médiévaux. S'il n'avait encore jamais été contextualisé dans les notices biographiques à partir de l'anecdote d'Ibn 'Abd al-Barr, cela ne signifie pas pour autant que les biographes en ignoraient l'existence. En revanche, le poème et l'anecdote ne figurent pas dans le *Collier* qui nous est parvenu.

¹ al-Maqqarī: *Nafḥ al-ṭīb*, Beyrouth, *op. cit.*, vol. 2, p. 78 : « Il était d'une haute intelligence et d'un esprit vif, un savoir livresque en matière de Coran, de Tradition, d'écoles juridiques, de doctrines et de religions, de langue arabe, la littérature, la logique et la poésie guidé par une profonde sincérité, d'une humble dévotion, il était un personnage de prestige, un seigneur et un notable, auteur d'innombrables ouvrages », trad. fr. Yacine Baziz.

² al-Maqqarī: *Nafḥ al-ṭīb*, *op. cit.*, vol. 2, pp. 83-84, trad. fr. Yacine Baziz : *qāla Ibn Ḥazm fī Ṭawq l-ḥamāma inna-hu marra yawman huwa wa-Abū 'Umar b. 'Abd al-Barr ṣāhib al-Istī'āb bi-sukka l-Ḥaṭṭābīn min madīna Iṣbiliyya fa-laqiya-humā šāb ḥusn l-wahḡ fa-qāla Abū Muḥammad ḥāḍihi šūra ḥasana fa-qāla la-hu Abū 'Umar lam nara illā al-wahḡ fa-la'alla mā satarat-hu l-ṭiyāb laysa kaḍālika fa-qāla Ibn Ḥazm irtigālan: wa-ḍī 'adlin fī-man sabānī ḥusnu-hu... al-abyāt.*, trad. fr. Yacine Baziz. Une anecdote du *Collier* fait référence à un beau jeune homme (*šābb ḥusn al-waḡh*) mais celle-ci se déroule à Cordoue, dans *Ṭawq*, Beyrouth, al-Mu'assasa al-'arabiyya li-l-dirāsāt wa-l-naṣr, 1987, p. 296.

Ce poème a pu exister dans un des manuscrits en circulation, sous sa forme abrégée ou longue. Cela dit, le contenu de l'anecdote, faisant référence à la beauté d'un jeune homme (*ḥusn al-wahğ* ou *şūra ḥasana*), est prétexte dans le *Collier* à dissenter de l'importance de l'aspect extérieur des choses sans tenir de ce qui est caché.

Ibn Ḥazm décrit par un andalou ou en fonction du goût des Orientaux du XI^e/XVI^e s. ?

Les sources explicitement mises en avant par al-Maqqarī, ses emprunts implicites et son lexique dévoilent d'où parle l'auteur du *Nafh*. Les sources affichées sont majoritairement andalouses et révèlent un postulat nostalgique. En effet, si sa documentation provenait de la bibliothèque des sultans sa'īdes, le *Nafh* fut composée au Caire en 1038/1629 à la demande des Égyptiens. Sa narration porte les stigmates nostalgiques d'un émigré andalo-maghrébin en Orient. Les sources apparentes donnent à croire que nous avons entre les mains une œuvre de facture exclusivement andalouse. Or, le *Nafh* est travaillé par des pensées orientales, syriennes et égyptiennes notamment, et correspond à l'esprit de son temps. Même pour décrire le juriste Abū al-Walīd al-Bāğī, dont il invite à consulter sa *tarğama* à la fin de celle d'Ibn Ḥazm, l'historien tlemcénien convoque en tout premier lieu l'autorité de l'historien bagdadien Ibn Mākūlā et non un savant andalou.

Le *Nafh* contient de nombreuses anecdotes relatives à la biographie d'Ibn Ḥazm dont des événements marquants tel que les raisons de l'autodafé ordonné par Ibn al-'Abbād, la lettre envoyée à son frère Abū Bakr. Le portrait littéraire brossé dans le *Nafh* permet de valoriser les sciences traditionnelles, voire même de valoriser la compatibilité des sciences traditionnelles et profanes.

Le *Nafh* d'al-Maqqarī constitue un pont mémoriel entre la littérature andalouse et ottomane d'une part et la littérature andalouse et orientaliste d'autre part. En listant les ouvrages traitant de l'histoire d'al-Andalus, l'historien ottoman Ḥağğī Ḥalīfa le répertorie parmi les autorités historiques les plus fondamentales. Avant de voir comment al-Maqqarī se représentait Ibn Ḥazm, il est intéressant de voir comment était considérée son œuvre dans les siècles suivants. L'historien maghrébin se rattache, selon la bibliographie de Ḥağğī Ḥalīfa, à la mémoire andalouse par le truchement d'Ibn Ḥaldūn et Ibn al-Ḥaṭīb d'une part et constitue pour E. Lévi-Provençal, une des premières entrées dans le monde d'al-Andalus pour les historiens orientalistes d'autre part. Pourtant, c'est à partir des sources orientales, en particulier des récits biographiques d'al-Dahabī qu'il construit la représentation de notre auteur. Et c'est sans doute dans la littérature du VIII^e/XIV^e siècle, dans le réseau des historiens syriens qu'il a pu consulter le *Collier*, exploité trois siècles plus tôt par Ibn al-Qayyim puis cité par al-

Fīrūzābādī. L'historien maghrébin inscrit donc sa représentation d'Ibn Ḥazm dans le courant de pensée des traditionnalistes sunnites en faisant écho à la *memoria salafiyya*. On peut noter des glissements sémantiques indiquant un rapprochement des pensées d'Ibn Ḥazm et d'Ibn Taymiyya lorsqu'al-Maqqarī cite al-Ġazālī :

J'ai pu constater dans l'étude des attributs divins un livre d'Abū Muḥammad b. Ḥazm qui montre sa prodigieuse mémoire et qui témoigne de son intelligence. Fin de citation, en résumé¹.

En commentant cette citation, al-Maqqarī précise que :

De manière générale, il aurait été unique en son genre si seulement son image n'était pas entachée d'une mauvaise doctrine et de ses diatribes à l'égard des Anciens (*Salaf*) qui ont suscité une vive critique à son égard. Puisse Dieu lui pardonner².

Si les notices précédentes utilisaient le terme '*ulamā*', celui de *salaf* semble faire écho à l'héritage spirituel d'Ibn Taymiyya. Nous avons vu plus haut que les historiens égyptiens du IX^e/XV^e s. avaient déjà effectué cette comparaison. Pour un partisan de l'*iğtihād* absolu, il s'agit d'un éloge, pour un *muqallidūn*, il s'agit d'un traité dépréciatif. Fonder sa description d'Ibn Ḥazm sur l'autorité d'al-Dahabī, c'est aussi faire référence à son maître Ibn Taymiyya. Le lexique d'al-Maqqarī montre d'ailleurs une inclinaison à ce courant de pensée. La renommée du savant ḥanbalite était connue des Andalous au VIII^e/XIV^e s. En effet, à Grenade, le juriste mālikite Abū Ishāq al-Šāṭibī (m. 790/1388) introduisait des citations d'Ibn Taymiyya dans son *kitāb al-i'tiṣām* et on peut s'interroger sur les motivations du juriste mālikite grenadin à citer explicitement le juriste ḥanbalite qu'il n'avait jamais rencontré³.

Ce sont tous ces éléments qui expliquent que la critique est moins stigmatisante que dans les notices d'Ibn Ḥayyān ou d'Ibn Bassām. Au contraire, la description abrégée et attribuée à Ibn Ḥayyān est déchargée de tous les éléments négatifs, voire satiriques. Les notices égyptiennes nous avaient montré des signes d'apaisement dans la littérature savante en effaçant ses erreurs doctrinales ou son manque de gratitude à l'égard des savants. Dans la notice d'al-Maqqarī, la figure d'Ibn Ḥazm ne porte plus les stigmates des ouvrages juridiques du mālikisme *taqlīd* et ne correspond pas à l'image clivante traditionnelle. En empruntant des

¹ al-Maqqarī: *Nafḥ al-tīb*, Beyrouth, Dār ṣādir, 1997, vol. 2, p. 78:

قال الغزالي رحمه الله تعالى: وجدت في أسماء الله تعالى كتاباً لأبي محمد ابن حزم يدل على عظم حفظه وسيلان ذهنه، انتهى باختصار.

² *Ibid.*, p. 78, trad. fr. Yacine Baziz:

وعلى الجملة فهو نسيج وحده، لولا ما وصف به من سوء الاعتقاد، والوقوع في السلف الذي أثار عليه الانتقاد، سامحه الله تعالى.

³ Dayeh Islam: *Reading Ibn Taymiyya in Granada. A Study of Inexplicit Citation*, dans *Muslim World*, 108, pp. 154-171. C'est à partir de ces citations dans les dernières décennies de la Grenade arabo-musulmane que le chercheur berlinois I. Dayeh a pu montrer que les deux juristes avaient partagé des opinions similaires sur un certain nombre de questions, ce qui peut expliquer pourquoi leurs travaux ont été redécouverts à l'époque moderne. La nature des citations révèle même, selon I. Dayeh, qu'al-Šāṭibī ait eu accès à l'ensemble de l'œuvre d'Ibn Taymiyya et l'a même soigneusement étudiée. Nous pouvons légitimement penser qu'al-Maqqarī, en tant qu'autorité dans le droit mālikite, a eu connaissance de l'influence du juriste ḥanbalite ainsi que de l'association avec la pensée d'Ibn Ḥazm.

citations du vivier oriental, il rompt avec l'image brossée par la littérature mālikite. Le temps n'était plus à la description polémique et séditeuse de l'autorité d'Ibn Ḥazm.

Ibn Ḥazm, un poète et un littérateur

À l'instar des biographes syriens, al-Maqqarī valorise l'image du poète. La majeure partie des citations d'Ibn Ḥazm repose sur des extraits poétiques, souvent dans leurs versions longues lorsqu'elles existent. Il met en scène, au moyen d'anecdotes ses relations amicales avec les plus grands tels qu'Ibn Šuhayd et Ibn 'Abd al-Barr. La citation de son père, grande figure de l'époque califale omeyyade puis 'āmiride, confirme la grandeur du polygraphe cordouan dans l'esprit du lecteur.

3.7.3.2. Dernier portrait traditionniste dans les *Šaḍarāt al-ḍahab* d'Ibn al-'Imād (m.1089/1679)

La dernière notice structurée selon la stéréotypie des notices biographiques médiévales arabes se trouve dans une magistrale histoire biographique intitulée *Šaḍarāt al-ḍahab fī aḥbār man ḍahab* de l'historien damascène ḥanbalite Ibn al-'Imād (m. 1089/1679)¹. Son encyclopédie historique reprend les principaux événements historiques ponctués de notices biographiques détaillées dans l'ordre chronologique depuis l'Hégire jusqu'à l'an mille. Sa méthodologie historique s'inscrit dans la lignée des ouvrages d'al-Ḍahabī dont il se revendique en prologue et dont il entend trouver une source d'inspiration : *fa-mimman ḡama'tu min kutubi-him wa-kara'tu min nahli-him wa-'ilmi-him mu'arriḥ l-Islām l-Ḍahabī wa-fī-l-aktār 'alā kutubi-hi a'tamid*². Il indique explicitement d'autres de ses sources en introduction telles que le *Kamāl fī asmā' al-riḡāl* de 'Abd al-Ġanī al-Maqdisī (m. 600/1203), la *Ḥulya* et le *Manhal* d'Ibn Taḡrī Birdī et les ouvrages d'Ibn Ḥallikān³.

Comme al-Maqqarī, la volonté d'Ibn al-'Imād est de collationner la nécrologie des grands hommes (*wafayāt a'yān l-riḡāl*) et préserver les grands événements dans la mémoire collective *fa-inna ḥifḍ l-tārīḥ amr muhimm* car son utilité est un impératif religieux (*wa naf'uhu mina-l-dīn bi-l-ḍarūrat 'ilm*)⁴. La notion de sauvegarde et de mémoire évoquées dans la racine Ḥ-F-Z est associé au *tārīḥ*, une histoire des annales et des archives classées dans l'ordre chronologique à la manière du *Tārīḥ al-Islām* d'al-Ḍahabī et de la *Bidāya* d'Ibn Kaṭīr. Le prologue de la *Šaḍarāt* insiste sur l'intérêt porté aux rôles mémoriels des traditionnistes et aux

¹ Ibn al-'Imād: *Šaḍarāt al-ḍahab fī aḥbār man ḍahab*, Beyrouth, Dār Ibn Kaṭīr, 1986, vol. 5, pp. 239-242.

² *Ibid.*, vol. 1, p. 111: « Parmi les livres que j'ai pu collecter et dont je me suis inspiré, il y a l'historien de l'Islām al-Ḍahabī. Je me suis appuyé sur une grande partie de ses ouvrages. », trad. fr. Yacine Baziz.

³ *Ibid.*, vol. 1, p. 112.

⁴ Ibn al-'Imād: *Šaḍarāt al-ḍahab*, *op. cit.*, vol. 1, p. 111.

éminents spécialistes des histoires prophétiques *lā siyyamā wafayāt l-muḥaddiṭīn wa-l-mutaḥammilīn li-aḥādīṭ sayyid l-mursalīn*. Dans la logique historiographique d'Ibn al-ʿImād, les transmetteurs sont garants de la mémoire biographique: *fa-inna maʿrifat l-sanad lā tatimm illā bi-maʿrifat l-ruwwāt wa-aḡall mā fī-hā taḥfaẓu l-sīra wa-l-wafā*¹.

Le tableau suivant établit la répartition polyphonique dans la notice :

Notice des <i>Šaḡarāt al-ḡahab</i>	Poésie		Prose		Total	
	Nb mots	%	Nb mots	%	Nb mots	%
Ibn Ḥazm	81	100 %	-	-	81	16,4 %
Ibn al-ʿImād	-	-	130	31,6 %	130	26,4 %
al-Ġazālī	-	-	16	3,9 %	16	3,2 %
Šāʿid	-	-	33	8 %	33	6,7 %
Ibn Ḥallikān	-	-	201	48,8 %	201	40,8 %
al-Ḥumaydī ²	x	x	25	6,1 %	x + 25	5,1 %
Ibn al-ʿArīf	-	-	7	1,7 %	7	1,4 %
Total	81	100 %	412	100 %	493	100%
Répartition poésie et prose dans la notice	16,4 %		83,6 %		100 %	

3.7.3.2.a. Répartition polyphonique dans les *Šaḡarāt al-ḡahab*

Si Ibn al-ʿImād déclare s'inscrire dans les travaux d'al-Ḍahabī, sa notice correspond plutôt à celle d'al-Yāfiʿī dont le taux de correspondance avoisine les 100% sur le plan quantitatif (493 mots pour Ibn al-ʿImād et 528 pour al-Yāfiʿī), sur le plan formel de la répartition poésie/prose (16,4% pour Ibn al-ʿImād et 17,6 pour al-Yāfiʿī) et de la pratique citationnelle dont les contenus correspondent également. Al-Yāfiʿī, contemporain d'al-Ḍahabī, affichait également son adhésion à l'historiographie ḡahabienne. Ibn al-ʿImād adopte la synthèse d'al-Yāfiʿī plutôt que de citer textuellement celui dont il se revendique, à savoir l'historien damascène.

Ibn al-ʿImād donne l'impression d'avoir « copier/coller » la citation d'Ibn Ḥallikān depuis l'ouvrage d'al-Yāfiʿī qui est le seul à citer explicitement Ibn Ḥallikān. Puis, les citations d'Ibn Ḥayyān ne correspondent pas à celles du corpus ḡahabien mais plutôt à ceux d'al-Yāfiʿī. Ladite citation est suivie de 3 poèmes, communs chez al-Yāfiʿī et Ibn al-ʿImād, alors qu'il y en a 5 dans la notice d'Ibn Ḥallikān. Autant d'indices qui convergent vers un emprunt implicite d'al-Yāfiʿī.

Nous observons un retour des poèmes dans la notice. Depuis la dernière notice syrienne, Ibn al-ʿImād compte parmi les 50% des dix biographes depuis Ibn al-Ḥaṭīb à illustrer leur notice de poèmes ḡazmiens.

¹ *Ibid.*, vol. 1, p. 111 : « La connaissance des chaînes de transmission n'est complète que si elle est accompagnée de celle des transmetteurs, et mieux encore si elle garde en mémoire les biographies et les dates de décès », trad. fr. Yacine Baziz

² C'est al-Ḥumaydī qui transmet ce poème.

	Ibn al- ‘Imād		Ibn Ḥazm		Šā‘id		Ibn Ḥayyān		Ḥumaydī		Ġazālī		Ibn al- ‘Arīf		Ibn Ḥallikān		Ḍahabī		total	
	mot	%	mot	%	mot	%	mot	%	mot	%	mot	%	mot	%	mot	%	mot	%	mot	%
Selon Ibn al- ‘Imād	12	2	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	330	67	151	31	493	100
Citations explicites	130	27	81	16	33	7	-	-	25	5	16	3	7	1	201	41	-	-	493	100
Citations mixtes	12	3	81	16	33	7	46	9	180	37	16	3	7	1	16	3	102	21	493	100

Force est de constater qu’Ibn al-‘Imād ne s’appuie pas sur des sources les plus anciennes mais s’appuient sur des noms d’autorité. La notion d’autorité n’en est que plus renforcée puisque la valeur du nom d’autorité surpasse le contenu de la citation elle-même. L’analyse du réseau intertextuel et le remploi du vivier citationnel relatif à la mémoire d’Ibn Ḥazm nous montre que la voix d’Ibn al-‘Imād est à la marge de la polyphonie de cette notice. Son rôle n’apparaît donc qu’en filigrane dans le choix et la pratique de son matériau biographique. La notice bipartite consacre la première partie à emprunter explicitement le matériau ḏahabien (*qāla-hu fī l-Ibar*) et la seconde partie au matériau ḥallikanien. La notice des *Ibar* est citée littéralement et fidèlement. Par contre, de la notice d’Ibn Ḥallikān, Ibn al-‘Imād n’exploite pas la totalité des citations et n’en conserve qu’un tiers (30%). Les *Fiṣal* et à l’*Iḥkām* ne sont pas mentionnés dans sa bibliographie ḥazmienne. F. Rosenthal écrit que l’intention de l’auteur était de venir en aide aux écoliers pauvres comme lui-même et qui n’avaient pas la possibilité de se constituer une importante bibliothèque personnelle. C’est ce qui peut expliquer sa pratique citationnelle. Il y a matière à enquêter sur ce dictionnaire et sa réception afin de nous renseigner sur l’origine de ses sources d’une part et sur les représentations dans l’imaginaire collectif des catégories sociales de la masse, voir des plus pauvres et celle des élites.

Ce positionnement méthodologique d’Ibn al-‘Imād met en perspective le portrait d’Ḥazm. Les *Šaḏarāt* insistent globalement sur l’aspect polygraphe de son œuvre et ne retiennent que les citations positives. Cela dit, Ibn al-‘Imād clôture sa notice par une critique de l’attitude irrévérencieuse d’Ibn Ḥazm, empruntée implicitement aux *Wafayāt*:

Ibn Ḥazm a tenu des propos durs à l’égard des savants précédents. Nul n’était à l’abri de sa langue. Les gens s’en sont éloignés et il a fini par s’en prendre aux juristes de son temps qui se mirent à le détester. Ils réfutèrent son discours, condamnèrent son égarement et participèrent à sa diffamation. Ils informèrent leurs sultans des séditions (*fitna*) qu’il représentait. Ils interdirent sa fréquentation à la population et d’assister à ses enseignements. Les rois le bannirent et l’isolèrent dans sa région. Ibn al-‘Arīf a déclaré : la langue d’Ibn Ḥazm et l’épée d’al-Ḥaḡḡāḡ sont sœurs jumelles¹.

¹ Ibn al-‘Imād: *Šaḏarāt al-ḏahab*, op. cit., vol. 5, p. 242, trad. fr. Yacine Baziz :

وكان ابن حزم كثير الوقوع في العماء المتقدمين، لا يكاد أحد يسلم من لسانه، فنفرت عنه القلوب، واستمطل من فقهاء وقته فمالوا على بغضه وردوا قوله، وأجمعوا على تضليله، وشنعوا عليه، وحذروا سلاطينهم من فتنته، ونهوا عوامهم عن الدنو إليه والأخذ عنه، فأقصته الملوك، وشردته عن بلاده.
وقال ابن العريف: كان لسان ابن حزم، وسيف الحجاج شقيقين.

3.7.3.3. Passeur mémoriel vers les sources latines : le *Kašf al-zunūn* de Ḥaġġi Ḥalīfa (m. 1068/1657)

Le dictionnaire de l'historien ottoman Ḥaġġi Ḥalīfa (m. 1068/1657) joue un rôle fondamental dans la transmission de la représentation ḥazmienne en Europe. Ḥaġġi Ḥalīfa, connu aussi sous son nom turc Kātib Ćelebi, est né à Istanbul en 1609. Il se démarque de ses contemporains de par la postérité acquise de son *Kašf al-zunūn* regroupant plus de 14 000 entrées¹. Après un poste dans les bureaux de l'administration de la cavalerie, un héritage familial lui permet d'entreprendre des recherches et de composer une œuvre encyclopédiste. Avec al-Maqqarī, il constitue un maillon de la chaîne qui relie la mémoire d'Ibn Ḥazm du patrimoine arabe au patrimoine occidental moderne. Il est « un érudit ottoman entre Orient et Occident », tel que l'écrit Jean-Louis Bacqué-Grammont².

Sa vie est consacrée à l'étude encyclopédique. Secrétaire aux Finances, il a participé à diverses campagnes militaires. Ouvert aux productions occidentales acquises grâce à un converti d'origine française, Meḥmed Ikḥlāṣī, il avait le goût de la culture profane et des curiosités encyclopédiques. En plus du *Kašf al-zunūn*, il composa de nombreux ouvrages d'histoire en arabe et en turc, à partir de chroniques occidentales telle que *Iršād l-ḥayārā ilā ta'rīḥ l-Yūnān wa-l-Rūm wa-l-Naṣārā* qui est une courte compilation tirée de l'*Atlas Minor* et d'autres ouvrages sur la religion et des systèmes de gouvernement et les dynasties de l'Occident chrétien. Il est un biographe accompli compte tenu du nombre de biographies rédigées : *Sullam l-wuṣūl ilā ṭabaḳāt l-fuḥūl*, un recueil de biographies en arabe classées dans l'ordre alphabétique.

Le dictionnaire de Ḥaġġi Ḥalīfa aux débuts de l'Empire ottoman sera enrichie par Ismā'īl Bāṣā al-Baġdādī (m. 1339/1920), auteur de deux importants ouvrages bibliographiques de référence, en deux volets. Ils permettent d'offrir une seconde représentation datée de la fin de l'Empire ottoman. Le magistral dictionnaire biographique, *Hadiyyat l-'arīfīn asmā' l-mu'alīfīn wa-aṭār l-muṣaniffīn* d'Ismā'īl Bāṣā al-Baġdādī est un complément symétrique du *Kašf al-zunūn* pour reprendre l'expression de J. J. Witkam.

¹ Cf. Birnbaum Eleazar: *Katib Chelebi (1609-1657) and Alphabeteization: A methodological Investigation of the Autographs of his Kashf al-Zunun and Sullam al-Wusūl*, dans *Scribes et manuscrits du Moyen-Orient*, ss dir. Déroche François et Richard Francis, Paris, 1997, pp. 235-263. Une traduction française du *Kašf al-zunūn* de François Pétis de La Croix fils entre 1699-1705 n'a jamais été publié (cf. Bibliothèque nationale de France, mss arabes 4462-4). Le texte arabe du *Kašf al-zunūn* fut seulement traduit en latin au XIX^e siècle intitulé *Lexicon Bibliographicum et Encyclopoedicum*, ed. Gustav Fluegel, 8 vols, Leipzig and London, 1835-1858. L'édition moderne est *Kesf-el-zunnūn*, ed. Şerefeddin Yaltkaya and Kilisli Rifat Bilge, 3 vols, Istanbul, 1941-1945, réimprimé à Téhéran en 1967.

² Cf. les nombreux travaux de Jean-Louis Bacqué-Grammont sur l'Empire ottoman.

La notice d'Ibn Ḥazm ne nous apprend rien de particulier mise à part qu'il nous informe du titre sous lequel notre auteur est connu au temps de Ḥaḡḡi Ḥalīfa : *al-Taqrīb fī l-manṭiq li-Abī Muḥammad 'Alī b. Aḥmad al-ma'rūf bi-bni Ḥazm l-zāhirī*¹. Les données biographiques sont disséminées dans tout le dictionnaire mais cette désignation se répète régulièrement lorsque l'historien ottoman cite notre auteur ou qu'il cite un de ces ouvrages. On y trouve également l'ouvrage de réfutation du juriste Abū Bakr b. al-'Arabī intitulé *al-Dawāwī wa-l-nawāḥī*². Lorsqu'il cite certains de ses ouvrages, il lui arrive de mentionner sa date de naissance : *kitāb l-Ittiṣāl li-Abī Muḥammad 'Alī b. Aḥmad b. Sa'īd l-zāhirī l-mutawaffā sanat 456* ou d'être un peu plus précis sur son titre religieux et sa généalogie : *kitāb Ḥuḡḡat l-wadā' min ta'līf l-ḥāfiẓ Abī Muḥammad 'Alī b. Aḥmad b. Ḥazm l-fārisī l-zāhirī l-mutawaffā sanat 456* ou encore *Mudāwat l-nufūs li-l-ṣayḥ l-imām Abī Muḥammad 'Alī b. Aḥmad b. Sa'īd b. Ḥazm l-andalusī l-zāhirī l-mutawaffā sanat 456*. D'autres de ses ouvrages sont également cités comme les *Fiṣal* ou encore le *Naqt al-'arūs*.

Cette encyclopédie offre aux lecteurs du XI^e/XVII^e des milliers d'entrées relatives à toute la littérature arabe. Sa classification et sa terminologie facile d'accès leur permettaient aux lecteurs arabisants de s'y retrouver relativement aisément et de se forger une représentation générale de la culture arabo-musulmane. Le *Collier* n'y est pas cité et l'image principale que les primo-orientalistes du XVII^e s. comme B. d'Herbelot et M. Casiri, ont de notre auteur est celui d'un hérésiographe et d'un juriste zāhirite, et c'est bien ainsi qu'ils le représenteront à leurs lecteurs dans leurs premières notices latines.

Les premières notices latines avant l'orientalisme académique : les bibliothèques royales

La transition du XVII^e - XVIII^e siècle : De la Renaissance à l'orientalisme pré-académique - deux références majeures dans l'orientalisme

La figure d'Ibn Ḥazm dans la mémoire collective à la fin du XVII^e et début du XVIII^e s. est teintée de la figure du théologien, animé d'un esprit du polémiste sectaire ayant mis en particulier en contradiction les textes bibliques entre eux. Cette image de pourfendeur de la théologie chrétienne masque un travail érudit axé sur une critique textuelle d'un ensemble de doctrines. Indubitablement, cette image provoque une suspicion dans l'imaginaire collectif et participe à fabriquer son image controversée dans le milieu théologique dans l'Occident chrétien des XVII^e-XVIII^e s. L'ouverture humaniste à l'égard des langues et civilisations orientales est donc en partie conditionnée à la prétention de détenir une vérité absolue double : celle du

¹ Ḥaḡḡi Ḥalīfa : *Kaṣf al-zunūn*, Bagdad, Maktabat al-muṭannā, vol.1, p. 466.

² *Ibid.*, vol.1, p. 760.

catholicisme et du roi Louis XIV (r. 1643-1715). L'avertissement du lecteur savant à l'égard de l'Islam et de son Prophète permet de prévenir contre la remise en cause des deux forces établies. Nous trouvons mention d'Ibn Ḥazm dans deux ouvrages notoires des sources orientalistes : la *Bibliothèque orientale* (1697) du français d'Herbelot de Molainville et la *Bibliotheca arabico-hispana Escorialensis* (1760) du père Miguel Casiri.

3.7.3.4. La notice latine de la *Bibliothèque orientale* (1697) d'Herbelot de Molainville

Exclusivement fondé sur une grande variété de sources orientales - arabes, persanes et turques – généralement d'époque tardive, ce dictionnaire biobibliographique doit un grand nombre de ses notices au dictionnaire de l'historien ottoman Hāğğī Ḥalīfa. Dans sa préface, Antoine Galland justifie explicitement les objectifs historiographiques :

Ceux qui font une étude particulière de l'Histoire, observeront que l'Histoire générale telle que nous l'avons, en y comprenant l'Histoire sainte avec la profane, a été jusques à présent defectueuse, en ce que celle-ci dont nous parlons, qui en fait partie, lui manquoit. A l'égard de l'Histoire sainte, ne sçauront-ils pas bon gré à Monsieur D'Herbelot, de leur avoir procuré la connoissance de ce que les Mahometans en croient ? Car, foit que leurs Traditions foient faulles, ou qu'elles foient veritables, il est toujours très agreable de les connoître, & l'on peut encore en tirer de l'utilité pour disputer avec eux touchant leur Religion, estant necessaire en cette rencontre, de connoître le fort & le foible d'un adverfaire¹.

Basée sur des traductions originales, la *Bibliothèque* suit, selon Sylvette Larzul, le point de vue de ses sources, sauf quand il est question de l'islam et de son Prophète, systématiquement qualifié de « faux » et d'« imposteur » :

Les mêmes Princes pour mieux faire observer leurs Loix, profiteront de la faulle perfuasion de leurs sujets, & n'en établiront que de conformes au texte de l'Alcoran, afin que leur infraction soit regardée comme un attentat à la Religion, maxime principale par laquelle la doctrine perverse de Mahomet, qui a causé de si grands dommages au Christianisme, est suivie depuis tant de siecles par ce nombre prodigieux de Sectateurs².

On voit donc qu'une figure comme Ibn Ḥazm qui se posait à la fois comme défenseur de la croyance musulmane et comme pourfendeur d'un ensemble de croyances, en particulier le christianisme, était difficilement compatible avec les volontés affichées en préface de la *Bibliothèque orientale* par Antoine Galland.

En expliquant les raisons pour lesquelles d'Herbelot a consacré nombres de notices aux lettrés arabo-musulmans, A. Galland souligne que :

les Historiens Orientaux ne se font pas contenter d'éterniser la mémoire des plus grands Capitaines & des Ministres les plus habiles, & qu'ils ont encore pris le soin de celebrer celle des personnes illustres, foit par leur vertu & par leur piété, foit par leur capacité dans les Sciences & dans les Arts³.

¹ D'Herbelot: *Bibliothèque orientale ou Dictionnaire universelle*, op. cit., p. 3.

² D'Herbelot: *Bibliothèque orientale ou Dictionnaire universelle*, op. cit., t. 1, p. XVI.

³ *Ibid.*, t. 1, p. XVI.

Il est intéressant de noter que les choix d'Herbelot ont servi de base à la construction du panthéon arabo-musulman. Si l'ouvrage s'est voulu le plus exhaustif possible, son érudition a permis d'enregistrer dans la mémoire orientaliste une liste d'éminents lettrés arabo-musulmans. Ce panorama peint par d'Herbelot est tributaire du filtre mémoriel que constitue le *Kašf al-zunūn* de Hāǧǧī Ḥalīfa lui-même tributaire d'un filtre mémoriel, à savoir celui des dictionnaires biographiques médiévaux arabes. Les sources de la *Bibliothèque orientale* participent à enchâsser la mémoire des biographes arabo-musulmans médiévaux dans celle de l'orientalisme des XVII^e-XVIII^e siècles. Tributrice des représentations stéréotypées du temps de Galland et d'Herbelot, cette stéréotypie se construit sur des idées arrêtées et essentialisantes : « il faut dire la vérité, on fait quelque grâce aux Arabes, & ils passent pour avoir autrefois cultivé les sciences avec grande application »¹. Concernant les Turcs ottomans de son temps, A. Galland emboîte le pas aux représentations stéréotypées de son époque :

Les Turcs sont tellement décriez, qu'il suffit ordinairement de les nommer pour signifier une Nation barbare, grossière, & d'une ignorance achevée, sont leur nom l'on entend parler de ceux qui sont sous la domination de l'Empire Ottoman. Cependant on leur fait injustice de les charger d'une si grande calomnie. Car, sans s'arrêter à les justifier de barbarie & de grossièreté, ce qui demanderait un détail d'une trop longue étendue, lequel n'est pas du sujet de cette Préface, on peut dire à l'égard de l'ignorance, qu'ils ne cedent ni aux Arabes, ni aux Persans, dans les Sciences & dans les belles-lettres communes à ces trois Nations, & qu'ils les cultivent presque dès le commencement de leur Empire².

Cette mise au point d'A. Galland permet de mettre en perspective deux éléments importants qui expliquent l'origine de la représentation d'Ibn Ḥazm dans la littérature orientaliste. Le premier élément est moins d'ordre anthropologique que religieux et théologique étant donné que ce qui est contesté dans la *Bibliothèque orientale* est la mission du Prophète Muhammad. Même si le *Kašf al-zunūn* de Hāǧǧī Ḥalīfa est une source fondamentale de la *Bibliothèque*, les tensions politiques et les relations contradictoires entre la Sublime Porte et Versailles forment le cadre contextuel des premières mentions d'Ibn Ḥazm³.

L'orientaliste français conserve nombre d'anecdotes, qui donnent à cette « première encyclopédie de l'islam » le caractère plaisant des contes⁴. Si la *Bibliothèque orientale* provoque toujours la curiosité des orientalistes du XIX^e s., elle alimente l'imaginaire des Lamartine et Hugo. L'arrivée de l'orientalisme académique dépassera les travaux orientalistes d'une génération révolue par les travaux de l'école orientaliste fondée par S. de Sacy⁵. Elle répond ainsi au goût culturel et littéraire de son époque, A. Galland compare même la *Bibliothèque* à une sorte d'archive :

¹ *Ibid.*, p. XVII.

² *Ibid.*, t. 1, p. XVII.

³ L'événement de l'émissaire ottoman Sulayman Aga (Soliman) envoyé à Paris pour rencontrer Louis XIV.

⁴ Larzul Sylvie : *Dictionnaire des orientalistes*, op. cit., pp. 488-489.

⁵ *Ibid.*, pp. 488-489.

M. Herbelot a aussi recueilli & donné ici au public tout ce qu'il a pu trouver de leur Histoire dans les Livres Arabes où il en est fait mention. Ainsi, avec tout ce qui a été marqué, l'on trouvera encore plusieurs Saints, plusieurs Patriarches, Evêques & autre Personnes illustres ; les noms des Herefiques & des Herefies qui les ont partagés, & qui les partagent encore ; leurs cérémonies, leurs fêtes, & plusieurs autres singularitez d'érudition Orientale à leur sujet, dignes de la capacité & du bon goût de nôtre Auteur. Voilà à peu près, pour ce qui regarde l'Histoire, tout ce qui est compris dans la *Bibliothèque Orientale*¹.

À partir d'autres articles de la *Bibliothèque*, nous pouvons imaginer sous quels traits un auteur comme Ibn Ḥazm peut susciter la controverse compte tenu de la description du Coran :

Ouvrage, d'ailleurs si pernicieux, servira aussi pour la défense des dogmes du Christianisme contre la malice des Heretiques qui ont prétendu établir le contraire. Les faux dogmes de ce même Livre feront refutez lors qu'ils feront contraires à la Foy, en quoi nôtre illustre Auteur ne paroîtra pas moins bon Theologien, que grand homme de Lettres, comme il l'étoit en effet².

La description d'Ibn Ḥazm par Barthelemy d'Herbelot traduit la dichotomie entre un catalogue exhaustif d'une part et quelques imprécisions lacunaires, voire des erreurs d'autre part. Ainsi, d'Herbelot décrit Ibn Ḥazm à l'entrée « THAHERI » (*zāhirī*):

THAHERI. Abou Mohamed A'li Ben Ahmed Al Thaheri. Nom de l'Auteur d'un Ouvrage, intitulé Ahkam aloffoul alahkam, sur la Jurisprudence Mufulmanne ou sur l'Astrologie. Il est mort en l'an 450 de l'Hegire³.

Outre une transcription qui rend parfois difficile la recherche onomastique, force est de constater qu'Ibn Ḥazm n'est pas encore connu des orientalistes sous l'angle de la littérature. Il est avant tout un jurisconsulte, voire une sorte d'astrologue. Il est renvoyé à son école jurisprudentielle *zāhirite* (« Thaheri »), ce qualificatif *zāhirite* est rappelé au lecteur pour décrire Dāwūd. Pourtant, d'autres entrées auraient pu être l'occasion de présenter notre auteur sous d'autres aspects. L'exemple de l'entrée « KETAB E'fchk »⁴ correspond à « un Traité de l'Amour » selon la conception philosophique arabo-musulmane. Dans la même thématique, l'entrée « MEHABBAT » renvoie à l'amitié et l'amour divin. Le *ʿiṣq* n'évoque pas explicitement l'œuvre ḥazmienne dans l'imaginaire collectif, le *ḥubb* ne renvoie pas non plus dans l'imaginaire d'Herbelot au *Collier*. D'ailleurs, aucune des occurrences du mot « amour » ne renvoient à la prose ou à la poésie de notre auteur.

Si l'on consulte d'autres entrées de la *Bibliothèque orientale*, nous pouvons remarquer que l'ensemble des biographes d'Ibn Ḥazm sont évoqués à l'instar d'Ibn Ḥayyān⁵, Ibn Kaṭīr⁶,

¹ D'Herbelot : *Bibliothèque orientale*, op. cit., t. 1, p. XVIII.

² *Ibid.*, t. 1, p. XXIV.

³ *Ibid.*, t. 3, p. 471.

⁴ D'Herbelot: *Bibliothèque orientale ou Dictionnaire universelle*, op. cit., t. 3, p. 396.

⁵ *Ibid.*, t. 3, p. 405: « KETAB al-Mebin fi tarikh al-Andalous. Titre d'une Histoire du Pays d'Andalous, c'est-à-dire d'Espagne, en soixante volumes, composée par Abou Marwan Haiyan Ben Khalaf mort l'an 469 de l'Hegire ».

⁶ *Ibid.*, t. 3, p. 414.

Ibn Ḥāqān¹, Ibn Ḥallikān², Ibn al-Ḥaṭīb³, Ibn Sa'īd⁴, al-Ḍahabī⁵ ou en Suyūṭī⁶. On observera dans les citations de la *Bibliothèque orientale* une préférence pour les lettrés et biographes arabes médiévaux des siècles tardifs qui permettaient entre autres avantages de brosser un panorama global de la littérature et la civilisation arabe et qui avaient atteint un haut degré d'autorité auprès des lettrés arabo-musulmans.

3.7.3.5. La notice latine de la *Bibliotheca arabico-hispana Escorialensis* (1760) du père Miguel Casiri

Écrit en latin, le catalogue a été reçu comme une importante contribution au domaine de l'orientalisme européen de par son érudition. Malheureusement, elle a été réalisée après l'incendie de 1671, dans lequel une bonne partie de la bibliothèque de l'Escorial a été détruite, dont de nombreux volumes marocains⁷. Dans ce catalogue, Ibn Ḥazm y est indexé à l'entrée « *Mohamad* » de la manière suivante :

ALI BEN AHMAD BEN HAZAM, Religione Sunita, i. e. Orthodoxus. Ejus Operis Dogmatici, cui titulus *Falsa Doctrina Sectarum*, Tomus secundus. II, p. 345. C. I.⁸

L'entrée dans laquelle est indexé le nom d'Ibn Ḥazm peut prêter à confusion. Miguel Casiri évoque sa *kunya* dans sa *Bibliotheca* où il évoque le *Faḍl al-Andalus* dans laquelle il loue l'Espagne : « Abu Mohamad Ben Hazam in opere *De Hispaniae Laudibus*, anno Egirae 558 »⁹. La *Bibliotheca* de Casiri contient quelques occurrences se référant à Ibn Ḥazm et à son père Aḥmad sans apporter de données fondamentales. En revanche, dans la partie consacrée à l'Espagne arabe (*Arabico-Hispana*) à l'entrée *MDCCCIX*, nous pouvons y lire :

Codex nitidè exaratus die 9. Gemadi prioris, quo continetur Tomus secundus & ultimus operis Dogmatici, cui titulus *Falsa Doctrina Sectarum* (I), ubi auctor *Mohamad Ali Ben Ahmad Ben Hazam*, religione *Sunita*, id est *Orthodoxus*, Motazelitas qui inter Mahometanos haertici habentur, multis, fed futilibus argumentis refellere conatur. Motazelitae contra Sunitas docent Deum peccata, puta Haerefim, Adulterium, minimè velle ; ea verò homines libero arbitri praeditos per fe perpetrare contendunt. (2)¹⁰.

¹ *Ibid.*, t. 3, p. 415.

² *Ibid.*, t. 3, p. 419.

³ *Ibid.*, t. 3, p. 433.

⁴ *Ibid.*, t. 3, p. 377.

⁵ *Ibid.*, t. 3, p. 248: « HOFFADH. Pluriel de Hafedh. Voyez le titre Thabacát al hoffadh, Histoire de ceux qui ont conservé & communiqué aux autres les traditions reçues de Mahomet : Dhahabi en est l'Auteur ».

⁶ *Ibid.*, t. 3, p. 405: « KETAB Al Motavakkel. Le Livre de Motavakkel. Titre d'un Ouvrage de Soïouthi, qu'il a ainfi intitulé, parce qu'il l'a composé par ordre du Khalife Motavakkel. [...] ». L'historien du XVIe siècle, al-Suyūṭī, fait parti de ces éminents savants les plus cités dans la *Bibliothèque orientale*.

⁷ Zhiri O: *A captive library between Morocco and Spain* dans *The Dialectics of Orientalism in Early Modern Europe*, ss dir. Marcus Keller et Javier Irigoyen-García, 2018, p. 30.

⁸ Casiri Miguel: *Bibliotheca Arabico-Hispana Escorialensis*, Madrid, Antonio Pérez de Soto, 1760-1770, t. 2, p. 517.

⁹ *Ibid.*, t.2, p. 134.

¹⁰ *Ibid.*, t. 2, p. 134.

Casiri insiste sur les aspects hérésiographiques de l'œuvre ḥazmienne à travers son *œuvre al-Fiṣal*. Hérésiographe et sunnite, son ouvrage symbolise l'orthodoxie musulmane andalou.

Ces deux catalogues érudits proposent au lecteur un panorama de la littérature arabo-musulmane laissant supposer qu'elle était accessible aux seuls experts des langues orientales. Les traductions latines permettaient d'élargir le cercle des connaisseurs. L'exhaustivité des deux catalogues agit en trompe en l'œil. Le manque de précision est l'un des principaux reproches formulés par les orientalistes académiques. Dépendants des lettrés arabo-musulmans d'époque tardive, al-Dahabī et Abū al-Fidā' au XIV^e s. et al-Suyūṭī et de Ḥ. Ḥalīfa aux XVI^e et XVII^e s., les Orientalistes du début du XIX^e publient et traduisent de nombreux manuscrits arabes¹, avec la volonté d'en savoir davantage sur « le camp adverse ». Selon H. Laurens : « il est en particulier alimenté par les controverses suscitées par la querelle janséniste. Mais son principal objet est bien d'arriver à un tableau général de l'histoire et de la littérature musulmane »². Les connaissances de la génération orientaliste suivante approfondiront et rectifieront les erreurs factuelles et les représentations erronées véhiculées par les orientalistes anciens.

¹ L'ouvrage d'histoire, le *kitāb al-Tārīḥ* et l'ouvrage de géographie, *Taqwīm al-buldān fī ḡuḡrāfiyā*, furent traduits en latin dès le XVIII^e siècle par Jean Gagnier puis Johann Jacob Reiske au XVIII^e siècle.

² Laurens, Henry: *L'orientalisme français*, *op. cit.*, pp. 103-128.

3.8. CHAPITRE 8 : Renaissance et reconstruction des représentations ḥazmiennes arabes et latines au XIII^e/XIX^e s. : entre renouveau historiographique et réformisme musulman

3.8.1. L'œuvre ḥazmienne à l'heure des réformistes arabo-musulmans au XIII^e/XIX^e s.

3.8.1.1. Contexte et macrohistoire du renouveau ḥazmien dans le réformisme arabo-musulman

Au début du XVIII^e s., nous n'avons recensé aucune occurrence d'Ibn Ḥazm dans la production écrite arabe. Les dernières occurrences sont attestées dans l'œuvre d'al-Muḥibbī (m. 1699) et d'Ibn Ma'ṣūm (m. 1707) et les dernières *tarğama*-s classiques remontent à plus d'un siècle en arrière dans les œuvres d'al-Maqqarī (m. 1632), Ḥağğī Ḥalīfa (m. 1657) et Ibn al-'Imād (m. 1679). Alors que les Européens s'emparent du savoir encyclopédique arabe et construisent leurs propres connaissances de la culture arabo-musulmane, alors que l'on voit apparaître les premières notices latines d'Ibn Ḥazm chez d'Herbelot et Casiri, un petit groupe restreint de réformistes arabo-musulmans s'accaparent la pensée ḥazmienne pour son esprit indépendant. L'étude de cette période est rendue d'autant plus difficile qu'elle a longtemps considérée un « âge de décadence » et ce, comme l'écrit Hilary Kilpatrick, par les chercheurs arabes eux-mêmes comme Ğurğī Zaydān¹.

Comment expliquer ce second silence dans la *memoria* ḥazmienne si ce n'est qu'elle se construit en dehors du cadre géographique de notre étude. C'est vers l'Inde qu'il faut se tourner pour retrouver des occurrences d'Ibn Ḥazm chez deux savants d'envergure, le compilateur Muḥammad Murtaḍā al-Zabīdī (m. 1790) et le réformiste yéménite al-Šawkānī (m. 1834). Les réformistes de cette période se perçoivent dans une période de transition entre l'ancien monde et le nouveau, porteur d'espoir comme le laisse indiquer le terme *Naḥḍa*. Comme le soutiennent Anne-Laure Dupont et Richard Jacquemond, les contemporains de cette période « ont plus que jamais le sentiment d'assister à un « combat » culturel et politique entre la « civilisation occidentale » et la « civilisation orientale », ou la « civilisation islamique »². Et ce combat leur paraît inégal à cause du retard des « Orientaux » et de l'avance

¹ Kilpatrick Hilary : *L'état des lieux dans le monde arabe à la fin du XVIII^e siècle*, dans Hallaq Boutros, Toelle Heidi : *Histoire de la littérature arabe moderne*. Tome 1. 1800-1945, Lonrai, Actes Sud, 2007, p. 33.

² Dupont Anne-Laure et Richard Jacquemond : *Les transformations du monde arabe dans la première moitié du XX^e siècle*, dans *Histoire de la littérature arabe moderne*, op. cit., p. 357.

des « Occidentaux ». La renaissance arabe, comme l'avance Šakīb Arslān, doit rompre avec l'ancien monde, sans être un suivi aveugle ou une application conformiste d'un simple programme d'occidentalisation car les hommes de la *Nahḍa*, comme le rappellent Anne-Laure Dupont et Richard Jacquemond honnissent :

« l'imitation » (*taqlīd*), aussi bien l'imitation de traditions qu'ils jugent sclérosées que l'imitation pure et simple des mœurs occidentales. Ils se font les apôtres de la « liberté intellectuelle » (*hurriyat al-fikr*) et de ce qui en est la traduction en matière de théologie et de droits islamiques, l'effort d'interprétation de la loi divine, l'*iğtihād*. Pour eux, la rupture avec l'ancien doit accompagner l'approfondissement de valeurs propres. Le mouvement, signification première du mot *nahḍa*, réside précisément dans ce va-et-vient entre l'ouverture à l'autre et le retour sur soi »¹.

C'est donc dans cet état d'esprit, généralisé à la fin du XIX^e s., que se construit un socle commun des Réformistes arabo-musulmans vers un renouveau. Bien sûr, les appréciations divergent sur le degré de rupture à l'égard de l'ancien et sur le type de civilisation et culture qu'il leur faut bâtir. Les Réformistes, loin d'être un bloc homogène, sont en quête d'une revivification, dans la continuité des Anciens : la pensée d'Ibn Ḥazm est un outil parmi d'autres. Le tableau suivant montre la typologie des citations d'Ibn Ḥazm :

Auteurs	Ouvrages	Mention d'Ibn Ḥazm		
		nbr	%	Type de citation
Murtaḍā al-Zabīdī (m. 1205/1790)	<i>Tāğ al-'arūs</i>	19	8,8	Citation d'autorité + historien + historiographe, généalogiste
al-Šawkānī (m. 1250/1839)	<i>al-Badr al-ṭāli' bi-mahāsin min ba'd al-qarn al-sābi'</i>	8	3,7	Théologien zāhirite Maqrīzī appartient à l'école d'Ibn Ḥazm Association Ibn Ḥazm et Ibn Taymiyya
Salīm Ġibrā'īl al-Ḥūrī (m. 1292/1875)		?	-	
Šadiq Ḥasan Ḥān (m. 1307/1890)	<i>al-Rawḍa al-naddiyya</i>	27	12,6	
	<i>Abğad al-'ulūm</i>	7	3,3	Une notice biographique
	<i>al-Ḥaṭṭa fī ḍikr al-šihāh</i>	3	1,4	
	<i>al-Luqta al-'iğlān</i>	3	1,4	
	<i>Riḥlat al-šadiq ilā al-balad al-'atīq</i>	3	1,4	
	<i>Al-Tāğ al-mukallil</i>	16	7,4	Une notice biographique pp. 74-80
'Abd al-Razzāq al-Bayṭār (m. 1335/1916)	<i>Ḥulya al-bašar fī tāriḥ al-qarn al-ṭāli' 'ašar</i>	2	0,9	Éminent savant Cité dans un poème
Ismā'īl Bāšā al-Bağdādī (m. 1339/1920)	<i>Hadiyya al-'arifin asmā' al-mu'alifin wa aṭār al-mušaniffin</i>	6	2,8	Une notice al-Ğazzī a commenté le <i>Muḥallā</i> théologien zāhirite
	<i>Īdāf al-maknūn fī ḍayl Kašf al-zunūn</i>	8	3,7	
Muḥammad al-Ṭāhir b. 'Āšūr (m. 1394/1973)	<i>al-Taḥrīr wa al-tanwīr min al-tafsīr</i>	25	11,6	Eminente autorité ; scientifique, référence à l'image de l'hérésiographe, du juriste ; Citations du <i>Fiṣal</i> , du <i>Muḥallā</i> et de la <i>Ġamhara</i>
al-Ziriklī (m. 1396/1976)	<i>al-A'lām</i>	88	40,9	Une notice biographique. Éminent savant et juriste. <i>Ṭawq</i> cité en bibliographie
total		215	100	

Le tableau nous fait apparaître que la typologie des lettrés est scindée en deux groupes principaux : les réformistes indiens (40% des occurrences) et un autre groupe composé du poète nationaliste syrien **al-Ziriklī** (m. 1396/1976) et du réformiste tunisien **Muḥammad al-Ṭāhir b. 'Āšūr** (m. 1394/1973). Nous avons pris le parti d'inclure ces deux figures dans ce tableau étant

¹ *Ibid.*, p. 357.

donné qu'ils ont vécu une grande partie de leur existence pendant la *Nahḍa* (en 1945, le premier avait 52 ans et le second 66 ans) et qu'ils citent Ibn Ḥazm à de nombreuses reprises, sans doute à la suite de l'engouement orientaliste pour Ibn Ḥazm de l'entre-deux-guerres.

À la même époque, en Europe, l'œuvre ḥazmienne sera convoquée dans le renouveau historiographique orientaliste dans le cadre d'une quête identitaire et religieuse comme nous le verrons dans les travaux de trois figures de proue des études ḥazmiennes orientalistes : R. Dozy, I. Goldziher et M. Asín Palacios.

Le point commun entre ces auteurs est qu'ils utilisent la figure ḥazmienne à des fins de renouveau. Et effectivement, c'est bien ce revendiquait en premier lieu Ibn Ḥazm : un recours aux textes dans un esprit libre et indépendant.

La référence à la *Nahḍa* ne doit pas nous imposer une grille d'analyse qui n'est pas sans danger comme celui de tomber dans un essentialisme rigide, lourd de présupposés idéologiques. Yves Gonzales-Quijano nuance avec pertinence les dénominations autour de la « Renaissance arabe » et insiste surtout sur le risque de « faire perdre aux faits de culture leur spécificité, leur dynamique et leur rythme propre, en ne faisant des œuvres et de leurs auteurs que les dociles illustrations de courants et de tendances principalement politiques »¹.

3.8.1.2. Le regard des réformistes indiens : al-Šawkānī (m. 1205/1790) et Murtaḍā al-Zabīdī (m. 1205/1790)

Le juriste al-Šawkānī construit sa pensée et sa réforme en s'érigeant contre le *taqlīd* et l'abandon de l'*iğtihād*. Toutes les références et toutes les citations construisent un portrait réformiste et positif d'Ibn Ḥazm en l'associant à la pensée d'Ibn Taymiyya. Dans la notice biographique qu'il consacre à ce dernier, il considère le *šayḥ al-islām* comme « l'*imām* des *imām-s* un *muğtahid muṭlaq* »². Un glissement s'opère donc à partir d'al-Šawkānī qui forge une image axée sur les sciences religieuses traditionnistes en adaptant des hypotextes ḥazmiens de la période précédente et en l'adaptant à ses objectifs réformistes. La systématisation de l'association des pensées d'Ibn Taymiyya et d'Ibn Ḥazm participe à d'eux des figures réformistes *ad vitam aeternam* dans la mémoire collective arabo-musulmane moderne et contemporaine. La dernière ligne de la notice élogieuse consacrée à Ibn Taymiyya est l'occasion

¹ Gonzales-Quijano Yves: *La renaissance arabe au XIX^e siècle : médiums, médiations et médiateurs*, dans *Histoire de la littérature arabe moderne Tome 1 1800-1945* (ss dir. Boutros Hallaq et Heidi Toelle), Arles, Sindbad Actes Sud, 2007, p. 71.

² al-Šawkānī: *al-Badr al-ṭālī' bi-maḥāsin min ba'd al-qarn al-sābi'*, Beyrouth, Dār al-ma'rifa, ?, vol.1, p. 63.

pour al-Šawkānī de magnifier Ibn Ḥazm en écrivant : *wa-aqūlu anā lā a‘lam ba‘da bni Ḥazm miṭla-hu*¹.

L’objectif d’al-Šawkānī est de construire un mouvement réformiste et de s’inscrire dans le *madḥab al-salaf al-ṣāliḥ* repris par le réformiste Muḥammad ‘Abduh. La référence aux « pieux Anciens » se répètent et diffèrent selon les formulations : *bi-ātār ‘an al-salaf*, *‘alā tariq l-salaf*, *‘alā namṭ l-salaf l-ṣāliḥ*, *min aṣḥāb l-salafī* ou encore *‘alā qānūn l-salaf*. Force est de constater qu’Ibn Ḥazm est inclus dans le discours *salafī* de la fin du XVIII^e et du début du XIX^e siècle².

Les citations d’al-Šawkānī dans *al-Badr al-ṭālī‘ bi-maḥāsin min ba‘da l-qarn l-sābi‘* présentent un florilège d’éminentes figures favorables à l’*iğtihād* tels qu’al-Maqrīzī, Ibn al-Ḥağar ou al-Saḥāwī. Les références d’*al-Badr al-ṭālī‘* semblent donc se réduire à ce qui correspond à ses yeux au « *madḥab l-salaf l-ṣāliḥ* ». L’association des figures savantes d’Ibn Taymiyya et d’Ibn Ḥazm se retrouvent dans l’*Inbā’*, la *Durar* d’Ibn Ḥağar al-‘Asqalānī, le *Ḍaw’ al-lāmi‘* d’al-Saḥāwī le *I‘lān* et le *Dāris* d’al-Nu‘aymī.

La pensée réformiste d’al-Šawkānī s’imposa progressivement au Yémen comme mouvement unificateur dans le pays. Il a également influencé le courant indépendantiste indien par le biais de son disciple **Şadiq Ḥasan Ḥān** (m. 1248/1890) inspiré lui-même de la pensée *zāhirite*. Plus la pensée d’al-Šawkānī se diffusait, plus la légitimité et l’autorité d’Ibn Ḥazm s’imposaient dans la littérature réformiste. La notice d’al-Maqrīzī du *Badr al-ṭālī‘* nous indique que celui-ci fut accusé de *zāhirisme* parce qu’il entretenait un amour à l’égard des Traditions prophétiques : *wa-kaḏā qāla Ibn Ḥağar inna-hu aḥabba l-ḥadīṭ fa-wāzaba ‘alay-hi ḥattā kāna yuttahimu bi-madḥab Ibn Ḥazm*³. La légitimité d’Ibn Ḥazm se construit principalement à travers son attachement aux *ḥadīṭ*-s.

3.8.1.3. Les *tarğama*-s modernes de Saddiq Ḥasan Ḥān (m. 1248/1890), Salīm Ğibrā’īl al-Ḥūrī (m. 1307/1875) et d’Ismā‘īl Bāšā al-Bağdādī (m. 1339/1920)

Avant la première publication du manuscrit du *Collier* par Pétrouf en 1914 et le mouvement de traduction qui s’en suivit, nous retrouvons Ibn Ḥazm dans une notice du journaliste et

¹ al-Šawkānī: *al-Badr al-ṭālī‘ op. cit.*, vol.1, p. 64.

² C’est un aspect de la figure ḥazmienne qui évoluera au fil du temps puisque ses positions scientifiques l’exclurent des discours *salafī* contemporains.

³ « C’est ainsi qu’Ibn Ḥağar a dit son propos qu’il affectionnait les sciences du *ḥadīṭ*, dans lesquelles il était très méticuleux, au point d’être soupçonné d’appartenir à la doctrine d’Ibn Ḥazm », dans al-Šawkānī: *al-Badr al-ṭālī‘ bi-maḥāsin min ba‘d al-qarn al-sābi‘*. Citation empruntée à al-Saḥāwī dans *al-Ḍaw’u al-lāmi‘* en l’état, citation elle-même empruntée à Ibn Ḥağar dans *Inbā’* et dans laquelle le mot *itbā’* a été supprimée ou non existente dans les manuscrits.

poète libanais **Salīm Ğibrā'īl al-Ḥūrī**, dans la pensée du réformiste indien **Şadīq Ḥasan Ḥān** (m. 1307/1890), dans deux citations du savant damascain **'Abd al-Razzāq al-Bayṭār** (m. 1335/1916) et une notice et quelques citations dans deux ouvrages de l'historien irakien ottoman **Ismā'īl Bāšā al-Bābānī al-Baġdādī** (m. 1339/1920).

Salīm Ğibrā'īl al-Ḥūrī (m. 1292/1875)

Ibn 'Aqīl al-Zāhirī et l'historien biographe al-Ziriklī nous informent qu'un journaliste et poète, al-Ḥūrī (m. 1875), a rédigé une notice biographique sur Ibn Ḥazm. Dans le récit biographique d'al-Ḥūrī, l'intellectuel saoudien Ibn 'Aqīl émet des réserves quant à l'origine de certains détails biographiques dans la vie d'Ibn Ḥazm, notamment que « la maison d'Abī Muḥammad fut brûlée à Cordoue et qu'il partit vivre chez ses femmes. Nous savons seulement que sa maison fut détruite à Cordoue et que ses livres furent brûlés à Séville »¹. Malgré cela, Şadīq Ḥasan Ḥān note que la notice biographique d'al-Ḥūrī, dans son livre *Āṭār al-adhār* est de qualité (*tarġama ḥasana*)². Si la structure narrative de la notice de Şadīq Ḥasan Ḥān respecte la stéréotypie de la *tarġama* médiévale, des séquences narratives libres s'ajoutent aux citations.

La notice biographique de Şadīq Ḥasan Ḥān (m. 1307/1890)³ dans *Tāġ al-mukallal*

La description d'Ibn Ḥazm sous la plume du réformiste zāhirite Şadīq Ḥasan Ḥān repose sur les citations des biographes arabes médiévaux⁴. Il cite explicitement, dans l'ordre de la notice, Ibn Baškuwāl, al-Ḥumaydī, Ibn al-'Arīf, al-Maqqarī, al-Dahabī, al-Ġazālī, Ibn Sa'īd et le célèbre auteur d'*al-Futūḥāt al-Makkiyya*, Muḥyī al-Dīn b. 'Arabī, et de l'écrivain, poète et journaliste Salīm b. Ğibrā'īl al-Ḥūrī⁵ (m. 1292/1875).

Dans la narration de ces deux auteurs, la dette à l'égard des notices médiévales est prépondérante. Leurs narrations épousent les brèves notices des biographes médiévaux. La formation journalistique et littéraire d'al-Ḥūrī permet sans doute une narration un peu plus libre. Les deux derniers auteurs ont vécu les derniers temps de l'Empire ottoman.

¹ Ibn 'Aqīl al-Zāhirī: *Ibn Ḥazm ḥilāl al-f'ām*, p. 162.

² *Ibid.*, p. 160.

³ Il s'agit du savant indien al-şayḥ Muḥammad Şadīq b. Ḥasan b. 'Alī b. Luṭf Allāh al-Qinūġī al-Ḥusaynī né en 1248/1832 et mort en 1307/1890. Il fut un savant aussi célèbre que controversé par ses adversaires en Inde. Fondateur, aux cotés de Sayed Nazeer Husain, du mouvement réformiste *Ahl Ḥadīṭ* qui a émergé dans le nord de l'Inde à partir du milieu de XIX^e siècle. Şadīq Ḥasan Ḥān était zāhirite. Son mouvement a été comparé, voire associé, au Wahhābisme dont il affirma n'avoir aucun lien. En revanche, en rejetant le *taqlīd* et favorisant l'*iġtihād*, le mouvement Ahl Ḥadīṭ s'identifie explicitement au zāhirisme et s'appuyant sur les travaux de réformateur yéménite al-Şawkānī (m. 1250/1839).

⁴ Ibn 'Aqīl al-Zāhirī: *Ibn Ḥazm ḥilāl al-f'ām*, pp. 155-162 ; Şadīq Ḥasan Ḥān: *al-Tāġ al-mukallal min ġawāhir paru en hindī et en arabe* en 1382/1963 pour la seconde édition, pp. 87-92.

⁵ Cf. notice *Mu'ġam al-udabā' min al-'aşr al-Ġāhili ḥattā sana 2002*, t. 3, 67. Salīm b. Ğibrā'īl al-Ḥūrī fut un littérateur libanais et disciple de Nāşif al-Yāziġī. Né à Beyrouth en 1259/1875 et mort à Sūq al-Ġarb, au Liban, en 1935/1292. Pendant dix ans, il travailla dans le journal *Ḥadīqa al-aḥbār* avec son frère Ḥalīl. Il composa *Āṭār al-adhār* et quelques contes.

‘Abd al-Razzāq al-Bayṭār (m. 1335/1916)

La *Ḥulya al-bašar fī tāriḥ al-qarn al-ṭāliṭ ‘ašar* d’‘Abd al-Razzāq al-Bayṭār retrace les biographies d’auteurs du XIII^e s hégirien. Il précise en préambule compléter le *Sulk al-durar* d’al-Murādī (m. 1205/1791) et la *Ḥulāṣat al-aṭār* d’al-Muḥibbī (m. 1111/1699). ‘Abd al-Razzāq al-Bayṭār connaît Ibn Ḥazm d’après le *Tāğ al-mukallal* de Ṣadiq Ḥasan Ḥān. Il cite d’ailleurs le réformiste indien pour rappeler la divergence du statut juridique de la musique et du chant selon la doctrine ḥazmienne¹. Ses citations se résument à un vers de poésie dans lequel les ouvrages d’Ibn Ḥazm sont comparés à un solide viatique².

*Ismā‘il Bāšā al-Bābānī al-Bağdādī*³ (m. 1339/1920)

Littérateur et historien, les deux plus importants ouvrages d’Ismā‘il Bāšā al-Bābānī al-Bağdādī sont la *Hadiyyat al-‘arīfīn asmā’ l-mu‘allifīn wa-aṭār l-muṣaniffīn* et le *Idāf l-maknūn fī ḍayl Kašf l-ẓunūn*. Une notice succincte est consacrée à Ibn Ḥazm dans la *Hadiyyat al-‘arīfīn*, comme grande figure du panthéon andalou selon les contemporains orientalistes d’al-Bābānī. La notice respecte la présentation stéréotypée des dictionnaires biographiques classiques, à savoir une brève présentation et une bibliographie :

Ibn Ḥazm al-Zāhirī: ‘Alī b. Sa‘īd b. Ḥazm b. Ġalīb b. Ṣāliḥ b. Ḥalaf, l’omeyyade, d’origine persane, l’andalou, Abū Muḥammad, le zāhirite est né en 384 et mort en 456. Yāqūt a dit dans son *Mu‘ğam al-udabā’*: le nombre de ses ouvrages dans le *fiqh*, le *ḥadīṭ*, les *uṣūl*-s, l’histoire, la généalogie, l’*adab* et des ouvrages de réfutation à l’égard de ses adversaires s’élève à 400 tomes : *al-Iḥkām li-uṣūl al-aḥkām*, *Iḥār tabdīl l-yahūd l-naṣāra fī l-Tawra wa-l-Inğil* (...), *al-Īṣāl* (...) en 24 tomes. (...)⁴

Les dictionnaires biographiques modernes adoptent ce style d’écriture biographique pour des raisons évidentes, celles de pouvoir inclure un grand nombre de biographiés. Cela dit, on retrouve un récit biographique écrit sous forme de discours direct : *qāla fulān*. En convoquant une citation bibliographique du biographe médiéval Yāqūt, sa notice rappelle le classicisme de la *tarğama* médiévale. Ibn Ḥazm est donc résumé à ses fonctions de juriste, de *muḥaddīṭ*, d’historien et de littérateur. Aucune mention du *Collier*, même dans la bibliographie. Les autres références à Ibn Ḥazm dans la *Hadiyya al-‘arīfīn* font état de trois ouvrages le réfutant (*al-radd ‘alā Ibn Ḥazm*) ce qui nuance le portrait établi dans la notice. Une dernière

¹ ‘Abd al-Razzāq al-Bayṭār: *Ḥulya al-bašar fī tāriḥ al-qarn al-ṭāliṭ ‘ašar*, Beyrouth, Dār Ṣādir, 1993, p. 1068 : "قال صاحب التاج المكال وقد اختلف العلماء في حكم النعم والغناء على أحد عشر قولاً، ومذهب الإمام العلامة ابن حزم الظاهري الحل مطلقاً، قال "لأن التحريم لا يثبت إلا بنص صحيح صريح ولم أقف عليه، وخالفه الجمهور، والمسألة فيها رسائل مضبوطة مبسوسة من علماء المذاهب. انتهى"

² *Ibid.*, p. 83:

كان من بعضه علوم ابن حزم - عارف قد أتى بأوثق حزم

³ al-Ziriklī: *al-A‘lām*. La notice d’al-Bābānī est la suivante :

"اسماعيل بن محمد امين مير سليم الباباني البغدادي: عالم بالكتب ومؤلفيها، باباني الاصل، بغداداي المولد والمسكن. اقام زمناً في (مقرى كوى) بقرب الاستانة، مشغولاً باكمال كتابه (ايضاح المكنون في الذليل على كشف الظنون - ط) مجلدان. وله (هدية العارفين، اسماء المؤلفين واثار المصنفين - ط) في مجلدين"

⁴ Ismā‘il Bāšā al-Bābānī al-Bağdādī: *Hadiyya al-‘arīfīn*, Beyrouth, Dār ihyā’ al-turāt, 1951, vol. 1, p. 690, p. trad. fr. Y. Baziz.

citation fait état d'un commentaire du *Muḥallā* par Nağm al-Dīn al-Ġazzī (m. 984/1651). Le supplément au *Kaṣf al-zunūn*, intitulé *Īdāḥ al-maknūn*, ne nous apprend rien de plus que le contenu de la *Hadiyyat al-ʿarīfīn*. Il s'agit d'un catalogue limité à huit manuscrits d'Ibn Ḥazm : *al-Fiṣal*, *al-Muḥallā*, *al-Iğmāʿ*, *Nāsiḥ al-Qurān*, *Naqṭ al-ʿarūs*, *al-Şādiʿ*, *al-Talhīş* et *al-Ġāmiʿ fī ḥadd ṣaḥīḥ al-ḥadīth*, accompagné de « Ibn Ḥazm al-zāhirī » et sa date de décès pour éviter les confusions homonymiques.

Les deux historiens arabes, al-Bayṭār et al-Bābānī, ne semblent pas avoir eu connaissance des travaux orientalistes et de leur engouement pour Ibn Ḥazm, voire les ignorent délibérément. Le silence de ces deux historiens mérite de s'interroger. S'ils ne présentent aucun nouveau matériau par rapport aux des biographes arabes médiévaux, pourquoi ne pas évoquer l'engouement orientaliste pour l'œuvre ḥazmienne ?

3.8.2. Consécration européenne de la figure ḥazmienne : *l'Histoire des musulmans d'Espagne* de R. Dozy

3.8.2.1. Préfiguration de l'image d'Ibn Ḥazm dans les sources latines de 1800 à 1900

La première moitié du XIX^e siècle voit naître un grand nombre de dictionnaires bibliographiques. D'une part, le *Kaṣf al-zunūn* d'Ḥağğī Ḥalīfa ou les *Wafayāt* d'Ibn Ḥallikān constituent une base de données pour les orientalistes suffisamment documentée pour affiner une représentation de la figure d'Ibn Ḥazm et d'autre part, l'intérêt pour le passé arabo-andalou a joué un rôle fondamental dans l'histoire de la mémoire ḥazmienne. Dans *Islam and the Arabs in spanish scholarship*, l'étude de J.T. Monroe portait principalement sur les historiens espagnols sans prendre en considération une figure aussi importante que Dozy dans les études de l'histoire péninsulaire¹.

La publication d'ouvrages de références témoigne de l'attrait que provoque le passé arabo-andalou. Dans le *Journal Asiatique*, le Baron Mac Guckin de Slane traduit en 1841 des extraits relatifs à l'Occident musulman en s'appuyant sur l'ouvrage d'al-Nuwayrī². Le même De Slane publie, en 1847, l'Histoire relative aux Berbères et à l'Occident musulman d'Ibn

¹ J. T. Monroe: *Islam and the Arabs in spanish scholarship* (sixteenth century to the present), E. J. Brill, Leiden. 1970.

² *Histoire de la province d'Afrique et du Maghrib* partie I et II trad. de l'arabe d'En-Noweiri par le baron Mac Guckin de Slane dans le *Journal Asiatique* (1841).

Ḥaldūn ce qui permit d'offrir un regard autobiographique, voire ethnologique du passé arabo-andalou. Elève de S. de Sacy, l'orientaliste espagnol, Pascual de Gayangos, traduit en anglais le *Nafḥ al-ṭīb* d'al-Maqqarī et la biographie d'Ibn al-Ḥaṭīb qui y est contenue parue en 1840 et 1843¹. Par la suite, William Wright² dirigea la publication du manuscrit arabe du *Nafḥ* d'al-Maqqarī en 1855 avec le concours de Dozy, Dugat et Krehl³. De Slane s'intéresse également à présenter deux historiens andalous, auteurs d'ouvrages fondamentaux retraçant l'histoire et la littérature arabo-andalouse⁴.

Construction du réseau intertextuel dozien amenant à la construction de l'image d'Ibn Ḥazm

Tous ces ouvrages ont ainsi provoqué l'intérêt de l'orientaliste hollandais Reinhart Pierre Anne Dozy qui, après d'inépuisables efforts, se concentra sur des recherches portant sur le renouvellement de l'étude des manuscrits arabo-andalous. Il s'agit pour les Orientalistes de la première moitié du XIX^e siècle de corriger les nombreuses erreurs et approximations contenues de leurs prédécesseurs, auteurs d'ouvrages de référence jusqu'à lors, notamment les travaux de M. Casiri⁵ et de J. A. Conde⁶ (m. 1765-1820). L'orientaliste hollandais impulsa une phase décisive dans l'histoire des études arabo-andalouses en renouvelant cette historiographie à partir de citations explicites des textes arabes. À en croire les *Annales de philosophie chrétienne*⁷, Jules Mohl dresse un tableau qui montre les progrès fait dans l'étude des langues, et de l'histoire de l'Orient pendant l'année 1848. Pour ces lettrés de tradition chrétienne, l'altérité est une manière de tenir leurs lecteurs informés des découvertes importantes qui se font dans l'histoire et la littérature des peuples d'Orient puisque, écrit Jules Mohl, « Là est notre berceau, là sont nos ancêtres, là s'est passé notre histoire, c'est là que Dieu a daigné nous parler »⁸. Deuxièmement, nous constatons que Dozy figure déjà parmi les plus érudits de son époque. Cela dit, Mohl regrette qu'il manque une histoire de la littérature arabe. Si

¹ Al-Maqqarī: *The History of the Mohammedan dynasties in Spain, extracted from the "Nafḥu-t-tib min Ghosni-l-Andalusi-r-rattib wa Tārīkh Lisānu-d-dīn Ibni-l-Khatti"*, by Ahmed ibn Mohammed al-Makkari, translated by Pascual de Gayangos, London, printed for the Oriental translation fund, 1840-1843, 2 vol.

² Orientaliste anglais (1830-1889), il fut Professeur d'arabe à l'université de Cambridge.

³ Al-Maqqarī: *Nafḥ al-ṭīb min ḡuṣn al-Andalus al-raṭīb*, publié en partie dans *Analectes sur l'histoire et la littérature des arabes d'Espagne*, R. Dozy, G. Dugat, L. Krehl et W. Wright, Leyde, Brill, 1855-1861

⁴ M. G. de Slane: *Note sur les historiens arabes espagnols Ibn Haiyân et Ibn Bessâm*, dans *Journal Asiatique*, 1861, pp. 259-268.

⁵ Casiri Miguel: *Bibliotheca Arabico-Hispana Escorialensis*, Madrid, Antonio Pérez de Soto, 1760-1770, 2 t.

⁶ Conde José Antonio: *Histoire de la domination des Arabes et des Maures en Espagne et en Portugal*, depuis l'invasion de ces peuples jusqu'à leur expulsion définitive, Paris, A. Eymery, 1825.

⁷ *Annales de philosophie chrétienne*, ss dir M. A. Bonnetty, tome 20, 39^{ème} de la collection, 1849, p. 303.

⁸ *Annales de philosophie chrétienne*, op. cit., p. 293.

quelques ouvrages se font jour, pour certain ils sont parfois en latin¹. C'est dans ce contexte que la postérité de Dozy se construit.

Avant de publier son *Histoire des Musulmans d'Espagne* qui fera date dans l'historiographie arabo-andalouse, Dozy s'était déjà construit une représentation des grandes figures du panthéon arabo-andalou, et en particulier celle d'Ibn Ḥazm. Entre 1840 et 1861, Dozy publie une série de manuscrits relatant l'histoire des 'Abbārides documentée à partir de la *Ḍaḥīra* d'Ibn Bassām². Quatre occurrences d'Ibn Ḥazm sont attestées dans le *Scriptorium arabum loci de Abbadidis* :

In Codice Gothano (fol. 85 r.) invenitur locus quem descripsit Ibn-Bassām ex بعض تعاليف Abū-Moḥammedis Alīi ibn-Hazm as-Sāfi:ī. Est hic celebratissimus ille Ibn-Ḥazm, praeceptor al-Ḥomaidīi, cuius vita legitur in *Gadwato 'l-moqtabis* (MS. Oxon. Fol. 131 v. – 132 v.), in Ibn-Cāqānis *al-Matmaḥ* (vide supra p. 19. n°8), in Ibn-Callicāne –ed. de Slane I. p. 471 sqq.) , et de quo etiam nonnulla monuit an-Nowairi (*Hist. Hisp.* MS. 2 h. p. 499)³.

Le matériau que Dozy possède à propos d'Ibn Ḥazm est relativement solide. Il s'appuie en cela sur plusieurs sources dont la *Ḍaḥīra* (et par conséquent l'autorité d'Ibn Ḥayyān), d'al-Ḥumaydī, d'Ibn Ḥāqān, d'Ibn Ḥallikān et d'al-Nuwayrī. Toutefois, la description de Dozy en est approximative bien qu'il considère déjà Ibn Ḥazm comme une figure très célèbre, pour ne pas dire célébriissime (« *Est hic celebratissimus ille Ibn-Ḥazm* ») et qu'il associe à la mémoire de son disciple al-Ḥumaydī. Même si l'orientaliste hollandais renvoie à d'autres sources historiques, tout se passe comme si ses recherches avaient relevé dans la *Ḍaḥīra* un passage original. Définir Ibn Ḥazm comme un adepte de l'école juridique šāfi'ite est une approximation historique et écarte, nous semble-t-il, l'usage des sources latines que nous avons vues plus haut, à savoir les deux notices contenues dans *Bibliotheca arabico-hispana Escorialensis* de Casiri, la *Nouvelle biographie universelle*, *Bibliothèque orientale* de D'Herbelot ou encore l'encyclopédie anglaise *The Biographical Dictionary* qui insistaient sur l'adhésion d'Ibn Ḥazm au zāhirisme.

Nous savons dorénavant qu'Ibn Ḥazm était une figure plus ou moins célèbre dans l'héritage arabo-andalou, en particulier dans l'esprit de Dozy. Plus les recherches et les découvertes de Dozy avançaient, plus la figure d'Ibn Ḥazm s'imposait parmi les grandes figures de la mémoire andalouse. Entre 1847-1851, la publication partielle du dictionnaire biographique d'Ibn al-Abbār, la *Ḥullā*, permet de confirmer la présence d'Ibn Ḥazm dans la *memo-*

¹ L'auteur cite Les Annales de Hamza-Ispahani de M. Gottwaldt sous le titre *Hamzae Ispahanensis annalium libri X*, Leipzig, 1848. Cet ouvrage reposait sur des matériaux très lacunaires.

² Dozy Reinhart: *De historiae Abbādidarum*, Leyde, E.J. Brill, 1844.

³ Dozy Reinhart: *Scriptorium arabum loci de Abbadidis*, Lugduni Batavorum, S.& J. Luchtmans, 1846, p. 211.

ria andalouse. Il ne s'agit plus seulement de la figure du théologien et du juriste, la figure de l'historien et du littérateur prend forme concrètement¹.

La force de l'historiographie de Dozy repose sur l'usage du *Ṭawq* comme une œuvre historique de premier plan pour l'image de l'Espagne qu'il forge. Il importe donc de retracer le fil des éléments qui ont déclenché sa renommée à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle. Dans son *Historia Abbadidarum*², Dozy nous montre que le *Muqtabis* d'Ibn Ḥayyān et le *Nafh* d'al-Maqqarī figurent parmi les témoignages centraux de la reconstruction de l'histoire arabo-andalouse. Ces ouvrages contribueront à forger une image d'Ibn Ḥazm particulière.

Dans sa *Bulḡa fī tarāḡim*, al-Fīrūzābādī était le premier biographe arabo-musulman à citer le *Collier*. Aucun orientaliste, excepté Dozy, ne s'était intéressé au traité amoureux bien que les études philologiques orientalistes disposaient du *Qāmūs al-Muḥīt*³ et de la *Bulḡa*.

Les citations d'Ibn Ḥazm dans Histoire de l'Afrique du Nord et de l'Espagne d'Ibn al-ʿIdārī

Deux ouvrages de Dozy ont permis de sortir le *Collier* de l'ombre de l'oubli à la lumière de la réactivation de la mémoire ḥazmienne. En 1848, paraît l'édition du texte *Histoire de l'Afrique du Nord et de l'Espagne* d'Ibn al-ʿIdārī al-Marrākūshī, le *Bayān al-muḡrib*⁴. Pas moins de 40 occurrences concernent Ibn Ḥazm cité en tant qu'autorité scientifique dans l'introduction⁵. Les citations de référence sont des citations d'autorité. La mise en perspective de celles-ci aux côtés d'autres éminents historiens nous permet de comprendre l'intégration progressive de l'œuvre ḥazmienne dans l'historiographie arabo-andalouse. Les nombreuses

¹ Dozy Reinhart : *Notices sur quelques manuscrits arabes*, Suivi de: *Extraits de l'ouvrage intitulé Al-Hollato 's-Siyara*, par Ibn al-ʿAbbar, publiés d'après le manuscrit de la Société asiatique, Leyde, E. J. Brill, 1847-1851.

² Dozy : *Historia Abbadidarum*, 1846, p. 190. Il y a 6 occurrences d'Ibn Ḥazm. A la p. 15, Dozy cite un poème d'Ibn Ḥazm tiré du dictionnaire d'Ibn Ḥāqān (« *mā tamannat bi-hi al-Andalus an takūn ka-l-ʿIrāq* »), à la p. 190, 198, 211, 218, ces références montrent les liens intertextuels entre Ibn Ḥayyān, Ibn Bassām, al-Maqqarī et Ibn Ḥāqān.

³ Al-Fīrūzābādī: *The Kamoos or the Ocean, an arabic dictionary*, éd. sc. Širwānī, Calcutta, the Editor, 1817.

⁴ Dozy: *Histoire de l'Afrique du Nord et de l'Espagne, intitulée "al-Bayano 'l-Muḡrib", par Ibn Adhari (de Maroc), et. Fragments de la chronique d'Arīb (de Cordoue)*, le tout publié pour la première fois, précédé d'une introduction et accompagné de notes et d'un glossaire, Leide, Brill, 1848-1851. Edmond Fagnan (1846-1919) proposa une traduction annotée *Histoire de l'Afrique du Nord et de l'Espagne, intitulée "al-Bayano 'l-Muḡrib"*, par Ibn 'Adhari Merrākechi, trad. et annot. par E. Fagnan, Alger, impr. P. Fontana, 1901. Cet ouvrage connu plusieurs rééditions notamment des versions corrigées et augmentée. Dozy lui-même contribua à l'amélioration du texte : *Corrections sur les textes du Bayāno 'l-Muḡrib d'Ibn-Adhārī (de Maroc), des fragments de la chronique d'Arīb (de Cordoue) et du Hollato 's-siyarā d'Ibno 'l-Abbār*, Leyde, E. J. Brill, 1883. S. Collin et E. Lévi-Provençal proposèrent une énième version augmentée d'annotation : *Histoire de l'Afrique du Nord et de l'Espagne musulmane intitulée Kitāb al-bayān al-muḡrib par Ibn 'Idhārī al-Marrākūshī et fragments de la Chronique de 'Arīb. Nouvelle édition publiée d'après l'édition de 1848-1851 de R. Dozy et de nouveaux manuscrits. Tome premier. Histoire de l'Afrique du Nord, de la conquête au XI^e siècle* par G. S. Colin et É. Lévi-Provençal, Leiden, E. J. Brill, 1948.

⁵ Dozy: *Histoire de l'Afrique du Nord et de l'Espagne, intitulée "al-Bayano 'l-Muḡrib", par Ibn Adhari (de Maroc), et. Fragments de la chronique d'Arīb (de Cordoue)*, pp. 14, 15, 16, 21, 22, 23, 40, 46, 47, 59, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71 et 73.

citations d'Ibn Ḥazm sont explicitement rapportées sans qu'elles le soient forcément dans un discours rapporté direct. Il s'agit de reformulations traduites, très souvent à partir du manuscrit attribué à al-Maqqarī.

Il est intéressant de noter que la problématique généalogique et raciale demeure un enjeu majeur et dirige le fil des recherches de la littérature dozyenne. Les enjeux raciaux y occupent une place fondamentale¹. Ces enjeux débouchent sur un double objectif : intégrer le penseur cordouan dans le giron du monde hispanique et dans la chrétienté en insistant sur la religion de ses aïeux. Dozy nous montre qu'à plusieurs reprises le texte d'al-Maqqarī a été fondateur dans la réactivation de la mémoire ḥazmienne. L'autorité du *Matīn* et du *Muqtabis* d'Ibn Ḥayyān constitue aussi aux yeux de Dozy une histoire, en termes d'exactitude, supérieure à toute celle parue à son époque². Une épître d'Ibn Ḥazm lui permet de dater d'ailleurs le *Matīn*. Une partie de ces occurrences concerne des citations ou des références d'autorité, soit en renvoyant à des lettres, des épîtres ou des ouvrages arabes afin de lui permettre de marquer une rupture avec les historiens précédents. C'est bien l'objectif principal.

L'introduction de *l'Histoire de l'Afrique et de l'Espagne* présente un ensemble d'éléments qui ont façonné la figure d'Ibn Ḥazm. En plus d'être un zāhirite rigoriste, il devient « un partisan zélé des Omayyades »³. C'est la troisième partie de l'introduction qui donne pleine mesure à une description détaillée du penseur cordouan. À partir du XI^e siècle, « les Ibn-Ḥazm et les Ibn-Haiyān surpassèrent tous leurs devanciers et ne trouvèrent point de rivaux dans les historiens postérieurs », les deux hommes sont aux yeux de Dozy des « hommes de talent, sincères amis du vrai » et « furent favorisés merveilleusement par les circonstances »⁴. Le portrait d'Ibn Ḥazm s'étend sur sept pages, portrait qu'il partage avec son disciple al-Ḥumaydī⁵.

Dozy reprend l'argumentaire de la notice biographique d'Ibn Ḥayyān⁶ dans lequel ce dernier ironisait les ancêtres persans d'Ibn Ḥazm. La narration de Dozy se calque quasiment mot à mot au *Matīn*, transmis dans la *Dahīra*, sans qu'il en soit d'ailleurs fait mention.

A la tête de la nouvelle école se place Ibn-Hazm. Il était d'une famille celto-romaine ou gothique, établie sur le territoire de Niebla, et son grand-père embrassa l'islamisme le premier de sa famille.

¹ Dozy rappelle que « les Celto-romains, convertis à l'islamisme, recevaient toujours un nom arabe (c'était de rigueur) et peut-être une généalogie par-dessus le marché ; mais assez souvent les Arabes continuaient à les appeler par leur nom chrétien », *Histoire de l'Afrique du Nord, op. cit.*, pp. 14-15.

² Dozy: *Histoire de l'Afrique du Nord, op. cit.*, p. 15.

³ *Ibid.*, p. 46.

⁴ Dozy: *Histoire de l'Afrique du Nord, op. cit.*, p. 64.

⁵ *Ibid.*, p. 65-72.

⁶ Nous avons déjà évoqué dans la deuxième partie de notre étude les liens intertextuels qui lie le texte d'Ibn Ḥayyān à celui de Ṣā'id qui est le premier à proposer une généalogie d'Ibn Ḥazm, laquelle se détournée pour tourner en dérision les Banū Ḥazm, en particulier 'Alī Ibn Ḥazm.

Son père avait été un des wézirs d'al-Mançor ; mais honteux de son origine, voulant en effacer la trace et s'incorporer à la civilisation arabe, il se prétendit issu d'une famille persane, établie à Istakhr ; un de ses ancêtres, ajouta-t-il, était un esclave affranchi de Yezid, le frère du premier khalife omayyade en Orient, de Moáwiyah. Grâce à cette fausse généalogie, les Benou-Hazm devinrent clients des Omayyades. Notre Ibn-Hazm lui-même avait été wézir d'Abdorrahmán V. Ainsi tout concourait à attacher Ibn-Hazm aux Omayyades, et par cette circonstance il se rattache à l'ancienne école des chroniqueurs de cour, mais témoin de la chute de la dynastie, son esprit sage ne tarda pas à en reconnaître les causes, et ce fut lui qui imprima aux études historiques une direction nouvelle. Il n'en resta pas moins partisan des Omayyades, mais sans se laisser aveugler sur leurs fautes. Son attachement pour eux, noble, désintéressé et né d'une conviction patriotique, est d'ailleurs d'une tout autre nature que celui des chroniqueurs faméliques d'Abdorrahmán III et d'alHacam II. Ibn-Hazm voyait avec une profonde douleur l'Espagne divisée, morcelée, et par là impuissante à résister aux chrétiens du nord ; il la voulait unie et forte comme elle l'était sous le gouvernement d'Abdorrahmán III, d'al-Manzor ; ces temps-là étaient pour lui des époques de grandeur et de gloire, et ne pouvant se plier au nouvel état des choses, il rêvait le retour du passé. Mais quoique dévoué au principe unitaire, il ne voulait l'unité qu'avec un Omayyade sur le trône, et ce légitimiste du XIe siècle aimait mieux voir l'Espagne morcelée en petits états, que réunie sous le sceptre d'un seul prince, si ce prince n'était pas de la famille d'Omayyah, lorsqu'Ibn-Abbád de Séville aspira à réunir l'Espagne sous son sceptre, et que, pour rallier les légitimistes à sa cause, il prétendit que Hishám II, loin d'être mort, se trouvait à Séville, honoré comme souverain, Ibn-Hazm protesta hautement contre cette assertion mensongère, et jura solennellement que le personnage, mis en avant par Ibn-Abbád, n'était pas Hishám II. Certes, si un homme aussi respecté qu'Ibn-Hazm avait reconnu cet imposteur, il aurait entraîné par son exemple beaucoup de légitimistes à en faire de même ; ce parti se serait relevé par son alliance avec Ibn-Abbád ; il serait rentré dans ses emplois ; mais Ibn-Hazm était un homme trop intègre pour se prêter à une fraude, cette fraude dut-elle profiter immensément à lui-même et à son parti¹.

L'argumentaire d'Ibn Ḥayyān étaye le projet historiographique de Dozy. Il permet un glissement ethnique : Ibn Ḥazm passe d'une origine persane (« grâce à cette fausse généalogie ») à une origine ibérique (« notre Ibn Ḥazm »). L'étranger devient des nôtres et permet au lecteur européen de s'identifier plus facilement au texte dans un premier temps puis à son passé et à sa mémoire dans un second temps. Il est doté d'une « conviction patriotique ». Pour le lecteur français du milieu du XIX^e siècle, G. Martinez-Gros précise que la bonification de l'image des Arabes par rapport aux Berbères, et surtout sur les Espagnols, est d'une grande banalité suite à la charge anti-espagnole directement héritée du discours des Lumières où les Arabes andalous jouent le rôle de victimes et de témoins accusateurs de la barbarie ibérique². Dozy construit la figure historique d'Ibn Ḥazm en fabriquant l'image du « chroniqueur de cour » et de celui qui « imprima aux études historiques une direction nouvelle ». Il s'agit pour Dozy de construire une double légitimité : dans un premier temps, celle d'Ibn Ḥazm dans le champ historique et puis dans un second temps sa propre légitimité en ayant pour objectif de dépasser les ouvrages d'histoire relatifs à l'historiographie arabo-andalouse. Dozy justifie dans sa deuxième partie la crédibilité de l'homme et de l'œuvre ḥazmienne :

¹ Dozy : *Histoire de l'Afrique*, op. cit., pp. 65-66.

² Martinez-Gros Gabriel : *De Reinhart Dozy à Évariste Lévi-Provençal ou de l'ère des révolutions à celle de l'islamologie* dans Marín Manuela : *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste: Siglos xvii-xxi*, Madrid, Casa de Velázquez, 2009, pp. 51-65.

Je ne puis m'occuper ici qu'en passant d'Ibn-Hazm considéré comme homme politique et comme écrivain ; car les livres qu'il composa, et qui, pour la plupart, ne se rapportent pas à l'histoire, furent tellement nombreux, qu'ils formèrent la charge d'un chameau. Ce que j'ai encore à dire sur lui trouvera sa place ailleurs ; ici il suffira de rappeler qu'Ibn-Hazm écrivit une histoire des Omayyades sous le titre de *Noktato 'l-arous*, et un ouvrage de généalogie, intitulé *Djamharato 'l-ansáb*, qui, à en juger par plusieurs fragments qui se trouvent surtout chez Ibno-'l-Abbár, contenait des renseignements historiques importants. De ces deux ouvrages nous ne possédons que des extraits précieux, qui en font regretter vivement la perte. Ibn-Hazm forma d'ailleurs quelques disciples, parmi lesquels se distingue al-Homaidi¹.

La troisième partie associe la mémoire d'al-Ḥumaydī à celle de son maître Ibn Ḥazm en insistant sur des éléments jurisprudentiels indubitablement et à des relations conflictuelles :

La famille d'al-Homaidi appartenait à la tribu arabe-yéménite d'Azd, et habitait la Roçáfah, un des faubourgs de Cordoue ; mais lui-même vint au monde à Algéziras, quelque temps avant l'année 420 (1029). Dès sa plus tendre enfance, il donna des preuves d'un esprit précoce ; parvenu à un âge plus avancé, il assista aux cours de théologie et de droit de plusieurs professeurs, mais il s'attacha surtout à Ibn-Hazm, de sorte qu'on le nommât le *çáhib* d'Ibn-Hazm, c'est-à-dire, son disciple par excellence. Par ses opinions schismatiques, et peut-être aussi par la supériorité de son talent, ce dernier s'était attiré la haine des *fakih*s, des théologiens et des jurisconsultes ; ils l'avaient désigné au peuple et aux princes comme un homme dangereux ; à les en croire, on ne pouvait assister à ses leçons sans mettre son salut en danger, et ils avaient engagé presque tous les princes à bannir cet hérétique de leurs états. Ibn-Hazm avait trouvé un asyle (sic) à Niébla. Dans cet endroit, où sa famille avait professé naguère le christianisme, le schismatique musulman continua à écrire, et à donner des leçons à quelques étudiants obscurs ; car ceux qui par leur naissance tenaient un certain rang dans la société, n'osaient aller entendre le maître que les théologiens de l'Espagne poursuivaient de leur haine jalouse. Al-Homaidi fut de ceux qui eurent le courage de se rendre auprès d'Ibn-Hazm. Il adopta les opinions théologiques de son maître, mais plus prudent que lui, il ne les professa qu'en secret. Ibn-Hazm soutenait le système des Dháhirides, et l'on considère assez généralement cette secte comme une des six sectes orthodoxes. Loin d'être hostile à l'islamisme, loin de soumettre ses dogmes à l'intelligence humaine, le système Dháhiride était peut-être plus en harmonie avec le caractère d'une religion révélée, que celui que défendaient les ennemis d'Ibn-Hazm. Les Dháhirides s'attachaient strictement aux paroles du Coran, aux traditions du Prophète, et aux opinions admises par la généralité des premiers musulmans, des compagnons de Mahomet ; mais ils niaient que certaines questions du droit canon (et les musulmans n'en ont point d'autre) peuvent se décider *par analogie*. Les Dháhirides s'opposaient donc à la seule manière qui pût tenir à développer ce droit descendu du ciel, ce droit immuable et pétrifié. Les opinions des Dháhirides n'étaient donc nullement libérales ; elles étaient rétrogrades, et il n'est pas étonnant que le célèbre légitimiste du XI^e siècle ait adopté les idées d'une secte qui appelait la décision par analogie, c'est-à-dire l'intervention de l'intelligence humaine dans les questions du droit canon, une invention du diable².

De famille chrétienne, Ibn Ḥazm est « schismatique », « légitimiste », maître d'« étudiants obscurs », aux idées zāhirites « rétrogrades », ne coïncidant pas avec les idées libérales de l'orientaliste hollandais. Le système zāhirite « en harmonie avec le caractère d'une religion révélée » ne permet pas, selon la philosophie libérale de Dozy héritée des Lumières, à un individu d'exploiter librement sa pensée à cause du caractère absolue de la religion. La pensée philosophique de Dozy se nourrit de la rhétorique d'Ibn Ḥayyān. En effet, la narration de Dozy s'imbrique dans celle d'Ibn Ḥayyān en épousant le fil conducteur de la notice du *Matín*, dépendant elle-même du filtre almoravide de la

¹ Dozy : *Histoire de l'Afrique du Nord*, op. cit., pp. 66-67.

² Dozy : *Histoire de l'Afrique du Nord*, op. cit., pp. 67-68.

Daḥīra d'Ibn Bassām. Ainsi, le portrait dozien ne peut être neutre puisqu'il prétend voir dans le recours à l'analogie (*qiyās*) « une invention du diable »¹ qui circonscrit la liberté individuelle dans le traditionalisme². La théologie et le système zāhirite ḥazmien expliqueraient la raison pour laquelle son œuvre fut rarement sollicitée. La dernière partie montre que Dozy ne prêtait guère de crédit à l'œuvre d'al-Ḥumaydī en le qualifiant d'esprit ne s'élevant pas « au dessus du vulgaire »³.

Al-Homaidī n'étudia pas seulement le droit canon sous Ibn-Hazm, mais encore l'histoire. (...) . J'ai cru devoir porter un jugement sévère sur le Dictionnaire biographique d'al-Homaidī. On y trouve bien quelques détails utiles, mais en général, on avait le droit d'attendre un livre meilleur d'un disciple d'Ibn-Hazm, d'un homme de la réputation d'al-Homaidī. (...) L'auteur raconte d'ailleurs des événements arrivés de son temps ; rien ne l'attachait aux Omayyades, et même rien ne l'attachait plus à l'Espagne, car il n'y retourna jamais et il ne regrettait pas sa patrie. (...) on a le droit de présumer chez lui une certaine impartialité. Du reste al-Homaidī s'y montre comme il était, honnête homme et rien de plus, car son esprit ne s'élève pas au-dessus du vulgaire⁴.

Les grandes lignes narratives de ce portrait sont retracées à partir du récit du *Matīn*. Au niveau microstructural de l'intertextualité, les citations d'Ibn Ḥazm dans cet ouvrage de 1848 sont un montage de références, de recopiage, d'emprunt d'un témoignage historique inséré dans un nouveau récit et dans un nouveau projet historiographique qui est de recommencer à neuf l'histoire arabo-andalouse médiévale. Le *Naqt al-ʿarūs*, la *Ġamhara* et *Faḍl al-Andalus* constituent exclusivement des ouvrages relevant du champ historique pour Dozy. Pour autant, Ibn Ḥazm et Ibn Ḥayyān font partie des plus éminents historiens du XI^e siècle, ils « surpassèrent tous leurs devanciers et ne trouvèrent point de niveau dans les historiens postérieurs »⁵. Il est difficile de savoir qui de l'historien ou du patriote a attiré le plus l'attention de Dozy dans l'œuvre d'Ibn Ḥazm. Si ce dernier est « un homme aussi respecté » que « fort intègre », l'image du patriote est tout aussi valorisée, décrit comme « affecté par la destruction de l'Espagne » et « voyait avec profonde douleur l'Espagne divisée, morcelée, et par là impuissante à résister aux Chrétiens du Nord »⁶. L'ambivalence de la figure d'Ibn Ḥazm semble déjà poindre à partir des travaux de Dozy. Un traité bousculera encore davantage cette image.

Le portrait dressé d'Ibn Ḥazm dans *l'Histoire de l'Afrique du Nord*, est marqué par l'absence d'un événement majeur, à savoir l'autodafé ordonné par le prince ʿabbāvide et par l'absence de références au *Collier de la colombe*. La connaissance de l'homme précède celle de l'œuvre. Nous verrons comment s'est construite la représentation d'Ibn Ḥazm dans les

¹ Dozy reprend l'expression de l'hérésiographe al-Šahrastānī.

² La notice biographique de l'*E.I.* de Roger Arnaldez nuance l'image traditionnelle du littéralisme de l'œuvre d'Ibn Ḥazm. Il pensait plutôt que le système zāhirite pouvait rendre de grands services à la religion musulmane.

³ La notice biographique de l'*E.I.* A. Huici-Miranda reprend explicitement la description de Dozy mot pour mot.

⁴ *Ibid.*, pp. 68-69.

⁵ *Ibid.*, p. 64.

⁶ Dozy : *Histoire de l'Afrique du Nord*, op. cit., p. 64.

ouvrages de Dozy avant qu'il ne « découvre » l'unique manuscrit du *Collier de la colombe* dans la collection Warner¹ de l'université hollandaise à Leyde. L'histoire de ce manuscrit pourrait nous éclairer sur son origine, sa circulation avant qu'il n'arrive à Leyde et sur les acteurs qui ont contribué à se le procurer. Les acquisitions de Levinus Warner, composé d'un immense fond de manuscrits orientaux provenant des collections ottomanes sont, nous semble-t-il, l'élément fondateur de l'intérêt orientaliste pour les études ḥazmiennes².

Ibn Ḥazm dans la littérature orientaliste académique au début du XIX^e siècle

Compte tenu des données précédentes, nous savons que des notices biographiques d'Ibn Ḥazm étaient à disposition à une partie des Orientalistes experts au début du XIX^e s., en témoignent les bibliographies orientalistes qui nous informent sur l'état des lieux du matériau biographique et en particulier celui relatif à la vie et l'œuvre ḥazmienne.

Le *Catalogue de la bibliothèque orientale de feu* (1864 et 1880) de Jules Thonnellier en offre un large panorama. L'orientaliste allemand Wüstenfeld Ferdinandus (m. 1899) dans *Die Geschichtschreiber der Araber und ihre Werke*³ et l'orientaliste espagnol Francisco Pons y Boigues, indiquent un corpus en langues arabe et latine où les notices relatives à Ibn Ḥazm pouvaient être consultées. De même que les catalogues généralistes tels que la *Geschichte der arabischen Litteratur* de Carl Brockelmann puis de H. Suter et de Fuat Sezgin permet de brosser un panorama des manuscrits arabes à disposition. D'autres catalogues parus en 1896 et 1897 aux éditions Martinus Nijhoff⁴ que nous avons pu consulter sont également intéressants puisqu'ils nous indiquent généralement le prix et le stock de certaines parutions. Ils sont un supplément aux bibliographies orientalistes pour connaître leur degré de diffusion.

¹ Levinus Warner était un orientaliste d'origine allemande (1618-1665), fut un diplomate pour la République hollandaise de l'Empire ottoman et un collectionneur de manuscrits. L. Warner utilisa son réseau pour acquérir un grand nombre de manuscrits orientaux. La dette envers les élites savantes ottomanes (hauts fonctionnaires ou érudits ottomans). Il acheta une partie conséquente de la collection privée de l'historien et encyclopédiste ottoman Ḥāḡḡī Ḥalīfa. Cette collection comprenait donc le célèbre et unique manuscrit du *Collier de la colombe*.

² J. Schmidt, A. Vrolijk (éd.): *The Ottoman Legacy of Levinus Warner*. Cf. la version numérique: *Middle Eastern Manuscripts Online 2: The Ottoman Legacy of Levinus Warner*.

(<https://primarysources.brillonline.com/browse/memo-2-the-ottoman-legacy-of-levinus-warner>). Cette publication en ligne se compose de 140 volumes de la collection Warner, totalisant 45 809 pages de textes turcs, arabes et persans ottomans.

³ Wüstenfeld Ferdinandus: *Die Geschichtschreiber der Araber und ihre Werke*, Göttingen, Dieterich, 1882. Il s'agit une étude sur les historiens arabes et de leurs œuvres.

⁴ *Catalogue de livres anciens et modernes, cartes, plans, vues, etc. concernant l'histoire locale et la topographie des Pays-Bas*, La Haye, M. Nijhoff, 1896; *Livres anciens et modernes en vente aux prix marqués en vente aux prix marqués chez Martinus Nijhoff. L'islam. Son histoire. Son progrès. Ses adversaires*, n°277, La Haye, M. Nijhoff, 1897.

De la Renaissance aux Lumières : des travaux de seconde main aux sources primaires

Le corpus des traductions ou des publications des manuscrits arabes témoigne d'un seuil de rupture dans l'histoire de l'Orientalisme. Après avoir hérité des idées de la Renaissance, l'Orientalisme s'inscrit dans le mouvement des philosophes des Lumières. L'érudition progresse avec maintenant une meilleure connaissance des textes plus anciens et une moindre dépendance envers les compilations tardives¹. À partir de ces catalogues, nombre d'encyclopédies, dont les dictionnaires biographiques et anthologies littéraires contenant les biographies relatives à Ibn Ḥazm paraissent. Nous avons vu que des ouvrages de l'historien al-Dahabī étaient disponibles en latin et en arabe. D'autres sont disponibles aux lecteurs arabisants et non-arabisants : le *Nafh al-tīb* d'al-Maqqarī (*Analectes*, 1855-1861 et *The History* (1840-1843)², le *Liber classium virorum qui Korani et traditionum* (1833) attribué à al-Dahabī, le *Mu'ğam al-udabā'* de Yāqūt (Jacut's Moschtarik, 1846), les *Wafayāt* (1842) d'Ibn Ḥallikān (*Ibn Khallikan's Biographical* traduction anglais par De Slane), le *Tārīḥ* d'Ibn Ḥaldūn (*Histoire des Berbères*, 1847), le dictionnaire de Ḥağğī Ḥalīfa (*Lexicon bibliographicum et encyclopædicum*, 1835-1858)³, la *Ḥulla* d'Ibn al-Abbār (*Aben Al-Abbar, Hollato 'S-siyara*, 1847-1851). Les *Annales* d'Ibn Tağri Burdī (1852), *Narratio de expeditionibus a Graecis Francisque adversus Dimyatham* (1824) d'al-Maqrīzī, une histoire des 'Abbāvides (*De historiae Abbādidarum*, 1844) de Dozy. Ibn Ḥāqān (1865) et le *Specimen criticum exhibens locos Ibn Khacanis de Ibn Zeidouno* (1831). De même, la *Daḥīra* d'Ibn Bassām était souvent citée. Les ouvrages d'Ibn al-Ḥaṭīb, al-Fīrūzābādī⁴, al-Suyūṭī, Ḥağğī Ḥalīfa⁵ compaient dans les ouvrages de R. Dozy parmi ses premières références. Ces auteurs offraient aux arabisants une synthèse et un florilège historiographique et littéraire arabe.

En plus de l'intérêt orientaliste porté au *Nafh* d'al-Maqqarī, les recherches orientalistes dans le domaine linguistique ont amenés à s'intéresser également à l'œuvre lexicographique d'al-Fīrūzābādī, *al-Qāmūs al-muḥīṭ* et du dictionnaire biographique, *al-Bulğa*, dans lequel se trouve une notice consacrée à notre auteur. Celui-ci mentionnait le fameux *Ṭawq* dans la bibliographie ḥazmienne deux siècles avant al-Maqqarī. L'expertise orientaliste progresse donc mais demeure réservée à une élite.

¹ Laurens, Henry: *L'orientalisme français*, op. cit., pp. 103-128.

² al-Maqqarī: *Nafh al-tīb min ġuṣn al-Andalus al-raṭīb*, publié en partie dans *Analectes sur l'histoire et la littérature des arabes d'Espagne*, R. Dozy, G. Dugat, L. Krehl et W. Wright, Leyde, Brill, 1855-1861.

³ Pons y Boigues Francesco: *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigo-españoles*, Madrid, San Francisco de Sales, 1898, p. 130.

⁴ al-Fīrūzābādī: *The Kamoos or the Ocean*, Calcutta, the Editor, 1817, 2 vols. *In-folio*.

⁵ Ḥağğī Ḥalīfa: *Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum a Mustafa ben Abdallah Katib Jelebi dicto et nomine Haji Khalifa*, éd. Gustav Flügel, Leipzig (-London): R. Bentley, 1835-1858, 8 vol.

Les encyclopédies et dictionnaires biographiques orientalistes anglais et français

Dans la première moitié du XIX^e s., deux encyclopédies biographiques, l'une en français : la *Nouvelle biographie universelle* (1811-1878) et l'autre en anglais : *The Biographical Dictionary of the Society for the Diffusion of Useful Knowledge* (1843), contiennent deux notices d'Ibn Ḥazm.

La Nouvelle biographie universelle (1811-1878) de F. Hoefer

En 1852, paraît le second volume de la *Nouvelle biographie universelle*¹ sous la direction de Jean-Christien-Ferdinand Hoefer². Le prologue du premier volume précise que le projet de la *Nouvelle biographie universelle* prétend se distinguer des dictionnaires biographiques « qui jusqu'à ce jour ont paru en France et à l'étranger » qui consacraient :

souvent des articles trop longs à des hommes obscurs, dérochant ainsi aux célébrités réelles l'espace qui leur appartient de droit. Cette disproportion choquante, véritable tache dans un ouvrage sérieux, nous la ferons disparaître en *proportionnant, aussi exactement que possible, la longueur des articles à l'importance des personnages*³.

Les biographies sont alors conditionnées en fonction de l'importance du biographié. Une longue notice serait alors synonyme d'une réputation bien établie de notre auteur dans la littérature orientaliste, entre 1800 et 1850, bien avant les travaux de Dozy. Un réseau intertextuel reliant les encyclopédies orientalistes et les *ṭabaqāt*-s se développe donnant la primauté aux sources primaires : « dans ce choix de matériaux de toute nature, qu'il a fallu analyser ou traduire des diverses langues anciennes et modernes, nous avons donné la préférence non pas aux travaux de seconde main mais aux documents primitifs, originaux, auxquels devront puiser tous les biographes et travailleurs consciencieux »⁴. Si notre auteur est connu des encyclopédistes orientalistes, la brièveté de la notice démontre finalement un intérêt mineur. En effet, si elle équivaut en termes quantitatifs à la notice d'Ibn Ḥayyān⁵, celles de son disciple al-Ḥumaydī, d'Ibn Sa'īd⁶, d'Ibn Ḥallikān⁷, d'Ibn Ḥaldūn¹ sont beaucoup plus longues que la

¹ Parue depuis 1852 jusqu'en 1866, cette encyclopédie biographique est composée de 46 volumes. Les volumes 1 à 9 ont paru sous le titre *Nouvelle biographie universelle* et les volumes de 10 à 46 sous *Nouvelle biographie générale*. Se voulant la concurrente de la *Biographie universelle* de Michaud, leurs auteurs durent changer le nom à cause d'accusation de plagiat et suite à un procès.

Selon leurs auteurs, elle constitue le complément de leur *Encyclopédie moderne*.

² *Nouvelle biographie universelle depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours, avec les renseignements bibliographiques et l'indication des sources à consulter*, ss dira. Hoefer, 1811-1878, publié par MM. Firmin Didot Frères, Paris, Firmin Didot Frères, 1852, vol. II, p. 100.

³ *Nouvelle biographie universelle*, Paris, Firmin Didot Frères, 1852, vol. I, p. j.

⁴ *Nouvelle biographie universelle*, Paris, Firmin Didot Frères, 1852, vol. I, p. iij.

⁵ *Ibid.*, « IBN-HAYAN », vol. XXV, pp. 739-740. Nous noterons les qualificatifs de « l'imam Abou-Merwan Hayan ben-Khalef, historien arabe, (...) il savait les langues turques et abyssinienne »

⁶ *Ibid.*, « ALI-IBN-SAYD », vol. II, pp. 102-103.

⁷ *Ibid.*, « IBN-KHALLIKAN », vol. XXV, pp. 747-750. Les auteurs nous informent à ce titre que « le célèbre William Jones a comparé les notices des *Wafayāt* aux vies de Plutarque » ce qui indique la postérité d'Ibn Ḥallikān aux yeux des historiens, orientalistes en particulier, du début du XIX^e s.

sienne². Il y est décrit comme ministre, théologien, historien et chantre de l'Espagne musulmane :

ALI-IBN-HAZM (*Abou-Mouhammed*), écrivain arabe, né à Cordoue en 384 de l'hégire (994 de J.-C.), mort en 456 de l'hégire (1064 de J.-C.). Il était fils d'Ahmed Ibn Said, vizir de Hisham II, émir de Cordoue, et hérita de la charge de son père. Versé en jurisprudence et en théologie, il a été considéré comme le fondateur d'une secte particulière, les hazémites. Il a écrit, entre autres, une Histoire des khalifes qui ont régné en Espagne, et un (sic.) *Risalah* ou *Épître sur l'Espagne*, où il traite de la littérature arabe. On trouve cette épître dans Almakari, *Histoire de l'Espagne*, t. I, p. 168 de la traduction anglaise.

Casiri, *Bibl. arab. Hisp. Escur.*, t. II, 110 – Ibn Khallekan, *Dict. Biograph.* – D'Herbelot, *Biblioth. Orient.* – Almakari, *Moham. Dynast.*, t. I – Aboulféda, *Annal. Muslem.*, II, 261³.

Réduit à sa casquette d'écrivain, de théologien austère et sectaire, nous noterons que la *Nouvelle biographie universelle* ne mentionne ni le *Ṭawq* (*le Collier de la colombe*) ni son encyclopédie hérésiographique. Sa représentation est donc approximative et floue même si les grandes lignes de sa biographie sont connues grâce notamment à la traduction des *Wafayāt* d'Ibn Ḥallikān par De Slane et à la traduction anglaise du *Nafḥ al-ṭīb* d'al-Maqqarī.

The Biographical Dictionary of the Society for the Difusion of Useful Knowledge (1843)

La notice de l'encyclopédie anglaise contenue dans *The Biographical Dictionary of the Society for the Diffusion of Useful Knowledge*, parait en 1843. Ibn Ḥazm y est présenté comme un éminent savant andalou. Le *Biographical Dictionary* est un outil érudit et riche en documentation sur l'histoire d'al-Andalus. Deux mentions d'Ibn Ḥazm dans le volume 2, une dans la notice d'al-Ḥumaydī⁴ et une autre dans celle d'un calife omeyyade al-Munḍir⁵ montre un intérêt pour l'œuvre historique d'Ibn Ḥazm. De nombreux intertextes témoignent de l'influence de la notice d'Ibn Ḥallikān librement traduite. Le *Ṭawq* et les *Fiṣal* ne sont pas cités bien qu'al-Ḥumaydī, Ibn Ḥallikān, Abū al-Fidā' et al-Maqqarī sont cités comme sources bibliographiques. Les deux encyclopédies partagent les mêmes références bibliographiques à savoir le *Bibliotheca arabico-hispana Escorialensis* (1760) du père orientaliste Miguel Casiri, le dictionnaire biographique d'Ibn Ḥallikān, la *Bibliothèque orientale* (1697)⁶ de l'Orientaliste français Herbelot de Molainville¹.

¹ *Ibid.*, « IBN-KHALDOUN », vol. XXV, pp. 740-747.

² Nous pourrions comparer la notice d'Ibn Ḥazm parmi le reste des notices consacrées à des auteurs arabomusulmans mais cette étude dépasserait le cadre de notre projet.

³ *Ibid.*, Paris, Firmin Didot Frères, 1852, vol. II, p. 100.

⁴ *Ibid.*, p. 118.

⁵ *Ibid.*, p. 278.

⁶ Autrement intitulé par *Dictionnaire universel contenant généralement tout ce qui regarde la connoissance des Peuples de l'Orient, leurs histoires et traditions véritables ou fabuleuses, leurs religions, sectes et politique, leurs gouvernement (sic.), Loix, Coûtumes, Mœurs, Guerres, & les Révolutions de leurs Empire, leurs sciences et leurs arts, leurs théologie, Mythologie, Magie, Physique, Morale, Médecine, Mathématiques, Histoire naturelle, Chronologie, Géographie, Observations Astronomiques, Grammaire, & Rhétorique, les vies et actions remarquables de tous leurs Docteurs, Philosophes, Historiens, Poètes, Capitaines, & de tous ceux qui se sont rendus illustres parmi eux, par leur Vertu, ou par leur Savoir, Les jugements critiques et des extraits de tous*

‘ALI IBN HAZM, surnamed Abú Mohammed, and Ibn Hazm Al-umawí, (because one of his ancestors had been a mauli or freedman of Yezíd Ibn Abí Sufyán, one of the Bení Umeyyah,) a celebrated Mohammedan writer, was born at Cordova, on Wednesday the 15 th of Ramadhán, A. H. 384 (Nov. A. D. 994). His father, Ahmed Ibn Sa’id, had been vizír of Hishám II of Cordova, and at his death in Dhí-l-ka’dah, A.H. 402 (A.D. 1012), ‘Ali succeeded him in his office. He devoted all his leisure hours to the cultivation of literature, and wrote various works, some of which are still extant. His favourite studies were divinity and philosophy; he was well versed in sacred traditions, as well as in jurisprudence and all the branches connected with the Korán, owing to which he is generally designated by the writers of his nation by the appellation of “Háfedhu-l-andalus” (the traditionist of Spain). ‘Ali professed at first the sect of Sháfi’, but towards the end of his life he embraced the religious opinions of the Dháherites, or followers of Dawúd Adh-dháherí. [Dawúd Ibn ‘ALI.] There is every reason to suppose that Ibn Hazm modified in a certain measure the tenets of that school and founded a sect of his own; for the writers of Mohammedan Spain frequently allude to a sect called Hazemium or Hazemites, after ‘Ali Ibn Hazm, although they do not inform us as to the religious opinions entertained by Ibn Hazm himself likewise as a writer on general literature, history, genealogy, and medicine. So numerous were his writings, that the historian Ibn Bashkúwál has recorded the fact that after the death of Ibn Hazm were found at his house no less than four hundred folio volumes on various subjects written entirely in his own hand. Ibn Hazm was the master of the historian Al-homaydí, of Ibn Hayyán, Ibn Khalaf, and other eminent Cordovan writers. He died at Montelisam, a hamlet belonging to his family, on Sunday the 27 th of Sha’ban, A. H. 456 (A.D. 1064). The most important of all his works is a risálah or an espitle in praise of Spain (“Risálat fí fadháyili-l-andalus”) in which he treats of the literature of the Spanish Arabs. Al-makkari has embodied it in his history of Spain, and it may be found in the first volume, p. 168. Of the English translation. He wrote also a history of Mohammedan Spain, entitled “*Noktatu-l-‘arús fí akhbári-l-kholafái-l-andalus*” (The embroidered Robes of the Bride: on the History of the Khalifs who reigned in Spain); a voluminous work on science, and the manner of attaining it; a treatise on logic, and several other works, the titles of which are in the Biographical Dictionary of Ibn Khallékán, who has given his Life among those of his illustrious Moslems. (Al-homaydí, *Jadhwa-tu-l-moktabis*, MS.; Casiri, *Bib. Arab. Hisp. Esc.* li. 110; Ibn Khallékán, *Biog. Dict.*; D’Herbelot, *Bib. Or. Voc.* “Daoud”; Borbon, *Demostaciones Chronologicas*; Al-makkari, *Moham. Dyn.* i. 334.; Abú-l-fedá, *Ann. Musl.* li. 261.). P. de G.².

La notice biographique du *Biographical Dictionary* prolonge la narration de la *Nouvelle biographie universelle*. Les deux notices soulignent qu’Ibn Ḥazm fut un écrivain (*writer*), le fils d’un notable, à l’origine d’une doctrine sectaire, les « hazémistes » pour la *Nouvelle biographie universelle*, « Hazemium » voire « Dháherites » pour *Biographical Dictionary*.

L’un des points communs entre les deux dictionnaires biographiques semble être d’attirer l’attention des lecteurs (savants) sur l’apport historique de l’œuvre hazmienne. Les deux notices montrent un intérêt pour son ouvrage traitant de l’Espagne musulmane, intitulé *Naqt al-‘arūs fí aḥbār al-ḥulafā’ al-Andalus* ou l’Épître sur l’Espagne (c’est-à-dire *Faḍl al-Andalus*). Il nous paraît intéressant de noter l’absence de référence au fameux traité d’amour, le *Collier*, qui a tant charmé les orientalistes de la fin du XIX^e et début XX^e siècle. Enfin, la

leurs ouvrages, de leurs Traitez (sic), Traductions, Commentaires, abrezes (sic), Recueils de Fables, de Sentences, de Maximes, de Proverbes, de Contes, de bons Mots, & de tous leurs Livres écrits en Arabe, en Persan, ou en Turc fut toutes sortes de Sciences, d’Arts, & de Possessions par Monsieur d’Herbelot.

¹ Secrétaire et drogman des langues orientales du roi Louis XIV, D’Herbelot (1625-1695). Son œuvre majeure est sa *Bibliothèque orientale* qu’il composa en puisant dans le dictionnaire biobibliographique de l’historien ottoman Hāggī Ḥalīfa, le *Kašf al-zunūn*. La bibliothèque orientale est en effet un abrégé du *Kašf al-zunūn* qu’il compléta avec d’autres manuscrits arabes.

² *The Biographical Dictionary of the Society for the Diffusion of Useful Knowledge, op. cit.*, vol. II, p. 138.

notice du *Biographical Dictionary* révèle la place relativement importante de la figure d'Ibn Ḥazm. Cette notoriété relative contredit le mythe de la découverte du penseur cordouan lors des travaux de Dozy. En effet, la parution de cette notice en anglais démocratise l'accès à son œuvre même si une partie des biographes médiévaux arabes tels qu'al-Dahabī, Ibn Ḥallikān, Maqrīzī, Yāqūt, al-Maqqarī, Ḥaġġī Ḥalīfa d'Ibn Ḥazm n'étaient accessibles probablement qu'aux seuls érudits. Goeje Michael Jan, le biographe de Dozy, ajoutait à ces auteurs Ibn al-Ḥaṭīb, al-Marrākuṣī, des fragments de la *Daḥīra* d'Ibn Bassām relatives aux Banū 'Abbād, parmi les sources « inépuisables » pour l'histoire et la littérature¹. Pascual de Gayangos, R. Dozy, G. Dugat, L. Krehl et W. Wright disposaient de ses représentations transmises dans les œuvres historiques arabo-musulmanes et pourtant, c'est un autre portrait qui se dessinera. Le réseau intertextuel des notices biographiques médiévales arabes s'enchaîne dans la littérature orientaliste de la première moitié du XIX^e siècle.

3.8.2.2. Renouveau de l'historiographie arabo-andalouse : retour et recours aux sources arabes

La consécration de la postérité d'Ibn Ḥazm est corrélée au renouvellement de l'historiographie arabo-andalouse, un retour et un recours exclusivement aux sources primaires, en l'occurrence arabes. Si le *Tawq* n'avait encore jamais été cité dans les sources orientalistes, il l'est, pour la première fois, dans le premier tome de *Recherches sur l'histoire politique et littéraire de l'Espagne pendant le Moyen Age*² paru en 1849. Sur les dix occurrences évoquant l'œuvre d'Ibn Ḥazm, quatre renvoient au *Collier de la colombe*. Puis, nous retrouvons également la trace du *Collier*, la première citation explicite, dans le premier tome du *Catalogus codicum orientalium bibliothecae Academiae Lugduno-Batavae* paru en 1851 en latin et en arabe³.

Placée au chapitre *Literae Humaniores*, la notice biobibliographique du *Catalogue* comprend une synthèse biographique en latin d'un extrait inédit du *Collier* accompagné des notices biographiques en arabe d'Ibn al-Qiftī, d'Ibn al-Ḥaṭīb et d'al-Maqqarī. La fin de la notice cite en arabe l'intitulé des chapitres. Dans cet extrait, l'orientaliste choisit de citer l'amitié

¹ De Goeje Michael Jan: *Biographie de Reinhart Dozy*, traduite de l'hollandais par Victor Chauvin, Leide, Brill, 1883, p. 25.

² *Recherches sur l'histoire politique et littéraire de l'Espagne pendant le Moyen Age*, t. 1, Leyde, Brill, 1849.

³ Dozy: *Catalogus codicum orientalium bibliothecae Academiae Lugduno-Batavae*, Lugduni Batavorum, E. J. Brill, 1851, pp. 224-237. Le catalogue se compose de 506 notices biobibliographiques relatives aux encyclopédies et aux dictionnaires bibliographiques, à la grammaire, la lexicographie, la métrique, la rhétorique, le genre épistolaire, les proverbes et la littérature humaniste dans plusieurs ères géographiques (arabe, persane, turque, syriaque, arménienne, copte, celte voire encore japonais. *Tawq*, pp. 200-202.

vertueuse (*wudd*) entre Ibn Tubunī et Ibn Ḥazm mise en poème que la *Fitna* de Cordoue a battue en brèche. Les poèmes des notices arabes sont explicitement repris. Dozy choisit donc de présenter Ibn Ḥazm non comme un théologien mais comme un littérateur et un poète. Il joue donc l'un des rôles majeurs liant la mémoire d'une partie des biographes arabes médiévaux et celle des orientalistes. Pour autant, nous pouvons nous interroger sur la diffusion et l'accessibilité du *Catalogue* tant pour les orientalistes que pour le reste des savants européens. À l'inverse, les *Recherches* et la publication de l'*Histoire de l'Afrique du Nord et de l'Espagne* et de l'*Histoire des Musulmans d'Espagne* semblent s'être plus facilement diffusés compte tenu de la répétition de ces références dans les ouvrages d'histoire générale. Les *Recherches* et l'*Histoire de l'Afrique du Nord et de l'Espagne* ont incité les lecteurs orientalistes à découvrir le célèbre traité d'amour tandis que l'introduction de l'*Histoire de l'Afrique* présentait la légitimité historique de l'homme et son œuvre.

Les citations dans les Recherches

Les *Recherches* constituent une mise au point sur de nombreuses controverses historiographiques. Il déclare en introduction accorder « une large part à la polémique dans son livre »¹ en s'affirmant être le pourfendeur de Joseph Conde² et Juan Francisco de Masdeu³ « l'un des deux frères brisait des pots, l'autre, des cruches (Goethe) »⁴. L'introduction fourmille d'attaques en règle sur l'ouvrage de Conde, ouvrage qui faisait foi, jusque dans la littérature orientaliste. Sans entrer dans les détails des débats historiographiques, nous nous proposons en revanche de voir en quoi ces enjeux historiographiques ont mis en lumière l'un des traités phare de l'œuvre ḥazmienne dans la littérature orientaliste du XIX^e s. grâce à une argumentation rhétorique érudite.

¹ Dozy: *Catalogus, op. cit.*, p. VI.

² Joseph Conde, parfois connu sous le nom de José Antonio Conde y Garcia (1765-182) est un historien et érudit espagnol dont les travaux portaient principalement sur l'histoire de la péninsule ibérique. Il étudie le grec, le latin, l'arabe et l'hébreu. Il fut conservateur à la Bibliothèque royale de l'Escorial. Ses travaux ont d'abord porté sur la description de l'Espagne d'al-Idrīsī. Son *Historia de la dominacion de los Arabes en España* est parue entre 1820-21 à Madrid, les trois volumes furent traduits en français sous l'intitulé *Histoire de la domination des Arabes et des Maures en Espagne et en Portugal, depuis l'invasion de ces peuples jusqu'à leur expulsion définitive* publiée à Paris en 1825 aux éditions A. Eymery fut considérée comme un ouvrage de référence pour les études ibériques. L'éditeur précise en couverture qu'elle fut « rédigée sur l'histoire traduite de l'arabe en espagnol de M. Joseph Conde ».

³ Juan Francisco de Masdeu (1744-1817) était un jésuite, historien et passionné de littérature espagnole. Né dans une famille catalane à Palerme, son ouvrage le plus célèbre est une critique de l'histoire et de la culture espagnole : *Historia crítica de España y de su cultura* parue à Madrid entre 1783 et 1805 en 20 volumes.

⁴ Dozy: *Catalogus, op. cit.*, p. VI.

Arguments lexicographiques et philologiques

L'orientaliste hollandais passe en revue les ouvrages historiques qui font autorité dans la littérature orientaliste et non-orientaliste. Le premier argument imparable est la maîtrise de la lexicographie et de la philologie arabes. L'immense majorité des citations de Conde et de Casiri dans ses *Recherches* tendent à justifier leurs compétences lacunaires en matière de maîtrise de la langue arabe. Nombre de confusions onomastiques dans la *Bibliotheca* de Casiri ont conduit Conde à reproduire des erreurs historiques. Ainsi, le chapitre *Un relieur maladroit et les historiens de l'Espagne* démontre l'origine des erreurs de Casiri : « le manuscrit de l'Escurial est mal relié ; seulement ni Casiri, ni les savants qui se sont servi de son ouvrage, et qui ont consulté et cité, mille fois peut-être, ce même Index, ne s'en sont aperçus »¹, même si cette grave erreur n'eut d'influence sur les citations latines. La charge de Dozy contre Casiri ne se fait pas dans la demi-mesure. Si ce dernier a permis dans la seconde moitié du XVIII^e siècle de remédier à certaines lacunes historiographiques en proposant aux lecteurs des citations de la littérature arabe, Dozy constate que ces citations « laissent beaucoup à désirer sous le rapport de l'exacritude » car Casiri ne s'était pas « suffisamment familiarisé avec le sujet qu'il voulait éclaircir ». Si Dozy passe en revue l'apport de Casiri c'est parce que Masdeu et Conde ne connaissaient rien d'autre des livres arabes que les extraits donnés par Casiri.

La maîtrise de la langue arabe de Dozy lui a donc permis de corriger des erreurs onomastiques ou toponymiques. Il mit donc à profit son expertise philologique des manuscrits arabes, en particulier du *Collier* pour corriger des erreurs onomastiques ou toponymiques, des détails pour certains². D'autres exemples valorisent les compétences philologiques de Dozy, lui permettant de fonder de nouvelles interprétations à partir de justifications lexicographiques :

Dans mon *Hist. Abbad*, I, p. 107 et 284, j'ai cité quantité d'exemples pour prouver que l'adjectif سرى a cette signification. On peut y ajouter Ibn-Hazm, *Traité sur l'amour*, man. 927, fol. 53 r. : حظ دفع و مرتبة سرية و درجة عالية.³

Ces multiples démonstrations tendent à légitimer une historiographie nouvelle et interdisciplinaire. Dozy affirmait d'ailleurs que « dans la littérature orientale, il faut être philologue avant de pouvoir devenir historien »⁴.

Arguments de datation et de chronologie

L'usage du manuscrit du *Collier* est principalement convoqué pour des problématiques de datation et de chronologie. Le *Collier* permet de dater plus ou moins précisément le dérou-

¹ *Ibid.*, p. 270.

² *Ibid.*, p. 30, n.1.

³ Dozy: *Catalogus*, *op. cit.*, p. 189, note 3.

⁴ *Ibid.*, p. 268.

lement du récit de la *fitna* de Cordoue au XI^e siècle, en se référant à de nombreux passages à teneur biographique et autobiographique qui indique la localisation d'Ibn Ḥazm lors de tel événement¹. Par conséquent, la dialectique de Dozy se construit en confrontant les récits entre eux et en valorisant le recours direct aux sources arabes :

J'oppose et je préfère au témoignage de ces historiens et de tous les historiens possibles, s'il y en a d'autres qui disent qu'al-Mortadhá se trouvait alors à Jaen, celui de l'auteur d'un *Traité sur l'amour*. Sans doute, cette prédilection pour un ouvrage aussi futile, en apparence, a de quoi étonner le lecteur ; mais cet étonnement disparaîtra quand j'ajouterai que l'auteur de ce *Traité* était non-seulement le plus grand savant de l'Espagne musulmane, mais un écrivain contemporain et un des plus zélés partisans de la maison d'Omayyah, qui se hâta de se rendre près d'al-Mortadhá. C'est d'Ibn-Hazm que je veux parler. Il dit dans son *Tauko 'l-hamámati* (man. 927, fol. 107 v.) : « Ensuite, lorsqu'al-Mortadhá, l'émir des croyants, eut commencé à régner, nous mîmes à la voile pour nous rendre à Valence, car c'était là qu'il demeurerait. » ثم ركبنا البحر قاصدين بنسبة عند ظهور أمير المؤمنين المرتضى عبد الرحمن بن محمد وسكناه بها. Je crois qu'un tel témoignage tranche la question. Sans m'occuper de tout ce que Conde dit sur la guerre entre Alí et Khairán, récit dans lequel on reconnaîtra facilement celui de Roderich, et que j'hésite à admettre, je me contenterai de relever encore un fait qui a été évidemment forgé par Conde, car il ne l'a trouvé ni chez Roderich, ni chez un historien arabe, je m'en tiens assuré².

Dans ce passage, Dozy critique en quelque sorte le réseau intertextuel des historiens du XVIII^e siècle soit parce que celui-ci répète des erreurs, voire forge des récits légendaires. À la recherche de preuves historiques contre l'*Histoire de la domination des Arabes* de Conde, Dozy recourt à de nouveaux matériaux qu'il prétend opposer à tout historien. Cet extrait des *Recherches* marque une rupture dans la *memoria* ḥazmienne. La présentation du *Ṭawq* et de son auteur a participé à les introduire dans le monde historique savant. L'ouvrage est d'abord décrit comme « futile, en apparence ». En convoquant une œuvre d'*adab*, Dozy rompt avec la stéréotypie d'une méthodologie qu'il veut révolue. L'autorité de Dozy légitime d'une part la caution scientifique du *Ṭawq* en tant que référence historique et, d'autre part, la caution morale d'Ibn Ḥazm « l'auteur de ce *Traité* était non-seulement le plus grand savant de l'Espagne musulmane, mais un écrivain contemporain et un des plus zélés partisans de la maison d'Omayyah » en plus d'être contemporain des événements que Dozy relate. Remarquons que Dozy ne relève pas les anecdotes autobiographiques, encore moins amoureuses car le *Collier* a d'abord une valeur d'autorité linguistique et lexicographique.

La valeur historique du *Ṭawq* est du même acabit que celles des ouvrages des grands historiens arabes classiques tels qu'al-Ḥumaydī, Ibn al-Abbār, Abū al-Fidā' et al-Nuwayrī. Lorsqu'il s'agit de dater le soulèvement de *Muḥammad al-Mahdī contre Hišām II*, c'est en-

¹ Dozy écrit qu'« Ibn Ḥazm, qui demeurerait à Almeria, dit (*Tauko 'l-hamámati*, man.927, fol. 107 r. et v.) qu'on l'accusa, ainsi qu'un de ses amis, auprès de Khairán, le gouverneur d'avoir ourdi un complot en faveur des Omayyades ; (...) et Ibn-Ḥazm ne dit pas qu'ensuite Khairán se révolta contre Alí. Mais il ajoute qu'alors lui, Ibn-Hazm, se rendit à Hiçno-'l-kaçr (San-Lucar la Mayor, entre Séville et Niébla) », dans *Recherches sur l'histoire politique et littéraire de l'Espagne pendant le Moyen Age*, tome 1, Leyde Brill, p.34.

² Dozy : *Recherches sur l'histoire politique et littéraire de l'Espagne pendant le Moyen Age*, t. 1, Leyde, Brill, 1849, pp. 35-36.

core au *Collier* que Dozy fait référence¹. Le *Ṭawq* permet de dater la mort de *Hišām II*² ou de retracer la biographie du calife al-Murtaḍā en véhiculant, en corollaire l'image d'un révolutionnaire³. Ce dernier terme dénote une définition ambivalente. Légitimiste, doctrinaire d'une école rétrograde, Ibn Ḥazm est également un patriote, un érudit et un révolutionnaire dans le discours de Dozy. Cette description s'intègre dans la lignée des idées révolutionnaires de 1789 et de la révolution française de février 1848.

Ibn Ḥazm : un éminent savant et un révolutionnaire ou les preuves historiques des sources orientales face à la numismatique

L'autorité d'Ibn Ḥazm, nouvelle dans l'historiographie du XVIII^e et XIX^e, permet à Dozy de rompre avec le classicisme des historiens précédents. Aux yeux de Dozy, la numismatique s'efface face à l'autorité du témoignage historique d'Ibn Ḥazm. Les *Recherches* valorisent les compétences érudites dans la cadre de l'*adab* (les belles-lettres). Ainsi, « Ibn-abí-Zandakah at-Tortóchí (de Tortose) prit des leçons d'Abou-'l-Walid al-Bádjí, et il étudia les belles-lettres à Séville, sous le grand Ibn-Hazm »⁴. Ce dernier s'impose donc dans le réseau intertextuel de Dozy et, par conséquent, dans l'historiographie orientaliste du XIX^e siècle. Dans un chapitre consacré à la numismatique, Dozy justifie à la fois la prévalence des sources manuscrites arabes, même si la numismatique semble les contredire, et l'insertion de l'œuvre ḥazmienne au sein de son réseau intertextuel composé des grands classiques de son époque tels qu'Abū al-Fidā, al-Nuwayrī, Ibn al-Aṭīr, Ibn al-Ḥaldūn, al-Ḥumaydī et Ibn al-'Idārī⁵. Pour défendre la

¹ Dozy : *Recherches, op. cit.*, p. 239, note 1.

² Dozy écrit : « Un auteur contemporain, Ibn-Hazm, semble venir à l'appui des historiens arabes, et contredire les médailles, quand il s'exprime ainsi dans son *Traité sur l'amour* (man. 927, fol. 101 r.) (...) suivi d'une citation du texte arabe. », dans *Recherches, op. cit.*, p. 254.

³ Dozy écrit : « Mais je ferai remarquer encore ici un fait qui peut-être n'est pas sans importance. Nous avons vu qu'Ibn-Hazm s'était empressé de se rendre chez al-Mortadhá (en 408), et il nous apprend lui-même (*Traité sur l'amour*, man. 927, fol. 102 r. ; 108 v.) qu'il rentra dans Cordoue (...). Qu'allait-il faire à Cordoue à cette époque ? Il se garde bien de nous en apprendre quelque chose. (...) Supposons au contraire, avec Ibn-Khaldoun, que l'expédition eut lieu en 410, et alors cette arrivée d'Ibn-Hazm à Cordoue s'expliquera. Il y entra dans le mois de schawwál 409, c'est-à-dire, en février 1018 ; pourquoi ne pas supposer qu'il y avait été envoyé par les alliés pour sonder le peuple de Cordoue à l'égard d'al-Mortadhá, et peut-être pour tâcher d'y exciter une sédition en sa faveur ? », dans *Recherches, op. cit.*, p. 45.

⁴ Dozy écrit en note de bas de page : « Ibn-abí-Zandakah at-Tortóchí (de Tortose) naquit en 1059. Il séjourna à Saragosse, où il prit des leçons d'Abou-'l-Walid al-Bádjí, et il étudia les belles-lettres à Séville, sous le grand Ibn-Hazm », dans *Recherches, op. cit.*, note 3.

⁵ Dozy écrit : « Considérant les médailles comme les annales les plus courtes, mais les plus certaines, les plus dignes de foi, d'une nation ; (...) je suis prêt à avouer qu'ils se sont trompés tous. (...). Mais alors, pourquoi étudier l'histoire arabe ?

Qu'en savons-nous ? Rien ; car ce que nous pensions en savoir, ce que les historiens arabes racontent là-dessus, ce que disent Abou-'l-fedá et an-Nowairí, auteurs qui ont consulté probablement Ibno-'l-Athir, Ibn Khaldoun, auteur qu'on regarde comme historien critique (un peu à tort, il est vrai), al-Homaidi, écrivain quasi-contemporain, Ibn-Adhárí qui probablement a copié Ibn Haiyán, auteur contemporain et le plus grand historien de l'Espagne, Ibn-Hazm qui à cette époque vit mourir son père et dont l'illustre famille joua un rôle dans cette histoire: tout cela c'étaient de misérables mensonges, forgés avec beaucoup d'artifice, où des faussaires ont cal-

crédibilité des historiens, Dozy s'attèle à démontrer les erreurs des « savants numismates ». Ce passage des *Recherches* témoigne des efforts immenses de Dozy à démontrer l'importance des sources arabes, en particulier lorsqu'elles sont contemporaines et qu'elles se croisent. Il s'est donc acharné à collationner et publier un ensemble de manuscrits arabes pour les légitimer en tant que sources. C'est donc dans ce contexte que naît le *Collier de la colombe*, avant tout comme un matériau historique de très grande valeur. Outre sa défense des preuves tirées de l'historiographie arabo-andalouse médiévale, la conclusion de Dozy est cinglante :

j'ai donc cru qu'il était important d'approfondir ce sujet, de sauver l'honneur des historiens arabes, (...). En outre, on a vanté si souvent l'utilité de la numismatique, qu'il n'était peut-être pas tout à fait inutile de montrer combien il faut se tenir en garde contre les numismates¹.

Et :

j'ai dit ailleurs que dans la littérature orientale, il faut être philologue avant de pouvoir devenir historien ; qu'il me soit permis d'ajouter que dans le même champ d'études, il faut être philologue et historien avant de pouvoir devenir numismate².

Les arguments s'opposent et alimentent les débats. La contemporanéité des écrits sur la critique contextuelle est l'une des principales justifications de l'usage du *Collier*. Le recours au traité amoureux relève moins de la thématique amoureuse que de l'autorité de ses anecdotes. L'*Histoire* intégrera le *Collier* sous un autre angle.

3.8.2.3. Le passage à la postérité d'Ibn Ḥazm via l'*Histoire de l'Espagne* de Dozy

Les *Recherches* de Dozy ont mené, comme nous l'avons vu précédemment, à l'insertion de l'œuvre ḥazmienne dans l'historiographie arabo-andalouse. En effet, tous les manuscrits contemporains aux événements qu'il entreprend d'écrire le récit trouvent grâce à ses yeux. La particularité du *Collier de la colombe* réside dans le genre auquel il appartient, l'*adab*, et pour son usage au service de l'historiographie. Si Dozy n'avait pas encore proposé aux lecteurs

culé scrupuleusement les différentes dates, pour tromper leurs lecteurs arabes, pour nous tromper, pauvres historiens d'Europe ! les médailles le prouvent ; nous croyions lire des annales, nous lisions des romans !

Encore une fois, à quoi servent tous nos efforts pour jeter un peu de lumière sur l'histoire orientale ? insensés que nous sommes ! Nous n'avons pas toujours des médailles pour contrôler les soi-disant historiens, ces romanciers du moyen âge, ces Turpins arabes. Sans doute, ils nous trompent à chaque instant ; ces menteurs fieffés qui ont rendu parfaitement méconnaissable une époque aussi curieuse que celle qui a été l'objet de cet article, auront altéré une foule d'autres faits ; tous peut-être. Et nous, trompés par des faussaires, à qui mieux mieux, nous nous vantons encore d'avoir trouvé la vérité ! Ah vraiment, il valait bien la peine de prêcher une croisade contre Conde et consorts ; quelle confiance méritent donc ces chroniqueurs arabes eux-mêmes ? Laissons donc de côté l'histoire orientale, et faisons autre chose !

Ainsi donc la pauvre Espagne n'aura jamais une histoire ! (...) Jamais on ne fera une histoire d'Espagne au moyen âge, si l'on n'a pour matériaux que les maigres chartes, le petit nombre de courtes chroniques latines » dans *Recherches*, *op. cit.*, pp. 255-257.

¹ *Recherches*, *op. cit.*, pp. 262-263.

² *Ibid.*, pp. 268.

non-arabisants des traductions du *Collier*, son *Histoire des Musulmans d'Espagne* participera à la postérité du traité amoureux en alimentant à la fois l'imaginaire et la mémoire collective.

Des quatre tomes de son *Histoire*, le troisième est celui qui lui consacre la plus grande partie. Si dans les *Recherches* la mémoire d'Ibn Ḥazm était souvent associée à celle d'al-Ḥumaydī, le *Collier* lui permet de retracer les récits relatifs à la période 'āmiride et en particulier les récits de vie d'Ibn Abī 'Āmir. En effet, le *Collier*, à l'état de manuscrit à en croire les notes de Dozy, est mis à contribution pour relever des anecdotes biographiques. La tonalité du récit de Dozy met l'accent sur l'intimité du *ḥāḡib* 'āmiride Ibn Abī 'Āmir, en évoquant un « chant d'amour sur Aurore » qui faisait allusion aux relations amoureuses entre lui et la sultane¹. Reformulées ou traduites partiellement, les citations du *Collier* ne servent essentiellement qu'à décrire la vie princière ou palatine². La narration demeure plutôt libre ; l'orientaliste reformule les sources qu'il a pu consulter. Si la narration rompt avec celle de Conde³, les notes de bas de page témoignent d'une érudition savante et de son réseau intertextuel. Fait particulier, inédit jusqu'à présent, est l'usage historique des *Fiṣal* pour décrire « l'ancienne société arabe » dont « Abdérame et Almanzor avaient eu tous les deux pour but l'unité de la nation »⁴. « Au sein d'une inexpérience universelle, il y avait de vagues aspirations vers les nouveautés » écrit Dozy⁵, les *Fiṣal* lui permettent de répertorier de « nouvelles aspirations » philosophiques et d'expliquer la raison pour laquelle « la religion était exposée à de rudes attaques »⁶.

Dozy utilise donc le *Collier* comme un matériau de première main pour décrire la Cordoue de la fin du X^e et du début du XI^e siècle⁷. Le chapitre XVII offre une fenêtre vers l'imagination que revendique Dozy lui-même dans son récit :

Quand on raconte l'histoire d'une époque désastreuse et déchirée par les guerres civiles, on éprouve parfois le besoin de détourner la vue des luttes de partis, des convulsions sociales, du sang versé, et de distraire l'imagination en se reportant vers un idéal de calme, d'innocence et de rêverie.

Cette imagination forme une pause dans le récit de Dozy et celle-ci se construit à partir du matériau poétique et prosaïque du *Collier*. Cet instant littéraire est l'occasion d'« appeler l'attention sur les poèmes qu'un amour pur et candide a inspirés au jeune Abdérame V et à son vizir Ibn-Hazm »⁸. Il en ressort un véritable attachement à l'égard du penseur cordouan du

¹ Dozy: *Histoire*, *op. cit.*, t. 3, p. 171.

² *Ibid.*, p. 179.

³ Conde: *Historia de la Dominación de los Árabes en España*, 1844.

⁴ Dozy: *Histoire*, *op. cit.*, t. 3, p. 260.

⁵ *Ibid.* p. 261.

⁶ Dozy: *Histoire*, *op. cit.*, t. 3, pp. 261-263.

⁷ *Ibid.*, p. 311.

⁸ *Ibid.*, t. 3, p. 338.

fait de ses origines ibériques et pour sa description amoureuse. De son portrait et de celui du calife qu'Ibn Ḥazm accompagnait « s'exhale comme un parfum de jeunesse, de simplicité et de bonheur, et ils ont un attrait d'autant plus irrésistible, que l'on s'attendait moins à entendre ces accents doux et sereins au milieu du bouleversement universel, ce chant de rossignol au milieu de l'orage »¹. S'il ne précise pas toujours l'origine des citations poétiques du calife omeyyade 'Abd al-Raḥmān, les anecdotes amoureuses entretiennent des éléments romantiques.

Les nombreuses pages consacrées à Ibn Ḥazm et au *Tawq* ont contribué à la postérité définitive de l'homme et de son œuvre dans l'historiographie orientaliste du XIX^e siècle. L'attente d'un renouvellement méthodologique en Europe semble expliquer l'engouement pour les travaux de Dozy. E. Renan remarquait, dans son *Mélange d'histoire et de voyages*, que l'histoire espagnole occupait une place singulière : « Peu d'histoires ont excité la curiosité autant que celle des Arabes d'Espagne, et peu d'histoires, il faut l'avouer, ont plus joué de malheur. C'est par une sorte d'intuition anticipée que l'imagination en a deviné l'intérêt. À l'heure qu'il est, poursuit-il, il n'existe pas encore une véritable histoire de l'Espagne musulmane, j'entends une histoire sérieuse, faite avec critique et d'après les sources authentiques. »². Dès les premières lignes de cet article consacré à l'Espagne musulmane et au Cid, s'opère un mélange de critique sérieuse et du droit à l'imaginaire. Une « déclaration de principe curieuse, comme le note Olivier-Henri Bonnerot, où Renan expose sa méthode qui consiste à recourir à l'imagination pour écrire l'histoire »³. Bien que l'Espagne musulmane soit le pays d'Europe sur lequel les historiens ont le plus écrit, Renan semble regretter que « malheureusement les orientalistes ont trop rarement tourné leurs études vers cette province écartée de leurs domaines, et les littérateurs qui ont voulu aborder ce difficile sujet ne semblent pas s'être aperçus que pour écrire une histoire dont tous les documents sont en arabe, la connaissance de cette langue était la première et la plus indispensable des conditions ». Nous avons montré plus haut le nombre de publications, de manuscrits et de traductions parues entre 1800 et 1850 qui illustraient la documentation à disposition des Orientalistes. Renan paraît regretter une lacune scientifique dans l'histoire d'al-Andalus ce qui peut paraître étonnant au vu des travaux significatifs des orientalistes académiques du début du XIX^e s. En revanche, sur le plan purement historiographique, il marque sa déception à l'égard

¹ *Ibid.*, p. 338.

² Renan Ernest: *Mélanges d'histoire et de voyages*, Calmann-Lévy, 1878, p. 277. Le chapitre *L'Espagne musulmane. Le Cid* est paru en 1853.

³ Bonnerot Olivier-Henri: *Renan et Tolède : historien ou Poète ?*, dans *Études renaniennes*, n°71, 1er trimestre, 1988, p. 23.

de J. Conde « le premier et le seul qui ait annoncé la prétention d'écrire l'histoire des Arabes d'Espagne d'après les monuments originaux »¹. Renan emboîte la critique de Dozy et met en exergue le manque patent de cohérence de la narration de Conde à cause d'une connaissance lacunaire de l'arabe ce qui le conduit à décrire l'ouvrage de ce dernier déguisait ses légèretés sous un caquetage de faux bonhomme ». Le philosophe français est catégorique « son histoire fourmille-t-elle de bévues et de non-sens »². L'ouvrage de Dozy est donc très attendu au moment où Renan écrit ces lignes en 1853 afin de répondre aux attentes des lecteurs européens et de supplanter définitivement l'histoire de Conde. La tirade de la critique est virulente à l'égard de l'histoire de Conde. C'est que « l'ouvrage qui a servi jusqu'ici de source presque unique à ceux qui ont écrit l'histoire des Arabes d'Espagne »³ et à partir duquel « on broda sur les broderies de Conde ; on prit pour des documents authentiques ce qui n'était qu'un tissu de contre-sens ou d'à peu près »⁴, des « erreurs s'ajoutèrent aux erreurs » et « on voulut éclaircir des conjectures par des conjectures », si bien que « c'eût été merveille si à travers ces remaniements il fût resté quelque chose de la vérité »⁵.

Lorsque l'*Histoire des Musulmans d'Espagne* paraît en 1861, l'image d'Ibn Ḥazm a donc profité de la postérité des travaux de Dozy et en particulier celle de son ouvrage qui devint un *best-seller* dans l'historiographie arabo-andalouse. E. Renan ne tarit pas d'éloge à l'égard de Dozy et de son *Histoire*, de même qu'il reconnaît l'érudition des arabisants tels que Marinus Hoogvliet⁶ et Pascual de Gayangos⁷, maître incontesté des études arabes entre 1845 et 1870, selon G. Martinez-Gros⁸. L'ouvrage de Dozy pose donc les jalons d'une nouvelle historiographie espagnole.

¹ Dozy: *Histoire, op. cit.*, t.3, p. 278.

² *Ibid.*, p. 278. La suite est de cet ordre et donne la mesure de la tirade : « D'un même individu Conde en fait deux ou trois ; un homme meurt deux fois, et quelquefois avant d'être né ; des infinitifs deviennent des noms de villes ; des personnages imaginaires jouent des rôles imaginaires aussi. Se servant, par exemple, du Dictionnaire biographique d'Ibn-el-Abbar, Conde ne remarque pas que l'ordre des feuillets a été troublé par un relieur maladroit ; il brouille à tort et à travers les vies des grands hommes du IV^e et du V^e siècle de l'hégire, et sort bravement de ce pêle-mêle à travers les coq-à-l'âne les plus réjouissants ».

³ *Ibid.*, p. 279.

⁴ *Ibid.*, p. 279.

⁵ *Ibid.*, p. 279.

⁶ Voir l'éloge de Dozy à son propos dans *Recherches, op. cit.*, t. 1, p. 151 où il examine son *Histoire des Aftasides* et sur la vie du poète Ibn-Abdoun, intitulée en latin : *diversorum scriptorum loci de regia aphantidarum familia et de Ibn-Abdoun poeta*.

⁷ Gayangos: *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*, parue entre 1840 et 1843. Il s'agit comme le rappelle François Clément de la traduction anglaise du Nafḥ al-Ṭīb de Maqqarī et « malgré une avalanche de notes dont l'érudition peut, parfois encore, retenir notre attention, il s'agit comme celui de Conde d'un ouvrage aujourd'hui dépassé », dans *Préliminaires à une histoire, op. cit.*, pp. 123-134.

⁸ Martinez-Gros Gabriel: *L'historiographie des minorités dans l'Espagne des années 1860*, dans Seranos Carlos (ss dir.): *Nations en quête de passé: la péninsule ibérique (XIXe-XXe siècles)*, Paris, Presse de l'université de Paris-Sorbonne, 2000, p. 59.

Une narration imaginaire au service d'une historiographie positiviste

Pour Renan, l'imaginaire a le droit de citer dans ce nouvel espace historiographique. L'art et la vérité, à ses yeux, sont deux choses inséparables, ce qui « revient à prolonger les droits de l'imagination de pénétrer dans le sanctuaire de la Science »¹. François Clément constate qu'en effet l'*Histoire* de Dozy a « longtemps constitué la référence obligatoire sur le sujet »². Si les références bibliographiques sont rares dans la première édition, il rappelle qu'elles se composent de sources primaires (Ibn Ḥayyān d'après la *Dahīra* d'Ibn Bassām, du *Bayān* d'Ibn 'Iḍārī, du *Mu'ğib* d'al-Marrākūšī) et de sources secondaires (le *'Ibār* d'Ibn Ḥaldūn, l'*Iḥāta* d'Ibn al-Ḥaṭīb, la *Hullā* d'Ibn al-Abbār, la Chronique du moine de Silos, celle de Compostelle et son propre *Scriptorum Arabum loci de Abbaditis*)³. Il ne mentionne pas le *Collier* d'Ibn Ḥazm ou bien considère-t-il que le traité ne figure pas parmi les sources primaires de l'*Histoire* de Dozy. Or, s'il est vrai que le *Collier* ne constitue pas un vivier considérable comme peuvent l'être les sources citées précédemment, il n'en reste pas moins que le symbolisme du traité amoureux permet d'enjoliver la narration.

L'attente du nouvel se combine à une historiographie positiviste et une narration recourant à l'imaginaire. Dans son *Avertissement*, Dozy revendique qu'il ne s'est pas proposé d'écrire une œuvre « sèche et sévère ». Ses choix l'ont amené à correspondre aux « règles du bon goût » de son époque. Sa présentation de l'histoire arabo-andalouse est le fruit de ce qui lui semblait « caractériser le mieux l'époque » qu'il traitait. Il mêlait à sa narration et « aux drames de la vie publique les faits intimes » pensant que « souvent on oublie trop ces couleurs passagères, ces accessoires curieux, ces minutieux de mœurs sans lesquels la grande histoire est pâle et sans saveur ». Cette représentation de l'historiographie trahit un ethnocentrisme et un mimétisme littéraire, voire, comme le note F. Clément, un manque de réflexion. C'est moins le contenu scientifique qui nous importe que l'esprit de vulgarisation qui anime l'auteur de l'*Histoire*. Celle-ci a eu dans l'imaginaire collectif une influence décisive et c'est ce qui explique les raisons de la genèse et la diffusion de l'œuvre ḥazmienne en Europe en général et dans la littérature orientaliste en particulier. La mémoire d'Ibn Ḥazm aide à reconstruire le passé ibérique et participe à forger une quête identitaire.

De plus, Jean-René Aymes écrit que lorsque l'Espagne fut définitivement admise comme nation, cette notion va servir de « pierre de touche pour apprécier, de façon discordante, le sens et la valeur des grands épisodes du passé et le mérite des grands personnages

¹ Bonnerot Olivier-Henri: *Renan et Tolède, op. cit.*, pp. 23.

² Clément François: *Préliminaires à une histoire, op. cit.*, p. 125.

³ *Ibid.*, p. 126.

qui en ont été les acteurs »¹. Sans rejeter l'érudition d'origine ecclésiastique et embrassant le projet d'histoire de la civilisation esquissé par les Lumières, les « récits nationaux » permettaient de légitimer les constructions politiques libérales issues du démantèlement de l'Ancien Régime. L'Espagne a participé à ce mouvement : scènes et récits du passé envahissent alors l'imaginaire collectif, fondant une véritable « culture de l'histoire »². L'*Histoire* de Dozy s'intégrait dans le moule des représentations stéréotypées et de l'historiographie de son époque. Malgré tout, force est de resituer la manière d'articuler l'histoire et la politique relevant d'une forte affirmation du paradigme national, au point que la Nation devait servir de prisme au travers duquel il faut relire toute l'histoire passée.

Exhumé du fond Warner, le manuscrit du *Collier de la colombe* a donc profité de ces courants historiographiques et littéraires (orientaliste, romantique et positiviste) pour se diffuser. En effet, les historiens de la période romantique se caractérisent, comme l'écrit Jean Walch, par la recherche, le dépouillement, la lecture lente et réfléchie, la comparaison systématique des sources originales, des documents historiques, là où les chroniqueurs et les historiographes se contentaient de recopier leurs prédécesseurs qui rapportaient tous les *on-dit*³. Si les historiens romantiques ont été critiqués pour leur parti pris et leur absence d'objectivité, leur souci de l'érudition et de l'exactitude ne valaient que réinscrit dans un projet politique nationaliste en donnant du sens à une reconstruction herméneutique du passé.

3.8.2.4. La question de la généalogie d'Ibn Ḥazm prétexte à une recherche identitaire

Nous avons vu dans l'introduction de l'*Histoire de l'Afrique du Nord et de l'Espagne*, ou le *Bayān* d'Ibn al-ʿIdārī, que la narration de Dozy suit empan par empan le *Matin* d'Ibn Ḥayyān, selon la transmission de la *Dahīra* sans qu'il ne précise cette référence hypotextuelle. Dans l'ouvrage *Nations en quête de passé* spécifiquement centré sur la péninsule ibérique, Carlos Serrano explique l'analyse de la quête identitaire dans la péninsule ibérique laquelle cherche la clé de son avenir dans la poursuite de son passé. Ces (re)constructions du passé selon les exigences du présent, traduit la volonté de penser l'histoire antérieure à partir des exigences de l'action dans le futur. Cette appréhension du passé ont fait écho à l'ouvrage in-

¹ Aymes Jean-René: *Les interprétations du passé espagnol au cours de la première moitié du XIXe siècle : les grandes controverses*, dans Seranos Carlos (ss dir.) : *Nations en quête de passé: la péninsule ibérique (XIXe-XXe siècles)*, Paris, Presse de l'université de Paris-Sorbonne, 2000, p. 44.

² Pellistrandi Benoît: *Un discours national ? : la Real Academia de la Historia entre science et politique (1847-1897)*, Madrid, Casa de Velázquez, n°30, 2004.

³ Walch Jean: *Romantisme et positivisme: une rupture épistémologique dans l'historiographie ?*, dans *Romantisme*, 1978, n°21-22, « Les positivismes », p. 162.

dispensable d'Eric Hobsbawn et Terence Ranger *The Invention of Tradition* permettant de dégager, comme le note C. Serrano, un fait essentiel :

la nation, le discours national, l'idéologie nationaliste, dès lors qu'on cesse de les percevoir comme des entités absolues, requièrent une lente construction qui passe par une relecture du passé, sa *réinvention*, qui dote le présent de tout un legs de mythes et de symboles, d'images et de traditions qui servent d'assise, plus ou moins stable, à la collectivité dans le présent¹.

Il n'est pas anodin, comme l'écrit G. Martinez-Gros, de constater que l'*Histoire des Musulmans d'Espagne* de Dozy commence dans le désert de la Péninsule arabique avant de suivre les Umayyades à Cordoue². En consacrant un volume entier aux origines de l'Islam, Dozy rejoint les préoccupations du courant central de l'orientalisme européen. Son *Histoire* s'arrête au XI^e siècle, à la fin de la séquence des *Ṭawā'if*, écartant les Empires berbères, almoravide et almohade³. À l'inverse, P. Gayangos composa un ouvrage à l'histoire de Grenade et aux Mudejars, thème en vogue dans la littérature romantique sur l'Espagne⁴. La vision romantique et la quête identitaire produisent ainsi une dichotomie Arabes/Maures⁵. Cette dichotomie, note G. Martinez-Gros, évoque chez Gayangos la conquête de la ville par les Arabes jusqu'à l'expulsion des Maures. Cette dichotomie symbolise la tension entre d'un côté une mythification des Arabes originels et l'amour passionnel et, d'un autre côté, l'image des Maures, l'ennemi vaincu.

En introduction de l'*Histoire de l'Afrique du Nord et de l'Espagne*, Dozy souligne la généalogie celto romaine des Banū Ḥazm faisant sien le discours et l'argumentaire d'Ibn Ḥayyān. Dozy accorde une grande importance aux sources les plus anciennes, de première main, voire contemporaines aux événements qu'il raconte, synonyme de vérité historique. Le *Matīn* est donc un argument de poids. Cela dit, il reconnaît que cette chronique ne lui est parvenue que par le truchement de la *Daḥīra*, une anthologie almoravide. Or, il s'avère que Dozy privilégie le discours d'Ibn Ḥayyān sur le reste des notices biographiques consacrées à Ibn Ḥazm qu'il avait à sa disposition (al-Ḥumaydī, Ibn Ḥāqān, Ibn Baṣkuwāl, al-Ḍabbī, al-Marrākūshī, Ibn al-Abbār, Ibn al-Ḥaṭīb et al-Maqqarī pour les sources andalouses et Yāqūt, Ibn al-Qifṭī, Ibn Ḥallikān, al-Nuwayrī, al-Ḍahabī pour les sources orientales.

¹ Serrano Carlos (ss dir.) : *Nations en quête de passé: la péninsule ibérique (XIXe-XXe siècles)*, Paris, Presse de l'université de Paris-Sorbonne, 2000, p. 7.

² Martinez-Gros, Gabriel: *L'historiographie des minorités dans l'Espagne des années 1860*, dans Serrano Carlos (ss dir.): *Nations en quête de passé: la péninsule ibérique (XIXe-XXe siècles)*, Paris, Presse de l'université de Paris-Sorbonne, 2000, p. 60.

³ *Ibid.*, 2000, p. 60.

⁴ *Ibid.*, 2000, pp. 60-61.

⁵ Le terme *Maure* désignait à l'époque romaine les Berbères du Maghreb (*Mauroi* en grec et *Mauri* en latin) et qui est passé en espagnol (*moro*) pour s'appliquer aux Musulmans arabes et arabisés. De Moro, l'appellation a évolué en moriscos ou Morisques réservée aux Musulmans restés en Espagne après la *Reconquista* des rois catholiques et l'Inquisition. Dictionnaire historique de l'islam

Si la généalogie était un prétexte de légitimité à l'époque des *Taifas*, séquence où Ibn Ḥayyān composa ses chroniques, elle l'est également à l'époque de Dozy dans la course et la quête identitaire des élites européennes. Les deux filtres que sont la période d'Ibn Ḥayyān et celle de Dozy nous invitent à mettre en perspective les enjeux politiques et idéologiques de l'un et de l'autre. Nous avons montré plus haut que la notice biographique du *Matīn* entretient des connexions intertextuelles avec les *Ṭabaqāt* de Ṣā'id dans laquelle Ibn Ḥayyān détourne à sa cause ses arguments satiriques. De plus, la notice biographique d'Ibn Ḥayyān ne nous est parvenue dans sa forme actuelle que par l'anthologue almoravide qui ne cachait pas son mépris pour Ibn Ḥazm. Dozy fut le premier orientaliste à emphatiser le récit d'Ibn Ḥayyān pour valoriser l'héritage hispanique à travers la grande érudition que renvoie son portrait d'Ibn Ḥazm. Selon l'*Histoire de l'Afrique et de l'Espagne*¹, Ibn Ḥazm est « d'une famille celto-romaine ou gothique, établie sur le territoire de Niebla/ الأبوّة مولد الأرومة من عجم لبلبة », « son grand-père embrassa l'islamisme le premier de sa famille/ جدّه الأدي حديث عهد بالإسلام لم يتقدم لسلفه », « Son père avait été un des wézirs d'al-Mançor ; mais honteux de son origine, voulant en effacer la trace et s'incorporer à la civilisation arabe, il se prétendit issu d'une famille persane, établie à Istakhr / تخطى علي (...) فأبوه أحمد على الحقيقة هو الذي بنى بيت نفسه في آخر الدهر برأس رابية/ هذا رابية لبلبة فارتقى قلعة اصطر من أرض فارس ». Ces arguments historiographiques se constituent comme des vérités dans le discours de Dozy. Dans le récit de Dozy s'opère un glissement généalogie depuis les Perses « grace à cette fausse généalogie », il devient un espagnol (*muwallad*) et même « notre Ibn-Hazm » écrit Dozy. Son attachement aux Umayyades est « né d'une conviction patriotique » et « d'une autre nature que celui des chroniqueurs » de cours. Il voyait avec « une profonde douleur l'Espagne divisée, morcelée, et par là impuissante à résister aux chrétiens du nord », lui qui la voulait « unie et forte comme elle l'était sous » les califes d'Abd al-Raḥmān III et d'al-Manṣūr. Dans le giron hispanique, l'image d'Ibn Ḥazm permet de construire un pont entre les Arabes, légitimes à représenter l'Espagne du XI^e siècle et le peuple espagnol. Dozy se projette une image d'Ibn Ḥazm selon ses canons idéologiques. Ainsi, le polygraphe cordouan « était un homme trop intègre pour se prêter à une fraude », celle de reconnaître la légitimité du faux calife Hišām II mis en avant par Ibn 'Abbād, quand bien même « cette fraude dut-elle profiter immensément à lui-même et à son parti ». Force est de constater la contradiction entre « la fausse généalogie » et l'« homme trop intègre ». C'est donc que la généalogie prétendue espagnole d'Ibn Ḥazm est d'une importance capitale pour la rhétorique et le récit de Dozy².

¹ Dozy: *Histoire de l'Afrique du Nord*, op. cit., pp. 65-66.

² Dozy: *Histoire de l'Afrique du Nord*, op. cit., pp. 65-66.

Dans son *Histoire des Musulmans d'Espagne*, Dozy confirme en grande partie le portrait de l'*Histoire de l'Afrique du Nord et de l'Espagne*. Pour être plus précis, son dernier portrait est le résultat d'une longue et lente reconstruction de la mémoire ḥazmienne. L'*Histoire des Musulmans d'Espagne* parachève un portrait immensément élogieux à l'égard du penseur cordouan. Mis sur un piédestal, il en est la figure la plus emblématique de son récit. Celui-ci témoigne de sa conviction à l'égard d'un érudit andalou oublié de l'historiographie arabo-andalouse et des Orientalistes comme nous le verrons plus bas. Dozy ne contredit pas ses propos qu'il a écrit dix plus tôt. À ceci près, nous en savons davantage sur son obstination à faire d'Ibn Ḥazm un « arrière-petit-fils d'un Espagnol chrétien »¹. Comme dans l'introduction de l'*Histoire de l'Afrique du Nord et de l'Espagne*, il rappelle en premier lieu les ancêtres d'Ibn Ḥazm :

C'était Alī ibn-Ḥazm. Ses ancêtres, qui demeuraient sur le territoire de Niebla, avaient été chrétiens jusqu'à l'époque où son bisaïeul (Ḥazm) embrassa l'islamisme ; mais **honteux** de son origine et voulant en effacer la trace, il reniait ses aïeux. De même que l'avait fait son père (Ahmed) qui avait été vizir sous les Amirides, il prétendait descendre d'un Persan affranchi par Yezid, le frère du premier calife omayyade, Mo'awiya, et quant à la religion qui avait été celle de ses pères, il avait pour elle le plus profond dédain. »²

La source hypertextuelle, une combinaison de son introduction à l'*Histoire de l'Afrique du Nord et de l'Espagne* et de ses *Recherches*, se différencie quelques peu et emprunte au champ lexical de la trahison les termes « honteux » pour ce qui serait sa véritable généalogie, « effacer la trace » et « reniait ses aïeux » pour désigner un changement de camp. Il y a véritablement deux camps, le récit est binaire et en filigrane les religions musulmane et chrétienne s'affrontent sur le champ de l'appropriation culturelle puisque rien n'indique qu'Ibn Ḥazm avait pour le christianisme, « religion qui avait été celle de ses pères », « le plus profond dédain », sauf le cas des controverses théologiques. Son cousin Abū al-Muġīra b. Ḥazm lui reprochait ses fréquentations et c'est bien de ses fréquentations qu'est né son ouvrage hérésiographique. Bien que stéréotypée, la représentation des Arabes dans l'imaginaire de Dozy est positive et l'Orientaliste recherche dans le passé un fil conducteur pour donner sens à une continuité dans l'histoire espagnole. Ainsi, les Arabes des époques califale et 'āmiride appartiennent pleinement à l'histoire espagnole aux yeux de Dozy. Cette histoire s'arrête au XI^e siècle comme pour écarter les deux Empires berbères. Ibn Ḥazm représente ce que nous pourrions appeler « les irréductibles espagnols » de l'histoire califale. Ces caractéristiques d'irréductible espagnol prolongent la longue citation du *Ṭawq* :

Dans le récit qu'on vient de lire, on aura sans doute remarqué des traits d'une sensibilité exquise et peu commune chez les Arabes, qui préfèrent généralement les grâces qui attirent, les yeux qui pre-

¹ *Ibid.*, t.3, p. 550.

² *Ibid.*, t.3, p. 542.

viennent, le sourire qui encourage. L'amour que rêve Ibn-Hazm est un mélange d'attrait physique sans doute (...) mais aussi d'inclination morale, de galanterie délicate, d'estime, d'enthousiasme, et ce qui le charme, c'est une beauté calme, modeste, pleine d'une douce dignité. Mais il ne faut pas oublier que ce poète, le plus chaste, et je serais tenté de dire, le plus chrétien parmi les poètes musulmans, n'étaient pas Arabe pur sang. Arrière-petit-fils d'un Espagnol chrétien, il n'avait pas entièrement perdu la manière de penser et de sentir, propre à la race dont il est issu. Ils avaient beau renier leur origine, ces Espagnols arabisés ; ils avaient beau invoquer Mahomet au lieu d'invoquer le Christ, et poursuivre leurs anciens coreligionnaires de leurs sarcasmes : au fond de leur cœur il restait toujours quelque chose de pur, de délicat, de spirituel, qui n'était pas arabe¹.

Par conséquent, Ibn Ḥazm est de ces figures arabo-andalouses qui illustrent les représentations stéréotypées à propos des théories raciales en vogue au XIX^e siècle. La dimension essentialisante et naturalisante se double d'un jugement généralisant qui consiste, écrit Emmanuel Filhol, à attribuer une caractéristique x à tous les membres d'une communauté². Pour justifier l'origine espagnole d'Ibn Ḥazm, Dozy fabrique un antagonisme entre deux conceptions amoureuses. Le penseur cordouan appartient au peuple espagnol parce que sa conception se rapproche de ce qui est « propre à la race dont il est issu », c'est-à-dire des Espagnols chrétiens. Dozy se situe dans la droite ligne des représentations stéréotypées sur l'Orient arabe. Le rapport à la femme dans la culture arabe se distingue de celui des Européens. Les femmes occupaient déjà à l'époque de Voltaire ou Flaubert un sujet traditionnel de polémique entre le monde arabo-musulman et la chrétienté. Pierre Larcher nous rappelle que les premières lignes du *Dictionnaire philosophique* de Voltaire contenait un article « ALCORAN ou plutôt LE KORAN » évoquant d'emblée les lois coraniques sur les femmes³. De même, dans son fameux *Dictionnaire des idées reçues* (1847), Flaubert fit l'inventaire de formules figées sous le mode comique et face au mot « Koran » on pouvait y lire « Livre de Mahomet, où il n'est question que de femmes »⁴.

Ces débats autour de l'origine de l'amour courtois, des troubadours, des aspects romantiques, de la poésie au service de la galanterie est indubitablement lié à la mémoire hazmienne. S'attarder sur ce détail de la mémoire d'Ibn Ḥazm nous permettra de mieux comprendre les glissements idéologiques des orientalistes de la seconde moitié du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle. Dans son analyse des structures sociales en al-Andalus, au chapitre sur la *Condition féminine et sentiments amoureux en al-Andalus*, Pierre Guichard a consacré une partie de son analyse à déconstruire les théories de Sanchez Albornoz lequel voyait dans le *Collier* un exemple justifiant ses théories. Du point de vue des structures sociales, les résultats

¹ Dozy: *Histoire*, op. cit., t.3, p. 550.

² Filhol Emmanuel: *L'image stéréotypée des Arabes, du Moyen Âge à la guerre du Golfe*, dans *Hommes et migrations*, n°1183, janvier 1995, Passions franco-maghrébines, p. 15.

³ Larcher Pierre: *Orientalisme savant, orientalisme littéraire : Sept essais sur leur connexion*, Sindbad Actes Sud, 2017.

⁴ Filhol Emmanuel: *L'image stéréotypée des Arabes*, op. cit., p. 16.

de l'éminent historien contredisaient la théorie de Sanchez Albornoz qui estimait que « la structure fonctionnelle des péninsulaires étaient déjà fermement établie lorsque se produisit l'invasion musulmane et, à l'inverse, le fait arabo-islamique était encore fluide et imprécis »¹. En effet, P. Guichard rappelle que « les deux arguments principaux allégués en faveur de la persistance d'une « mentalité occidentale » en al-Andalus sont « le libéralisme » de la condition féminine en al-Andalus, et l'originalité des sentiments amoureux qui s'expriment dans le cadre de la littérature 'classique » hispano-arabe »². Force est de constater que depuis Dozy, la généalogie d'Ibn Ḥazm devient un argument idéologique au service d'une forme de patriotisme et de nationalisme³ chez les historiens ibériques et orientalistes depuis la Restauration espagnole, à partir de la moitié du XIX^e s. jusqu'à la première moitié du XX^e s.

À partir du portrait de Dozy, et parce qu'elle profita de l'autorité de son érudition, chaque notice biographique consacrée au penseur cordouan portait la focale sur son origine généalogique. Sa conception amoureuse est :

un mélange d'attrait physique sans doute (...) mais aussi d'inclination morale, de galanterie délicate, d'estime, d'enthousiasme, et ce qui le charme, c'est une beauté calme, modeste, pleine d'une douce dignité. Mais il ne faut pas oublier que ce poète, le plus chaste, et je serais tenté de dire, le plus chrétien parmi les poètes musulmans, n'était pas Arabe pur sang. Arrière-petit-fils d'un Espagnol chrétien, il n'avait pas entièrement perdu la manière de penser et de sentir, propre à la race dont il était issu⁴.

Ils avaient beau renier leur origine, ces Espagnols arabisés ; ils avaient beau invoquer Mahomet au lieu d'invoquer le Christ, et d'invoquer le Christ, et poursuivre leurs anciens coreligionnaires de leurs sarcasmes : au fond de leur cœur il restait toujours quelque chose de pur, de délicat, de spirituel, qui n'était pas arabe⁵.

C'est sur ce terrain de la propagande idéologique que les Occidentaux en général et les Orientalistes en particulier du XIX^e siècle se sont forgés toutes sortes de poncifs, de légendes et de mythes à l'encontre des Musulmans et des Arabes. Les conclusions tardives de S. Albornoz rejoignaient celles de H. Pérès, comme l'écrit P. Guichard, qui prétendaient que la conception selon laquelle les Musulmans d'Espagne se faisaient de l'amour et de la femme était originale par rapport à la conception orientale, et ne pouvait prendre ses racines que dans une tradition indigène d'inspiration occidentale et même chrétienne ; une tradition qui s'explique par le rôle joué par la « femme espagnole » dans l'élaboration de la « race andalouse »⁶. Si on est très éloigné des images démoniaques du « sarrasin » que Philippe Sénac a reconstruit à partir de

¹ Guichard Pierre: *Structures sociales « orientales » et « occidentales » dans l'Espagne musulmane*, Mouton, EHESS, 1977, p. 164.

² *Ibid.*, p. 164.

³ Guereña Jean-Louis: *État et nation en Espagne au XIX^e siècle*, dans *Les nationalismes en Espagne: De l'État libéral à l'état des autonomies (1876-1978)* de Francisco Campuzano Carvajal (dir.), Montpellier, Presses universitaires de la Méditerranée, 2002.

⁴ Dozy: *Histoire*, *op. cit.*, t.3, p. 550.

⁵ *Ibid.*, p. 550.

⁶ Guichard Pierre: *Structures sociales*, *op. cit.*, p. 166.

miniatures, de sculptures ou de chansons de gestes produites durant la période médiévale, l'idéal chrétien est sous-jacent dans la rhétorique de Dozy. Loin d'être un détail de la biographie et des représentations d'Ibn Ḥazm, il est par conséquent difficile d'accueillir l'aspect espagnol de la généalogie ḥazmienne sans émettre de sérieuses réserves. C'est sans doute parce qu'Ibn Ḥazm correspond à l'idéologie de Dozy que son portrait se dessine dans l'*Histoire* de Dozy sous les plus beaux auspices en réinvestissant les aspects romantiques et de l'amour courtois qu'il est possible d'entrevoir dans le *Collier*. Dans celui-ci, chacun est libre d'y projeter ses représentations selon sa propre imagination.

3.8.3. Événement, romantisme et amour courtois : pierre de touche de la dramaturgie dans l'*Histoire* de Dozy

L'histoire romantique aime à définir le drame de l'homme comme une rencontre conflictuelle entre son être profond et le monde qui l'emprisonne¹. Les romans historiques offraient le modèle narratif matriciel, écrit Hervé Mazurel, aux historiens romantiques. Sans vraiment imiter pleinement le romancier, les historiens romantiques trouvèrent une esthétique de l'évocation et des techniques narratives susceptibles d'être mises au service de l'histoire et de leurs quêtes de vérité². Sans perdre de vue l'importance accordée aux multiples ressources du récit et aux pouvoirs d'une écriture animée, ils ambitionnaient ce que Hervé Mazurel appelle « la reviviscence du passé »³. La manière de réanimer le passé dans le récit de Dozy donne à voir au lecteur contemporain les hommes d'autrefois dans leur vérité vécue et sensible. Les hypotextes des *Recherches* sont dilués dans la dramaturgie ornant le cadre du portrait romantique du penseur cordouan. Son *Histoire* agit comme une révélation pour les historiens tardifs. Ibn Ḥazm n'est devenu Ibn Ḥazm qu'après sa rédaction contribuant à la légendarisation de ce dernier. Et s'il est (re)découvert et mis sur un piédestal, c'est par l'écriture de la dramaturgie de la passion amoureuse et la tragédie de son aventure politique.

Les événements tragiques, héroïques ou passionnels ont contribué à héroïser Ibn Ḥazm dans la narration de Dozy. L'événement, pour Henri Rey-Flaud, n'existe pas en soi ; il

¹ Pellistrandi Benoît: *Un discours national ?*, op. cit., p. 323.

² Mazurel Hervé: *Romantisme, dans Historiographie Concepts et débats I.*, C. Delacroix, F. Dosse, P. Garcia, N. Offenstadt (ss dir.), Paris, Gallimard, 2010, pp. 598-599.

³ *Ibid.*, p. 599.

n'existe que conservé par une mémoire et reconstruit par une intelligence¹. Pour qu'il y ait événement, écrit Pierre Nora, il faut qu'il soit connu².

3.8.3.1. La figure du héros romantique : le cadre tragique

Nous avons vu que les premières formes narratives indiquant une héroïsation de la figure d'Ibn Ḥazm avaient commencé à germer dès les plus anciennes notices composées par deux de ses proches : Ṣā'id et al-Ḥumaydī. Deux siècles plus tard, une véritable héroïsation se cristallise sur le plan narratif et sur le plan géographique sous l'empire almohade. Les biographes almohades ont rédigé des notices élogieuses à l'égard de l'homme et de son œuvre. Le calife almohade Abū Ya'qūb Mansūr se recueillait devant la tombe d'Ibn Ḥazm, fait symbolique et suffisamment particulier pour que G. Martinez Gros le qualifie d'« étonnant pèlerinage »³.

Dès le départ du récit dozien, le réel est pénétré de l'imaginaire. Une œuvre d'imagination paraît, comme l'écrit écrit Henri Rey-Flaud, autant qu'un autre témoignage (mieux sans doute) propre à livrer cette interpénétration de l'imaginaire et du réel⁴. Le cadre du récit dramaturgique de Dozy est posé dès le début du chapitre relatif à Ibn Ḥazm. En posant les jalons introduisant à une succession d'événements, Dozy crée ces événements au creuset de son imagination.

La dichotomie réel/fiction se traduit par l'opposition entre la succession d'événements violents et l'esprit chevaleresque des troubadours et romantiques. Ainsi, la réalité des événements racontés, décrites comme « une époque désastreuse et déchirée », « des guerres civiles », « des convulsions sociales », « du sang versé », s'oppose au champ lexical de l'imagination et de l'imaginaire : « l'idéal de calme », d'« innocence » et de « rêverie » au récit romancé ce qui permet un « instant » dans lequel « l'imagination » permet de se distraire. C'est un moment de littérature de production poétique et prosaïque tiré de l'œuvre d'Ibn Ḥazm qui permet un espace de rêverie.

Son univers et son imaginaire nourrissent la description des aspects intimes de la sphère politique pour lesquels il ne dispose que de peu de sources. Dozy tisse son récit à partir des poèmes liés au calife omeyyade 'Abd al-Raḥmān V et d'Ibn Ḥazm lui-même. Ce cadrage romantique est une mise en scène afin de préparer l'acception d'Ibn Ḥazm dans l'esprit du lec-

¹ Rey-Flaud Henri: *Pour une dramaturgie du Moyen Age*, Paris, PUF, « Littératures modernes », 1980, p. 7.

² Nora Pierre: *L'événement monstre*, dans *Communications*, 18, 1972, *L'événement*, p. 162.

³ Martinez-Gros: *Ibn Hazm: l'écriture nostalgique*, dans *L'idéologie omeyyade : La construction de la légitimité du Califat de Cordoue (Xe-XIe siècles)*, Madrid, Casa de Velázquez, 1992, pp. 163-166) Web. <<http://books.openedition.org/cvz/2080>>.

⁴ Rey-Flaud Henri: *Pour une dramaturgie op. cit.*, p. 7.

teur et dans l’imaginaire collectif. Cet intermède littéraire maintient en haleine le lecteur et provoque en lui une curiosité. Concernant les sentiments amoureux du ‘Abd al-Raḥmān V envers sa bien-aimée Ḥabība, les écrivains arabes, écrit Dozy, « ayant laissé dans l’incertain et le vague cette belle et fugitive apparition, dont l’imagination aimerait à fixer les traits »¹. Dozy joue sur les jeux amoureux entre le calife et sa bien-aimée pour charmer son lecteur.

Nous avons vu que Dozy postule dès le début le droit à l’imagination en recourant à la production littéraire dans l’objectif de nourrir sa propre imagination dans un premier temps et dans un second temps de maintenir en haleine les lecteurs de la seconde moitié du XIX^e s. Ces aspects de la vie intime et amoureuse relèvent certes de l’exotisme en vogue mais il entend les détourner pour les rapprocher de l’amour courtois, de celui des troubadours. Goeje précise que Dozy s’empressa de fréquenter assidument la littérature française afin de parfaire la composition de son *Histoire*. En plus de ses études sur les œuvres médiévales, « il se mit à traduire plusieurs romans français en hollandais et à les remettre après un certain temps en français » et « il consacra ses loisirs à la lecture des meilleurs écrivains de la France »². En effet, la description du « roman d’amour » d’Ibn Ḥazm partage de nombreux points communs avec la description de l’amour des troubadours dans un ouvrage de François Raynouard (m. 1836) intitulé *Des troubadours et des cours d’amour* en 1817.

<i>Histoire des Musulmans d’Espagne</i> de Dozy	<i>Des troubadours et des cours d’amour</i> de Raynouard
<p>Nous nous arrêterons donc un instant pour appeler l’attention sur les poèmes qu’un amour pur et candide a inspirés au jeune Abdérame V et à son vizir Ibn-Hazm. Il s’en exhale comme un parfum de jeunesse, de simplicité et de bonheur, et ils ont un attrait d’autant plus irrésistible, que l’on s’attendait moins à entendre ces accents doux et sereins au milieu du bouleversement universel, ce chant de rossignol au milieu de l’orage. (...)</p> <p>Pour le moment il était avant tout poète, et l’un des poètes les plus gracieux que l’Espagne arabe ait eus. Il était encore dans l’âge heureux des illusions, car il ne comptait que huit ans de plus que son souverain. Lui aussi avait eu son roman d’amour ; roman d’amour bien simple au reste, mais qu’il a raconté avec tant de candeur, de délicatesse, de naïveté et de charme, que nous ne pouvons résister à la tentation de le reproduire avec ses propres paroles.</p>	<p>D’abord j’essaierai de reproduire les sentiments tendres et affectueux de ces amants passionnés et timides, les vœux, les craintes, la soumission, les espérances, et la reconnaissance de l’amour : on verra sans doute avec plaisir l’expression d’une tendresse toujours vive et fidèle, souvent ingénieuse, d’une franchise délicate, d’une résignation touchante, enfin tout ce qui constitue et distingue le caractère de la passion chevaleresque³.</p>

L’influence du romantisme dans la production savante de Dozy, celle des travaux du début du XIX^e siècle sur la littérature des troubadours, joue un rôle décisif sur l’écriture de Dozy et par conséquent sur la construction de la figure du héros chez Ibn Ḥazm.

¹ Dozy: *Histoire*, op. cit., p. 340.

² De Goeje: *Biographie de Reinhart Dozy*, op. cit., p. 21.

³ Raynouard François: *Des troubadours et des cours d’amours*, Paris, Impr. de F. Didot, 1817, p. V.

La construction de ce dernier est donc influencée par le mouvement romantique et ses projections sur l'Orient d'une part ; et sur le nouvel intérêt des études pour la littérature des troubadours d'autre part. Sur l'origine de l'amour courtois, de la littérature des troubadours et d'éventuels liens avec l'œuvre d'Ḥazm¹, Rachel Arié avait posé quelques jalons. C'est moins l'influence d'Ibn Ḥazm sur l'amour courtois que le rôle des études sur le genre des troubadours et le style troubadour en termes d'arts décoratifs, d'édifice architectural qui permettent de comprendre comment s'est construite la figure d'Ibn Ḥazm en tant que héros. Plusieurs mémoires se télescopent et Dozy, par sa manière de raconter l'histoire d'al-Andalus s'inscrit dans la veine des chantres de l'amour à la manière des troubadours. Raynouard mettait à l'honneur ces poètes chevaliers qui « prenait part aux événements publics » afin de présenter une image du troubadour à l'« âme ardente et audacieuse, qui tour tour-à-tour les excitaient à blâmer ou à célébrer les actions dont ils étaient les témoins » et fort de leur courage à « à dénoncer les torts et les injustices des rois et des princes, les désordres de la noblesse, les excès d'un clergé ignorant ou fanatique, les vices de la bourgeoisie. »². Les contours du portrait héros épousent donc ceux du troubadour « poète chevalier » en vogue au début du XIX^e siècle. L'esthétisme du héros romantique et du style troubadour se manifeste dans le portrait d'Ibn Ḥazm brossé par Dozy. Il construit le mythe de son héros à travers les traits du poète chevaleresque. Ibn Ḥazm est « pour la dynastie légitime », ses qualités vertueuses au service des Umayyades qui « n'avaient pas de serviteur plus fidèle, plus dévoué, plus enthousiaste » sont valorisés car il ne faut pas l'oublier, le héros de Dozy est le « plus chrétien parmi les poètes musulmans ». Dans le sillon de la résurgence artistique de l'appartenance au christianisme avec la parution du *Génie du Christianisme* de Chateaubriand, la fixation de Dozy à faire d'Ibn Ḥazm un chevalier chrétien s'explique. Il n'est pas le théologien, auteur des *Fiṣal*. Il est avant tout un poète rappelant les troubadours. De plus, l'image du poète est le pendant du calife poète omeyyade 'Abd al-Raḥmān V, son prince légitime dont il est l'ami fidèle. Il fait partie des irréductibles légitimistes, « du petit nombre de ceux qui ne perdirent pas le courage » même dans les temps les plus difficiles de la *Fitna* « quand leur cause semblait irrévocablement perdue, quand Ali ibn-Hammoud occupait le trône et que même Khairân, le chef du parti slave, l'eut reconnu »³.

L'esprit chevaleresque d'Ibn Ḥazm monte d'un cran lorsque Dozy décrit la solitude du poète cordouan face au reste des Andalous, il est « entouré d'ennemis et d'espions » mais « il

¹ Arié Rachel: *Ibn Ḥazm et l'amour courtois*, dans *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 1985, 40, pp. 75-89.

² Raynouard François: *Des troubadours*, op. cit., p. VI.

³ Dozy: *Histoire*, op. cit., p. 345.

continua cependant d'intriguer et de comploter, car la prudence, comme c'est le propre des âmes enthousiastes, ne lui paraissait que de la lâcheté »¹. Même après avoir été emprisonné puis exilé par Ḥayrān, il répondit sans aucune hésitation à l'appel du calife omeyyade 'Abd al-Raḥmān IV al-Murtaḍā à Valence et fit preuve d'héroïsme :

Il s'embarqua aussitôt pour lui offrir ses services, et combattit en héros dans la bataille que Mor-tadhā perdit par la trahison de ses soi-disants amis ; mais étant tombé entre les mains des Berbers (*sic*) vainqueurs, il ne recouvra la liberté qu'assez tard².

Dozy poursuit la construction du portrait héroïque en faisant appel à la moralité d'Ibn Ḥazm. Elle s'associe à la figure du poète qui était jusqu'ici absente :

Le temps viendra où Ibn-Hazm sera le plus grand savant de son temps et l'écrivain le plus fertile que l'Espagne ait produit à quelque époque que ce soit. Mais pour le moment il était avant tout poète, et l'un des poètes les plus gracieux que l'Espagne arabe ait eus³.

Il présente son héros, un espagnol contrarié aux yeux de Dozy, sous les traits d'un jeune homme qui répond aux canons esthétiques des troubadours. Dozy ne présente qu'une facette de la biographie d'Ibn Ḥazm puisque le *Collier* nous apprend qu'entre 397/1007 et 403/1012, le jeune homme de 13-18 ans apprenait le *ḥadīth*, le *fiqh* et le *ḡadal* et 22 ans lorsqu'il prend part à la tentative avortée d'al-Murtaḍā en 406-7/1016. Il était « encore dans l'âge heureux des illusions, car il ne comprenait que huit ans de plus que son jeune souverain »⁴. S'il s'agit bien de cette séquence de la *Fitna* dont parle Dozy, il semble qu'il s'agisse d'un événement fondateur de la pensée d'Ibn Ḥazm. Pour A. Ljamai, l'emprisonnement d'Ibn Ḥazm par les Berbères semble avoir approfondi une conscience politique qui l'incitait à défendre le droit des Umayyades. Six ans après son échec politique au service d'al-Murtaḍā, il commence à composer son traité amoureux en 413/1022 à 29 ans, selon les estimations de Lévi-Provençal et Vilchez. S'il est difficile de retracer un récit cohérent de certains événements biographiques, Dozy prend le parti de fixer dans la mémoire collective un Ibn Ḥazm « avant tout poète », influencé par l'écriture du *Collier* comme « roman d'amour » alors qu'il s'était déjà formé aux sciences religieuses et traditionnelles. C'est que l'image de son héros doit coller avec celle véhiculée par les études des troubadours du début du XIX^e siècle.

La traduction de Dozy au service de la construction mythique d'Ibn Ḥazm :

Arrêtons-nous un instant sur la traduction de Dozy :

Elle connaissait très-bien mes sentiments à son égard, car les femmes ont plus de finesse pour deviner l'amour qu'on leur porte, que le bédouin, qui voyage de nuit dans le Désert, n'en a pour reconnaître la trace de la route ; mais heureusement les autres dames ne se doutaient de rien, car, tout occupées à chercher le plus beau point de vue, elles ne faisaient pas attention à moi.

¹ *Ibid.*, t.3, p. 345.

² *Ibid.*, t.3, p. 345.

³ Dozy: *Histoire, op. cit.*, t.3, p. 344.

⁴ *Ibid.*, t.3, p. 344.

« Puis, les dames étant descendues au jardin, celles qui, par leur position et leur âge, avaient le plus d'influence, prièrent la dame de mes pensées de chanter quelque chose, et j'appuyai leur demande¹.

Les pluriels *nisā'* et *niswān* dans le texte arabe du *Collier*² peuvent être liés à des femmes libres ou à des esclaves occupant un rang élevé dans la hiérarchie du palais. Ces femmes *sā'ir al-niswān* dans le texte se rendent au jardin pour écouter un poème chanté : *tumma nazalna ilā l-bustān fa-raġiba 'aġā'izu-nā wa-karā'im-unā ilā sayyidati-hā fī samā' ġinā'i-hā*³. Ici *sayyidati-hā*, traduit en « la dame de mes pensées », entretient le mythe du héros chevalier à la mode des troubadours. Le texte arabe nous indique que la *sayyida* ici est la maîtresse de l'esclave dont Ibn Ḥazm est éperdument amoureux. Les femmes, jeunes ou âgées, ne s'adressent pas directement à l'esclave chanteuse mais à sa maîtresse. Dozy opte pour une traduction correspondant au goût de son public. L'orientaliste ne s'en cache pas :

Toutefois, nous serons forcé (*sic*) de supprimer ça et là quelques métaphores hasardées, quelques broderies, quelques paillettes, qui, dans l'opinion d'un Arabe, donnent au discours une grâce inimitable, mais que la sobriété de notre goût tolérerait difficilement⁴.

Le lexique utilisé nous renseigne implicitement sur les destinataires de l'*Histoire* et mais également sur son registre dans le cadre de ce que Rüdiger Schnell définissait comme le « discours courtois sur l'amour »⁵. Il impulse ainsi une orientation fantasmée d'une représentation d'Ibn Ḥazm dans la littérature orientaliste. Outre la prétendue hispanité d'Ibn Ḥazm, la mémoire du poète chevalier se double de la mémoire de l'image de la figure princière du calife omeyyade 'Abd al-Raḥmān V. Dozy est le premier dans la *memoria* ḥazmienne à intégrer la figure du héros « combattant » en vogue dans l'Occident médiéval chrétien. Aucun biographe médiéval arabe n'a évoqué explicitement un récit de bataille derrière l'étendard omeyyade. Ibn Ḥazm correspond à l'élite guerrière de l'armée du prince (il « combattit en héros »⁶) et issu d'une famille noble. La légendarisation et l'héroïsation d'Ibn Ḥazm se concrétise grâce à la légitimité de la dynastie dont il prend la défense.

¹ *Ibid.*, t.3, p. 346.

² *Tawq*, p. 190:

«وكانت قد علمت كلفي بها ولم يشعر سائر النسوان بما نحن فيه، لأنهن كن عدداً كثيراً. وإذ كلهن يتنقلن من باب إلى باب لسبب الإطلاع من بعض الأبواب على جهات لا يُطلع من غيرها عليها وأعلم أن قيافة النساء فيمن يميل إليهن أنفذ من قيافة مُدلج في الآثار. ثم نزلن إلى البستان فرغب عجاننا وكرائنا إلى سيدتها في سماع غنائها، فأمرتها، فأخذت العود وسوّته بخفر وخجل لا عهد لي بمثله».

³ *Tawq*, *op. cit.*, p. 190.

⁴ Dozy: *Histoire*, *op. cit.*, t.3, p. 344.

⁵ Rüdiger Schnell: *L'amour courtois en tant que discours courtois sur l'amour*, dans *Romania*, 110, 1989, pp. 72-126 et pp. 331-63 ; Corbellari Alain: *Retour sur l'amour courtois*, dans *Cahiers de recherches médiévales*, 17, 2009, pp. 375-385.

⁶ Dozy: *Histoire*, *op. cit.*, t.3, p. 344.

3.8.3.2. Une mémoire associée aux califes umayyades ‘Abd al-Raḥmān IV et ‘Abd al-Raḥmān V

L'héroïsation prend forme en s'appuyant sur deux figures de la *memoria* arabo-andalouse, à savoir ‘Abd al-Raḥmān IV al-Murtaḍā (r. avril 1018-1018) et ‘Abd al-Raḥmān V al-Mustazhir (r. dec. 1023 - janv.1024). Ibn Ḥazm fut ministre sous ‘Abd al-Raḥmān IV al-Murtaḍā. Intronisé calife, celui-ci ne put rejoindre la capitale cordouane car il fut tué en attaquant Grenade laissant le champ libre au ḥammūdite Qāsim al-Ma'mūn. Notre auteur préfère quitter la capitale en 412/1020 pour rejoindre al-Muzaffar dans l'ouest d'al-Andalus, à Jativa dans la *tā'ifa* de Ḥayrān. Alors que Cordoue est sous contrôle des Ḥamūdites, Ibn Ḥazm répond à l'appel de ‘Abd al-Raḥmān V al-Mustazhir. Ibn Šuhayd, son cousin Abū al-Muḡīra b. Ḥazm et lui-même deviennent les plus fidèles ministres d'al-Mustazhir. Ce dernier provoqua la colère et la révolte des Cordouans lorsqu'il reçut l'aide de soldats berbères. C'est durant cette période que les ‘Abbāvides profitèrent de ce califat éphémère pour se constituer une dynastie indépendante.

La dimension héroïque de la personnalité d'Ibn Ḥazm est associée à la bravoure chevaleresque de ‘Abd al-Raḥmān IV al-Murtaḍā et à l'amour courtois de ‘Abd al-Raḥmān V al-Mustazhir. Si les biographes arabes médiévaux n'avaient pas évoqué explicitement les combats aux côtés al-Murtaḍā, ils n'avaient pas non plus mentionné l'amour « pur et candide » d'al-Mustazhir. La dimension mémorielle des deux califes a grandement contribué à magnifier la figure d'Ibn Ḥazm dans l'imaginaire orientaliste. Dozy enjolive son récit en usant de la production amoureuse du *Collier* d'où « s'en exhale comme un parfum de jeunesse, de simplicité et de bonheur »¹. Celle-ci est « d'autant plus irrésistible », aux « accents doux et se-reins » qu'elle a été composée en pleine révolution.

Une passion amoureuse

C'est à travers la figure de ‘Abd al-Raḥmān V al-Mustazhir que Dozy brosse le portrait d'Ibn Ḥazm. En effet, « le jeune Abdérame avait un ami qui lui ressemblait sous beaucoup de rapports »². L'amour d'al-Mustazhir pour Ḥabība lui permet de construire le « roman d'amour » d'Ibn Ḥazm pour une jeune fille dans le palais de son père. L'amour d'Ibn Ḥazm envers sa bien-aimée n'a d'égale que celui d'al-Mustazhir pour Ḥabība, et d'une pierre deux coups, la comparaison lui permet de brosse l'intérieur de la vie palatine et celle d'Ibn Ḥazm. Dans un article consacré aux prairies d'or d'al-Mas'ūdī, Renan reprend un poncif de la repré-

¹ Dozy: *Histoire, op. cit.*, t.3, p. 339.

² *Ibid.*, t.3, p. 341.

sensation de la passion amoureuse arabe dans l’imaginaire orientaliste lorsqu’il relate que « la touchante histoire de Mahboubé (...) montre, chez une musicienne du harem, des qualités de cœur et une culture d’esprit qu’on est surpris d’y trouver »¹. Renan salue « les additions aux aventures des poètes (sic) morts d’amour (...) sujet toujours cher aux historiens de la littérature arabe » qui ont pour lui « un grand charme romanesque » car le « mal d’amour » était dans les *Ayyām al-‘arab* l’un « des sujets les plus ordinaires dans les conversations des hommes instruits »². D’aucuns affirment qu’Ibn Ḥazm est âgé d’une trentaine d’années lorsqu’il couche par écrit son *Collier*. Doté d’un don naturel pour l’improvisation poétique, l’immense majorité des poèmes d’Ibn Ḥazm qui nous sont parvenus proviennent du *Collier*, à l’exception des poèmes contenus dans les notices biographiques. À l’instar de Sophie pour Diderot, d’Elvire pour Lamartine ou de Juliette Drouet pour Victor Hugo, Dozy ne choisit pas par hasard l’extrait qu’il retranscrit au chapitre XVII de son *Histoire*. En effet, il voit dans Ḥabība la muse du calife omeyyade ‘Abd al-Raḥmān V et une jeune femme mystérieuse, élevée au sein de la demeure palatine de son père.

Tout se passe comme s’il fallait justifier aux lecteurs des représentations d’Ibn Ḥazm compatibles avec les représentations traditionnelles épiques et romantiques du XIX^e s. Sa figure correspond à l’archétype du héros des chansons de gestes en mêlant bravoure et amour. La bravoure nous l’avons vu fut dépeint à travers la figure du calife al-Murtaḍā. Outre le « combat en héros », son parti est décrit par Dozy sous les traits des qualités vertueuses puisqu’il « perdit par la trahison de ses soi-disant amis »³.

3.8.3.3. Une mémoire associée à des événements tragiques et à un lieu : la mort de son père, la *Fitna* et la demeure de *Balat Mughit*

François Dosse écrit que l’événement est « ce qui ne cesse de renaître de ses cendres, qui ne disparaît jamais vraiment ; il est ce passé qui ne veut pas passer »⁴. Dozy choisit une série d’événements qui, tragiques dans la vie d’un homme, font sens si l’on observe les métamorphoses ultérieures à l’intérieur d’une mémoire collective qui va parfois magnifier ce moment et parfois le faire tomber dans l’oubli, comme l’écrit Georges Duby⁵. Il est des événements, des points de ruptures ou des tournants qui ont marqué la vie d’Ibn Ḥazm, en particu-

¹ Renan Ernest: *Les Prairies d’Or* dans *Mélanges*, *op. cit.*, p. 269.

² *Ibid.*, p. 270.

³ Dozy: *Histoire*, *op. cit.*, t.3, p. 344.

⁴ Dosse François: *Événement*, dans *Historiographie*, *op. cit.*, p. 746.

⁵ Duby Georges: *Le dimanche de Bouvines*, Paris, Gallimard, 1973.

lier en pleine révolution de Cordoue, dont certains nous ont été transmis à travers les notices biographiques et d'autres par les écrits d'Ibn Ḥazm lui-même. Le *Collier* regorge de récits représentant sa vision de la *Fitna* de Cordoue¹. Ses principales œuvres ont été écrites dans la foulée de la Révolution de Cordoue en 1009. Le *Collier* agit en trompe l'œil puisqu'il est l'une des principales sources exclusivement littéraires d'Ibn Ḥazm.

La citation extrait du *Collier* choisit par Dozy marquera les biographies ou les études ḥazmiennes durant décennies. Ces événements deviennent alors « le destin d'un souvenir au sein d'un ensemble mouvant de représentations mentales »². Nous avons pris le parti d'analyser deux d'entre eux : la destruction de Balāṭ Muḡīṭ et la mort de son père qui semblent l'avoir profondément atteint mais qui semblent prétexte à une production poétique amoureuse « délicate et sensible » provoquant ainsi l'émotion du lecteur.

Destruction de Balāṭ Muḡīṭ : un événement singulier

En corollaire de son héroïsation, des lieux de mémoires s'attachent à la personnalité d'Ibn Ḥazm. L'un des premiers événements à faire irruption dans la *memoria* ḥazmienne est la destruction de sa demeure palatine des Banū Ḥazm à Balāṭ Muḡīṭ. Le *Collier* et l'*Histoire* de Dozy ont participé à forger ce qui sera une image d'Épinal. La citation du *Collier* dans l'*Histoire* de Dozy rappelle deux événements tragiques dans la mémoire d'Ibn Ḥazm :

Ensuite, trois jours après que Mahdi eut été déclaré calife, nous quittâmes notre nouveau palais, qui se trouvait dans le quartier oriental de Cordoue, à savoir dans le faubourg dit de Zahira, pour nous établir dans notre ancien palais, situé dans le quartier occidental, le Balāt-Moghīth. ; mais pour des raisons qu'il serait inutile d'exposer, la jeune fille ne nous suivit pas. Puis, Hichâm II étant remonté sur le trône, ceux qui étaient alors au pouvoir nous firent tomber en disgrâce ; ils nous extorquèrent des sommes énormes ; ils nous firent jeter en prison, et quand nous eûmes recouvré la liberté, nous fûmes obligés de nous cacher. Vint la guerre civile³.

À travers cette citation, Dozy choisit de présenter la lente disgrâce des Banū Ḥazm. Dans une narration curieuse, les souvenirs d'Ibn Ḥazm se télescopent avec son présent. Sa bien-aimée, virtuelle ou réelle, permet une diversité d'analyse littéraire et politique dont G. Martinez-Gros avait posé les jalons⁴. Le charme, la personnalité, la tonalité locale correspondent à ce qu'écrit Brigitte Foulon : une « sensibilité andalouse exacerbée d'Ibn Ḥazm et son souci de ne présenter que des récits dont la véracité a été vérifiée l'amène à privilégier des

¹ Si des biographes arabes médiévaux admettaient une biographie en deux volets, c'est-à-dire un premier volet politique avant *Fitna* puis un second volet scientifique et d'écriture après la *Fitna*, la question demeure complexe et elle appelle une investigation précise de l'ensemble de son œuvre

² Dosse François: *Événement, dans Historiographie I, op. cit.*, p. 749.

³ Dozy: *Histoire, op. cit.*, t.3, p. 347.

⁴ Il y a sans doute une analyse politique des anecdotes autobiographiques du *Collier*. Ce jeu de cache-cache entre la bien-aimée et 'Alī b. Ḥazm peut tout à fait évoquer l'alternance politique durant les vingt années de guerre civile. En revanche, Dozy ne semble pas avoir choisi cette citation pour son analyse politique mais pour la teneur autobiographique de ces anecdotes et pour leur charme à plonger le lecteur dans le quotidien andalou.

khabar-s étroitement liés au milieu andalou et dans lesquels abondent les allusions référentielles »¹. Le matériau historique s'enclasse dans les stratégies littéraires. À n'en pas douter, cet ancrage référentiel confère, écrit B. Foulon, à l'œuvre une valeur documentaire certaine². De cette valeur documentaire, le *Collier* contribua à transmettre, de génération en génération, l'image d'al-Andalus comme terre idyllique, voire paradisiaque³ dans l'imaginaire collectif du XIX^e siècle.

Le Balāt Muğīt est un lieu associé à la mémoire d'Ibn Ḥazm, évoqué plusieurs fois dans son *Collier*. La description des ruines (*naṣṣ riṭā' Qurṭuba*) de sa demeure est aujourd'hui un classique des études littéraires ḥazmiennes. Evoquer le palais de Balāt Muğīt, c'est recourir à la dramaturgie du *Collier* afin de souligner la tragédie des Banū Ḥazm⁴, métaphore rappelant le sens poétique préislamique.

Ibn Ḥazm a recours au terme de *qaṣr* dans le second hémistiche d'un poème pour désigner l'un des palais de Zahrā' de 'Abd al-Raḥmān III : *wa-antum ma'an fī qaṣri dāri l-muğaddadi*⁵, où *dār al-muğaddadi* désigne l'un des nombreux palais de Zahrā'. D'autres occurrences du *qaṣr*, de *qaṣr al-Zāhira*⁶, de *qaṣr al-Zahrā'*, voire de *quṣūr al-Zahrā'*⁷ indiquent un usage restrictif aux palais princiers. Souvent *dār* sert à désigner la demeure ou plus largement le lieu d'habitation des Banū Ḥazm et il est souvent suivi du possessif pluriel à la première personne *dār (u/a/i) nā* selon la flexion casuelle. Ibn Ḥazm semble n'utiliser *dār* que pour désigner exclusivement son foyer, son lieu de résidence, le « chez-soi » qu'a étudié Brigitte Foulon dans la culture arabe archaïque et classique⁸, mais jamais *qaṣr*⁹. Il est donc question de *qaṣr l-Zāhira*¹⁰, de *qaṣr l-Zahrā'*, voire de *quṣūr l-Zahrā'*¹¹. Le *Lisān* précise que le *qaṣr* est un édifice fortifié (en pierre). Sur le plan architectural, le *qaṣr* est plus imposant évi-

¹ Foulon Brigitte et Tixier du Mesnil Emmanuelle: *Al-Andalus, op. cit.*, p. 159.

² *Ibid.*, p. 158.

³ Foulon Brigitte et Tixier du Mesnil Emmanuelle: *Al-Andalus, op. cit.*, p. 158.

⁴ *Ṭawq*, p. 172. La traduction de Dozy privilégie le Balāt Muğīt (« notre ancien palais ») sur le *rabaḍ al-Zāhira* (le faubourg dit de Zāhira). Des quatre occurrences du *Collier* mentionnant Balāt Muğīt, aucune ne se réfère à l'architecture d'un palais, *qaṣr* en arabe. Nous trouvons la notion de *manzil* situé dans un des faubourgs cordouans comme *madīna al-Zāhira* dans *aḥlāl manāzili-nā bi-ḥawmati Balāt Muğīt min l-arbāḍ l-ğarbiyya*. Le faubourg comme son nom l'indique, est un bourg, un lieu, un quartier se trouvant à la périphérie d'une ville. Dans le premier hémistiche du premier vers du poème du *naṣṣ riṭā' Qurṭuba*, Ibn Ḥazm mentionne également sa demeure familiale (*dār*): *salāmun 'alā dārin raḥalnā wa-ğūdirat*.

⁵ *Ṭawq*, p. 179.

⁶ *Ṭawq*, p. 143.

⁷ *Ṭawq*, p. 179.

⁸ Foulon Brigitte: *Le « chez soi » dans la culture arabe archaïque et classique*, dans Frédéric Bauden : *Tropics of Travel*, 4. Homes, Peeters, 2015.

⁹ *Ṭawq*, p. 143 : la dichotomie *dār/qaṣr* est flagrante dans cet extrait : *wa-la-qaḍ kānat al-šawāri' taḥlū min l-sayyāra wa-yata'ammadu l-ḥuṭūr 'alā bāb dāri-hi fī šāri' l-aḥḍ min l-nahr l-ṣağīr 'alā bāb dāri-nā fī l-ğānib l-šarqī bi-Qurṭuba ilā l-adrb l-muttaṣṣil bi-qaṣr l-zāhira wa-fī-l-darb kānat dāru-hu raḥīma-hu Allāh* ».

¹⁰ *Ṭawq*, p. 143.

¹¹ *Ṭawq*, p. 179.

demment que le *dār*. Nul doute que le *dār* des Banū Ḥazm situé dans le faubourg de Zāhira ne se résume pas à un simple bâti et devait correspondre au prestige des Banū Ḥazm.

La traduction de Dozy est libre et enjolive certains aspects de la vie d'Ibn Ḥazm afin d'installer sa posture d'homme d'État dans la mémoire collective. Homme d'État, Ibn Ḥazm l'était de fait, cela dit, son lieu de résidence ne correspondait pas avec l'idée qu'un homme du XIX^e siècle se faisait du palais comme un édifice monumental à partir duquel s'exerce le pouvoir. En utilisant le terme palais, Dozy forge dans l'imaginaire collectif un prestige « exagéré » en flattant et sa résidence et l'homme. Or, ce n'est pas ce qui est relaté dans le *Collier* puisque son auteur distingue le *dār* du *qaṣr* parmi, comme l'écrit B. Foulon, « la pléthore de lexèmes dénotant la demeure en arabe, le nom *dār*, condensé de rondeur et de circularité, se distingue, comme pour en exprimer la quintessence »¹. La liberté de traduction ou le choix des mots traduisent la pensée de Dozy qui fixe dans la mémoire et l'imaginaire collectif ce lieu à la fois tragique et fastueux. Parfois, ce lieu Balāt Muḡīt est associé naturellement à la capitale andalouse, Cordoue. Il est difficile de savoir si Ibn Ḥazm évoque la dynastie omeyyade de la Cordoue de son enfance ou bien des deux la fois.

A la fin, lorsque je fus revenu à Cordoue en février 1018, j'allai loger chez une de mes parentes et là je la retrouvai. Mais elle était tellement changée que j'avais à peine à la reconnaître et que l'on dut me dire que c'était elle. Cette fleur, que naguère on contemplait avec ravissement et que chacun eût voulu cueillir si le respect ne l'eût retenu, était maintenant fanée ; à peine lui restait-il quelques traces pour attester qu'elle avait été belle².

Rattachée à la mémoire de Balāt Muḡīt et de Cordoue, la figure d'Ibn Ḥazm se dote d'une légitimité mémorielle au milieu du panthéon andalou connu du XIX^e s. Héros partageant les qualités vertueuses des chevaliers poètes, des troubadours et à la généalogie hispanique et chrétienne, la mémoire d'Ibn Ḥazm se double d'événements tragique : la mort de son père et le destin tragique des Banū Ḥazm.

Des événements tragiques : la mort de son père et de son frère

La précision des dates dans le *Collier* garantit la valeur documentaire pour l'historien du XIX^e siècle. Les dates sont des repères et symbolisent l'importance de l'événement. La disparition de son père est un événement fondateur de la figure héroïque d'Ibn Ḥazm. Sa première sortie officielle vers le monde extérieur, dans le monde politique, au palais du prince 'āmiride al-Muzāffar en 396/1006 est un événement fondateur de l'origine de la découverte initiative des affaires de la cour. Le *Collier* et la *Ġaḍwa* d'al-Ḥumaydī nous fournissent un récit détaillé de cet événement. À 12 ans, Ibn Ḥazm accompagna son père pour la prière de fin de Ra-

¹ Foulon Brigitte: *Le « chez soi »*, op. cit., p. 51.

² Dozy: *Histoire*, op. cit., t.3, p. 349.

maḍān, *Īd al-fiṭr*, jour où il nous dit avoir entendu un poème de Saʿīd al-Ḥasan sous la conduite d'al-Muzaffar. Ce fut, selon Ibn Ḥazm, le premier jour de son arrivée chez son altesse. Lorsque la *Fitna* éclata en 399/1009, autoisième jour de l'accession au trône du calife al-Mahdī, nous avons déjà vu que les Banū Ḥazm furent contraints de quitter leur demeure dans le faubourg de Zāhira pour rejoindre l'ouest de Cordoue Balāṭ Muḡīt. Assassiné par les *Ṣaqāliba*-s, al-Mahdī est à l'origine des malheurs des Banū Ḥazm, aux yeux d'Ibn Ḥazm, à cause d'une politique de vexation contre les Berbères et les *Ṣaqāliba*-s. Une séquence de rumeurs et d'accusation de complotisme permit d'écarter d'anciennes figures de l'État ʿāmiride. Les Berbères reconnurent Sulaymān en tant que Calife et libérèrent Hišām II encerclé dans son palais. C'est durant cette période que le théologien zāhirite autorise d'avancer l'heure de la prière du soir à cause des attaques berbères¹. Hišām II accuse le père d'Ibn Ḥazm d'avoir soutenu al-Mahdī au moment de la diffusion de sa prétendue mort, dite « la première mort », propagée à Cordoue, et dans laquelle on accusa Aḥmad b. Ḥazm et son fils d'avoir accompagné la simulation du convoi funèbre. Lorsque Hišām II al-Muʿayyad b. al-Ḥakam II revint en 410/1010, il accusa les Banū Ḥazm d'avoir fomenté un complot en faveur d'al-Mahdī. Le général esclavon Wādih, le nouveau favori et homme fort du calife se chargea de persécuter les Banū Ḥazm en emprisonnant Aḥmad et en confisquant leurs biens².

La citation de Dozy fait écho, en filigrane, aux événements tragiques de la vie d'Ibn Ḥazm. Il s'appuie sur ces événements pour proposer au lecteur les « traits d'une sensibilité exquise et peu commune chez les Arabes ». À partir de l'argument d'Ibn Ḥayyān, et pour des raisons adaptées à l'idéologie de l'époque, Dozy y voit une manière de démontrer que son héros (Ibn Ḥazm) ne peut pas être d'origine arabe étant donné que le lettré arabe ne peut pas produire une description raffinée des effets de l'amour, provenant du chevalier envers sa dame. La représentation d'Ibn Ḥazm par Dozy dans l'*Histoire des Musulmans d'Espagne* se diffusa largement dans la littérature orientaliste et s'imposa même au-delà. Le *Catalogus codicum orientalium* proposait une dizaine d'années auparavant une représentation construite à partir des notices arabes médiévales et du *Collier de la colombe*. Le *Catalogus* contient une brève description latine d'Ibn Ḥazm, une citation arabe explicite du *Collier* (différente de l'*Histoire*) et de trois citations explicites et complètes des notices biographiques d'Ibn al-Qifṭī, d'Ibn al-Ḥaṭīb (citant Ibn Ḥayyān), d'Ibn al-Maqqarī (citant Ibn Ḥayyān et le *Collier*) et n'est réservé qu'aux orientalistes latinistes et arabisants.

¹ Ljamai Abdelilah: *Ibn Ḥazm, op. cit.*

² Vilchez José Miguel Puerta: *Abū Muḥammad ʿAlī ibn Ḥazm : a biographical sketch*, dans Adang C., Fierro M. et Schmidtke (ss dir.): *Ibn Ḥazm of Cordoba*, Leide, Brill, 103, 2013.

CHAPITRE 9 : Des figures européennes pionnières de la *memoria* ḥazmienne (1880-1973) aux représentations arabes post-coloniales

3.8.4. Orientalisme ḥazmien germano-espagnol fin XIX^e/ début XX^e s.

3.8.4.1. Contexte et mise en perspective : quêtes identitaires et religieuses

En 1874, l'*Histoire* de Dozy fut traduite en allemand sous la direction de Wolf Wilhelm, Graf Von Baudissin et enrichie et amendée par Dozy lui-même. La nouvelle version de l'*Histoire* a probablement servi de référence pour l'orientalisme allemand qui engagea un grand nombre de recherches dans les études ḥazmiennes. L'orientaliste français, Évariste Lévi-Provençal, dit à ce propos que « depuis 1861, l'histoire de Dozy est devenue un livre classique »¹ et qu'« écrite en français, (...), elle fut tour à tour traduite en allemand, en anglais, deux fois en espagnol »² pour devenir le *best-seller* de l'historiographie arabo-andalouse. En 1877, F. de Castro se chargea de publier la version espagnole. En 1882, l'orientaliste allemand Wüstenfeld Ferdinandus (m. 1899) publie *Die Geschichtschreiber der Araber und ihre Werke*, une étude sur les historiens arabes et de leurs œuvres³ ce qui permet d'installer Ibn Ḥazm comme une source solide dans le champ des sciences historiographiques.

Les études ḥazmiennes sont marquées par les traditions orientalistes allemandes et espagnoles. Bien que divergeant sur quelques aspects de l'orientalisme français, ces deux traditions se sont inspirées mutuellement et ont inventé de nouvelles méthodologies interprétatives des textes scripturaires et culturels arabo-musulmans. Si l'orientalisme français est né d'une volonté ancienne de nouer des relations diplomatiques avec l'Orient depuis François I^{er}, en formant des diplomates et des hauts fonctionnaires, l'orientalisme allemand a hérité de l'idéologie nationaliste germanique, du nationalisme hindou et des réflexions linguistiques générales sur le rapprochement des langues indo-européennes. On assiste alors à ce que R. Schwab appelle une « renaissance orientale »⁴, une sorte d'enthousiasme pour un Orient relevant plus de l'imagination des romantiques et de la projection de leurs rêves qu'à une réalité.

¹ Dozy Reinhart: *Histoire*, *op. cit.*, tome 1, p. IX.

² *Ibid*, p. IX.

³ Wüstenfeld Ferdinandus: *Die Geschichtschreiber der Araber und ihre Werke*, Göttingen, Dieterich, 1882.

⁴ Schwab Raymond: *La renaissance orientale (1771-1870)*, Préface de Louis Renou, Paris, Payot, 2014.

Lorsque l'orientaliste espagnol Asín Palacios projette de rectifier l'image philosophique d'Ibn Ḥazm, quasi-inexistante jusque-là, les Orientalistes possèdent déjà de nombreux matériaux biographiques relatifs à Ibn Ḥazm. La notice qui lui est consacrée dans la première édition de l'*Encyclopédie de l'Islam* montre que son auteur hollandais C. van Arendonk, détient une connaissance d'Ibn Ḥazm plus affinée¹.

La bibliographie de Dozy montre qu'après s'être occupé de l'histoire de l'Espagne musulmane, il s'est tourné progressivement vers l'histoire de la pensée arabe. En tant qu'éminent commentateur d'Aristote, Ibn Rušd était reconnu comme chef incontesté parmi les philosophes juifs et chrétiens depuis la renaissance de l'aristotélisme en Europe à la fin du XII^e siècle². Les grands noms du panthéon de la philosophie arabo-musulmane (al-Farābī, Ibn Sīna, Abū Ḥamid al-Ġazālī, les *Iḥwān al-Ṣafā'*, Ibn Baġġa, Ibn Ṭufayl, la science du *kalām*, etc.) étaient connus mais la contribution de Moïse Maïmonide établit la réputation d'Averroès dans la littérature philosophique juive³. Cela dit, une histoire complète de la pensée arabe restait à écrire. Dans le prolongement des études de Renan et Dozy avec lesquels ils entretenaient des échanges scientifiques, les Orientalistes allemands s'intéressèrent à tout ce qui avait trait aux aspects juridiques et aux doctrines traditionnistes. Les Zāhirites entrent ainsi dans ce champ d'étude. Dozy publie, en 1879, son *Essai sur l'histoire de l'Islamisme*⁴. Les études ḥazmiennes entrent donc dans la première étape de leur histoire, à savoir dans le champ de l'orientalisme allemand avant d'être récupéré dans le giron de l'orientalisme espagnol. Ces deux orientalismes s'inscrivent dans une quête d'identité, en rapport avec leurs passés et à leurs mémoires. A la fin du XIX^e s., le discours romantique oriental a donc fait, écrit V. Couillard, place « au discours scientifique et positiviste violemment contesté par le surréalisme qui, lui, retrouvera pour parler de l'Orient, l'enthousiasme des romantiques, enthousiasme qui, comme à cette époque, exalte un « Orient-alibi » aussi mythique que celui du début du XIX^e siècle »⁵. Cet engouement prétexte une critique virulente de la décadence occidentale. Tous

¹ Van Arendonk Cornelis: *Ibn Hazm* dans *Encyclopaedia of Islam, First Edition (1913-1936)*, Edited by M. Th. Houtsma, T.W. Arnold, R. Basset, R. Hartmann. Consulted online on 15 february 2020. <http://dx.doi.org/prext.num.bulac.fr/10.1163/2214-871X_ei1_SIM_3292>First published online: 2012.

² Fakhry Majid: *Histoire de la philosophie islamique*, trad. angl. par Marwan Nasr, Paris, Cerf, 2007, p. 300.

³ Salomon Munk écrit dans ses *Mélanges de philosophie Juive et Arabe* quelques chapitres indicatifs des liens et de la continuité entre philosophie arabo-musulmane et philosophie juive tels que le sommaire nous l'indique : *Les derniers philosophes arabes*, suivi de *Décadence de la philosophie arabe* enchaînant avec *Elle est continuée et poursuivie par les Juifs*, p. 534.

⁴ Dozy : *Essai sur l'histoire de l'Islamisme*, traduit du hollandais par Victor Chauvin, Leyd, E.J.Brill, 1879 ; *Oratio de causis cur Mohammedanorum cultura et humanitas, prae ea quae christianorum, est immunita et corrupta sit, quam habuit Reinhardus Dozy*, Lugduni Batavorum, E.J. Brill, 1869, 20 p. et *Die Israeliten zu Mekka von Davids Zeit bis in's fünfte Jahrhundert unserer Zeitrechnung, ein Beitrag zur alttestamentlichen Kritik und zur Erforschung des Ursprungs des Islams*, Leipzig, W. Engelmann, 1864, 196 p.

⁵ Couillard Viviane : *Le retour du Dalai-Lama*, op. cit., p. 54.

les esprits rationalistes et positivistes de la fin du XIX^e siècle s'employaient à dissiper les brouillards et autres « superstitions » semés dans les esprits de l'époque romantique par un enthousiasme excessif à l'égard des religions orientales¹.

Les recherches philologiques allemandes, dans le sillage du positivisme, impulsent les premières représentations ḥazmiennes depuis un angle islamologique. En investissant le champ philologique et linguistique, l'orientalisme allemand participe intrinsèquement de la connaissance des origines du peuple germanique. Il profite du positivisme de l'approche historiographique des textes bibliques. Ainsi, l'apport d'Orientalistes formés à la théologie chrétienne et juive permet de comprendre cet important mouvement de recherche dans l'orientalisme allemand. Par la suite, l'orientalisme espagnol s'appropriera l'œuvre d'Ibn Ḥazm à des fins théologiques et surtout identitaires. Le renouvellement de l'écriture du passé de la péninsule ibérique rencontre la volonté du Père Asín Palacios d'intégrer la critique hérésio-graphique d'Ibn Ḥazm dans la critique de la théologie chrétienne. Ainsi, la démarche de ces orientalistes ḥazmiens ont accouché de deux représentations d'Ibn Ḥazm parfaitement distinctes dans l'imaginaire collectif. Par conséquent, les dynamiques identitaires et les différentes trajectoires orientalistes allemandes et espagnoles ont construit deux écoles méthodologiques résultant sur des représentations sensiblement différentes.

3.8.4.2. Ibn Ḥazm au prisme du filtre islamologique allemand à la fin du XIX^e s. : I. Goldziher

Influence des études bibliques : l'Histoire des religions et des doctrines

L'orientalisme allemand

Depuis les travaux de H. L. Fleisher (m. 1888), les Orientalistes allemands se sont forgés une solide expérience de philologues et linguistes. À la recherche de l'origine des peuples européens, et en particulier du peuple allemand, les recherches glissent progressivement des études linguistiques vers des considérations ethnologiques, voire raciales. Beaucoup d'Orientalistes allemands furent des théologiens de formation, experts de l'Ancien Testament et engagés avant tout dans l'étude du grec et de l'hébreu². Suzanne Marchand écrit d'ailleurs :

En Allemagne le champ dans son ensemble ne se libéra jamais complètement des questions religieuses qui étaient si centrales pour les textes principaux de la littérature arabe, hébraïque, sanscrite, persane et même égyptienne. À la différence de la France où après la révolution l'orientalisme fut principalement cultivé par des non-croyants, en Allemagne l'orientalisme séculier et l'étude des cultures orientales modernes ne furent jamais particulièrement développés ou

¹ *Ibid.*, p. 60.

² Marchand Suzanne: *Philhellénisme et orientalisme en Allemagne*, dans *Revue Germanique Internationale*, 2005, pp. 9-22.

respectés – à l'éventuelle exception qui suivit la déclaration du jihad dans l'Empire Ottoman en 1914¹.

La pertinence des propos de S. Marchand permet de contextualiser l'origine de la concurrence scientifique et identitaire entre les Hellénistes et les Orientalistes. L'apport de l'archéologie a révélé une prise de conscience vis-à-vis de l'importance de l'orientalisme. Passait au premier plan l'étude du judaïsme tardif, un sujet brûlant aussi bien pour les Chrétiens que pour les Juifs, ce qui explique pourquoi ils se sont adonnés en grand nombre aux études orientales². L'étude des origines, en particulier des origines de la tradition musulmane, était un corollaire culturel et théologique de l'étude des origines du Judaïsme et du Christianisme. Par conséquent, la tradition orientaliste allemande, en particulier les arabisants hazmiens, se composaient de théologiens orientalistes de tradition chrétienne et juive dont les objectifs étaient de critiquer et de réformer les méthodologies théologiques des études bibliques. La figure de proue de l'orientalisme arabisant allemand fut sans conteste Ignác Goldziher (1850-1921) pour les études hazmiennes.

Avant **I. Goldziher**, d'autres Orientalistes allemands ont précédé ses travaux. Dans *Polemische und Apologetische Literatur in Arabischer Sprache Zwischen Muslimen, Christen und Juden*³, paru en 1877, **Moritz Steinschneider** (m. 1907), de tradition talmudiste, classait Ibn Ḥazm dans la littérature polémique qui opposait Juifs, Chrétiens et Musulmans. Dans son ouvrage, les sept occurrences d'Ibn Ḥazm évoquent des aspects biographiques généraux s'appuyant sur les données de la traduction anglaise des *Wafayāt* d'Ibn Ḥallikān, le *Nafh* d'al-Maqqarī et surtout sur la représentation d'Ibn Ḥazm dans l'*Histoire* de Dozy⁴. Il cite l'*Izhār* d'Ibn Ḥazm. Steinschneider emprunte une citation des *Ṭabaqāt* d'al-Subkī pour affirmer que les *Fiṣal* sont mentionnés comme un livre interdit à cause d'insultes à l'égard de l'orthodoxie sunnite. Il mentionne une remarque de Goldziher qui nous montre que ce dernier étudiait déjà les textes hazmiens sous l'angle de la littérature apologétique. En 1882, l'orientaliste allemand **Wüstenfeld Ferdinandus** (m. 1899) publie *Die Geschichtschreiber der Araber und ihre Werke*, une étude sur les historiens arabes et de leurs œuvres⁵. L'éminent orientaliste relate les grandes lignes biographiques dans la notice consacrée à Ibn Ḥazm⁶. Il considère ce dernier comme un grand polygraphe, spécialiste des sciences traditionnelles et élevé au grade

¹ *Ibid*, pp. 9-22.

² *Ibid*, pp. 9-22.

³ Steinschneider Moritz: *Polemische und Apologetische Literatur in Arabischer Sprache Zwischen Muslimen, Christen und Juden* (Littérature polémique et apologétique en langue arabe entre les Musulmans, les Chrétiens et les Juifs), *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, VI, n°3, Leipzig, 1877.

⁴ Ibn Ḥazm est mentionné aux pages 22, 99, 78, 322, 353, 362 et 411.

⁵ Wüstenfeld Ferdinandus: *Die Geschichtschreiber der Araber und ihre Werke*, Göttingen, Dieterich, 1882.

⁶ *Ibid*, notice n°202, pp. 66-67.

de ministre. Šāfi'ite puis zāhirite, il récusait l'exégèse allégorique du Coran, suscita la haine de ses compatriotes à cause de sa supériorité dialectique sur ses contemporains qui réussirent à provoquer la colère des princes jusqu'à son exil. En 1884, les travaux de Goldziher offrent aux Orientalistes allemands la possibilité d'approfondir le système juridique zāhirite en partie grâce à la publication de son *Die Zāhiriten* qui établit la notoriété d'Ibn Ḥazm dans le champ islamologique et en particulier de la littérature polémique. Les Orientalistes allemands ont donc abordé Ibn Ḥazm depuis sa position controversée vis-à-vis de la *doxa* musulmane. Les arabisants allemands s'écartèrent du lyrisme romantique des travaux de Dozy. De 1884 jusqu'aux premières années du XX^e s., les travaux d'I. Goldziher infléchissent l'orientalisme ḥazmien jusqu'aux travaux de l'orientaliste espagnol Asín Palacios qui en reprit le flambeau.

Apport des études germaniques et islamologiques : naissance d'une ambiguïté à partir des travaux de Goldziher

Figure incontournable de l'orientalisme européen¹, **Goldziher (1850-1921)** fut le premier à appliquer avec une grande rigueur, à l'instar d'un Renan, la méthode historico-critique au corpus des traditions islamiques². Goldziher est devenu, après des études en persan et en turc, un éminent spécialiste du *ḥadīth*, du *fiqh* et de l'*islām*. C'est par son *Die Zāhiriten. Ihr Lehrsystem und Geschichte*³ paru en 1884 que Goldziher permis aux Orientalistes de mieux connaître les écoles de *fiqh*. Une large partie du *Die Zāhiriten*, le huitième et dernier chapitre, est consacrée à Ibn Ḥazm qui occupe presque la moitié de l'ouvrage. Un Rémi Brague le considérait d'ailleurs comme le plus grand islamologue étant donné qu'il s'est occupé à la fois de la culture, de la pensée et de la religion islamiques et a écrit à leur propos une œuvre de pionnier sur laquelle toute la recherche postérieure a dû se fonder⁴. L'un des premiers ouvrages en français qui est consacré à l'islamologue le présente comme un Juif hongrois pratiquant, qui éprouvait la plus grande admiration pour l'Islam et pour la personnalité de son fondateur et fut en retour reconnu et admiré dans les grandes universités du monde arabe⁵. En s'appuyant sur des sources primaires, sa lecture positiviste l'éloigne de toute stéréotypie occidentale diffusée à son époque. Dans une étude sociohistorique, Nadia Marzouki date l'émergence d'un dis-

¹ L'ouvrage collectif *Ignáz Goldziher. Un autre orientalisme ?* sous la direction de Céline Trautmann-Waller, Peter Haber et Willem Otterspeer paru en 2011 chez Geuthner retrace le parcours et les études de l'orientaliste hongrois.

² Céline Trautmann-Waller, Peter Haber, Willem Otterspeer (*ss dir.*): *Ignáz Goldziher. Un autre orientalisme ?* Paris, Geuthner, 2011, p. 115.

³ L'ouvrage a été traduit en anglais par Wolfgang Behn aux éditions E. J. Brill en 1971 sous le titre : *The Zāhirīs. Their doctrine and their history*. Nous nous reposerons pour toutes citations sur la traduction anglaise.

⁴ Goldziher Ignace: *Sur l'Islam. Origines de la théologie musulmane*, préface de Rémi Brague, Paris, Midarsh, Desclée de Brouwer, 2003.

⁵ *Ibid.*

cours rationnel, à propos de l'islam, au mouvement de l'*Aufklärung* et l'*Haskala*¹. Du point de vue de l'*Aufklärung*, le renouveau philosophique s'inscrivait à l'intérieur du Christianisme, et il était d'abord spéculatif avant d'être scientifique. Les penseurs de l'*Haslaka*² s'étaient inspirés fortement des idées de l'*Aufklärung* et ont construit un projet réformateur dont la réalisation, écrit N. Marzouki, devait passer « par la réforme de l'enseignement rabbinique traditionnel, l'abolition de la vie de ghetto, par la lutte contre le hassidisme, dénoncé pour son fanatisme et son obscurantisme »³. Ce mouvement des Lumières juives influença profondément la pensée de I. Goldziher. Aussi, ce dernier entreprit une analyse historico-critique du Judaïsme et de l'islam. Fidèle à la tradition de l'*Haskala*, il se définit à la fois par rapport à la culture juive et aux problématiques culturelles et scientifiques européennes en son temps. La pensée de Goldziher chemina donc entre ces deux jalons, sa principale mission étant de « soigner le judaïsme malade par une analyse de ses sources, de son évolution, de son esprit »⁴. Sa foi inébranlable à l'égard de l'historicisme le conduisit à l'appliquer tant au Judaïsme qu'à l'islam. Goldziher ne s'inscrit pas dans un positionnement polémique mais dans une démarche constructive et de compréhension, ce qui l'oppose à un Ernest Renan influencé par un anticléricalisme hérité des *Lumières* françaises qui fustigea les Musulmans comme de stupides dévots, fanatiques et obscurantistes. À l'inverse, I. Goldziher voit dans l'*iğtihād* une fenêtre vers des réformes perpétuelles, de réappropriation ou de réinvestissement.

En cela, Ibn Ḥazm dont l'autorité scientifique fut progressivement saluée par ses pairs, peut être considérée comme une source d'inspiration réformiste. Son image de polémiste est moins négative que positive. La perspective dans laquelle Goldziher a choisi d'analyser certaines œuvres d'Ibn Ḥazm fait irrémédiablement de ce dernier un opposant dans les domaines juridique et théologique. Il ne peut en être autrement puisque le *zāhirisme*, représenté principalement par Ibn Ḥazm en al-Andalus, était confronté à l'école dominante, le *malikisme*. Sous cet angle, Ibn Ḥazm ne peut être vu que comme un polémiste ou un « fier batailleur ». C'est à ce titre que l'orientaliste hongrois affirme :

Ibn Ḥazm represents in his own time the Zāhirite opposition against the prevailing Muslim orthodoxy; he represents it, and this is the new point which he introduced to the circle of the Zāhirite school, not only as regards jurisprudence, but also as regards dogmatics⁵.

¹ Marzouki Nadia: *Les Lumières juives ou la réforme de l'islamologie dans Mouvements*, 2004/6, 36, pp. 15-21.

² Mouvement social et culturel de la fin du XVIII^e siècle chez des juifs d'Europe centrale et orientale dont le projet et l'objectif était de faire participer activement les juifs à la culture européenne tout en faisant ressortir l'originalité des valeurs et principes du judaïsme.

³ Marzouki Nadia: *Les Lumières juives*, op. cit., pp. 15-21.

⁴ Marzouki Nadia: *Les Lumières juives*, op. cit., pp. 15-21.

⁵ Goldziher Ignáz: *The Zāhirīs. Their doctrine and their history*, Leide, E. J. Brill, 1971, p. 110.

Goldziher présente une image d'un *faqīh* intransigeant qui rejette sévèrement le *qiyās* (« *who rigidly denies qiyās (naft al-qiyās)* »)¹. Pour autant, le *zāhirisme* est décrit par Goldziher comme une école de *fiqh* positive. Face à Mālik et Abū Ḥanīfa, il reste intraitable². Ibn Ḥazm est aussi décrit comme un esprit indépendant et se différencie même de ses propres coreligionnaires *zāhirites*³. Il s'agit donc de l'image d'un homme qui est sûr de lui et prêt à défendre ses principes contre vents et marées au point de constituer une école au sein même du *zāhirisme* : la *ḥazmiyya*⁴. Si sa qualité littéraire est brièvement mentionnée, son image polémique est influencée par la critique des citations arabes tardives :

posterity characterized his unsparing, literary manner, and his inconsiderate slander of the greatest authorities of the past and the present by the proverb: the sword of Hajjaj and the tongue of Ibn Hazm. His harsh manners in daily affairs and in science must have a still more revolting effect on his contemporaries. When al-Baji returned from the East, during whose absence from the country Ibn Hazm's most important writings had appeared in, and stirred up Andalusia⁵.

Les sources de Goldziher reposent principalement sur les notices biographiques arabes et un grand nombre de matériaux historiques. Elles lui ont permis de brosser une vision globale de la biographie d'Ibn Ḥazm en pointant des liens avec le mouvement almohade. Il pointe notamment quelques détails mémoriels : l'événement du troisième calife almohade Abū Yusūf Ya'qūb ou encore l'influence d'al-Ḥumaydī dans le *Nafh* d'al-Maqqarī. Goldziher brosse un portrait le plus fidèle possible selon la méthode historico-critique de son temps, même si son portrait demeure lacunaire en termes de données littéraires.

La publication au Caire des *Fiṣal* en 1883⁶ a précédé le *Die Zāhiriten* (1884) de Goldziher. Ce dernier institutionnalisa la représentation du théologien juriste dans l'imaginaire collectif, ce que confirmera l'orientaliste Asín Palacios : *estudio a Abenhazm como jurista, colocandolo entre los más ilustres defensores de la escuela tahiri*⁷. Les travaux de Goldziher accordent un intérêt particulier aux études théologiques et juridiques d'Ibn Ḥazm prolongeant et contribuant l'association des pensées d'Ibn Ḥazm et d'Ibn Taymiyya⁸. D'autres orientalistes ont emboîté le pas à Goldziher à la fin du XIX^e s. et au début du XX^e s.⁹. C'est le cas de **Martin**

¹ *Ibid.*, p. 110.

² *Ibid.*, p. 111.

³ *Ibid.*, p. 112.

⁴ *Ibid.*, p. 111.

⁵ Goldziher Ignáz: *The Zāhirīs. op. cit.*, p. 158.

⁶ Miel Aldo: *La science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale*, Leiden, Brill, 1938, pp. 183-184.

⁷ Asín Palacios Miguel: *Los caracteres y la conducta. Tratado de moral practica por Abenhazam de Códoba*, Madrid, E. Maestre, 1916, note (I), p. X.

⁸ Goldziher Ignaz: *The Zāhirīs. Their doctrine and their history*, Leide, E. J. Brill, 1971.

⁹ Goldziher Ignaz: *Die Zāhiriten, Ihr Lehrsystem und Ihre Geschichte*, Leipzig, O. Schulze, 1884; *Their doctrine and their history: a contribution to the history of Islamic theology*, by Ignaz Goldziher, trad. angl. Wolfgang Behn, with an introduction by Camilla Adang, Leiden, Brill, 2008; *Ibn Ḥazm dans Encyclopedia of Religion and Ethics*, éd. James Hasting, Edinburgh, T. & T. Clark, 1908, vol. VII, 70-72 ; *Influences chrétiennes dans la litté-*

Schreiner (m. 1926) et son étude de la critique ḥazmienne des textes bibliques, de l'Ancien Testament¹ et des controverses théologiques contre les Aš'arites². L'association de la pensée d'Ibn Ḥazm et d'Ibn Taymiyya d'une part, et des Zāhirites et des Ḥanbalites, d'autre part. Une troisième figure arabo-musulmane s'ajoutera à cette comparaison, à savoir celle du prédicateur et théologien Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb (m. 1206/1792).

Une image lacunaire : absence de textes littéraires

Force est de constater que la tradition orientaliste allemande, spécialisée dans l'islamologie, a grandement contribué à la connaissance de la littérature polémique juive et musulmane. Dans la tradition de l'islamologie allemande, le rabbin orientaliste **Israel Friedlaender** (m. 1920)³ et le théologien orientaliste **Max Horten** (m. 1945) comptent parmi les Orientalistes allemands qui se sont également intéressés à la théologie ḥazmienne. Le contenu bibliographique des M. Schreiner⁴ et I. Friedlaender⁵ montre une spécialisation érudite dans les études apologétiques et polémiques hébraïques et arabes, ce qui contribua à graver dans le marbre l'image de polémiste d'Ibn Ḥazm dans la mémoire collective à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle.

rature religieuse de l'Islam, dans *Revue d'Histoire des Religions*, 18, p. 180 ; *Mohammed ibn Toumert et la théologie de l'Islam dans le nord de l'Afrique au XI^e siècle*, Alger, P. Fontana, 1903 ; *Le livre de Mohammed ibn Toumert, mahdi des Almohades*, Alger, P. Fontana, 1903.

¹ Schreiner Martin: *Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islām*, dans *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG)*, 53, 3, 1899, pp. 463-510; dans *ZDMG*, 1888, pp. 615-657; dans *ZGJ*, 1872, p. 8; dans *Kohuf's Semitic Studies*, p. 498.

² Schreiner Martin: *Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islām*, dans *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG)*, 53, 3, 1899, pp. 463-510, *Zur Geschichte des Aš'aritentums*, *Actes du 8^e Congrès International des Orientalistes*, Stockholm, p. 79-117; *Miszellen: al-Ja'kūbī über den Glauben und die Sitten der Juden. Aus Ibn Hazm's kitāb al-Milal wa-l-niḥal*, dans *MGWJ*, 1885, 34, pp. 135-141. *Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im islām. 1. Traditionen. Ibn Ḥazm. Anh.: 1. Aus dem Kitāb al-Milal wa'l-niḥal des Ibn Ḥazm. 2. Die Aš'ariten vor Ibn Tejmīja. 3. Der Šūfismus und seine Ursprünge. 4. Die dogmatischen Ansichten der alten Imāme. 5. Taqī al-Dīn Ibn Tejmīja. Anh. 2. Aus den Schriften des Ibn Tejmīja. 3. Aus Tāğ al-Dīn Ibn al-Subkī's al-Ṭabaqāt al-kubrā*, dans *ZDMG*, 1898, 52, pp. 463-510, pp. 513-563, 1899, 53, pp. 51-88.

³ Friedlaender Israel: *Zur Komposition von Ibn Hazms Milal wa Nihal*, dans *Orientalische Studien*, 1906, 1, pp. 267-277; *The heterodoxies of the Shiites in the presentation of Ibn Hazm*, dans *Journal of the American Oriental Society*, 28, 1907, pp. 1-80; *The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Ḥazm*, dans *Journal of the American Oriental Society*, 29, 1908, pp. 1-183.

⁴ Schreiner Martin: *Beiträge zur Geschichte der Bibel in der arabischen Literatur*, dans *Semitic studies in memory of Alexander Kohut*, 1897, pp. 495-513; *Contributions à l'histoire des Juifs en Egypte*, dans *Revue des Études Juives*, 31, 1895, pp.212-221; *Gesammelte Schriften. Islamische und jüdisch-islamische Studien*, Herausgegeben und eingeleitet von Moshe Perlman. Hildesheim, Olms, 1983; *Miszellen: al-Ja'kūbī über den Glauben und die Sitten der Juden. Aus Ibn Ḥazm's Kitāb al-Milal wa-l-Niḥal* dans *MGWJ*, 34, 1885, pp.135-141; *Notes sur les Juifs dans l'Islam*, dans *Revue des Études Juives*, 29, 1894, pp.206-213; *Zur Geschichte der Polemik zwischen Juden und Mohammedanern*, dans *ZDMG*, 42, 1888, pp. 591-675.

⁵ Friedlaender Israel: *Zur komposition von Ibn Hazms Milal wa Nihal*, dans *Orientalische Studien*, 1896, 1, pp. 267-277; *The heterodoxies of the Shiites in the presentation of Ibn Hazm*, dans *Journal of the American Oriental Society*, 28, 1907, pp. 1-80; *The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Ḥazm*, dans *Journal of the American Oriental Society*, 29, 1908, pp. 1-183.

Max Horten (m. 1945) continua la tradition allemande orientaliste et contribua à une étude systématique de l'islamologie arabo-musulmane en adoptant une orientation philosophique, en essayant par exemple d'établir des connexions entre la philosophie arabe et hindoue. En sa qualité de théologien et de familier à la scolastique chrétienne, Horten étudia le *ʿilm al-kalām*. Il rédigea de nombreux articles dans l'Allemagne de l'entre-deux guerres. Son ouvrage sur les études philosophiques des théologiens scholastiques de l'islam, *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam*, contient de nombreuses citations d'Ibn Ḥazm. La notice qu'il lui consacre¹ évoque différents thèmes de l'œuvre ḥazmienne, à savoir des éléments épistémologiques et métaphysiques, psychologiques, sur des aspects de la théologie positive, de la parole divine. Les doctrines d'Ibn Ḥazm rattachées aux doctrines d'Ibn Taymiyya contiennent un système fermé. Si les *Fiṣal* sont évoqués, nous n'avons pas trouvé de référence au *Ṭawq al-ḥamāma* qui aurait pu établir des points de comparaison avec d'autres systèmes philosophiques de la passion amoureuse.

Seul l'arabisant allemand Christian Friedrich Seybold (m. 1921) aborda l'œuvre ḥazmienne sous l'angle historiographique en analysant le *Naqt al-ʿarūs* dans un article qu'il publia dans une revue espagnole : témoignage symbolique de la passation de l'écriture de la mémoire ḥazmienne vers l'orientalisme espagnol². En effet, le théologien allemand passa quelques mois à étudier les manuscrits arabes en Espagne et il peut être considéré, nous semble-t-il, comme un chaînon entre les orientalismes germano-espagnols. Les Orientalistes allemands semblent ensuite abandonner les études ḥazmiennes et il faudra attendre la traduction allemande du *Collier de la colombe* en 1944 par Max Weisweiler pour voir réapparaître Ibn Ḥazm en Allemagne³.

3.8.4.3. Ibn Ḥazm au prisme du filtre philosophique espagnol au début du XX^e s. : M. Asín Palacios

*La spécificité de l'orientalisme espagnol dans les études ḥazmiennes :
L'orientalisme espagnol*

La spécificité de l'orientalisme espagnol se distingue des autres traditions orientalistes de par son rapport à son propre passé⁴. Il a hérité lui aussi des idées stéréotypées de

¹ Horten Max: *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam*, Bonn, Cohen, 1912, pp. 564-594.

² Seybold Christian Friedrich: *Nocat alarus fi tavarij aljolafa: regalos de la novia sobre los anales de los califas (apuntes historicos califales)*, dans *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su reino*, 1911, 1, pp. 160-180, pp. 237-248.

³ Weisweiler Max: *Halsband der Taube: über die Liebe und die Liebenden*, Leiden, Brill, 1944.

⁴ Aziza Mimoun: *Un orientalisme "périphérique": l'orientalisme espagnol face au passé arabo-musulman de l'Espagne*, dans *Maghreb et sciences sociales*, Thème 1, 2012, pp. 43-50. Une série de travaux traite de l'histoire

l'orientalisme académique, de l'orientalisme romantique des missionnaires, des voyageurs et des explorateurs et du positivisme. C'est avec Francisco Codera Zaidín (m. 1917) que l'orientalisme académique commença à s'imposer dans les écrits orientalistes espagnols¹. Il reste pour l'essentiel un orientalisme tourné vers les études arabes. Alors qu'il est se trouve au sein même de l'orientalisme européen, l'orientalisme espagnol, selon Eduardo Dizy Caso, s'en trouve pourtant éloigné, ce qui en fait un orientalisme « périphérique »², voire même un « orientalisme domestique » pour reprendre la qualification de Bernabé López Garcia dans le sens de « local » ou « provincial ». Ses intérêts scientifiques portaient naturellement sur l'histoire d'al-Andalus pour des raisons historiques. La quête d'identité et les débats entre historiens espagnols ont amené les Orientalistes arabisants à affirmer le rôle positif du passé musulman dans l'histoire de l'Espagne et dans la formation de l'identité nationale. Ils tenaient à prouver la spécificité de la culture ibérique et de la culture judéo-arabe. Bien que la participation des orientalistes espagnols aux congrès européens ait été marginale, les contacts épistolaires ou durant certains congrès permettaient d'échanger ou de diffuser certains actes scientifiques. Enfin, la guerre de Tétouan en 1860, comme le note Mimoun Aziza, marqua une date importante dans les relations hispano-marocaines au point qu'une orientation politique et scientifique bienveillante en découla³. L'acquisition de manuscrits et de livres arabes par la Academia de la *Historia* à partir de 1888 fut minutieusement consignée dans les articles de Codera, grand promoteur des nouvelles acquisitions de la Academia⁴. Viguera Maria Jesus précise d'ailleurs que la Real Academia de l'*Historia* réalisa sa collection de manuscrits arabes après avoir surmonté une certaine méfiance des académiciens envers les sources arabes, due aux idées si traditionnelles de ce réduit des essences identitaires espagnoles ou de la construction « orthodoxe » d'un discours national⁵ que Benoît Pellistrandi a très bien analysé⁶.

Ainsi, l'orientation des arabisants espagnols⁷ s'oppose à la tradition orientaliste allemande dans la manière d'approcher l'œuvre ḥazmienne. Pascual de Gayangos (1809-1897) est offi-

de l'orientalisme espagnol menée entre autres par Victor Morales Lezcanos, Aurora Rivière Gómez, José Antonio González Alcantud, Fernando Mediano Rodríguez, Manuela Marín, Helena de Felipe ou encore Nieves Paradela Alonso.

¹ Aziza Mimoun: *Un orientalisme "périphérique"*, op. cit., p. 46.

² *Ibid.*, p. 46.

³ *Ibid.*, p. 48.

⁴ Viguera Maria Jesus: *Voyager en quête de manuscrits arabes* dans *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 2012, 156-1, pp. 695-710.

⁵ *Ibid.*, pp.699-700.

⁶ Pellistrandi Benoît: *Un discours national ?* op. cit., 2004.

⁷ Monroe J. T.: *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship (Sixteenth Century to the Present)*, Leiden, E. J. Brill, 1970; Marín Manuela: *Reflexiones sobre el arabismo español: tradiciones, renovaciones y secuestros*,

ciellement celui à qui on attribue la paternité de l'Orientalisme espagnol. Il occupa la première chaire arabe à Madrid en 1843 et la tradition de maître à disciple est née de cette période au point d'être spécificité de l'orientalisme espagnol. Par exemple : entre Francisco Co-dera Zaidín (1836-1917) et ses disciples Julián Ribera Tarragó (1858-1934) et Miguel Asín Palacios (1871-1944)¹. Et ce dernier avec Ángel González Palencia (1889-1949), José Ángel López Ortiz (1898-1992), Pons y Boigues (1861-1899) et d'autres. Ces chercheurs essayèrent de montrer la participation des Andalous dans la configuration de l'identité espagnole².

Frederico de Castro traduisit en castillan l'*Histoire* de Dozy³ en 1877 et une fracture en découla dans l'historiographie espagnole. Si cet ouvrage a bénéficié d'une grande notoriété méritée selon F. de Castro⁴, Francisco Javier Simonet voyait, néanmoins, l'*Histoire* de Dozy moins comme une oeuvre scientifique comme pouvait l'être son *Supplément aux dictionnaires arabes*⁵. En appréciant certes le style de l'*Histoire* de Dozy à la narration agréable, anecdotique et pittoresque et reconnaissant son apport pour l'histoire de l'Espagne, la critique de Simonet révèle sa fibre patriotique, nationaliste et traditionniste⁶. C'est à cause de son protestantisme, selon Simonet, de son rationalisme et de son appartenance à l'école historiographique moderne que Dozy a magnifié « *los sectarios de Mahoma* » qui représentaient un danger pour la culture européenne⁷. Si Dozy condamne le rôle des Espagnols médiévaux c'est bien à cause, selon Simonet, de son hostilité à l'égard de l'Église catholique et son admiration pour la civilisation et la littérature arabe. Deux lignes historiographiques produisent dès lors deux représentations stéréotypées et binaires dans la mémoire savante et dans l'imaginaire collectif. Simonet peint un portrait machiavélique et sombre du passé arabo-andalou de l'histoire espagnole et s'inscrit dans une ligne conservatrice d'un passé glorieux. À l'inverse, Dozy accable l'Église et les Espagnols en relatant une histoire magnifiée des Arabes en Es-

dans *Hamsa. Journal of Judaic and Islamic Studies*, 1, 2014, p. 1. L'auteur analyse l'histoire des études arabes en Espagne du XIX^e s. à nos jours. Elle connaît dans les années 70 de profonds changements méthodologiques et thématiques puis l'auteur analyse les controverses identitaires et idéologiques sur la signification du terme al-Andalus à des fins politiques.

¹ Ahmed Aly: *Fundamentos teóricos*, op. cit., p. 4.

² Aziza Mimoun: *Un orientalisme "périphérique"*: op. cit., p. 45.

³ Dozy: *Historia de los musulmanes españoles hasta la conquista de Andalucía por los almorávides (711-1110)*, trad. esp. F. de Castro, Madrid, Librería de Victoriano Suarez, 1877.

⁴ Cf. préface de F. de Castro: *Historia de los musulmanes españoles*, op. cit., « esta obra, que ahora se traduce al castellano por primera vez, ha tiempo que goza entre nosotros de grande y merecida celebridad » p. V.

⁵ Simonet Francisco Javier: *Examen de libro. Historia de los musulmanes españoles hasta la conquista de Andalucía por los almorávides (711-1110)* dans *La ciencia cristiana*, 11, 1879, pp. 69-77 et 156-170; dans *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 3, sept-déc. 2007, p. 101.

⁶ *Ibid.*: « el profesor holandés ha hecho a nuestra patria más disfavores que favor, y ha mostrado carecer del tino y espíritu necesario para apreciar su misión providencial en uno de los más críticos, oscuros é interesantes periodos de su vida », p. 101.

⁷ *Ibid.*: « Por eso ha ensalzado á los sectarios de Mahoma, que sumieron en la barbarie a tantos pueblos ya iluminados con la luz del Cristianismo, y que en tanto peligro pusieron la cultura europea » p. 101.

pagne. De Castro nous donne dans la préface de sa traduction des éléments du contexte opposant les historiens espagnols. En effet, les Arabes étaient perçus comme une « horde de sauvages, inconnus des historiens classiques qui, après avoir trainé péniblement leur sombre existence dans le désert d'Arabie et se sont enflammés à la voix d'un pauvre chamelier, dont les révélations extravagantes prêtaient à sourire ou à la moquerie » avaient réussi à conquérir l'Afrique et étaient devenus maîtres de « notre Espagne »¹. C'est dans le sillage de ces deux mémoires, de ces deux méthodologies qui s'affrontent que se dessinent les contours du portrait ḥazmien.

Nous nous arrêterons sur deux figures orientalistes espagnoles, **Francisco Pons y Boigues** et **Miguel Asín Palacios**. Historien arabisant, Francisco Pons est l'auteur du célèbre *Ensayo biobibliográfico sobre los historiadores y geógrafos árabigoespañoles* en 1898 et un article *Dos obras importantes de Abén Hazam* en 1899. Prête catholique et historien espagnol, Miguel Asín Palacios est quant à lui l'auteur d'une magistrale monographie introduisant la traduction espagnole des *Fişal, Abenhazam de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas* (1927-1932) et d'autres articles érudits sur Ibn Ḥazm. Afin de mieux comprendre ce qui nourrit les représentations orientalistes de cette séquence, nous nous sommes fixés comme objectif l'analyse des travaux publiés avant l'édition du texte arabe du *Ṭawq al-ḥamāma* de Dmitriï K. Pétrof en 1914. Les articles d'Asín traitaient des aspects philosophiques, (éthiques en particulier) des ouvrages d'Ibn Ḥazm. Fort de ses connaissances érudites à propos de l'œuvre gāzālienne, il analyse l'indifférence religieuse en al-Andalus d'après les données du *Fişal*² et de la morale d'Ibn Ḥazm³ avant l'édition du *Ṭawq* de Pétrof.

Ibn Hazm selon Francisco Pons y Boigues

La notice biographique consacrée à Ibn Ḥazm dans *Los historiadores y geógrafos árabigo-españoles* marque une nouvelle période de l'histoire des dictionnaires biobibliographiques arabes. Pons y Boigues distingue trois périodes dans l'historiographie andalouse (entre 800 et 1450), la première débutant avec Ibn Ḥabīb (m. 854) jusqu'à Ibn Ḥazm, la seconde allant d'Ibn Ḥazm à Ibn al-Abbār (m. 1259) et enfin la troisième période d'Ibn al-Abbār jusqu'à « *el fin de la dominación musulmana en España* »⁴. Si F. Pons y Boigues voit

¹ Cf. De Castro Frederico dans la préface de la *Historia de los musulmanes españoles hasta la conquista de Andalucía por los almorávides (711-1110)*, Madrid, Librería de Victoriano Suarez, 1877, p. VI.

² Asín Palacios Miguel: *La indiferencia religiosa en la España musulmana según Abenhazam, historiador de las religiones y las sectas*, Madrid, Imprenta ibérica, 1907, extrait de la revue trimestrielle *Cultura española*.

³ Asín Palacios Miguel: *La moral gnómica de Abenhazam*, dans *Cultura Española XIII*, 7, 1909, pp. 41-61 et pp. 417-430.

⁴ Pons y Boigues Francisco: *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos árabigo-españoles*, Madrid, San Francisco de Sales, 1898, p. 1.

en Ibn Ḥazm une grande figure de l'*islām* andalou, aussi éminente et intelligente qu'érudite, témoignant de son immense fécondité littéraire, sa véritable origine ne peut être que chrétienne compte tenu de sa spiritualité rationnelle et d'autres de ses qualités¹. Faisant sien le discours ethnicisant de Dozy et de son époque, Pons y Boigues ne précise pas que la remise en cause généalogique des Banū Ḥazm provient de la notice d'Ibn Ḥayyān ou d'Ibn Bassām. La construction du récit historiographique justifie l'importance de l'hispanité d'Ibn Ḥazm. Nous avons montré que les intertextes de cette séquence existant entre la notice de Ṣā'id et celle d'Ibn Ḥayyān montraient que le premier était véritablement à l'origine des détails concernant les données généalogiques dans les *Ṭabaqāt* et que le second avait profité de sa qualité d'historien pour délégitimer, tourner en dérision et construire la satire généalogique des Banū Ḥazm. Les intertextes renvoyant à la notice d'Ibn Ḥayyān, contenue dans la *Daḥīra* d'Ibn Bassām, sont explicites pour le lecteur expert et familier des notices biographiques consacrées à Ibn Ḥazm. Pons y Boigues en reprend l'argumentaire:

pero avergonzado de su origen cristiano, y queriendo borrar de sí todo vestigio de tal é incorporarse por completo a la civilización árabe, pretendió pasar por miembro de una familia persa, establecida en Istajar, añadiendo que uno de sus antepasados había sido esclavo libertado por Yazid, el hermano de Moawiya, primer califa omeya en oriente. En virtud de esta falsa genealogía, los Benu Hazam llegaron a ser clientes de los Omeyyas².

¹ Pons y Boigues Francesco: *Ensayo, op. cit.*, p. 130: « *Es, sin género alguno de duda, una de las grandes figuras del islamismo español. sus grandes energías intelectuales, su vastísima erudición revelada en una fecundidad literaria de que hay pocas pruebas; las molestias, desazones y menosprecios que le acarreo, de parte del fanatismo musulmán, su amplio criterio científico, su consecuencia política sometida á tentadoras pruebas, y hasta cierto espiritualismo racional y simpático que se advierte en sus escritos, revelando bien á las claras el origen cristiano del autor, todo contribuye á que la personalidad histórica de Aben Hazam aparezca sumamente grata á nuestros ojos.* »

² *Ibid.*, pp. 130-131: « *Nacido en Córdoba y en Ramadán del año 384 (994), figura al frente de la nueva escuela que aparece en el siglo 11, escuela que lleva los estudios históricos arábigo-españoles a su mayor grado de esplendor. Procedía de una familia celto-romana ó gótica, establecida en el territorio de Niebla, y su abuelo fue el primero de se familia que abrazo el islamismo. Su padre había conservado su empleo bajo el gobierno de Almothafar, hijo de Almanzor; pero avergonzado de su origen cristiano, y queriendo borrar de sí todo vestigio de tal é incorporarse por completo a la civilización árabe, pretendió pasar por miembro de una familia persa, establecida en Istajar, añadiendo que uno de sus antepasados había sido esclavo libertado por Yazid, el hermano de Moawiya, primer califa omeya en oriente. En virtud de esta falsa genealogía, los Benu Hazam llegaron a ser clientes de los Omeyyas. El mismo Aben Hazam, de quien tratamos, fue wazir de Abderrahman V. Todo concurría, pues, a enlazar a Aben Hazam con los Omeyyas, por cuyas circunstancias bien pudiera incluirse, dice Dozy, en la antigua escuela de los cronistas cortesanos; pero testigo de la caída de la dinastía, su espíritu sagaz no tardo en comprender las causas de tanta ruina, y a esto se debió que imprimiera a los estudios históricos un nuevo rumbo. No dejo de permanecer partidario de los Omeyya, pero sin desconocer por esto sus faltas. Su homenaje a esta dinastía, noble, desinteresado y nacido de una convicción patriótica, es de muy diferente naturaleza que el de los cronistas famélicos de Abderahman III y Alhacam II. Aben Hazam contemplaba con profundo dolor la España fraccionada, dividida en pequeñas parcialidades, y por ende incapaz de resistir a los cristianos del Norte; él la deseaba unida y fuerte, como lo había estado en los tiempos de Abderrahman III y de Almanzor: aquellos tiempos eran para él épocas de grandeza y de gloria, y no pudiendo conformarse con el nuevo estado de cosas, sonaba con la vuelta de lo pasado.* »

Puis, il emprunte à d'autres biographes médiévaux arabes le fait qu'Ibn Ḥazm mourut à Niebla, terre de ses ancêtres « qui avaient professé un temps le christianisme »¹. Si nous insistons sur ce point, anecdotique pour certains et fondamental pour d'autres, c'est qu'il a contribué, nous semble-t-il, à l'amplification et la diffusion du *Collier de la colombe* dans la génération d'orientalistes suivante. Tout se passe comme s'il fallait impérativement faire du *Collier* une œuvre naturellement hispano-chrétienne. Ibn Ḥazm semble correspondre, pour des romantiques, aux critères du héros hispanique.

F. Pons y Boigues traduisit en espagnol les citations poétiques anglaises contenues dans la notice des *Wafayāt* d'Ibn Ḥallikān², F. Pons y Boigues y ajoute de longues citations du *Ṭawq* préalablement choisies par Dozy confirmant le portrait du grand littérateur andalou³. C'est d'ailleurs en ces termes qu'il conclut la citation du *Ṭawq*: *Hermosa confesión en labios de Dozy tan entusiasta admirador de cuanto atañe a la civilización musulmana*⁴.

Finalement c'est la dernière partie de la notice de Pons y Boigues qui préfigure l'engouement pour les études ḥazmiennes⁵. Le portrait est, dans la continuité de la notice, dessiné à partir d'une minutieuse description littéraire de l'œuvre ḥazmienne où nous retrouvons en l'auteur les qualités morales, spirituelles, scientifiques et héroïques qui l'érige en parangon de la littérature arabo-andalouse. L'auteur de *Los historiadores* confirme d'ailleurs bien qu'il s'agit du portrait brossé selon la perception des historiens « en el cuadro de los historiadores arábigo-españoles ». Il est désormais célèbre pour son sérieux, son engagement politique, son œuvre littéraire prolixe et ses qualités poétiques (« *tiemo* » et « *elegantísimo* »),

¹ *Ibid.*, p. 132: « *Aben Hazam hallo un asilo en el lugar llamado Montelisham, jurisdicción de Niebla, en donde su familia había profesado en otro tiempo el cristianismo* ».

² Pons y Boigues Francesco: *Ensayo, op. cit.*, p. 132: « *Los biógrafos árabes elogian las dotes poéticas de Aben Hazam, presentando como prueba algunos fragmentos de sus poesías que procuraremos verter á nuestra lengua, aunque hayan sido ya traducidos al inglés por el B. de Slane* ».

³ *Ibid.*, pp. 132-135.

⁴ *Ibid.*, p. 135.

⁵ *Ibid.*, p. 137-138: « *En el cuadro de los historiadores arábigo-españoles destacase con gran relieve la figura de Aben Hazam por su consecuencia y talla políticas, su fecundidad literaria y por sus dotes de tierno y elegantísimo poeta. Aben Hazam es un espíritu naturalmente recto, que busca en la vuelta de los Omeyyas la reivindicación del derecho hollado y une garantía contra el desorden político que se enseñoorea por todas partes; es un espíritu verdaderamente culto, que investiga la ciencia, no por miras interesadas o egoístas, sino por la ciencia misma, para elevarse por ella en este y en el otro mundo, según afirma en su polémica con Abu l-Walid el Bechi, sufriendo con resignada altivez los quebrantos y disgustos que su libertad científica le ocasiona; es, por último, un espíritu delicado que sabe sentir y expresar como pocos las ternezas del amor... Las obras de Aben Hazam, á juzgar por lo que de ellas se conserva, eran altamente interesantes; en ellas la multitud no empecé al merito: « ¡lástima que se hayan perdido en su mayor parte! Por lo que a sus trabajos históricos se refiere especialmente, diremos con Moreno Nieto: "Basta para su fama la celebra carta que nos ha conservado Almakari, en la cual traza el cuadro de la cultura arábigo-española. Este corto escrito, que con la continuación de Aben Said es aun, en nuestros días, después de los trabajos mismos de los europeos, el resumen más substancial y verdadero y completo que poseemos sobre las ciencias de los musulmanes en España, da una altísima idea de este proclamo escritor. Nada falta allí de lo pudiéramos desear: unidad en el conjunto, belleza de proporciones, rapidez de exposición, abundantes noticias, juicio severo é imparcial, todo esto resplandece en esta notable producción, que se muestra superior por todo extremo á cuanto de ese género y sus análogos conocemos por entonces" ».*

un esprit « naturellement » juste (« *espíritu naturalmente recto* ») recherchant et étudiant les sciences de manière désintéressée. Le rôle d'al-Bāḡī n'est convoquée que pour rappeler la pureté de ses idéaux et de ses intentions. Si l'orientaliste désapprouve les imprécations du littérateur zāhirite, celles sont éclipsées devant son œuvre magistrale. Il conclut sa notice par une citation de Moreno Nieto, à savoir un éloge contribuant à mythifier Ibn Ḥazm :

Nada falta allí de lo pudiéramos desear: unidad en el conjunto, belleza de proporciones, rapidez de exposición, abundantes noticias, juicio severo é imparcial, todo esto resplandece en esta notable producción, que se muestra superior por todo extremo á cuanto de ese género y sus análogos conocemos por entonces¹.

Si l'étiquette du juriste zāhirite fait partie intrinsèquement de l'œuvre ḥazmienne, les orientalistes s'interrogent sur l'apport historique et littéraire de son œuvre dans l'historiographie et l'histoire de la littérature. À titre de comparaison, **Carl Brockelmann** consacra, en 1898, une notice dans son *Geschichte der arabischen Litteratur*² en insistant également sur les aspects historiques et littéraires.

L'article *Dos obras importantísimas* de Pons y Boigues reprend les grandes lignes de la notice de *Los historiadores*. Il est autant une personnalité littéraire que politique (*personalidad literaria y política*). Témoin oculaire et acteur des événements de son temps (*testigo presencial y protagonista*), ses convictions, son engagement religieux et politique n'en font pas pour autant un fanatique aux yeux de Pons y Boigues. Il est d'ailleurs *victima del fanatismo y la envidia* de ses contemporains ; il ne peut passer inaperçu dans la foule de ses innombrables personnages qui semblent de peu d'envergure face à lui (*Aben Hazam ostenta en torno de sí sobrados motivos para llamar muy especialmente nuestra atención y no pasar desapercibido entre la turba multa de las vulgares medianías*). Pour l'historien orientaliste, deux livres méritent le plus de représenter l'immense production ḥazmienne : le *Collier (Libro del amor)* et les *Fiṣal (Libro de las religiones y de las sectas)*. S'il commente l'importance du *Collier* et sa grande valeur philosophique, littéraire et documentaire, c'est aux *Fiṣal* que Pons y Boigues consacre une grande partie de son article. Bien avant la publication du manuscrit du *Collier de la colombe* de Pétrouf en 1914 et peu après celle des *Fiṣal*, Pons y Boigues insistait pour rattacher au patrimoine national espagnol la traduction castillane de ces deux ouvrages, écrit de surcroît par un haut personnage espagnol et chrétien d'origine³.

¹ Pons y Boigues Francesco: *Ensayo, op. cit.*, p. 138.

² Brockelmann Carl: *Geschichte der arabischen Litteratur*, Leiden, Brill, 1943, 3 vol. (1^{ère} ed. 1898), trad. ar. *Tārīḥ al-'Adab al-'Arabī* par 'Abd al-Ḥamīd al-Naḡḡār, Le Caire, Dār al-Ma'ārif, 1977, 6 vol.

³ Pons y Boigues Francesco: *Dos obras importantísimas de Aben Hazam, op. cit.*, p. 15 : « *La importancia intrínseca de ambas obras, su rareza, especialmente de la primera, y el proceder de un autor español tan conspicuo como Aben Hazam, son motivos más que suficientes para que deseemos ver cuanto antes en nuestra Biblioteca Nacional trasuntos fieles de estas dos joyas literarias, que pudieran servir con el tiempo para una versión castellana de las mismas. El ilustre personaje a quien se consagran estos trabajos, llamado muy recientemente a*

Le tournant philosophique : une figure orientaliste de proue avec Miguel Asín Palacios (1871-1944)

Au début du XIX^e siècle, l'orientaliste espagnol *Miguel Asín Palacios* (m. 1944) hérite de ses prédécesseurs espagnols et allemands en marquant un véritable tournant dans l'histoire de l'orientalisme *ħazmien* puisqu'il considère le penseur cordouan comme un philosophe à part entière. « *Del gran Ibn Ĥazm era amigo antiguo* » écrivait García Gómez à propos de la relation entre Ibn Ĥazm et Asín Palacios¹.

Les études *ħazmiennes* démarrent réellement dans l'orientalisme espagnol à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle avec ses travaux. Les orientalistes espagnols prennent la suite des travaux orientalistes allemands. Quand les publications de ces derniers s'essoufflent, celles des orientalistes espagnols à l'inverse se multiplient.

Miguel Asín Palacios a profondément changé l'historiographie orientaliste en espagnol en interrogeant les mécanismes d'influence des aspects socioculturels dans l'historiographie. Son projet s'inscrit donc dans l'histoire culturelle (*Kulturgeschichte*). Sa formation ecclésiastique et son intérêt pour l'histoire des idées religieuses, la théologie comparative et le mysticisme entre l'islam et le christianisme lui ont permis de décrire le processus de transmission des idées entre théologie musulmane et théologie chrétienne. Au fait des recherches scientifiques de son temps, Asín Palacios entretenait des échanges épistolaires avec Goldziher ou Hungronje et il leur arrivait de se transmettre régulièrement leurs travaux.

Les travaux d'Asín sur Ibn Ĥazm précèdent l'édition du texte arabe du *Ṭawq al-ħamāma* de Dmitriï K. Pétrof en 1914. L'orientaliste espagnol traite des aspects philosophiques, éthiques en particulier, des ouvrages d'Ibn Ĥazm.

Asín Palacios paracheva ses études latinistes et scientifiques à l'école jésuite de Saragosse. Sa famille ne lui ayant pas donné l'occasion de quitter Saragosse, il y suivit un double cursus littéraire à l'université et à l'institut conciliaire. Homme de religion et de lettres, il fut l'élève du grand orientaliste Julian Ribera² (1808-1924) et hérita de l'enseignement de Francesco Codera. Asín Palacios obtint son doctorat qui portait sur al-Ġazālī qui parut en 1901

dirigir aquel centro de la cultura patria, atenderá, no lo dudamos, estas ligeras indicaciones, y hara cuanto esté de su parte para que el deseo que acabamos de formular se vea satisfecho con la posible brevedad en bien de las letras patrias. Cuando esto se haya conseguido, será llegado el caso de ampliar nuestro trabajo, depurándole de las inexactitudes que seguramente y muy a pesar nuestro se habrán deslizado en la presente resena, que solo provisionalmente, y con las reservas indicadas, ofrecemos al público docto. »

¹ García Gómez Emilio: *Don Miguel Asín Palacios, 1871-1944, Esquema de una biografía, con una bibliografía de don Miguel Asín*, dans *Al-Andalus*, IX, 2, 1944, p. 280.

² Important orientaliste et professeur à l'université ayant obtenu la chaîne de langue arabe à l'université de lettres de Saragosse. Lui-même élève d'un autre grand orientaliste, Francesco Codera (1826-1917). J. Ribera et F. Codera travaillèrent ensemble sur l'édition scientifique des manuscrits arabes sur l'Espagne musulmane. Ils sont de grands noms dans les recherches historiques d'al-Andalus.

sous le titre *Algazel, dogmática, moral y ascética*. Son parcours Asín Palacios lui permit de s'intéresser aux grands noms de la pensée arabe : outre al-Ġazālī, Ibn al-Masarra et son école, les œuvres soufies d'Ibn al-'Arīf et d'Ibn al-'Arabī. Il cherchait des ponts entre les savoirs orientaux et occidentaux notamment à travers les œuvres de la *Divine comédie* de Dante et entre la religion islamique et chrétienne. Il commença donc à s'intéresser particulièrement à deux grands penseurs andalous : Ibn Ḥazm et Muḥī al-Dīn Ibn al-'Arabī.

Dans l'introduction du livre *Algazel, dogmática, moral y ascética*, Menéndez Pelayo, nous informe que Asín cherchait « *un medio entre las opuestas exageraciones de Renan y Dozy, entre la hipótesis que afirma el teísmo radical de los pueblos semitas, y la que tiende a presentarlos (a los árabes por lo menos) como indiferentes y descreídos* »¹. La tradition espagnole des études arabes s'appuie sur des approches tant philologiques que culturelles².

L'œuvre hazmienne d'Asín Palacios est considérable. Il traduit en espagnol le *Kitāb al-Aḥlāq wa al-Siyar* en 1912. Après s'être intéressé au *Fiṣal*, il le traduisit en l'espagnol, de 1927 à 1932, en 5 volumes dont le premier est consacré entièrement à la vie d'Ibn Ḥazm. L'image qui ressort de ce volume et ainsi que d'autres articles d'Asín Palacios sur notre auteur andalou suit le schéma traditionnel des notices historiographiques : celle d'une vie divisée en deux étapes qui veut voir s'opposer d'un côté le littéraire et de l'autre le théologien. Si Asín Palacios critique les thèses de Dozy, il n'en demeure pas moins qu'il accorde un des premiers chapitres aux amours juvéniles d'Ibn Ḥazm. Les anecdotes amoureuses et la vie du penseur cordouan permettent de nourrir l'imaginaire des clichés en dévoilant une vie libertine et libérale. Libertine dans son opposition à une orthodoxie religieuse et libérale au sens où, pour Asín, la morale est peu significative pour ce thème. En insistant sur la jeunesse d'Ibn Ḥazm dans les giron des femmes du sérail, il oriente ainsi la vision du lecteur.

De même, Asín Palacios s'est intéressé à un autre aspect important, celui de la pensée politique et de la formation juridique d'Ibn Ḥazm. Le « Ibn Ḥazm polémiste » n'échappe pas à l'image que l'on veut lui donner. Asín Palacios lui consacre même un chapitre entier. Tout se passe comme s'il existait un lien de cause à effet entre son exil et le caractère quelque peu « sanguin » d'Ibn Ḥazm. Ce scénario ressemble à celui décrit par les sources médiévales.

Très documentée et de grande qualité, l'image qu'Asín Palacios a légué de sa biographie joue sur une tonalité romantique mais loin des clichés et préjugés simplificateurs. Ibn

¹ Asín Palacios: *Algazel, dogmática, moral y ascética*, op. cit., p. XVI.

² Marín Manuela: *Reflexiones sobre el arabismo español: tradiciones, renovaciones y secuestros*, dans *Hamsa. Journal of Judaic and Islamic Studies*, 1, 2014, p. 1. L'auteur analyse l'histoire des études arabes en Espagne du XIX^e s. à nos jours. Elle connaît dans les années 70 de profonds changements méthodologiques et thématiques puis l'auteur analyse les controverses identitaires et idéologiques sur la signification du terme al-Andalus à des fins politiques.

Ḥazm est presque toujours comparé aux plus grands penseurs orientaux et occidentaux qu'Asín Palacios résume en une phrase :

Dès le XI^e siècle, le musulman Abenházam (Ibn Hazm) de Cordoue, posait et résolvait les problèmes théologiques que les écoles islamiques d'Orient et d'Occident discutaient depuis des siècles.¹

C'est essentiellement l'image du juriste et du philosophe qu'Asín Palacios nous a transmise. Comparé à Ibn Rušd, Ibn Bağğa, Ibn Sīda, Ibn 'Arabī ou encore Maimonide en al-Andalus, Thomas d'Aquin en Occident et à al-Ġazālī en Orient, Ibn Ḥazm apparaît chez Asín Palacios comme un véritable penseur. En témoigne le dernier chapitre du premier volume qui relate en détail ses disciples directs et indirects, son influence, qui s'étale sur pas moins de cinquante pages. Nous l'aurons compris, Ibn Ḥazm est désormais devenu une figure incontournable de la pensée arabe en général et andalouse en particulier.

La traduction espagnole des *Fişal* a cette particularité d'être vidée des imprécations d'Ibn Ḥazm à l'égard de tous ses adversaires. En effet, Asín Palacios projette de s'inspirer de la méthodologie critique des *Fişal* et dissocie cet aspect repoussoir pour un lecteur non-expert. Ces suppressions participent indirectement de la construction de l'image positive dans la mémoire collective. Il montre que ce qui l'intéresse est moins de prouver la supériorité d'une religion sur une autre que de légitimer la méthodologie critique ḥazmienne qui pourrait rendre de grands services à la critique historique des textes bibliques en Espagne.

Asín considérait le *Ṭawq al-ḥamāma* comme « un joyau de la littérature nationale » et a souligné l'importance du traité pour la « littérature espagnole ». Lorsqu'il rédigea le compte-rendu de l'édition du *Ṭawq* par Pétrouf, l'orientaliste espagnol confirmait qu'il existait quelques idées sur l'amour romantique chez les poètes et littérateurs andalous. Il insiste également sur les travaux de Ribera² concernant l'influence des poètes andalous dans la littérature courtoise des troubadours. Il estimait de grande importance les études récentes de Vossler et Chichmaref sur la poésie des troubadours et leur doctrine d'amour, en les comparant avec les idées d'Ibn Ḥazm.

Les travaux d'Asín Palacios sur l'œuvre ḥazmienne contribuent à créer des ponts entre les religions, les cultures, les époques et les genres comme pour rattacher les mémoires et les identités des Espagnes médiévales. Grâce à la méthodologie critique des *Fişal* selon la doctrine zāhirite, Asín Palacios considérait qu'ils partageaient de nombreux points communs avec les traités de l'école moderne de critique de la Bible, en particulier avec les écrits de H.

¹ Asín Palacios, Miguel: *La théologie dogmatique d'Abenházam de Cordoue*, dans *Islamic Philosophy*, 73, p. 213.

² Ribera: *Discursos leídos ante la Real Academia Española en la recepción pública de Julián Ribera Tarragó, el día 26 de mayo de 1912*, Madrid, Imp. Ibérica, 1912.

Holtzmann (1832-1910), E. Hatch (1835-1889) et A. Von Harnack (1851-1930) qui ont écrit des essais importants dans ce que l'on a appelé la "Critique supérieure de la Bible" ou la critique historique de la Bible développée au XIX^e siècle. L'un des objectifs était d'enquêter sur la crédibilité des auteurs de la Bible. Asín Palacios a proposé le thème de la "théologie comparée entre l'islam et le christianisme" comme une future ligne de recherche très importante dans le domaine de l'histoire de la pensée médiévale. La pertinence de cette ligne est d'offrir une nouvelle lecture de "la synthèse historique de la pensée médiévale", où l'islam était une partie importante. Il s'évertuait tout particulièrement à démontrer la contribution des Arabo-andalous dans l'histoire de la pensée médiévale¹. La traduction des *Fişal* par Asín confirme la logique qui sous-tend sa méthodologie et sa pensée, à savoir de montrer que la mémoire d'Ibn Hazm a toute la légitimité de compter dans la mémoire espagnole moderne. Après avoir analysé le *K. al-Ahlāq*, il traduisit l'œuvre en espagnol et écrit :

trazó los rasgos más salientes de su biografía y desfloro algunos pasajes de sus dos principales libros entonces conocidos, Historia crítica de las religiones, herejías y escuelas y Libro del amor (III, 262, 309, 341) ²

3.8.5. Le *Collier de la colombe* : de l'engouement européen (1914 à 1953) à la désaffection

3.8.5.1. Publication du manuscrit de Dimitri Konstantinovitch Pétrof en 1914

Trois seuils de rupture marquent ce long processus qui amena à cet engouement pour l'œuvre hazmienne : l'historiographie novatrice de Dozy, les études islamologiques allemandes représentées par Goldziher puis les études historico-philosophiques espagnoles menées par Asín Palacios. Forte de ces représentations critiques, l'édition de Pétrof du *Ṭawq al-ḥamāma* déclencha un grand mouvement de traductions qui contribua à diffuser la réputation de son auteur parmi le cercle savant non-arabisant. Qu'elle ait été écrite par un juriste traditionniste, dit « littéraliste » de surcroît, contribua à coup sûr à sa notoriété.

Les plus grands arabisants, experts de l'œuvre hazmienne, se sont mécaniquement intéressés à la publication du *Collier*. Puis de 1930 à 1952, le *Collier* fut traduit en anglais par Alois Richard Nykl en 1931 (*The dove's neck-ring*)³, en russe par Mikhail Aleksandro-

¹ Ahmed Aly: *Fundamentos teóricos*, op. cit., p. 59.

² Asín Palacios Miguel: *Los caracteres y la conducta*, op. cit., p. X.

³ Nykl Alois Richard: *The dove's neck-ring*, Paris, P. Geuthner, 1931, CXXIV-244 p.

vich Sale en 1933 (*Ozherele golubki*), en allemand par Max Weisweiler en 1944 (*Halsband der Taube*) *über die Liebe und die Liebenden*¹, en français par Léon Bercher en 1949 (*Le collier du pigeon*)², en italien par Francesco Milano Gabrielli en 1949 (*Il collare della colomba. Sull'amore e gli amanti*)³, en espagnol par Emilio García Gómez en 1952 (*El Collar de la paloma*)⁴ et enfin une seconde en anglais par Arthur John Arberry en 1953 (*The ring of the dove*)⁵.

Ce mouvement de traduction, sous la plume de littérateurs arabisants, tend souvent à magnifier l'originalité prosaïque et poétique du *Collier* dans la littérature arabe. La perception et l'interprétation du *Collier* dépend de ce que l'on veut bien y trouver ou lire, une perception donc relative à l'endroit d'où l'on parle, pour reprendre l'expression de Bourdieu. Force est de constater que le *Ṭawq* n'a cessé de canaliser l'essentiel des études ḥazmiennes. Il est vrai que dans le domaine de la littérature arabe comme l'écrit E. García Gómez en 1952, les œuvres les plus rares et les moins connues étaient publiées en priorité puisque les études orientalistes académiques arabisantes étaient relativement récentes⁶.

La dominante du courant historico-littéraire imposa intrinsèquement la stéréotypie romantique liée aux extraits sélectionnés par Dozy. En 1913, une citation de R. Dozy⁷ continuait d'entretenir l'image du héros romantique en la figure d'Ibn Ḥazm, mettant en scène une association romanesque des liens amicaux entre 'Abd al-Raḥmān V et son ministre Ibn Ḥazm. C'est dire que la citation choisie par l'orientaliste hollandais continuait de nourrir l'imaginaire collectif. Elle nous dévoile également le degré de pratique citationnelle liée à l'histoire d'al-Andalus. On y voit la solitude d'un ancien aristocrate confronté à la désolation du paysage dévasté par la guerre civile du XI^e s. Déchiré par les destructions de la guerre civile, Ibn Ḥazm aspire à détourner son regard des conflits mortels et à apaiser ses souffrances dans l'exaltation de la pureté de l'amour sur fond de poèmes amoureux et mélancoliques d' 'Abd al-Raḥmān V, Ibn Ḥazm, etc. Dozy décrit ces deux personnages partageant les souffrances du peuple. Les

¹ Weisweiler Max: *Halsband der Taube: über die Liebe und die Liebenden*, Leiden, E.J. Brill, 1943, VI-238 p.

² Bercher Léon: *Le collier du pigeon*, Paris, Librairie orientale et américaine Max Besson, Successeur, 1949, XIV- 425 p.

³ Gabrielli Francesco: *Il collare della colomba. Sull'amore e gli amanti*, Bari, G. Laterza, 1949, 261 p.

⁴ García Gómez Emilio: *El Collar de la paloma. Tratado sobre el Amor y los Amantes*, con un prólogo de José Ortega y Gasset, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1952.

⁵ Arthur John Arberry: *The ring of the dove by Ibn Hazm 994-1064. A treatise on the art and practice of Arab love*, Londres, Luzac, 1953.

⁶ García Gómez Emilio: « *en el terreno de la literatura árabe se produce con alguna frecuencia la rareza de que las obras más desconocidas sean precisamente las publicadas. La explicación de esta aparente paradoja radica en el hecho de que, siendo el arabismo una ciencia relativamente reciente e incontable el caudal de los materiales todavía inéditos* », dans *Un precedente y una consecuencia del « Collar de la paloma »*, dans *Al-Andalus*, 1951, 16, p. 309.

⁷ Dozy Reinhart: *'Abd-er-Rahmān V and Ibn Hazm*, dans *Spanish Islam: A History of the Moslems in Spain*, translated by Francis Griffin Stokes, Londres, Chatto & Windus, 1913, pp. 574-580.

poèmes sont comparés au chant du rossignol au milieu d'une tempête. L'année suivante paraissait la première édition de Dimitri Konstantinovitch Pétrof.

Dimitri Konstantinovitch Pétrof (1872-1925) et le premier cercle de diffusion

Le premier orientaliste à s'être penché sur l'édition du texte du *Ṭawq* est Dimitri Konstantinovitch Pétrof. Ce professeur de philologie romane à l'Université impériale de Saint-Petersbourg a publié le premier le *Ṭawq* en avril 1914 d'après l'unique manuscrit de la bibliothèque de l'université de Leyde. Sa traduction est accompagnée d'une préface dans laquelle il analyse les trente chapitres de l'ouvrage. Henri Lorin exprimait déjà son étonnement en 1910 dans le *Bulletin Hispanique* lorsqu'il apprit que Pétrof entrepris la publication du *Ṭawq*. Il qualifie l'œuvre de « texte hispano-arabe des plus curieux »¹. Signe que la notoriété d'Ibn Ḥazm était restreinte au cercle des spécialistes au point que H. Lorin se méprend même sur la transcription ou l'orthographe de son nom en écrivant « Ibn-Hazīn ».

Dans son introduction, Pétrof entretient l'image romantique de Dozy. En effet, les qualificatifs que Pétrof attribue au *Ṭawq* participe à dresser une figure romantique et sentimentale. Fidèle au thème de l'orientalisme romantique, Pétrof nous dévoile à la fin de son introduction les motivations romanesques qui l'ont accompagné :

Le désir de servir à la solution de ce problème nous a guidé dans l'entreprise difficile que nous venons de terminer et nous donner l'audace de prier le lecteur d'être indulgent envers un romaniste qui offre à la bienveillance des savants un texte arabe entièrement publié².

Le *Ṭawq* y est qualifié de « beau »³ et le passage qu'à traduit Dozy dans son *Histoire* est un ensemble de « pages émouvantes »⁴. Pétrof décrit en quelques lignes succinctes, mais très démonstratives l'image d'Ibn Ḥazm :

Il [Ibn Ḥazm] nous laisse jouir de nouveaux aspects de son talent si riche et si varié, il nous montre des coins inconnus de son être. Psychologue très perspicace et très attentif, ravissant conteur, poète plein de délicatesse et parfois de goût excellent, fin observateur de mœurs contemporaines, âme noble et droite (...) ⁵.

L'œuvre d'Ibn Ḥazm était connue dans ses grandes lignes. Cependant, il n'empêche que Pétrof aborde la personnalité d'Ibn Ḥazm sous la forme d'un Andalou disponible à la culture encyclopédique. Il écrit que « sa façon ouverte et impartiale d'envisager la vie et les hommes nous rappellent bien des fois les penseurs et les poètes de la Renaissance » ou qu'il lui « rappelle un peu celui de „*La Vita nuova*” »⁶. Pour Pétrof, le chapitre sur le „*coup de foudre*” figure parmi les plus « beaux » et est un « spécimen » de l'œuvre hazmienne. Le beau relatif

¹ Dans *Bulletin Hispanique*, 1910, 12, n°12-4, p. 462.

² *Ibid.*, p. XXXVIII.

³ Pétrof, D. K.: *Ṭawq al-Ḥamāma*, p. VII.

⁴ *Ibid.*, p. VII.

⁵ *Ibid.*, p. X.

⁶ *Ibid.*, p. X.

au *Ṭawq* occupe une place prépondérante chez Pétrof. Ce dernier s'attache à décrire les éléments extérieurs de l'œuvre, du ressenti de sa propre lecture qui peuvent paraître insignifiante mais qui dévoile en filigrane l'objectif de son choix. Ainsi, Ibn Ḥazm « sait montrer quelque harmonie secrète qui existe entre elle et nos sentiments ». Tout en soulignant la « sensibilité exquise » d'Ibn Ḥazm, Pétrof établit de nouveau un rapprochement avec la „*Vita nuova*” de Dante tout en appréciant « les cordes romantiques de la poésie », « le mysticisme et la délicatesse des vrais amants »¹. Ibn Ḥazm est, selon Pétrof, tel le poète plongé dans les flots engendrés par la *Fitna* de Cordoue de 1031. Ibn Ḥazm est un homme seul, exilé et banni face à un monde en désuétude. C'est ainsi qu'il « rêve » de changer le monde car « il comprend la vie »². Il n'y a plus de doute possible quant à la volonté de rattacher Ibn Ḥazm et son *Ṭawq* au romantisme lorsque Pétrof écrit que « les plus touchantes espèces de l'amour romantique sont décrites dans le chapitre du contentement » qui préludent « aux célèbres paroles de Dante sur le salut de Béatrice »³.

Si nous devons résumer la description d'Ibn Ḥazm qu'en fait Pétrof, le beau, le noble, la dramaturgie, la tristesse mélancolique, la chasteté, les sentiments en seraient les principaux éléments constitutifs. Ce rapprochement entre la conception de l'amour d'Ibn Ḥazm et la littérature occidentale n'avait d'autre but que de faire « connaître la coïncidence profonde entre l'Arabe et ses confrères chrétiens »⁴. Contrairement à Dozy, Pétrof considère que la nature de l'amour établi par Ibn Ḥazm n'est pas originale mais qu'il valait mieux s'intéresser à ses observations psychologiques dans nombre de ses poèmes.

À la suite de la parution de l'édition de Pétrof, les comptes-rendus de trois éminents orientalistes continuent de confirmer le romantisme ḥazmien du *Collier*. Carl Brockelmann, qui avait consacré une notice biographique à Ibn Ḥazm dans *Geschichte der arabischen Literatur* parue en 1898, commenta, en 1915, la publication de K. D. Pétrof⁵ en y apportant, à

¹ *Ibid.*, p. XIX.

² *Ibid.*, p. XIX.

³ *Ibid.*, p. XX.

⁴ *Ibid.*, p. XXXVIII. Comme s'il était impossible d'être arabe et chrétien, Pétrof a malheureusement confondu l'arabité et la religion.

⁵ Brockelmann Carl: *Review of Pétrof, D. K.: Abū Muhammed Alī ibn Hazm Al-Andalusī. Tauk-al-ḥamâma publié d'après l'unique manuscrit de la bibliothèque de l'université de Leyde*, Literarisches Zentralblatt, 1915, 51, col. 1276.

l'instar d'I. Goldziher des corrections linguistiques sur le manuscrit¹. Asín Palacios la même année² confirmait l'image romantique du poète zāhirite :

es bien conocido el conmovedor episodio de los amores románticos del poeta español Abenházam que Dozy inserto en su *Histoire des Musulmans d'Espagne* (III, 341 y sigs) y que más tarde divulgaron Valera y Pons Boigues³.

William Marçais apporta la voix de l'Orientalisme français, en 1928, sur le manuscrit établi par Pétrof⁴ en rendant hommage aux Orientalistes qui avaient entrepris la démarche de proposer des corrections. À l'instar de Goldziher et Brockelmann, il liste toutes les corrections sémantiques dues à différentes lectures possibles. Il est intéressant de noter les échanges épistolaires entre l'orientaliste français et Snouck Hurgronje qui semble regretter l'ignorance du copiste à cause de l'histoire des manuscrits andalous et orientaux du *Ṭawq*. Dans sa bibliographie ḥazmienne, al-Fīrūzābādī rappelait que le *Ṭawq* comptait plus de 300 feuillets. Toutefois, W. Marçais reconnaît que Pétrof s'est « très honorablement tiré de son entreprise » et en « publiant ce livre charmant, en faisant précéder son édition d'un consciencieux essai sur l'œuvre et sur l'auteur, il s'est acquis des droits à l'estime et à la reconnaissance des arabisants »⁵.

Nous allons voir plus succinctement chez deux traducteurs du *Ṭawq* que l'image romantique d'Ibn Ḥazm s'atténue au fil du temps. L'Andalou est rattaché aux courants littéraires des Troubadours cette fois-ci. Les premiers traducteurs ne se sont pas écartés de l'image brossée par R. Dozy qui a tant marqué l'imaginaire collective sans évoquer celles transmises par l'école allemande et espagnole.

3.8.5.2. Les premières traductions d'A.R. Nykl, M.A. Sale, M. Weisweiler, L. Bercher, F. M. Gabrielli, E. García Gómez et A. J. Arberry de 1931 à 1953

Alois Richard Nykl (m. 1958) et The dove's neck-ring (1931)

La bibliographie d'A. R. Nykl qui précède sa traduction en est éloquente. Le rapprochement du *Ṭawq* avec les troubadours est un élément primordial de la vision de Nykl. Sur un

¹ Goldziher Ignaz: *Review of Ṭawq* dans *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, LXIX, 1915, pp. 192-207.

² Asín Palacios Miguel: *Review of Pétrof, D. K.: Abū Muhammed Ali ibn Hazm Al-Andalusī. Ṭawq-al-ḥamāma publié d'après l'unique manuscrit de la bibliothèque de l'université de Leyde*, dans *Revista de Filología Española*, 1915, 2, pp. 390-391.

³ *Ibid.*, 2, p. 390.

⁴ Marçais M. William: *Observations sur le texte du 'Ṭawq al-Ḥamāma'*, dans *Memorial Henri Basset*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1928, pp. 59-88.

⁵ Marçais M. William: *Observations, op. cit.*, p. 59.

total de 102 ouvrages cités dans sa bibliographie, pas moins de 27 concernent la littérature des troubadours, et ceci, sans compter les ouvrages sur la littérature provençale ou courtoise. Il était du goût de l'époque de voir dans le *Ṭawq* un éventuel rapprochement entre Orient et Occident. Dans son compte rendu de lecture, A. Vincent notait que la publication et la traduction anglaise permettaient « aux arabisants et aux romanistes de base » de s'approprier le texte « en vue d'une évaluation des idées d'esthétique et de morale discutées par un esprit fin de Cordoue dans le cours du XIe siècle »¹. Ce travail servira de base pour un travail collaboratif en Europe et mérite donc l'attention, non seulement des arabisants et des romanistes, mais aussi des historiens de ceux qui s'occupent de littérature comparée car il s'agit d'un « témoignage, qu'il convenait de souligner, de l'influence des Arabes sur la pensée chrétienne du Moyen-Age »². Le lien est d'autant plus proche qu'il concerne la poésie des deux côtés des Pyrénées. À la journée du Centenaire à Paris en juillet 1922, Nykl rencontra plusieurs savants comme C. Snouck Hurgronje, Clément Huart, René Basset, Gaudefroy-Demombynes, Louis Massignon, et William Marçais qui était avec Ḥasan Ḥusnī 'Abd al-Wahhāb, représentant de la Régence de Tunis³. Il s'imprégna donc de son voyage en Espagne pour traduire le *Ṭawq* à Tunis :

Having read this after I had completed the translation shortly before starting on my journey to Tunis, I could appreciate the truthfulness of these words; and even more so after several revisions.⁴

Nykl nourrit le besoin de s'imprégner de l'atmosphère espagnole et arabe pour produire une traduction proche d'une réalité correspondant à son propre imaginaire. S'il voit des liens entre la littérature courtoise et le *Collier*, il tient à le rapprocher du mouvement romantique :

Guilhem IX, the Troubadours, Dante, Petrarch, Boccaccio, and others have suffered enough at the hands of Romanticists who have either not read the carefully or have interpreted them to suit their own fantastic notions.⁵

S'appuyant sur les différentes biographies et études sur Ibn Ḥazm effectuées par ses prédécesseurs comme Dozy, Pétróf, Goldziher et Van Arendonk, il rejoint l'idée que la figure d'Ibn Ḥazm a plusieurs facettes. En cela, il cite Asín Palacios:

Fuera de mi plan quedan, por lo tanto, el estudio de Abenházam literato y poeta (tal como se revela en su ya mentado Libro del amor), el de Abenházam jurisconsulto (que Goldziher esbozó en sus Zâhiriten), el de Abenházam historiador político, que Dozy trazó hace cerca de un siglo, y el de Abenházam moralista práctico, que al traducir que libro Ajlac intenté someramente bosquejar⁶.

¹ Vincent Albert: *Abu Muhammad Ali Ibn Hazm Al-Andalusi, The Dove's Neck-Ring about Love et and Lovers. Translated by A. R. Nykx, with introductions and notes from the text edited by D. K. Petrof, 1931, dans Revue des Sciences Religieuses, 13, fasc. 1, 1933. p. 155.*

² *Ibid.*, p. 155.

³ Nykl: *A book containing the Risāla known as The Dove's Neck-ring*, Paris, P. Geuthner, 1931, p. XIV.

⁴ *Ibid.*, p. XXVIII.

⁵ *Ibid.*, p. XXVIII.

⁶ *Ibid.*, p. L.

Si les idées racialisantes sont bien heureusement abandonnées, les clichés véhiculés dans l'*Histoire* de Dozy demeurent encore identifiables. Son ouvrage, comme le rappelle E. Lévi-provençal, reste encore un classique de l'histoire espagnole même si l'Orientaliste français travaille sur le manuscrit de son *Histoire* qui sera publiée en 1950-1953¹. Critiquant les portraits dessinés d'Ibn Ḥazm par Dozy, il n'en demeure pas moins que Nykl insiste également sur l'amour passionnel d'Ibn Ḥazm à l'égard de Nu'm. L'orientaliste anglais emprunte à la narration de Dozy le récit relatant l'amour de jeunesse d'Ibn Ḥazm et le récit de la destruction de *Balāṭ Muġīṭ*. Ces deux récits construisent l'identité et la mémoire d'Ibn Ḥazm qui, depuis Dozy, entretiennent l'image romantique. Ce n'est plus l'amour passionnel sur lequel l'orientaliste Nykl met l'accent mais sur l'aspect dramatique de la scène de *Balāṭ Muġīṭ*. Ibn Ḥazm est présenté comme un homme seul face à la société qu'il condamne et qui se remémore les beaux moments du passé. D'ailleurs, Nykl ne manque pas lui aussi de faire un rapprochement avec un événement similaire dans la *Vita Nuova* de Dante.

À partir des années 1940, nous verrons que les discours introductifs des traductions du *Ṭawq* représentent Ibn Ḥazm moins comme un esprit romantique que comme un esprit rebelle et transgressif. Si la pratique citationnelle des traducteurs emprunte le même schéma narratif, la biographie d'Ibn Ḥazm se scinde en deux parties. Le *Ṭawq* symboliserait la séparation entre une première partie de son parcours de vie consacrée aux Belles-lettres et à la politique et une seconde à la théologie et au droit comme nous le verrons dans la présentation de Léon Bercher. Le *Ṭawq* symbolise par conséquent le sacre d'une œuvre transgressive, sinon provocatrice.

Henri Pérès (m. 1983) et La poésie andalouse du XI^e siècle (1937)

L'œuvre d'Henri Pérès, la *Poésie andalouse en arabe classique*, paru en 1937, est une étude où la poésie arabe andalouse a une valeur documentaire. Si nous citons comme exemple l'ouvrage de Pérès sur la figure romantique d'Ibn Ḥazm, c'est qu'il peut être considéré, selon nous, comme l'un des derniers ouvrages où Ibn Ḥazm est essentiellement perçu comme une figure sentimentale. H. Pérès œuvre à l'établissement de liens entre *la courtoisie et l'amour platonique dans l'Espagne musulmane du XI^e s.* (1935) et *la poésie arabe d'Andalousie et ses relations possibles avec la poésie des troubadours* (1947). Il s'intéressera également à la position culturelle de la femme en al-Andalus : *la culture intellectuelle des femmes musulmanes en Espagne au Moyen âge* (1957). Dans son compte-rendu de la *Poésie andalouse en arabe*

¹ Lévi-Provençal Évariste: *Histoire de l'Espagne musulmane*, Paris, G.-P. Maisonneuve, 1950-1953; Vol. 1: *La conquête et l'émirat hispano-umayyade (710-912)*; vol. 2: *Le califat umayyade de Cordoue (912-1031)*; vol. 3: *Le siècle du califat de Cordoue*.

classique, W. Marçais notait que certaines thématiques de la poésie andalouse portaient en elles des « souffles avant-coureur de notre Chevalerie » à l'instar de l'amour platonique ou le « respect quasi-religieux de la femme ».

H. Pérès choisit de citer Ibn Ḥazm pas moins de soixante fois dans sa *Poésie andalouse*. Ibn Ḥazm est, selon H. Pérès, digne de foi en matière de textes historiques à l'instar de ses contemporains Ibn Ḥayyān et al-Ḥumaydī ou plus tard Ibn Bassām¹. Ainsi, Ibn Ḥazm par sa *Risāla fī faḍl al-Andalus* complète la *Fahrāsa* d'Ibn Ḥayr².

Il y a, chez H. Pérès, une volonté de rattacher Ibn Ḥazm à son hispanité. Tout est fait pour l'opposer à ses homologues orientaux. H. Pérès se réfère à des ouvrages comme *Risāla fī faḍl al-Andalus* et à l'originalité du *Ṭawq* pour créer une dichotomie entre Orient et Occident³. C'est de l'hispanité d'Ibn Ḥazm dont il est question. L'orientaliste espagnol choisit de citer neuf vers, où Ibn Ḥazm s'enorgueillit de sa science et de son isolement par rapport à la société andalouse. Ce poème commence par : « *Je suis le soleil qui brille dans le firmament des sciences, mais j'ai le [grave] défaut de me lever en Occident* »⁴. Pour Pérès, Ibn Ḥazm ne s'est jamais mieux peint qu'à travers ses neuf vers⁵. L'idée est d'installer une nouvelle fois un cadre tragique et dramatique dans lequel Ibn Ḥazm n'est pas apprécié à sa juste valeur. L'utilisation de la présence d'Ibn Ḥazm dans la *Poésie* de Pérès est de légitimer le savoir andalou et de ne pas éprouver le besoin de se tourner vers l'Orient. Ainsi, Pérès opère un glissement sémantique dans la traduction du terme *andalusī* en « espagnol ». C'est ainsi qu'il affirme que :

Ibn Ḥazm était bien sage quand il pensait qu'il était inutile d'aller chercher loin ce qu'on avait sous la main. L'engouement pour l'Orient n'était pas aussi général qu'on pourrait le croire : l'humanisme espagnol comprenait que l'étude de la poésie orientale n'était pas suffisante pour donner une connaissance complète de l'homme.

Si les vers du *Ṭawq* sont cités pour les différents thèmes comme la faune, la flore, les animaux, la vie de plaisir, la vie privée ou encore sur la poésie elle-même, la très grande majorité des vers cités chante le rôle de la femme et de l'amour et permet de placer l'homme comme psychologue et philosophe. On peut regretter que Pérès rejoigne les thèses de son époque en rattachant la nature de l'amour, une sorte d'amour platonique, décrit par Ibn Ḥazm à « *des causes raciales* »⁶. Nous avons donc chez Pérès une volonté de récupérer la figure d'Ibn Ḥazm au sein de la culture hispanique. L'orientaliste loue les connaissances bibliques

¹ Pérès Henri: *La poésie andalouse*, op. cit., p. 2

² *Ibid.*, p. 31.

³ *Ibid.*, p. 47.

⁴ Pour les vers en arabe: « *Anā al-šamsu fī ḡawwi l-'ulūmi munīratun – wa lākin 'aybī an maḥla ī l-ḡarbu* », dans la *Ḡadwa*, op. cit., p. 310.

⁵ *Ibid.*, p. 49-50.

⁶ Pérès Henri: *Poésie*, op. cit., p. 425.

d'Ibn Ḥazm dont ce dernier cite « avec une minutieuse exactitude »¹. Si la figure romantique domine l'ouvrage de Pérès, c'est aussi l'occasion pour l'orientaliste espagnol de légitimer une quête et une cause identitaire. Son ouvrage a donc fourni la traduction de textes poétiques et prosaïques de premier ordre qui a permis d'instituer, sinon de proposer, des pistes de comparaisons entre littérature latine et arabe. Dans le prolongement d'Asín Palacios, l'ouvrage de Pérès a mis à disposition des orientalistes traducteurs du *Collier* un immense matériau historique et littéraire au service de causes patriotiques et nationalistes.

Max Weisweiler: Halsband der Taube: über die Liebe und die Liebenden² (1941)

En 1941, l'orientaliste et bibliothécaire allemand expliquait les raisons de sa traduction. En plus de diffuser le texte, son objectif était de transmettre au lecteur allemand l'œuvre la plus caractéristique et la plus représentative de la culture hispano-arabe afin de se donner une image la vie sociétale de « l'âge d'or de la culture mauresque »³. À l'instar des traductions précédentes, celle de Weisweiler est publiée en plein contexte de seconde guerre mondiale⁴.

Max Weisweiler emprunte, au récit de Dozy, la critique désormais classique de l'origine douteuse des Banū Ḥazm issus « probablement d'une famille celto-ibérique ou wisigothique »⁵.

Léon Bercher et Le collier du pigeon (1949)

L. Bercher, orientaliste français et conseiller au ministère de la justice tunisienne, offre aux lecteurs français la traduction française du *Ṭawq*, attendue depuis de nombreuses années⁶ aux dires de Lévi-Provençal. Comme chaque traducteur, une présentation de six paragraphes d'Ibn Ḥazm permet de situer le *Ṭawq* dans l'œuvre ḥazmienne⁷. Le premier permet de présen-

¹ *Ibid.*, p. 464, n. 4 et 5.

² Bercher Léon: *Compte-rendu Halsband der Taube: über die Liebe und die Liebenden von Abū Muḥammed 'Alī Ibn Ḥazm al-Andalusī, aus dem Arabischen übersetzt von Max Weisweiler. Leyde, E. J. Brill, 1941, VII-238 pp. in-8, dans Hesperis, XXXIII, 1946, pp. 182-191.*

³ Weisweiler Max: *Halsband der Taube: über die Liebe und die Liebenden*, Leiden, E.J. Brill, 1943, p. I: « Eine deutsche Übersetzung von Ibn-Hams *Tauq al-hamama* bedarf wohl keiner besonderen Begründung. Mein Ziel war nicht nur, das Verständnis des Textes zu fördern, sondern vor allem, dem gebildeten deutschen Leser die geistige Tiefe und den künstlerischen Reiz eines Meisterwerkes der arischen Literatur zu vermitteln charakteristischsten und repräsentativsten Werkes der spanisch-arabischen Kultur' geeignet, ihm von dem gesellschaftlichen Leben der Blütezeit der maurischen Kultur ein Bild zu geben, das trotz seiner Unvollständigkeit einen höchst lebendigen Hintergrund für die arabischen Architekturdenkmäler Spaniens bildet ».

⁴ Il serait intéressant d'évaluer les enjeux des objectifs de cette traduction dans la propagande allemande dont un germaniste spécialiste de ladite séquence historique permettrait une évaluation. L. Bercher évoque l'intérêt du contexte d'écriture.

⁵ Weisweiler Max: *Halsband der Taube*, p. 3 : (« Er entstammte wahrscheinlich einer keltiberischen oder westgotischen Familie »).

⁶ Lévi-Provençal Évariste: *En relisant le Collier de la colombe*, dans *Al-Andalus*, 15, 1950, p. 336.

⁷ Bercher Léon: *Le collier du pigeon*, Paris, Librairie orientale et américaine Max Besson, Successeur, 1949, p. IX à XI.

ter très succinctement le X^e siècle andalou jusqu'à la destruction de la capitale cordouane au début du XI^e siècle. Le second rappelle que cet événement est tragédie pour la cour princière et leurs partisans, au service desquels le père d'Ibn Ḥazm était. Le troisième présente le *Collier* comme l'enfant d'une brutale rupture avec ses hautes fonctions politiques. L. Bercher revient sur son « éducation raffinée », les « amertumes d'une longue disgrâce » jusqu'à son emprisonnement et une succession d'échecs politiques qui débouchèrent sur l'écriture du *Collier*. À l'instar de l'ensemble des biographes médiévaux et européens, l'orientaliste français présente la seconde partie de la vie d'Ibn Ḥazm comme étant consacrée à la science du droit et de la théologie. « Champion d'une école hétérodoxe », le nom d'Ibn Ḥazm évoque intrinsèquement le « théologien Dh'âhirite intransigeant, célèbre par ses écrits polémiques et dont la plume acérée et impitoyable » est devenue proverbiale. Les deux derniers paragraphes permettent de situer l'œuvre juridique et théologique dans l'histoire des écoles juridiques : « très près des H'anbalites » dont les théories n'étaient pas « du goût des théologiens orthodoxes et des autorités politiques » et qu'il était « probable que, si ses œuvres avaient eu un caractère polémique moins accentué, moins intransigeant et, pour tout dire, moins injurieux pour l'orthodoxie, Ibn Ḥazm aurait mené une existence moins agitée ». Exclusion, bannissement, autodafé d'une œuvre de plus de 400 ouvrages invitent à s'interroger sur la complexité de la figure cordouane.

Les premières critiques ou le début d'une lassitude

À propos du *Collier*, après un rapide historique de l'origine du manuscrit, de ses citations dans l'*Histoire* de Dozy jusqu'à la publication de Pétrof, L. Bercher rappelle que le sujet n'est pas nouveau. On assiste aux premières critiques de l'originalité de l'œuvre dans la littérature arabe, et qui s'inscrit plutôt dans le prolongement d'al-Ġāhiz, des *Iḥwān al-ṣafā'*, d'al-Mas'ūdī, d'al-Ġazālī et d'Ibn al-Qayyim. Il semble que L. Bercher soit considéré comme le premier à avoir émis l'hypothèse d'un tissage de liens intertextuels entre *al-Ġawāb al-kāfi* d'Ibn al-Qayyim, *Aswāq al-ašwāq* d'Ibrāhīm al-Biqā'ī repris dans *Tazyīn al-aswāq* de Dāwūd au XVI^e s. Malgré tout, l'orientaliste français justifie les raisons pour lesquelles le *Tawq* « de toutes ces productions littéraires, c'est incontestablement le *T'awq al-H'amâma* qui est la meilleure et la plus intéressante » car il « se distingue des autres par son caractère vivant, original, personnel et actuel, pour l'époque de l'auteur, s'entend » et parce que les personnages évoqués sont des « princes, ministres, savants, étudiants dont il nous raconte ». Si le traité est composé dans un « style charmant et plein d'élégance », L. Bercher nuance les remarques orientalistes précédentes : « est-ce à dire, cependant, avec Pétrof, que ce livre nous permet de

pénétrer dans la vie intime des Arabes d'Espagne du XI^e siècle, et fournit à l'histoire de cette époque une riche et brillante contribution ? Ce serait nettement exagéré ». Les critiques se retrouveront sous la plume de Lévi-Provençal. Si la production poétique est de la veine d'Ibn Ḥazm, « cela ne veut pas dire qu'elles présentent particulièrement un caractère marquant ». Contre l'avis de Pétrof, L. Bercher penche pour l'avis de Goldziher pour qui « la simplicité et ce naturel sont choses tout à fait relatives ». Ce n'est donc pas la production poétique ḥazmienne qui fait l'originalité de l'ouvrage, mais plutôt « le T'awq al-H'amâma mérite d'être considéré, sinon comme un chef-d'œuvre, du moins comme une œuvre très digne de retenir notre attention ». C'est dans la prose qu'il faut chercher et trouver ce qui convient « à notre estime » puisqu'elle reflète la « psychologie, la justesse d'observation dont l'auteur fait preuve presque à chaque page » et offre « des anecdotes qui viennent illustrer, au bon moment, un exposé abstrait et distraire agréablement le lecteur ». L'orientaliste français traduit le début des analyses psychologisantes autour de la personnalité ḥazmienne.

Léon Bercher a fourni aux analystes orientalistes les principales pistes de réflexion vers lesquelles les arabisants sont invités à fouiller. Il invite donc le lecteur à s'intéresser aux anecdotes afin de mieux connaître tantôt la psychologie de l'auteur, tantôt les récits autobiographiques car « là, le théologien, le juriste éminent et même le futur polémiste se révèlent brillamment à nous ». Si « c'est un véritable cours de droit qu'il nous fait quand il traite du châtement réservé par la loi divine à l'adultère », il eut été intéressant, nous semble-t-il, de noter sous la plume de l'éminent orientaliste français une interrogation sur l'incompatibilité apparente entre la maîtrise du droit chez le Ibn Ḥazm de la fin de la guerre civile de Cordoue et les récits biographiques stéréotypés qui participent à relater le début de son apprentissage, d'où la fabrication simpliste d'une biographie bipartite.

Le précieux travail de traduction de L. Bercher n'est pas, comme il aime à le rappeler modestement, un travail isolé mais il résulte d'un travail collectif des Goldziher, Brockelmann, Pétrof, Nykl, Weisweiler¹ et son maître Marçais. Le compte-rendu de L. Bercher à propos de la traduction allemande de M. Weisweiler dans laquelle il propose qu'il eût été mieux de mettre l'accent sur les aspects juridiques et de s'intéresser surtout à la production prosaïque du *Tawq* et malgré la « froide rhétorique arabe », elle « n'empêche pas l'auteur de nous présenter de fines observations psychologiques et de ne nous intéresser par d'agréables anecdotes » et à l'inverse, « la tyrannie de la rhétorique conventionnelle étouffe et torture » le discours sous « la chape brillante des mots ».

¹ Léon Bercher a rendu compte de la traduction allemande de M. Weisweiler dans la revue *Hespéris* (XXXIII, 1946, pp. 182-191).

Dans les années 1950, l'originalité littéraire et historique du *Collier* laisse place à la psychologie de la personnalité d'Ibn Ḥazm et de son identité. Les traductions d'E. García Gómez et d'A. J. Arberry constituent le dernier chaînon d'un enthousiasme échelonné depuis Pétrof et Nykl pour le *Collier*. Si la traduction anglaise d'Arberry semble se démarquer de celle de son compatriote anglais, l'étude préalable de l'orientaliste espagnol se distingue de par la distanciation de son objet, dans le sillon d'Asín Palacios.

Emilio García Gómez (m. 1995), *El Collar de la paloma* (1952)

Les orientalistes européens ne tarissent pas d'éloges à propos de sa traduction et, en particulier, de sa présentation documentée¹. Dans ses appendices, E. García Gómez consacre une vingtaine de pages à un commentaire de la biobibliographie d'Ibn Ḥazm, l'histoire de la bibliographie moderne du *Collier*, sur les classiques du genre amoureux, dont deux récits partageant des intertextes avec le *Collier*. Par conséquent, la traduction de García Gómez représente donc un seuil de rupture dans l'histoire des représentations orientalistes intrinsèquement liées au *Collier de la colombe*. En arrivant en dernier, il profite ainsi des études précédentes.

La préface de José Ortega y Gasset² et l'étude d'E. García Gómez inscrivent l'histoire du *Collier* dans la mémoire identitaire espagnole. La première traduction espagnole symbolise la dette des Espagnols à l'égard de la civilisation musulmane en al-Andalus car ce traité amoureux fut pensé, composé et produit par un « arabe espagnol » en Espagne et aucune traduction espagnole n'existait avant celle d'Emilio García Gómez³. Si la généalogie d'Ibn Ḥazm se télescope avec la longue construction identitaire espagnole du XX^e s., J. Ortega y Gasset admet volontiers nuancer les critiques du nationalisme espagnol et la question de l'arabité⁴ ce qui explique la particularité de l'imbrication de la mémoire ḥazmienne et hispanique dans la péninsule ibérique⁵. En effet, José Ortega y Gasset précise qu'il ne s'agit plus de voir ou d'étudier la civilisation arabo-musulmane et arabo-andalouse à travers la perspective des sociétés chrétiennes (*la Edad Media europea no puede ser bien vista si la miramos cen-*

¹ L'introduction tripartite, équilibrée sur le plan quantitatif, consacre une vingtaine de pages à la biographie d'Ibn Ḥazm, une vingtaine de pages à une analyse du *Collier* et enfin près de vingt pages au destin et à la notoriété du *Collier*.

² La préface de J. Ortega y Gasset mérite une analyse décrochée étant donné qu'elle pose les jalons du nouvel orientalisme espagnol et de ses rapports avec les études orientales, en particulier ḥazmiennes.

³ García Gómez, Emilio: *El Collar de la Paloma*, Madrid, Sociedad de estudios y publicaciones, 1952, p. XII: *dentro de este libro que Emilio García Gómez se ha tomado el largo y penoso esfuerzo de traducir. Era una deuda que los españoles, tomados corporativamente, teníamos.*

⁴ Cf. G. Martínez-Gros qui a consacré un article sur les « identités » en al-Andalus.

⁵ García Gómez Emilio: *El Collar de la Paloma*, op. cit., p. XII: *Pero esto no quita, como he dicho, que nuestra relación con los árabes de al-Andalus, o "españoles", no implique para nosotros ciertos deberes respecto a su memoria.*

trando la historia de aquellos siglos en la perspectiva exclusiva de las sociedades cristianas)¹.

L'orientaliste espagnol propose de fait une nouvelle grille de lecture ; il appréhende la période médiévale dans une analyse globale, moins centrée sur l'identité espagnole, plutôt sous l'angle des connexions entre l'islam des origines, du christianisme et du patrimoine helléniste d'un côté puis de la civilisation latine représentée par l'Empire romain et la civilisation « barbare » (les peuples germaniques et les Arabes) d'un autre côté. Dans le cadre du nationalisme espagnol, la représentation d'Ibn Ḥazm se construit à travers le « choc des cultures » qu'il emprunte aux ethnographes anglo-saxons². C'est que son analyse hérite de l'image d'Ibn Ḥazm vue sous l'angle philosophique des travaux d'Asín Palacios. L'approche du *Collier* et de la thématique amoureuse s'effectue sous l'angle de la philosophie occidentale. Si l'orientaliste semble insister sur l'hispanité des ancêtres d'Ibn Ḥazm, il reste que sa conception de l'amour ne correspond pas à celle définie par la philosophie de José Ortega y Gasset. L'originalité du *Collier* réside dorénavant dans la définition particulièrement arabe de l'amour, voire de « l'amour » entre deux hommes, une sorte d'homosexualité inavouée³ jusqu'à en conclure que le thème n'était finalement prétexte qu'à relater ses propres souvenirs. Il s'agit d'un amour andalou, moins d'un amour bédouin, qui s'inscrit dans le champ de l'érotologie, susceptible de déclencher tous les champs du fantasme possible, comme peuvent le témoigner les peintures orientalistes d'époque coloniale⁴.

Marcel Bataillon dit, dans en compte-rendu d'*El Collar de la paloma*, qu'E. García Gómez a dans sa « vigoureuse et savante introduction fait surgir devant nous le personnage historique d'Ibn Ḥazm »⁵. Ce personnage dit historique naquit, écrit M. Bataillon, « sans doute dans une obscure famille *muladí* parvenue à l'opulence de la haute bourgeoisie bureaucratique », cachant « deux secrets sentiments d'infériorité, celui de son origine obscure et celui de ses antécédents chrétiens ». Comme pour mieux emphatiser l'esprit provocateur du traité amoureux, l'historien français rappelle qu'« il grandit au *harem*, précocement initié aux mystères de la vie érotique, au Coran et à la littérature »⁶. Pour E. García Gómez, Ibn Ḥazm

¹ *Ibid.*, p. XVI.

² *Ibid.*, p. XVI: *De no haber sido así, el choque - lo que llaman hoy los etnógrafos anglosajones el clash oí culturas - habría sido excesivo, y sus resultados muy distintos.*

³ García Gómez Emilio: *El Collar de la Paloma, op. cit.*, p. XVII.

⁴ *Ibid.*, p. XXV-XXVI. Le *Collier* se rattache à la définition de l'amour courtois des troubadours dans lequel Ortega loue la situation féminine. Ce qui est imaginaire et mythique dans l'amour courtois bagdadien, hérité de l'amour *ʿudrī* de la péninsule arabe, devient réalité dans l'amour courtois des troubadours.

⁵ Bataillon Marcel: *Ibn Hazm de Córdoba, El Collar de la Paloma. Tratado sobre el Amor y los Amantes, Traducido del árabe por Emilio Garcia Gómez, con un prólogo de José Ortega y Gasset [compte-rendu]*, dans *Bulletin Hispanique*, 1953, 55, 53-3-4, p. 390.

⁶ *Ibid.*, p. 390.

est une attirante figure finement dessinée par Henri Pérès dans sa *Poésie andalouse en arabe classique*¹. Il est l'un des premiers, si ce n'est le premier à refuser de distinguer en Ibn Ḥazm deux hommes successifs, le premier adonné à la fois à la politique et à la littérature, le second absorbé par la théologie et le droit. Dès sa jeunesse, il offre un singulier contraste de raffinement et de rudesse, d'aristocratie et de vulgarité, c'est ce qui caractérise ainsi le *Collier de la Colombe*².

Mêlant des caractéristiques érotologiques et courtoises, le *Collier* profite de la particularité d'avoir été écrit sous la plume d'un juriste zāhirite, traduit le plus souvent par littéraliste. En plus d'avoir été composé sur le sol européen, E. García Gómez propose l'explication de cet engouement pour ce traité :

en el terreno de la literatura árabe se produce con alguna frecuencia la rareza de que las obras más desconocidas sean precisamente las publicadas. La explicación de esta aparente paradoja radica en el hecho de que, siendo el arabismo una ciencia relativamente reciente e inabundante el caudal de los materiales todavía inéditos.

Dans son introduction très fournie, E. García Gómez installe dès la première phrase un cadre tragique sur l'époque dans laquelle vit Ibn Ḥazm :

Nadie elige la época en que ha de nacer, y a Ibn Hazm de Córdoba le tocó vivir en los más trágicos momentos de la España musulmana y en la crisis decisiva del Islam andaluz³.

L'aspect politique domine l'introduction d'E. García Gómez, ce qui rappelle les travaux d'Asín Palacios. Ibn Ḥazm y décrit comme un *desterrado* et *conspirador*.

La biographie d'Ibn Ḥazm

Dans la *biographie d'Ibn Ḥazm*, il profite des travaux de son maître Asín, force est de constater que la généalogie des Banū Ḥazm est un élément fondamental au fil de la construction de la mémoire ḥazmienne et hispanique mais demeure prudent vis-à-vis de la prétendue généalogie indigène, *muwallad/muladí* ou chrétienne des ancêtres d'Ibn Ḥazm⁴.

Son étude est la plus achevée dans l'échelonnement de l'engouement orientaliste vis-à-vis du *Ṭawq*. Elle profite des nouvelles découvertes et de la publication de nouveaux matériaux. E. García Gómez avait repéré le réseau intertextuel arabe autour du *Collier* qui permettait à de futures recherches de renouveler son analyse culturelle⁵. Il propose ainsi d'étudier

¹ *Ibid.*, p. 390.

² *Ibid.*, p. 391.

³ García Gómez Emilio: *El Collar de la Paloma, op. cit.*, p. 3. La crise du califat omeyyade en al-Andalus est l'événement par excellence qui est sans cesse rattaché à la vie d'Ibn Ḥazm.

⁴ L'orientaliste espagnol emprunte aux principales sources européennes telles qu'Asín Palacios, Lévi-Provençal et Goldziher et en très grande majorité à Ibn Bassām, al-Marrākuṣī et al-Maqqarī pour les sources arabes. Le reste des notices biographiques ou des chroniques arabes ne servent qu'à compléter les données biographiques des trois premiers. La *Dahīra* en est l'une des pièces maitresses.

⁵ Elle se distingue des autres par la précision des comparaisons avec la littérature espagnole et arabe mais aussi elle retrouve des intertextes du *Ṭawq* dans la *Buġya* du biographe arabe médiéval d'al-Dabbī. Nous avons vu que

l'intertextualité reliant le *Collier* au *Rawḍa al-Muḥibbīn* d'Ibn al-Qayyim, en s'appuyant sur les arguments de Brockelmann¹, du *Diwān al-ṣababa* d'Ibn Abī Ḥaḡala (m. 1375) et probablement du *Tazyīn al-aswāq* de Dāwūd al-Antākī (m. 1599).

Compte tenu des connexions avec la *memoria* hispanique, le lecteur s'identifie plus facilement avec l'œuvre et son auteur. L'identification du lecteur espagnol lui permet de renouer avec une période de son passé et de sa mémoire. Ainsi, Ibn Ḥazm y est décrit comme une « figure attachante », sa personnalité et son œuvre « se rapproche d'autres grandes figures de notre âge d'or (Góngora et Quevedo) », « il illustre la diversité de notre race, sympathique et humaine, douce et mélancolique et symbolise la fierté espagnole ». Sa « solitude adamique est aussi une marque espagnole » ce qui en fait un témoignage biologique de son hispanité. « Révolutionnaire et rebelle » dans sa jeunesse et dans sa maturation, sa postérité aurait, selon E. García Gómez, dû briller de tout temps et aurait dû dépasser celle d'Averroès ou de Maïmonide et, même si les Almohades et d'illustres figures arabo-musulmanes ont à un moment revivifié son nom, sa renommée en Espagne a coïncidé avec la naissance de l'Orientalisme. Bien que les Orientalistes espagnols n'en soient pas à l'origine, ce n'est pas sans fierté qu'E. García Gómez revendique la (re)découverte de cette grande figure de la littérature arabo-andalouse. Si sa popularité ou légitimité continuera d'être débattue, l'orientaliste espagnol invite à partager l'œuvre poétique, philosophique et théologique d'Ibn Ḥazm et le compte parmi les illustres figures « les plus pures de l'Espagne musulmane ».

E. García Gómez peint un portrait d'Ibn Ḥazm dans le prolongement des représentations romantiques des orientalistes arabisants en jouant sur l'ambivalence et la complexité de sa personnalité. Par petite touche, le portrait se distingue de ses prédécesseurs malgré tout : d'une famille *muwwalad* (*una familia muladí*), une enfance dans le harem palatin (*la infancia en el harem*), partisan des révolutionnaires des « esthètes » de Cordoue (*el grupo revolucionario de los estetas de Cordoba*), la crise du califat (*la crisis del califato*), Ibn Ḥazm, banni et comploteur (*Ibn Hazm, desterrado y conspirador*), un bref triomphe trompeur (*un falaz relámpago de triunfo*), le temps de la déception et du changement de vie (*desengaño y cambio de vida*), un monumental effort intellectuel (*un gigantesco esfuerzo intelectual*), contre vents et marées (*contra viento y marea*), avantages et inconvénients du robinsonisme spirituel (*pros y contras de un robinsonismo espiritual*), l'harceleur harcelé ou l'arroseur arrosé (*el acosador acosado*),

la *Buġya* était la fille héritière de la *Ġadwa* d'al-Ḥumaydī et par conséquent, ces intertextes prouvent que le *Collier*, dans sa version allégée qui nous est parvenue ou dans la version augmentée, était connue dès le début et au moins jusqu'à l'époque d'al-Ḍabbī en Occident et en Orient. Il se fit connaître par le truchement de son disciple al-Ḥumaydī et par les intertextes implicites dans la littérature d'Ibn al-Qayyim al-Ġawziyya, en particulier sa *Rawḍa al-Muḥibbīn* et d'Ibn al-Ḥaḡīb dans *A'māl al-a'lām*.

¹ Brockelmann Carl: *Al-Andalus*, VI, pp. 650-672.

un Don Quichotte vaincu (*un quijote vencido*), une ambivalence essentielle *la ambivalencia esencial* et enfin l'Adam espagnol (*Adán español*).

L'analyse du Collier

La prose et les thématiques développées dans le *Collier* correspondent à l'œuvre du poète Juan Ramón Jiménez (m. 1958) et sonnent comme une élégie andalouse, une revivification nostalgique de la mémoire de la capitale andalouse. E. García Gómez aime à rappeler au lecteur espagnol que le traité est la production d'un philosophe chauvin et fier de sa patrie. C'est dans la célèbre histoire d'amour entre le poète Ramādī et sa bien-aimée Ḥalwa que préfigurent les plus belles pages représentatives de l'amour arabo-andalou et, à l'instar d'E. Lévi-Provençal, il appelle à ce que les poèmes relatifs à cette histoire figurent dans le panthéon de la littérature arabe. Il s'agit d'un livre personnel dont le lyrisme retrace des aspects mémoriels de la Cordoue médiévale. Retraçant des éléments de sa propre vie et celle de son groupe de lettrés, E. García Gómez est le premier, à notre connaissance, à nuancer la biographie bipartite traditionnellement relatée pour des objectifs didactiques et pédagogiques. Il en veut pour preuve la mise en parallèle de sa propre description dans le *Collier* et le *K. al-Aḥlāq*.

Dans la partie consacrée à la sincérité d'Ibn Ḥazm, il rappelle la pensée de R. Dozy mais l'orientaliste espagnol incline naturellement pour la pensée de son maître Asín Palacios qui relativise l'image de l'amoureux romantique, fidèle à une seule passion amoureuse bien que brillent encore les délices d'une sensibilité charnelle. C'est en cela que García Gómez constitue à partir des années 1950 un seuil de rupture dans l'histoire de la mémoire d'Ibn Ḥazm. S'il doit beaucoup à son maître Asín, il est intéressant de remarquer qu'il entretint avec Taha Husein des échanges épistolaires à propos du *Tawq*. Il s'agit de rompre avec ses prédécesseurs en sollicitant l'avis d'un critique littéraire arabe quand bien même il relativisait l'hypercritique de Taha Husein. En effet, pour ce dernier, le *Collier* est moins un livre sincère et personnel qu'un traité de poétique et de rhétorique. La réflexion d'E. García Gómez se situe entre la période post-romantique de Dozy : *Hablar de un único y sincerísimo amor de Ibn Hazm, cosa que era natural en el período postromántico de Dozy* et l'analyse psychologique de l'auteur du *Collier* à cause de la fiction dans la poésie. En citant Edgar Poe, il rappelle qu'Ibn Ḥazm marque une distance entre la réalité et les envolées lyriques conventionnelles qu'impose la poésie.

E. García Gómez accorde une partie importante à la production poétique du *Collier* et surtout aux capacités poétiques de son auteur qui excellait en la matière et à la définition conceptuelle de l'amour d'après le *Collier*. Révélant la mentalité et l'évolution des mœurs en

Europe, García Gómez se sent obligé d'avertir le lecteur contemporain de ce qu'il s'apprête à lire dans le *Collier*, l'orientaliste espagnol, il l'informe de certaines histoires d'amour passionnelles, parfois homosexuelles qui restent des épiphénomènes mais suffisamment étonnants pour l'esprit du lecteur espagnol du XX^e s. Il s'agit d'un « livre aux intentions pures et transparentes et à la finalité immensément ascétique et pieuse »¹.

La Postérité du Collier

Dans la troisième et dernière partie de son introduction, E. García Gómez revient sur la postérité du *Collier* dans la littérature orientaliste arabisante. Il rappelle les emprunts explicites et implicites à d'autres œuvres de la littérature arabe médiévale. En s'appuyant sur les travaux de littérature comparée de son maître Julián Ribera, l'orientaliste espagnol considérait l'influence de la littérature arabo-andalouse sur la littérature espagnole prépondérante, *via* la poésie et la musique arabes.

À l'instar de Francesco Gabrieli, E. García Gómez considère le *Collier* comme un des piliers de la « *tesis árabe* ». Bien qu'il souscrive aux thèses démontrant de réelles similitudes, de l'influence et l'antériorité du *Collier* sur la poésie des troubadours provinciaux et italiens du XII^e s., il émet des réserves sur d'autres aspects. En fait, il considère que le *Collier* se suffit à lui-même pour attirer tous les regards vers la Cordoue médiévale. Les travaux d'Asín Palacios démontrant les éléments islamiques dans la *Divine comédie* étaient incontestables au point que des universitaires ne pouvaient nier l'influence arabe. C'est dans ce contexte universitaire et de construction identitaire que s'inscrivent les traductions tardives du *Collier* correspondant à la fin de la période romantique de la littérature orientaliste.

L'orientaliste espagnol explique également que les orientations nouvelles des recherches universitaires se détachent de l'orientalisme romantique et que l'ouvrage d'Américo Castro a profondément marqué l'historiographie espagnole². Contrairement aux thèses de C. Sánchez Albornoz, l'essentielle de la thèse d'A. Castro était de démontrer la coexistence sur le sol ibérique, pendant de longs siècles, les trois religions, chrétienne, islamique et juive. Il rechercha à savoir comment s'était forgée l'identité espagnole au contact des Musulmans et des Juifs. La figure d'Ibn Ḥazm fut donc au centre des thèses des deux historiens médiévistes. Ainsi, dès les premières lignes du livre d'Américo Castro, l'auteur du *Collier* est mentionné,

¹ García Gómez, Emilio: *El Collar de la Paloma*, op. cit., p. 37: *El "Collar" es, por el contrario, un libro de intención purísima, limpia y hasta al final machaconamente ascética y piadosa*. Il y a dans l'objectif d'E. García Gómez de bien préparer le lecteur espagnol, de prévenir contre toute anachronisme en insistant sur le fait que pour apprécier l'originalité et la saveur de l'œuvre, il doit se munir d'une biographie suffisamment précise.

² Américo Castro: *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*. Cf. L'article d'Henri Lapeyre à ce sujet: *Deux interprétations de l'histoire d'Espagne: Américo Castro et Claudio Sánchez Albornoz. [Note critique] Américo Castro, Réalité de l'Espagne, Histoire et valeur*, dans *Annales*, 1965, 20-5, pp. 1015-1037.

comme le souligne E. García Gómez. De même, la même figure d'Ibn Ḥazm est un argument qui illustre la thèse de Sánchez Albornoz de par sa volonté de le voir d'origine « chrétienne, indigène, etc. ». En effet, Philippe Nourry écrit que rien n'était plus « caractéristique que l'exemple choisi Sánchez-Albornoz lorsqu'il évoque le poète Ibn Hazm, néo-musulman de Cordoue. Ne voit-il pas l'auteur du *Collier de la colombe* comme « un des maillons maures d'une longue chaîne qui s'étire de Sénèque à Miguel de Unamuno » ? »¹.

Si Pierre Guichard range ces thèses dans ce qu'il appelle « l'obsédant et assez stérile problème de l'hispanité de la civilisation andalouse », nous pouvons constater que la généalogie d'Ibn Ḥazm fut au centre de ces nombreuses thèses dès le début des études ḥazmiennes à travers l'*Histoire* de Dozy jusqu'aux années 1950-1960 alors que nous avons vu comment s'était fabriqué le récit, de type rumoral, relatant les origines des Banū Ḥazm dans le discours ḥayyānien².

E. García Gómez attribue aux travaux de son ancien professeur A. Castro la postérité du *Collier*. Celui-ci tenait pour acquis sa présence, à l'écrit comme à l'oral, dans la littérature hispanique au XIV^e s. Il existait, selon lui, des traductions littérales et des emprunts implicites du *Collier* dans le *De Amore* d'André le Chapelain. S'il ne partageait pas l'ensemble des thèses de Castro, tirées du courant positiviste, la traduction de García Gómez était, en partie comme il le précise lui-même, un outil proposé à Castro au service de ses thèses. La postérité du *Collier* selon E. García Gómez hérite donc des idées du positivisme et des analyses de littérature comparées. En rappelant l'émotion de Pétrof devant les coïncidences entre « l'Arabe Ibn Ḥazm » et ses semblables chrétiens tardifs : *colegas cristianos posteriores, tales como Matfre Ermengaud, Andreas Capellanus o Guido Guinizelli*³, en rappelant que son premier traducteur Nykl s'évertuait à mettre à disposition tous les ouvrages arabes soutenant ce que appelle E. García Gómez la « *thesis arabe* ». Dans la même veine que l'orientaliste allemand Weisweiler et dans une moindre mesure F. Gabrieli, l'orientaliste espagnol explique pourquoi

¹ Nourry Philippe : *Histoire de l'Espagne : des origines à nos jours*, Paris, Tallendier, 2013.

² Notre étude intertextuelle nous a montré qu'Ibn Ḥayyān s'était appuyée sur un matériau du disciple d'Ibn Ḥazm, le tolédan Šā'id, pour fabriquer sa notice satirique et, par conséquent, broder un récit rumoral. S'appuyant sur ce récit, véhiculé par la *Daḥīra*, la thèse orientaliste était de démontrer l'impossibilité d'un auteur arabe d'écrire une œuvre d'amour dans la tradition courtoise des troubadours. Si ce n'était l'histoire de la mémoire d'Ibn Ḥazm, nous pencherions, comme P. Guichard, vers la stérilité d'un tel débat. Il a fallu attendre entre un demi-siècle et un siècle pour que les travaux d'Asín Palacios et García Gómez nuancent la stéréotypie de ce point biographique. Or, nous avons vu que cet argument a alimenté la rhétorique nationaliste mais aussi bien la littérature biographique arabe médiévale que la littérature orientaliste moderne et la littérature arabe contemporaine. Ibn Ḥallikān, bien connu de la littérature orientaliste, précisait que Yazīd (8^{ème} génération) était le premier ancêtre paternel des Banū Ḥazm à s'être converti à l'*islām* et que Ḥalaf (6^{ème} génération) était le premier ancêtre paternel à s'être installé en al-Andalus. Qu'Ibn Ḥazm soit d'origine *muwallad* ou persane, six ou huit générations ont largement suffi pour transformer en profondeur sa famille à la culture arabe. Les théories stéréotypées des biographes arabes médiévaux ou des historiens européens le fixaient dans une catégorie *ad vita aeternam*.

³ García Gómez Emilio: *El Collar de la Paloma*, op. cit., p. 48.

le traité d'Ibn Ḥazm a rencontré un tel écho. Cet engouement suit la dynamique des « les étapes modernes de la résurrection du *Collier* » et la guerre civile, dans l'Espagne des années trente, explique le retard de l'orientalisme espagnol pour la traduction du *Collier* selon García Gómez.

S'il hérite des travaux philologiques de Goldziher et Marçais et Bercher, du positivisme romantique ou littéraire comme Brockelmann, Nykl, Zettersteen et Gabrieli, et de l'objectif de vulgarisation de Weisweiler, il entend prolonger ces travaux de traductions comme une synthèse scientifique du point de vue littéraire. Une étude comparée des traductions du *Collier* reste à faire selon García Gómez. Les versions russes, anglaises, allemandes, italiennes et françaises prêtent le flan à une sociologie des connaissances et leur rapport au *Collier*. C'est dire que l'orientalisme espagnol s'inscrit au début d'une nouvelle réflexion critique vis-à-vis de l'engouement pour le *Collier*. Il serait nous semble-t-il pertinent d'analyser le choix du lexique, l'adaptation des effets stylistiques ou comment la médiation de la traduction engage le traducteur. En effet, nous avons vu que Dozy traduisait la demeure des Banū Ḥazm en un grand palais ce qui dénote dans l'imaginaire collectif toute une imagerie stéréotypée. Chaque orientaliste prenait le soin de « nationaliser » le *Collier* pour le rendre accessible à ses lecteurs. La traduction est, selon l'historien hispaniste M. Bataillon (m. 1977), « un parti pris d'archaïsme modéré, « en s'inspirant un peu », pour la syntaxe comme pour le vocabulaire, « de livres comme la merveilleuse traduction par Boscán du *Courtisan* de Castiglione » »¹ entre verdeur et délicatesse et ne fuit pas le ton familier en appelant un chat un chat². Ce qui montre que les traductions précédentes avaient adapté leur traduction en fonction du goût de leur époque en termes de romance et de positivisme afin d'y trouver des connexions entre la littérature arabe courtoise et les troubadours. On y retrouvait par exemple des termes tels que « sadisme » ou « flirt ».

L'objectif fondamental des premières traductions étaient de mettre à disposition le texte-source au grand public ; les traductions se perfectionnant au fil du temps. Le *Collier* provoque l'appétence culturel, littéraire et historique de tout public, il élargit donc sa réception. C'est non sans une certaine fierté que García Gómez conclut son prologue ; il était très heureux de :

Repetir las mismas palabras con que hace quince años anunciaba yo el primer esbozo de esta traducción: "Viene el 'Collar de la paloma' a ocupar un puesto excepcional en la serie de libros que al amor ha dedicado Europa desde Platon a Stendhal, pasando por Ovidio, las Cortes de amor pro-

¹ Bataillon Marcel: *Ibn Hazm de Córdoba, El Collar de la Paloma. Tratado sobre el Amor y los Amantes, Traducido del árabe por Emilio García Gómez, con un prólogo de José Ortega y Gasset*, compte-rendu dans *Bulletin hispanique*, 1953, 55,3-4, p. 339.

² *Ibid.*, pp. 339.

venzales, Dante, Petrarca, Léon Hébréo y tantos otros... Era ya hora de que el maravilloso libro apareciera en la lengua que hoy se habla sobre las mismas tierras en que fue escrito, y a la que ya han sido magistralmente traducidas por Asín otras obras importantes de Ibn Hazm de Córdoba.”¹

La généalogie prétendue hispanique d’Ibn Ḥazm a participé de son héroïsation dans la littérature orientaliste. Le *Collier* s’est hissé au sommet des œuvres littéraires dans le panthéon des romans d’amour. Le portrait d’Ibn Ḥazm peint sous l’angle du *Collier* est accroché dans la même salle que des Platon, des Stendhal, des Ovidio, des Dante, des Pétrarque, des Léon Hébréo, etc. Le *Collier* doit également sa postérité en ce qu’il provoquait la morale de la première moitié du XX^e s., en ce qu’il provoquait de curiosité érotologique et psychologique. Inscrire le *Collier* dans le champ de nouvelles disciplines participe de la sauvegarde de sa mémoire et de celle de son auteur au fil du temps.

Dans son compte-rendu, Marcel Bataillon (m. 1895-1977) comparait la traduction de García Gómez à une « récréation en castillan d’un livre singulier de la littérature arabe ». Déjà, dans l’analyse de García Gómez, une volonté d’analyser le *Collier* et Ibn Ḥazm sous l’angle de la psychologie. M. Bataillon ne déroge pas au vif intérêt pour cette jeune discipline en affirmant que le penseur cordouan réunissait dans le *Collier* des qualités rares de moralistes et de psychologue avec des dons exceptionnels pour la poésie. L’alternance de la prose et de la poésie produisent une lecture enchantée des poèmes du *Collier* : la prise poétique du traducteur est, poursuit-il, chatoyante et ferme, bien éloignée des grâces néo-classiques dont Juan Valera (m. 1905), adaptateur de Schack, avait paré les poésies arabes bien qu’il ne connaissait pas les versions originales².

Il note que les polémiques déclenchées en Espagne, et dont García Gómez s’était défendu³, témoigne et révèle l’histoire morale du monde intellectuel espagnol de son époque. Pour autant, il n’a pas essayé d’« espagnoliser les Arabes ou arabiser les Espagnols » à cause d’enjeux généalogiques. Il fait ainsi « resurgir le personnage historique d’Ibn Hazm » même s’il porte les traces de la description dessinée par H. Pérès dans son livre *La poésie andalouse en arabe classique*. En revanche, Marcel Bataillon tire de l’étude de García Gómez un Ibn Ḥazm gardé entre « deux secrets sentiments d’infériorité, celui de son origine obscure et celui de ses antécédents chrétiens ». Ce mystère amplifie les stéréotypes de l’imaginaire collectif quand il écrit que le penseur cordouan « grandit au harem, précocement initié aux mystères de la vie érotique, au Coran et à la littérature ». La note de Bataillon justifie la nouvelle approche qui mélange l’esprit du colonialisme exotique dont les ingrédients ne peuvent que charmer les

¹ García Gómez Emilio: *El Collar de la Paloma*, op. cit., p. 62.

² Bataillon Marcel: *Ibn Hazm de Córdoba*, op. cit., p. 389.

³ García Gómez Emilio: dans *Al-Andalus*, 17, 1952, pp. 457-521.

lecteurs : le « harem » et son lot de fantasmes mélangé aux « mystères de la vie érotique » sensés contredire les connotations du Coran et de la littérature arabe¹.

Les portraits d'Ibn Ḥazm selon Asín Palacios et García Gómez partagent de nombreux points communs dont le principal est de marquer une distanciation progressive vis-à-vis des enjeux ethniques et identitaires à travers la généalogie d'Ibn Ḥazm. Leurs travaux s'inscrivent dans les enjeux d'interférence, d'influence et d'intertextualité entre la littérature arabo-andalouse et latino-européenne. Les deux orientalistes espagnols se distinguent de leurs homologues allemands marqués par une approche positiviste de l'histoire des textes scripturaires et des écoles juridiques de la fin du XIX^e s. Cela dit, orientalismes espagnol et allemand étaient indubitablement influencés par l'*Histoire* de Dozy, si ce n'est dépendant. En supplantant l'*Histoire* de Dozy, l'orientaliste français Évariste Lévi-Provençal (1894-1956) marqua un tournant majeur dans l'historiographie d'al-Andalus et, en corollaire, la représentation d'Ibn Ḥazm en suivit la trajectoire.

3.8.5.3. Les premières critiques relatives à la postérité du *Collier* : É. Lévi-Provençal

En exhumant de nouveaux manuscrits, l'orientalisme européen dépoussiéra quelques idées reçues ou de certains *topos* diffus dans l'historiographie et la littérature arabo-andalouses. Le *Collier* comptait parmi les documents historiques novateurs et permettait de retracer des aspects inédits de la Cordoue médiévale. Évariste Lévi-Provençal (m. 1956) contribua grandement à modeler de nouveaux portraits. Il semble qu'une lassitude à l'égard du *Collier de la colombe* naquit au fil des nouvelles découvertes scientifiques au profit des lettres de chancellerie, des textes épistolaires et de l'anthologie d'Ibn Bassām² entre autres. Nous nous intéresserons donc à un article de Lévi-Provençal consacré au *Collier* paru en 1950 et à sa magistrale *Histoire de l'Espagne musulmane* parue en trois tomes en 1944, 1950 et 1953. L'orientaliste français ne semble pas vouloir suivre l'engouement orientaliste d'avant 1950. La figure cordouane surgit explicitement dans les écrits de Lévi-Provençal à partir de 1950, c'est-à-dire dès la traduction espagnole du *Collier de la colombe*.

¹ Les travaux d'Ahmed Kharraz proposent des pistes de réflexion intéressantes pour expliquer les enjeux de l'intime dans les récits arabes et francophones. Cf. *Le corps dans le récit intime arabe*, Paris, Éd. Orizons, « Universités », 2013. Sa lecture anthropologique et littéraire suit le fil d'Ariane des images-clés (la figure de l'étalon et du voile féminin) depuis les poèmes de la Gāhiliyya à l'image de l'intime au XXI^e siècle.

² Lévi-Provençal Évariste : *Sur de nouveaux manuscrits de la Daḥīra d'Ibn Bassām*, dans *Hesperis*, 1933, XVI, pp. 158-161; *Un nouvel exemplaire des 3 premiers tomes de la Daḥīra d'Ibn Bassām, Un manuscrit de la bibliothèque du calife Al-Hakam II, La « Mora Zaida », belle-fille d'Al-Mu'tamid*, dans *Hesperis*, 1934, XVIII, pp. 197-201.

L'article En relisant le Collier de la colombe de l'orientaliste français E. Lévi-Provençal

Les premières critiques : retour au « littéralisme » juridique d'Ibn Ḥazm

Il semble qu'à partir de García Gómez et Lévi-Provençal, on puisse noter un seuil de rupture en gestation, une sorte de prémices à la déconstruction du mythe ḥazmien¹ quelques mois seulement après la parution de la traduction française de L. Bercher. Les réserves de Lévi-Provençal portent moins sur le *Collier* lui-même que sa réception. Sur le fond, il estime que « dans ces cinquante pages d'une valeur d'ailleurs inégale, parmi lesquelles, à côté de périodes de belle venue, dans une prose limpide et dépouillée, sans affectation ni mauvais goût », il relève « trop souvent des rappels en cascade de traditions prophétiques, des précisions du domaine érotique qui choquent notre goût ». Deux goûts s'opposent aux yeux de l'orientaliste français. Il semble ne plus s'agir d'amour courtois mais d'amour érotique, trop charnel et épicurien pour les mœurs de son temps. Se construit une dichotomie dans laquelle s'opposent le littéralisme austère d'Ibn Ḥazm aux ingrédients exotiques provoquant la méfiance des censeurs.

La production poétique n'est pas épargnée. Le *Collier* contiendrait de « trop nombreuses pièces de vers, de la plume d'Ibn Ḥazm lui-même, dont l'impeccable facture ne suffit pas toujours à faire accepter la fadeur ou la platitude »². Le regard de l'historien français semble donc partagé entre un engouement exagéré et une originalité reconnue :

Il est peu d'ouvrages qui, dans la littérature arabe, et de la part des meilleurs orientalistes d'Europe, aient bénéficié de tels honneurs. Mais ces honneurs, le *Ṭawq* les mérite-t-il vraiment ? il n'entre point dans notre propos actuel de faire l'apologie ou la critique du petit traité d'Ibn Ḥazm sur la vie amoureuse, ni d'étudier sa place dans l'œuvre considérable du grand écrivain et polémiste cordouan ; encore moins, de chercher, après bien d'autres, à définir l'influence, directe ou indirecte, qu'il a pu exercer sur le développement de la littérature dite « courtoise », de l'un et de l'autre côté des Pyrénées. Me sera-t-il permis toutefois d'avancer qu'à mon sens, on a, depuis une vingtaine d'années, quelque peu surestimé en Europe (beaucoup moins dans l'Orient arabe) l'importance et la valeur littéraire du *Collier* ?³

Pour soutenir son appréciation « que d'aucuns trouveront peut-être excessive », il convoque l'autorité d'Asín Palacios qui, dit-il, « s'est abstenu, je crois à juste titre, de faire la part trop belle à l'épître ». Malgré les premières réserves de l'historien médiéviste, il semble que les effets de la traduction jouent un rôle déterminant dans son esprit et son propre imaginaire. À peine la publication du *Collier* en français, E. Lévi-Provençal s'impatiente de la traduction espagnole en cours sous la plume d'E. García Gómez. La critique de la traduction de L. Bercher traduit une sorte de déception chez l'orientaliste français, ne traduisant pas l'imagerie et le lyrisme derrière ce « petit livre ». La traduction de *ḥamāma* en « pigeon » par L. Bercher

¹ Lévi-Provençal Évariste : *En relisant le Collier de la colombe*, dans *Al-Andalus*, 15, 1950, p. 337.

² Lévi-Provençal Évariste : *En relisant le Collier*, op. cit., p. 337.

³ *Ibid.*, p. 337.

casse le mythe que dénote celui évoqué par la « colombe ». Cela étant dit, un autre ouvrage avait fait grands bruits dans l'imagerie orientaliste, à savoir le *Jardin parfumé* du cheikh Nafzāwī traduit également dans plusieurs langues, et que ne semble pas connaître Lévi-Provençal.

À l'instar de la démarche d'un Alois Richard Nykl, Lévi-Provençal ressent le besoin de s'installer dans un décor approprié à la lecture et à l'étude du *Collier* pour marquer à la fois un pas de côté tout en s'imprégnant d'un décor inspirant. Ainsi, il estime devoir préciser que s'installer « au milieu des pins odorants d'un harmonieux recoin du haut pays valencien », dans sa région natale, lui permettrait de s'identifier au décor chaud d'Andalousie. Il estime important de préciser qu'il a lu le *Collier* d'une traite¹. Le lexique de son article révèle la cristallisation ambivalente de la réception dichotomique. Le « petit » livre s'oppose pourtant au « célèbre épître du grand écrivain andalou sur l'amour et les amants » qui ne laisse visiblement pas indifférent. Il témoigne du champ lexical rappelant encore le romantisme des orientalistes anciens. Tout se passe comme s'il s'agissait de la dernière pierre posée sur un édifice construit par ses prédécesseurs. En revanche, le champ de la psychologie et celui de l'érotologie influencent ce nouveau palier de la *memoria* ḥazmienne. L'érotologie² de la figure libertine s'oppose à la figure religieuse. Les scènes érotiques des anecdotes s'opposent ainsi aux « poèmes d'inspiration pieuse ».

Pour traiter de la différence entre manuscrits, de la différence entre récits transmis par l'historiographie arabe médiévale et le manuscrit de Pétruf, Lévi-Provençal recourt à la métaphore de la mutilation. Il attribue au penseur cordouan le tort d'avoir mutilé son propre ouvrage. La défiguration du *Ṭawq* relève moins de son auteur qu'à un « copiste ignorant » : Comment un Ibn Ḥazm « aussi maître de sa plume » peut-il porter les erreurs d'un copiste assez ignorant. Pour l'orientaliste français, le récit transmis d'après Ibn Ḥayyān dans le *K. al-A'ām* d'Ibn al-Ḥaṭīb supplante l'authenticité du manuscrit de Pétruf car « cette mutilation ait été commise à l'intérieur même d'un récit, pour le déformer et nuire à l'équilibre des périodes et à l'ordonnance du style »³. Le récit dont il est question est la célèbre description de la destruction de Balāṭ al-Muġīṭ. De même qu'il existe deux versions, sur le plan intertextuel, très proches du récit relatant « le charmant épisode de la rencontre du poète Yūsuf b. Hārūn Ramādī et de la belle Jalwa ».

¹ Lévi-Provençal Évariste : *En relisant le Collier*, op. cit., p. 335.

² *Ibid.*, p. 338.

³ *Ibid.*, p. 339.

Si Lévi-Provençal admet qu'il a pu exister plusieurs versions ou variantes du *Collier* comme c'est le cas d'autres ouvrages arabes médiévaux, il en conclut que « fort peu de copies du traité d'érotologie d'Ibn Ḥazm ont circulé au Moyen-Age à travers le monde musulman, ce qui expliquerait pourquoi les auteurs arabes postérieurs l'ont si peu cité »¹. Or, nous l'avons vu précédemment, le traité fut cité également par Ibn al-Abbār, al-Fīrūzābādī, al-Maqqarī, Ḥāğğī Ḥalīfa et d'autres s'en sont inspirés pour traiter de l'amour spirituel². D'autres de ses traités parmi les 400 ouvrages qui lui sont attribués n'ont été cités. L'autodafé de Séville en est certainement une des raisons. Le traité d'éthique dont le titre est souvent cité comme référence bibliographique est lui aussi peu cité par les lettrés arabes médiévaux. Il s'agit sans doute de trouver une originalité littéraire dans une version plus longue³. De même, nous avons évoqué que le manuscrit du *Tawq* provenait d'une collection ottomane et son histoire nous apporterait bien des réponses quant à la diffusion du *Collier* et à l'évolution des mentalités. En effet, ce qui ressort de l'article de Lévi-Provençal est une critique morale du contenu du *Collier* qui pourrait « choquer » les mœurs des lecteurs de son époque. Le lecteur européen peut être conquis par certaines pages à cause de « leur fraîcheur », d'une analyse pénétrante de la vie amoureuse. D'un autre côté, il sera surpris, sinon « écœuré », par la « crudité de certains détails scabreux », mais qu'en fin de compte, il éprouvera une impression d'« ennui » mais rien n'est plus évocateur que le *Collier* qui permet de reconstituer l'atmosphère de Cordoue qui a été délibérément dans l'ombre des traductions. Le *Collier* se veut un document psychologique moins comme un document historique sauf pour Dozy, Pétrouf et Asin⁴.

En revendiquant l'analyse psychologique du traité amoureux et du traité d'éthique d'Ibn Ḥazm, l'orientaliste s'engage à déconstruire certains *topos* qui ont forgé la représentation mythique d'Ibn Ḥazm. Ainsi, « on s'est plu jusqu'ici à répéter qu'il a vécu « dans le harem » comme s'il s'agissait d'une circonstance insolite, destinée à marquer la personnalité ». Il s'agit plutôt d'inscrire ce « petit livre » amoureux dans le champ de l'érotologie et de toute l'imagerie qui peut s'en dégager dans la période coloniale. Les « détails obscènes de certaines

¹ *Ibid.*, p. 342.

² Benaïssa (Bucarruman) Abdallah: *Vers une nouvelle interprétation paléographique du manuscrit Tawq al-Hamama du théologien andalou Ibn Hazm (994-1063)*, dans *Études maghrébines* n°5-6, 1997, pp. 7-21. Son étude met en valeur l'aspect documentaire de l'épître puis retrace son parcours au fil de l'histoire et les raisons hypothétiques de sa « volatilisation ». Aussi intéressante soit-elle, nous avons montré également d'autres pistes de recherches à l'époque médiévale, notamment de son existence parmi l'élite ottomane. Cf. sa thèse soutenue à Montpellier en 1996 : *Le thème de l'amour d'après tawq al-hamama d'ibn hazm : étude historico-littéraire dans al-Andalus de l'âge d'or* ss dir de Louis Cardaillac et *Observations sur le patrimoine écrit d'Ibn Hazm dans le développement de la connaissance historiographique, épistémologique et juridique d'al-Andalus*, dans *Intus-Legere Historia*, 2013, vol. 7, n°2, pp. 47-59.

³ Lévi-Provençal Évariste : *En relisant le Collier de la colombe*, op. cit., pp. 339-340.

⁴ *Ibid.*, p. 343.

anecdotes du *Tawq* ne choquaient nullement » les contemporains d'Ibn Ḥazm. En revanche, ils étaient la confirmation de l'authenticité et de la réalité des anecdotes du *Tawq* pour rendre monnaie courante une vie libertine bien que condamnée. Nous retrouvons ces clichés de la civilisation arabo-musulmane autour de la représentation du harem. Lévi-provençal estime que « tous les jeunes garçons de l'aristocratie et de la bourgeoisie », dès leur « plus tendre enfance » accompagnés de leurs sœurs » de tout ce « concerne les rapports sexuels », étaient plongés dans la pratique homosexuelle et l'usage du vin. Inscrit dans le champ lexical du libertinage, le lexique de Lévi-Provençal renvoie à de nombreux clichés indiquant la stéréotypie de la dichotomie entre mœurs rigoristes et libertinage diffus. Le recours à la comparaison entre les *Confidences d'une fille de la nuit* de François Bonjean permet au lecteur européen de construire son imaginaire à partir de « la Fès du XX^e s. comme dans la Cordoue du X^e, les portes bien closes des harems peuvent s'entr'ouvrir à l'occasion pour favoriser des rencontres toutes pareilles à celles qu'Ibn Ḥazm évoque ou décrit dans son *Collier* »¹.

Nous assistons aux premières critiques de l'œuvre et de son engouement, voire d'une sorte d'emballlement que Lévi-Provençal semble s'investir à critiquer. Il est peu d'ouvrages qui, écrit Lévi-Provençal, aient bénéficié de tels honneurs de la part des meilleurs orientalistes d'Europe². La question à ses yeux était de savoir s'il le méritait vraiment, coupable d'avoir été « quelque peu surestimé en Europe (beaucoup moins dans l'Orient arabe) ». Outre un processus d'identification et de distanciation morale, Lévi-Provençal a construit une opposition entre une certaine pudeur à l'égard de certaines anecdotes, sans nous indiquer lesquelles, et le libertinage supposé diffus dans la société arabo-andalouse.

Bien que Lévi-Provençal s'interroge sur la valeur documentaire d'une source à teneur autobiographique, inédit pour la période troublée du XI^e s., le troisième tome de son *Histoire* recourt à maintes reprises à des citations d'autorité à valeur historique³. Ces citations dessinent tout l'imaginaire qui à trait à l'intime.

Ibn Ḥazm selon l'Histoire de l'Espagne musulmane d'E. Lévi-Provençal

Nous trouvons une mention du *Collier* et trois mentions d'Ibn Ḥazm dans *La civilisation arabe en Espagne* (1938). L'historien qualifie curieusement le traité amoureux de « petit livre »⁴ qui ne lui sert qu'à décrire le contexte religieux et philosophique d'al-Andalus. Dans le premier tome de son *Histoire*, paru en 1944, aucune citation ni référence au penseur cor-

¹ Lévi-Provençal Évariste : *En relisant le Collier, op. cit.*, p. 345.

² *Ibid.*, p. 337.

³ *Ibid.*, p. 338.

⁴ Lévi-Provençal Évariste : *La civilisation arabe en Espagne*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1938, p. 142.

douan. Nous trouvons quelques références dans le second tome et c'est essentiellement dans le troisième et dernier tome qui recourt aux matériaux ḥazmiens.

Concomitant de la traduction espagnole du *Collier* d'E. García Gómez et parmi les nombreuses publications de Lévi-Provençal, son *Histoire de l'Espagne musulmane* a réussi à s'imposer et a rendu caducs les ouvrages qui l'avaient précédé selon les mots d'Abdallah Laroui. Comme de nombreuses autres figures andalouses d'autorité, Ibn Ḥazm y est souvent cité. Lévi-Provençal raconte l'histoire de l'Espagne depuis le regard administrateur colonial. Nous ne trouverons pas de notices biographiques consacrées aux lettrés et le regard se porte donc sur les grands souverains andalous. Pour composer le portrait d'Ibn Ḥazm, de nombreuses citations ou références permettent de le dépeindre.

Le second tome mentionne Ibn Ḥazm à la fois comme auteur du *Collier* et comme acteur de l'histoire d'al-Andalus¹. Il est un témoin de son temps². Il relate un événement secondaire témoignant de l'éminente position du père d'Ibn Ḥazm³. S'il critique le récit « trop romancé » de Dozy⁴ et la virulence du récit d'Ibn Ḥayyān⁵, force est de constater que le troisième tome présente un Ibn Ḥazm à mi-chemin entre la romance de Dozy et la charge d'Ibn Ḥayyān.

L'influence de Dozy se traduit dans la reprise du *topos* rhétorique de la généalogie des Banū Ḥazm et à travers le recours à quelques descriptions romancées. Même s'il revendique être en rupture vis-à-vis du récit romancé de Dozy, Lévi-Provençal reprend les paradigmes ethnocentrés des enjeux généalogiques en al-Andalus. Au chapitre sur les fausses généalogies, il tente d'expliquer ces enjeux à travers « la pureté de leur sang arabe » en écartant, semble-t-il, un critère anthropologique de la tradition arabo-musulmane. En effet, nombre de califes Umayyades revendiquaient la blondeur de leur chevelure pour bien se distinguer de la noirceur de celle de leurs coreligionnaires orientaux. Lévi-Provençal n'en ignorait pas la particularité andalouse. La dichotomie blond/noir se traduit même dans la prose et la poésie d'Ibn Ḥazm confirmant la possibilité de mariages mixtes sans trahir les théories des généalogistes

¹ Lévi-Provençal Évariste: *Histoire, op. cit.*, t. II, p. 31, p. 48, p. 320 (auteur du *Collier*), p. 335 (comme acteur)

² Lévi-Provençal Évariste: *Histoire, op. cit.*, t. III, p. 357 : « Dans la Cordoue au Xe siècle (...), dans le même temps, au témoignage formel d'Ibn Hazm, Ahmad al-Razi, le fameux historiographe de la dynastie marwanide, consacre tout un ouvrage à la description topographique de la capitale d'al-Andalus, reproduit par al-Maqqarī », cf. Al-Maqqarī, *Analectes*, II, p. 118.

³ Lévi-Provençal Évariste: *Histoire, op. cit.*, t. II, p. 299 : « Laissé par le régent 'amiride à al-Zahira pendant son absence, trois personnages en qui il avait toute confiance : le vizir Ahmad ibn Sa'id Hazm, le secrétaire d'État Ahmad ibn Burd et le préfet de sa résidence, 'Abd Allah ibn Maslama ».

⁴ *Ibid.*, p. 274: « Dozy désigne sous le nom de d'Aurore dans le récit un peu trop romancé qu'il a composé sur l'histoire de cette période ».

⁵ *Ibid.*, p. 299: « Son récit prend souvent la forme d'une satire virulente, d'une charge impitoyable de ses compatriotes ».

arabes qui pensent en termes de filiation agnatique, par le mâle¹. Et l'autorité suprême, « l'imâm des généalogistes », auquel Ibn Ḥaldūn recourt pour débattre des origines des Berbères n'est autre qu'Ibn Ḥazm, comme le rappelle Constant Hames². Force est de constater la différence généalogique et identitaire entre la filiation par *nasab* et la pureté du sang. Les théories racialistes du XIX^e siècle sur le classement des races prolongent le mythe de la pureté de sang (*limpieza de sangre* ou *limpeza de sangue*) constituant une originalité de la Péninsule ibérique depuis Tolède en 1449³. Les traces des débats historiographiques, identitaires et coloniaux, alimentent la rhétorique et la narration de Lévi-Provençal. On remarque que cet argument figure toujours parmi les invariants de la mémoire d'Ibn Ḥazm, celui de sa généalogie au service d'une idéologie biologique. Ainsi, les Souverains arabes n'avaient d'autre choix que de trahir leurs généalogies originelles lorsqu'ils s'installèrent en al-Andalus et c'est ce qui « devait fausser tant de généalogies en attribuant à des clients d'Arabes d'origine berbère ou espagnole une ascendance arabe imaginaire – avaient dans leurs veines infiniment plus de sang européen ou africain, ou même de sang noir, que de sang asiatique »⁴. À partir de ce constat, Lévi-Provençal enchâsse son récit dans celui qu'il emprunte aux orientalistes précédents. Ibn Ḥazm n'est autre qu'« un *muwallad* de souche purement espagnole » qui fournit maints renseignements « sur le peuplement de la Péninsule à l'époque califienne » dont « l'esprit de ce polémiste ardent » peut interroger sur l'objectif de sa *Ġamhara*⁵. Dans le cadre de la thèse des fausses généalogies, Lévi-Provençal peut conclure :

bien entendu, les *muwallads*, en s'arabisant non sans conserver toutefois une marque d'esprit particulière, furent pris parfois, eux aussi, du désir de renier leur propre origine indigène et de s'introduire, avec ou sans le détour du *wala'*, dans la grande famille des Arabes de race, à laquelle les avaient mêlés d'innombrables mariages mixtes. Ibn Ḥazm lui-même, sans aller si loin, se pré-

¹ Constant Hames: *La filiation généalogique (nasab) dans la société d'Ibn Khaldun*, dans *Homme*, 1987, n°102, pp. 99-118.

² *Ibid.*, p. 106.

³ Picq Jean: *Chapitre 10 : L'inquisition, la pureté du sang et le droit des gens. La figure paradoxale de l'Espagne du Siècle d'or*, dans *Une histoire de l'État en Europe. Pouvoir, justice et droits du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Presses de Sciences Po, « *Les Manuels de Sciences Po* », 2009, pp. 247-268.

⁴ Lévi-Provençal Évariste: *Histoire, op. cit.*, t. 3, p. 175 : « ils n'avaient pu évidemment s'astreindre à une endogamie qui eut, dans une certaine mesure, préservé la pureté de leur sang arabe, et dû, dès le début, prendre des femmes du pays pour épouses ou pour concubines. De telle sorte qu'au Xe siècle, on pouvait considérer que les Arabes qui se targuaient d'une origine kaysite ou yéménite légitime – avec ou sans le biais du *wala'*, qui devait fausser tant de généalogies en attribuant à des clients d'Arabes d'origine berbère ou espagnole une ascendance arabe imaginaire – avaient dans leurs veines infiniment plus de sang européen ou africain, ou même de sang noir, que de sang asiatique ».

⁵ *Ibid.*, t. 3, p. 176 : « C'est un *muwallad* de souche purement espagnole, Ibn Ḥazm, qui a, au XI^e siècle, pris la peine de fixer dans *Djamhara* (...) on peut se demander si dans l'esprit de ce polémiste ardent, (...) les prétentions de certaines familles notoires d'al-Andalus à une ascendance purement arabe. Mais on peut tout aussi bien, en sens inverse, interpréter l'entreprise d'Ibn Ḥazm, qui ne trahit jamais la cause de ses patrons umayyades. Rendons cependant grâce à Ibn Ḥazm pour l'appoint décisif que son livre fournit sur le peuplement de la Péninsule à l'époque califienne ».

tendait issu d'ascendants persans, ce qui permit au sévère chroniqueur Ibn Haiyan de l'en tourner en ridicule¹.

Logiquement, c'était au chapitre *de la vie privée* que nous aurions pu trouver maintes citations du *Collier*. Il y a cela dit un équilibre citationnel entre ce chapitre et celui consacrée à *la licence des mœurs*. Cet équilibre confirme la cohérence rhétorique de son discours intime érotique/censure rigoriste. Concernant le système éducatif andalou, avant de citer « le grand Ibn Ḥazm, qui, lui aussi, s'est penché sur le problème de la méthode pédagogique », Lévi-Provençal s'est référé à l'appréciation d'Ibn Ḥaldūn². Alors qu'il commence à multiplier les citations de l'œuvre ḥazmienne, nous trouvons une description romancée des aspects privés et intimes de la vie andalouse relatant les soins de beauté et la parure :

on conserve à Madrid une charmante plaque de marbre ajouré de l'époque califienne, avec godets et plumiers, qui a sans doute été la table de toilette d'une dame de l'aristocratie. Les mains et les pieds étaient l'objet de soins délicats. Ibn Hazm nous révèle que déjà au X^e siècle les Cordouanes mastiquaient longuement de la gomme (*mustaka*) pour parfumer leur haleine et frottaient leurs lèvres et leurs gencives, pour en aviver l'éclat, avec de l'écorce de racine de noyer (*siwak*)³.

L'anecdote participe à la fabrication d'une imagerie romancée et courtoise en décrivant la délicatesse de la bourgeoisie arabo-andalouse. Si l'historien syrien al-Dahabī évoquait ce détail dans une de ses notices biographiques consacrées à Ibn Ḥazm afin de valoriser une pratique traditionnelle, Lévi-Provençal se soucie de montrer le degré d'hygiène de la capitale cordouane, depuis le point de vue de la haute bourgeoisie.

Face à la douceur de vie cordouane, s'érigent les murs des « censeurs rigoristes ». La fonction des censeurs rigoristes permet de souligner la licence des mœurs de la société cordouane. Les anecdotes du *Collier* valideraient en filigrane les mœurs « dissolues » de la société arabo-andalouse. La valeur documentaire du *Collier*, plus ou moins contestée par Lévi-Provençal, légitime les aspects dissolus. C'est moins l'existence des censeurs rigoristes en tant que tel dans le récit de Lévi-Provençal que la preuve du libertinage au XI^e s. andalou⁴. L'aspect religieux n'est évidemment dépeint exclusivement sous sa forme rigoriste. Au cha-

¹ *Ibid.*, t. 3, p. 176 ; Ibn Ḥayyān affirmait que « l'une des extravagances d'Ibn Hazm fut de revendiquer la Perse comme berceau de sa famille, alors qu'il était de souche muwallad et appartenait à une famille indigène (*aḡam*) de Niebla ; ce fut seulement son grand-père qui se convertit à l'Islam ».

² *Ibid.*, t. 3, p. 409.

³ Lévi-Provençal Évariste: *Histoire, op. cit.*, p. 432.

⁴ *Ibid.*, t. 3, p. 444-445: « Les censeurs rigoristes, qui n'ont jamais manqué dans toutes les villes andalouses parmi la classe des fakihis, ont fulminé à toutes les époques contre la licence des mœurs d'une grande partie de leurs compatriotes. (...) Il apparait que la société andalouse, dès le IX^e siècle et aux siècles suivants, n'a rien eu à envier, pour ses mœurs dissolues, à la société bagdadienne de la même époque. Il n'est, pour s'en rendre compte, que de dire certaines pages du *Collier de la colombe*, dans lesquelles Ibn Hazm rapporte complaisamment des anecdotes plus scabreuses, sans songer le moins du monde à les exclure de son récit ou à les présenter comme des traits exceptionnels.

Ce serait se tromper gravement que de croire que l'amour de la femme a commandé pendant tout le Moyen Age sentimentale et sexuelle de l'Andalou, quels que fussent son milieu et sa classe sociale. Sans doute a-t-il été grand amateur de femmes, mais ce penchant n'a que rarement refréné chez lui une tendance en quelque sorte congénitale à l'homosexualité ».

pitre *de la vie religieuse et intellectuelle*, Lévi-Provençal considère la prétendue ignorance des obligations culturelles d'Ibn Ḥazm comme un cas isolé s'il était avéré¹.

Le début d'un autre engouement

Dans la mémoire ḥazmienne, les années 1960 représentent une décennie symbolique. Nous l'avons évoqué plus haut, se tient dans la ville de Cordoue le 9^{ème} centenaire en hommage au célèbre penseur cordouan afin de commémorer son œuvre dans l'historiographie espagnole :

La ciudad de Córdoba ha conmemorado en este año de 1963 el recuerdo de uno de sus hijos ilustres, el polígrafo musulmán Muhammad Alí ben Hazm el Andalusi, celebrando el noveno centenario de la fecha de su fallecimiento.

Ce festival de la poésie arabe et de la culture hispano-musulmane (*Cultura Hispano Musulmán*), organisé par des orientalistes européens et de lettrés arabes en Espagne², eut lieu du 12 au 18 mai 1963. Cet événement scientifique porte toutes les caractéristiques de ce qu'il convient de désigner par « un lieu de mémoire », selon l'expression consacrée de Pierre Nora. Des réflexions arabo-orientalistes compensent la valorisation d'un passé qui n'était pas jusque-là comme tel. La matérialisation du festival valorise plusieurs objets tels que la statue érigée à Cordoue à l'effigie d'Ibn Ḥazm ou une pierre tombale commémorant un événement dans le quartier de Cordoue où Ibn Ḥazm est né, à savoir *Munyat al-Muḡīra*³. Le congrès scientifique cordouan entendait célébrer la mémoire du neuvième centenaire de la vie d'Ibn Ḥazm et le « souvenir d'un de ses fils » (*el recuerdo de uno de sus hijos ilustres*).

Le *Collier de la colombe* catalyse la réunification des mémoires occidentale et orientale de par la géographie de ses lieux de mémoires et de l'originalité littéraire et linguistique de son contenu. Emilio García Gomez écrivait sur l'influence de la littérature arabo-andalouse en Europe et de l'intérêt qu'elle suscita :

las consideraciones que siguen tratan de poner esta obra en relación con otra que disfruta, en cambio, por varias razones, de una celebridad tan gran cómo apenas discutida: *Tawq al-ḥamāma* de

¹ *Ibid.*, t. 3, p. 456: « le cas d'Ibn Ḥazm, déclarant ignorer encore au sorti de l'adolescence une partie du formulaire rituel de la prière, semble tout à fait accidentel ».

² L'ensemble des participations du festival fut publié dans *Al-Mulk, Anuario de Estudios Arabistas, Suplemento al "Boletín de la Real Academia de Córdoba"*, Instituto de Estudios Califales, Real Academia de Córdoba, 1963, n°3 intitulé "*IX centenario de Aben Hazm*" *II sesiones de cultura hispano-musulmana*. Il réunit d'éminents professeurs occidentaux et orientaux. Le lundi: Sa'īd al-Afḡānī, Maḥmūd Makkī et Roger Arnaldez ; Le mardi : Juan Vernet Ginés, Charles Pellat, Manuel Ocaña Jiménez ; le mercredi : Muḥtār al-'Abbādī, Jacinto Bosh Vilá, Fernando de la Granja Santamaría ; le jeudi : Darío Cabanelas Rodríguez, Pedro Martínez Montávez, Elías Terés Sádaba, 'Abd al-Ḥāmid 'Awwād ; le vendredi : David Gonzalo Maeso, Miguel Cruz Hernández, Jaime Oliver Asín et le samedi : Henri Terrasse, Hussein Monés, Luis Seco de Lucena Paraedes. Furent ajoutés les interventions de Ḡamāl al-Dīn al-Ṣayyāl, Faṭḥi Naḡḡār, Bustani Alfredo, Marina Encado, Nieto Cumplido, Rafael Castejón B. Bayona, R. Fuentes Guerra, Jesús de Perceval et V. García Figueras.

³ En 1844, la découverte d'une tablette en pierre, écrite en caractère coufique dans laquelle il est évoqué la construction d'un puit ou d'un minaret sur ordre de Sayyida Miṣṭaq, mère du prince al-Muḡīra et se réfère en ramādān autour des années 360 de l'Hégire.

Ibn Ḥazm de Córdoba (994-1063 de J.C?), argumento esencial en la tesis de la influencia de la poesía árabe sobre la europea, considerado como la obra maestra de la literatura arábigo-andaluza, muchas veces estudiado y corregido, cuyo texto ha sido cuatro veces editado, y traducido, hasta ahora, al inglés, al ruso, al alemán, al italiano y al francés.

Certes, si le traité n'était pas, comme le rappelait en 1987 G. Martinez-Gros, le premier livre d'amour dans la littérature arabe¹, l'historien arabisant français se proposait de cerner les stratégies narratives, la rhétorique des références poétiques et des assertions dialectiques qui avaient pu justifier un tel engouement. Ces pistes de réflexions sont autant d'intérêts scientifiques que « le *Collier* ne manquera pas de poser à ceux qui auront le désir d'interroger son secret »². D'aucuns s'interrogeaient sur son authentique originalité. Ibn Ḥazm et son *Collier* de la colombe semblent avoir bénéficié d'un croisement des mémoires et de la stéréotypie autour du mythe de la *convicencia* en al-Andalus, d'un paradis perdu, sorte de hiatus.

Le courant islamologue existait par le biais des études de Goldziher, d'Asín Palacios et I. Friedländer. Il aidait à mieux comprendre l'œuvre d'Ibn Ḥazm sans modifier pour autant l'image romantique véhiculée par leurs collègues littéraires ou historiens. Le même Goldziher, Brockelmann, Snouck-Hurgronje, et surtout William Marçais proposaient de meilleures lectures aux médiocres manuscrits de Leyde. Au fil des traductions du *Ṭawq*, entre 1931 et 1953, les premières critiques sont apparues de la part d'orientalistes comme Arberry ou García Gómez. Lévi-Provençal prenait du recul avec l'engouement des orientalistes pour le *Ṭawq* qui était à l'honneur et dans un article paru dans la revue *al-Andalus* en 1950, il se demandait si le *Ṭawq* méritait bien les honneurs des meilleurs orientalistes d'Europe³. Toutefois, ces critiques n'avaient pas encore d'impact sur l'image romantique d'Ibn Ḥazm puisque le même historien français Lévi-Provençal avait critiqué le titre de la traduction française de Léon Bercher : « le Collier du pigeon ». Nous pouvons constater que jusqu'en 1950, l'esprit romantique était toujours en cours chez la majorité des orientalistes, historiens comme littérateurs. On discute le titre de Bercher, pas assez fin, léger et gracieux mais aussi certains passages relevant du domaine érotique du *Ṭawq* qui ne correspondaient pas au « goût » affecté de l'époque selon Lévi-Provençal.

Des critiques sont également émises par certains traducteurs du *Ṭawq*. En 1953, A.-J. Arberry juge l'aspect poétique du traité sans grande valeur. Ibn Ḥazm y est cependant décrit comme un grand *adīb* malgré qu'il se soit illustré comme savant traditionniste : *Ibn Hazm's*

¹ Martinez-Gros Gabriel: *L'amour-trace! Réflexions sur le « Collier de la colombe »*, dans *Arabica*, 34, fasc. 1, 1987, p. 1.

² *Ibid.*, p. 47.

³ Lévi-Provençal, Evariste: *En relisant le Collier de la colombe*, *op. cit.*, p. 337.

*prose, judged by the canon of adab accepted in his day, is of a very high quality*¹. Si pour ses devanciers, les thèmes poétiques développés dans le *Ṭawq* sont mis en valeur, pour Arberry, c'est l'inverse : *His poetry, of which he appears to have had a considerable conceit, is in truth very mediocre*,². Nous pouvons dans ce cas se demander à quoi bon proposer une nouvelle traduction anglaise après celle Nykl en 1931. Selon Arberry, Ibn Ḥazm est tout sauf un poète : *The first thing to repeat - and this is quite honestly not a case of an indifferent workman blaming his tools - is that Ibn Hazm was not a great poet*³.

La traduction castillane de García Gómez en 1953 peut être considérée comme un tournant majeur dans l'évolution de la figure d'Ibn Ḥazm chez les orientalistes. Lévi-Provençal l'attendait impatiemment⁴ et il en fut pleinement satisfait⁵. L'éducation d'Ibn Ḥazm dans le giron des femmes du gynécée a alimenté les « clichés orientalistes ». Des faits d'ailleurs remis en cause par Lévi-Provençal du fait que l'écrivain andalou n'avait pas été le seul à avoir été élevé dans le sérail. L'historien français a sûrement raison de dire que ces images (ou ces clichés) que certains orientalistes se plaisent à répéter servent à former et à « marquer la personnalité de celle de ses contemporains appartenant à la même classe sociale »⁶.

C'est d'ailleurs à partir de ce moment que le courant islamologue commence à s'imposer sur le courant des littérateurs et des historiens. Les travaux de Goldziher et d'Asín Palacios faisaient bien sûr références mais étaient éclipsés par l'enthousiasme des grandes figures de l'orientalisme. Cependant, nous retrouvons cette image ambivalente en 1951 poindre dans la *Storia della letteratura araba* un littérateur orientaliste italien Francesco Gabrieli (1904-1996) qui qualifie Ibn Ḥazm d'apologiste virulent⁷. Il est intéressant de souligner que l'image clivante d'Ibn Ḥazm commence à apparaître dans des ouvrages de littérature arabe comme si la théologie et l'esprit de controverse avaient éclipsé progressivement la part littéraire du polygraphe cordouan⁸.

¹ Arberry Arthur John: *The ring of the Dove*, Londres, Luzac, 1953, p. 13.

² *Ibid.*, p. 13.

³ *Ibid.*, p. 14.

⁴ Lévi-Provençal Evariste: *En relisant*, *op. cit.*, p. 335.

⁵ Cf. son compte-rendu paru en 1954 dans la revue *Arabica*, vol. 1, pp. 96-99.

⁶ Lévi-Provençal Evariste : *En relisant le Collier*, *op. cit.*, p. 344.

⁷ Gabrieli Francesco: *Storia della letteratura araba*, Milan, Nuova Accademia Editrice, 1956, p. 274.

⁸ D'autres éminents historiens de la génération suivante celle de E. Lévi-Provençal, tels que P. Guichard et G. Martínez-Gros proposaient encore des pistes de réflexion jusqu'à la fin du XX^e siècle sur un ouvrage que l'on aime savoir toujours entourer de « mystères ». Les enjeux mémoriels qui découlent à la fois du *Collier de la colombe* et de son auteur expliquent, nous semble-t-il, la trace bien vivante d'Ibn Ḥazm dans la mémoire collective. Lévi-Provençal Evariste: *En relisant op. cit.*, pp. 335-376 ; Guichard Pierre: *Al-Andalus*, l'auteur lui consacre un sous chapitre de 4 pages, *Ibn Hazm, témoin de son temps*, pp. 136-140; dans Martínez-Gros Gabriel : *L'amour-trace : réflexions sur le Collier de la colombe*, dans *Arabica*, 34, 1987, pp. 1-47.

3.8.5.4. Quelques interrogations : le rôle d'Ibn Ḥazm dans le féminisme arabe contemporain et dans l'érotologie (*Le jardin parfumée*) ?

Des traductions au miroir du mouvement féministe dans le monde arabe

Une sociologie des traductions et de l'orientation des études ḥazmiennes pourraient bien nous éclairer sur l'influence des enjeux féministes dans le monde arabe. En contribuant à la stimulation de l'imagination, la psychologie et l'érotologie ont marqué la seconde phase du grand mouvement de traduction du *Collier de la colombe* et ont ouvert de nouvelles fenêtres d'analyse. La réception du *Collier* dans les mains d'E. García Gomez et de Lévi-Provençal nous montre un usage particulier du champ lexical relevant du libertinage et de l'érotologie.

La séquence dans laquelle s'inscrivent les traductions du *Ṭawq* coïncident avec les volontés de « libération » des droits de la femme et d'autres mouvements réformistes. Le festival de Cordoue en 1963 évoquait l'hypothèse du recours à l'indépendance intellectuelle, à l'*iğtihād* d'Ibn Ḥazm dans les mouvements réformistes du monde musulman. Il est légitime de s'interroger sur le rôle effectif de l'œuvre ḥazmienne dans l'émancipation des femmes au XIX^e et XX^e siècles. Des connexions entre le mouvement réformiste, le mouvement d'émancipation des droits des femmes et l'histoire d'al-Andalus semblaient se construire autour de la naissance d'un état, celui du Pakistan et de la mémoire arabo-andalouse selon V. García Figueras dans le compte-rendu écrit du festival intitulé : *De la Fiesta Mundial de la Poesía Arabe ofrecemos como muestra la presentación del Día dedicado al Pakistán*¹.

Muḥammad Iqbal (1877-1938), philosophe et poète à l'époque de l'Inde britannique que d'aucuns considèrent comme le père spirituel du Pakistan composa un poème dans la mosquée de Cordoue en 1933 et il lui a été rendu un hommage à Madrid en 1954. V. García Figueras rappelle que Karachi était devenue un centre d'activité dynamique qui organisa d'ailleurs le premier « Congrès des femmes islamiques » au monde en 1952. Des poétesses, des autrices, des écrivaines, des journalistes, des physiciennes ou des ambassadrices ont collaboré à toutes les activités nationales, gouvernementales et universitaires formées au Collège de médecine des femmes de Lahore².

Le *Collier* ne fut pas l'unique ouvrage à présenter le cadre juridique des relations hommes-femmes dans la littérature arabo-musulmane. Le *Jardin parfumé*, *al-rawḍ al-‘āfir*, du

¹ *Al-Mulk, Anuario de Estudios Arabistas, Suplemento al "Boletín de la Real Academia de Córdoba", Instituto de Estudios Califales, Real Academia de Córdoba, 1963, n°3 intitulé "IX centenario de Aben Hazm" II sesiones de cultura hispano-musulmana, p. 183.*

² *Ibid.*, p. 183.

Cheikh al-Nafzāwī¹ fut également un ouvrage qui a particulièrement intéressé les recherches orientalistes². Classé au rang de classique de l'érotologie, il fut publié partiellement en 1876 puis en 1886, traduit en anglais 1886, en allemand en 1905 puis en italien et en chinois. Il semble que le rôle des traductions ait joué un rôle actif dans la diffusion et la postérité du *Jardin parfumé*. En effet, sa brillante trajectoire, écrit Sylvie Larzul, soulève une double interrogation : l'œuvre originale était-elle exceptionnelle au point d'être hissée au patrimoine littéraire mondial et qualifié parfois de *Kâmasûtra* arabe ou bien les versions en langues étrangères sont-elles des adaptations si parfaitement réussies qu'elles expliqueraient le succès planétaire ?

Les similitudes des trajectoires partagées par le *Collier* et *Le jardin parfumé* soulèvent également des interrogations. Sans doute, le phénomène de l'érotologie comme révélateur des mentalités du XIX^e et XX^e siècles explique en partie l'engouement pour ces deux ouvrages. Louis Perceau (1883-1942) publia une bibliographie du roman érotique au XIX^e s. jusqu'en 1930. Usant de pseudonymes pour éviter de tomber aux mains de la police, L. Perceau était fiché depuis 1906 par la police pour avoir entre autres diffusé ses publications poétiques licencieuses et ses prétentions d'ouvrages érotiques issus du corpus du siècle des *Lumières*³. Situé au croisement de l'érotologie et de la médecine, le Cheikh al-Nafzāwī limitait son ouvrage au domaine des choses licites connues, à savoir une sexualité conjugale conforme à la loi islamique qu'il veut décrire, une sorte comme l'écrit S. Larzul, de « vade-mecum à l'usage du marié musulman »⁴. Truffé d'anecdotes, le contenu et la plasticité des récits du *Jardin parfumé* rappellent celles des *Mille et une nuits*⁵ et les versions arabes s'augmentent d'anecdotes au fil du temps. Les aspects, les thématiques et les anecdotes licencieuses de l'ouvrage semblent se télescoper avec la stéréotypie des fantasmes du *harem* oriental construits à partir des *Milles et une nuits* et autres anecdotes médiévales d'*adab*. À partir de 1950, García Gómez et Lévi-Provençal renvoyaient le *Collier* au domaine de l'érotologie. Or, si *Le jardin parfumé* est bien un manuel énumérant les relations conjugales dans le cadre de la Loi, Ibn Ḥazm n'inscrit le *Collier* dans ce genre. La thématique amoureuse définie à l'extrême limite juridique de la Loi, des anecdotes piquantes, la situation égalitaire entre homme et femme devant le senti-

¹ Ouvrage composé au début du XV^e siècle en Tunisie.

² Larzul Sylvie: *De l'érotologie arabe aux curiosa : Le jardin parfumé du Cheikh an-Nafzāwī*, dans *L'orientalisme après la querelle. Dans les pas de François Pouillon*, G. Barthélemy, D. Casajus, S. Larzul et M. Volait (éd.), Paris, Karthala, 2016, pp. 109-127.

³ Perceau Louis: *Bibliographie du roman érotique au XIX^e siècle donnant une description complète de tous les romans, nouvelles et autres ouvrages en prose, publiés sous le manteau en français, de 1800 à nos jours, et de toutes leurs réimpressions*, vol. 1, Paris, G. Fourdrinier, 1930.

⁴ Larzul Sylvie: *De l'érotologie arabe*, op. cit., p. 115.

⁵ *Ibid.*, p. 117.

ment amoureux et la dynamique de leurs trajectoires culturelles justifient de les rapprocher. Amour courtois pour le plus ancien et amour érotique pour le plus tardif des deux distinguent les contenus.

Pour autant, sauf erreur de notre part, nous n'avons pas trouvé d'orientalistes ni de chercheurs qui se sont interrogés sur la concomitance de ces deux ouvrages inscrits au patrimoine littéraire mondial compte tenu du grand nombre de traductions en langues européennes. La mutation de ces deux œuvres en *curiosa* débute, semble-t-il, lorsque se développe en France à la fin du XIX^e s. une curiosité pour l'érotisme oriental. Les tableaux orientalistes témoignent de cette curiosité pour le goût de l'intime et de l'érotisme. L'œuvre du Cheikh al-Nafzāwī a retenu l'attention d'un éditeur parisien qui la fait connaître à un public élargi un an après *Les Kama Sutra de Vatsyayana*¹. Le goût prononcé pour les *curiosa*, la réception du *Collier* a offert à Ibn Ḥazm une immense visibilité comme ce fut le cas pour *Le jardin parfumé*. Il reste étrange qu'aucune connexion n'ait été évoquée entre ces deux œuvres dans la littérature orientaliste ou universitaire alors que García Gómez et Lévi-Provençal évoquaient le caractère érotique du *Collier*.

3.8.6. Nouvelles orientations des études ḥazmiennes durant la période post-coloniale

3.8.6.1. La commémoration arabo-européenne du 9^{ème} centenaire d'Ibn Ḥazm: une statue à l'effigie d'un poète humaniste et fédérateur

La revue espagnole *Al-Mulk* publiait en 1963 son troisième volume dans lequel elle retranscrivait les communications de chercheurs européens et arabes et dans lequel se trouvent de nouvelles publications en lien avec un événement commémoratif bien particulier : le 900^{ème} anniversaire de la mort d'Ibn Ḥazm². La photographie qui orne les premières pages de la revue

¹ Sylvie Larzul attribue à Guy de Maupassant d'avoir révélé l'existence de ce texte lors d'un séjour à Bou-Saâda en août 1881.

² Il fut organisé du 12 au 18 mai 1963 *Fiesta de la poesía árabe, IX centenario de Aben Hazam, Córdoba, mayo, 1963*, indiquait l'affiche de l'époque. Un autre ouvrage intitulé *Crónica de la Fiesta Mundial de la poesía árabe y IX Centenario de Aben Hazam* contient des photographies, des coupures de presses et des articles écrits avant et après le festival, décrivant les préparatifs et les retombées médiatiques. Parmi les nombreuses photographies, on peut voir une assistance composée d'officiels et d'ambassadeurs des pays arabes rendre un hommage solennel au « *al poeta Aben Hazam* » devant la statue à la porte de Séville. D'autres nous montrent la solennité de l'événement et combien notre auteur était perçu comme une figure humaniste et fédératrice en ce temps ce qui contraste avec l'homme « polémique » ou « controversé ».

montre la statue du fameux penseur cordouan du sculpteur espagnol Amadeo Ruiz Olmos (m. 1993)¹.

L'organisation de ce festival mondial en hommage à la poésie et à la figure d'Ibn Ḥazm est éminemment poignant et chargé de symbole. L'Espagne affiche ses intentions de conciliation des mémoires au monde arabe. Parmi les communicants, outre les politiques et officiels ministres espagnols, ambassadeur de l'Arabie Saoudite, de Libye, des Emirats Unis, de Syrie, du Liban ou de la Turquie, de grands noms des études orientales y ont participé : Ch. Pellat, E. Garcia Gomez comme ambassadeur de l'Espagne en Turquie, Jacinto Bosch Vilá, Henri Terrasse, Said el Afghani, etc.

Une fois n'est pas coutume, resituons dans quel contexte eut lieu cet événement éminemment symbolique. La commémoratif eut lieu dans la foulée des traductions européennes du Collier de la colombe mais aussi de la traduction française du *K. al-Aḥlāq* réalisé par Nada Tomiche en 1961 sous l'égide de la Commission internationale de l'UNESCO pour la traduction des grandes œuvres. Dans son introduction, N. Tomiche insiste sur les traits philosophiques et humanistes du penseur cordouan dont l'épître mériterait, selon elle, de figurer aux côtés d'Aristote, de Montaigne ou Pascal².

Lors de cet événement, de nombreux discours chantant les rapprochements des cultures à travers lesquels la poésie et la figure d'Ibn Ḥazm jouaient le rôle de vecteur. En rappelant que l'Espagne établit rapidement des relations diplomatiques avec le nouvel État, uni par un traité de paix, d'amitié et de collaboration culturelle en 1957, V. García Figueras nous informe de la volonté de lier des destinées futures à des événements passés : *nuestra Córdoba y vuestra Lahore, delimitaban los confines de un mundo regido por una ilustración común* et que le Pakistan et l'Espagne ont renoué aisément un dialogue cordial à cause d'un passé séculaire commun *Por eso Pakistán y España, han podido reanudar ahora fácilmente el diálogo cordial que se iniciara hará varias centurias*³. De là, c'est créer une collaboration culturelle en plus d'échanges éducatifs et universitaires dans le but de renouer avec un passé ancestral et de nourrir la mémoire collective :

Y como España no olvida jamás las cosas del espíritu, ha querido fundar en la Universidad de Karachi, un foco de su cultura, a la par que abría cordialmente las aulas de sus centros docentes, a los núcleos selectos de estudiantes y profesionales paquistaníes que, siguiendo el mismo peregrinar que en su día cumpliera vuestro gran poeta nacional Mohamed Iqbal, rehacen el antiguo

¹ Elle avait été commandée par la municipalité de Cordoue, érigée devant la Tour albarrane de la porte de Séville, une des entrées les plus monumentales du quartier historique de Cordoue.

² *Kitāb al-aḥlāq wa-l-siyar*, trad. fr., *Épître morale*, annotée avec lexique par Nada Tomiche, Beyrouth, Commission internationale pour la traduction des chefs-d'œuvre, « UNESCO », 1961, LV-174-93 p.

³ *Al-Mulk, Anuario de Estudios Arabistas, Suplemento al "Boletín de la Real Academia de Córdoba"*, Instituto de Estudios Califales, Real Academia de Córdoba, 1963, n°3 intitulé "IX centenario de Aben Hazm" II sesiones de cultura hispano-musulmana p. 183.

*camino, que empezando en las costas del Océano Indico, terminaba en esos jardines de Al-Andalus que ahora esperan también vuestra visita*¹.

La transcription et le rappel des relations diplomatiques par V. García Figueras, entre l'Espagne et le Pakistan, durant la commémoration en hommage à Ibn Ḥazm nous montrent comment la figure et la mémoire ḥazmienne a pu jouer un rôle dans les mouvements réformistes en général, en particulier dans le sous-continent indien, mais également dans les mouvements d'émancipation des femmes. Des recherches interdisciplinaires orientées vers les discours réformistes, d'hommes ou de femmes, aboutiraient, nous semble-t-il, à déceler l'influence de la pensée et de la figure ḥazmienne. De même que des recherches dans l'ère ottomane nous expliqueraient probablement les voies de diffusion et de réception du *Collier de la colombe* entre autres, ont pu participer à diffuser la pensée ḥazmienne ou à trouver une influence du *Collier* et de son auteur dans le *Women's studies*.

Les réformistes musulman(e)s proposaient donc de revenir aux textes fondateurs au-delà des écoles juridiques et de la tradition. Le zāhirisme ḥazmien, pour Roger Arnaldez, est en dépit de son littéralisme « un système juridique libérateur » et son traité du mariage (*kitāb al-nikāḥ*) dans son immense ouvrage de droit, le *Muḥallā*, présente des traits étonnants de libéralisme »². En sa qualité de pourfendeur d'une partie des *fuqahā'* et de *muḡtahid muṭlaq*, Ibn Ḥazm a été, et est, une autorité scientifique légitime pour les réformismes depuis la *Nahḍa* et, par conséquent, pouvait jouer un rôle, mineur ou majeur, dans le mouvement d'émancipation des droits des femmes au XX^e siècle. Le *Muḥallā* offrait les arguments juridiques et le *Collier* représentait une vision historique et littéraire des jeux amoureux tout en l'installant dans le cadre juridique du droit musulman de type zāhirite.

3.8.6.2. Recrudescence de l'intérêt des intellectuels arabes pour Ibn Hazm : des travaux européens et arabes communs

Les citations d'*al-Aḡlām* de l'historien syro-saoudien al-Ziriklī (m. 1396/1976) occupent les deux tiers du corpus composant notre dernier échantillon. Sans tirer de conclusions généralisantes, il nous permet d'analyser et de comprendre la diffusion de la pensée d'Ibn Ḥazm dans le monde arabe qui se nourrit d'emprunt au passé et d'envie de redémarrer un nouveau monde. La complexité des histoires des orientalismes européens sur lesquelles se péricollent les histoires coloniales peuvent déboucher sur des images positives dans l'imaginaire collec-

¹ *Ibid.*, p. 184.

² Arnaldez Roger: *Statut juridique et sociologique de la femme en Islam*, dans *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 1977, 20-78-79, pp. 131-143.

tif. L'université du Caire, par exemple, a produit de nombreux intellectuels qui ont entretenu des relations amicales avec certains orientalistes. Les relations amicales entre l'historien et écrivain égyptien, Husayn Mu'nīs, latinisé en Hussein Mones, (m. 1996)¹, est un exemple de recherches collaboratives. Il dédia à l'orientaliste espagnol Ángel González Palencia² (m. 1949) la traduction arabe de son histoire de la littérature arabo-espagnole parue en 1955.

En revanche, force est de constater qu'après l'engouement orientaliste, un nouvel intérêt pour l'œuvre ḥazmienne se fait jour. Ainsi, le nombre de citations se référant à Ibn Ḥazm augmentent de manière conséquente. En témoignent le *Tahrīr wa al-tanwīr min al-tafsīr* du théologien tunisien Muḥammad al-Ṭāhir b. 'Āšūr (m. 1394/1973) et l'*I'lām* de l'historien syro-saoudien al-Ziriklī (m. 1396/1976) puisqu'ils renferment au moins les trois quarts du corpus citationnel du quatrième et dernier échantillon. Nous nous appuyerons en grande partie sur l'ouvrage *Ibn Ḥazm min ḥilāl al-f'ām* d'Ibn Āqīl al-Zāhirī afin de compléter notre matériau.

À partir de la seconde moitié du XX^e siècle, les intellectuels et lettrés arabes ont investi le champ de la recherche en incluant en particulier l'étude du *Collier de la colombe*. Des ouvrages et des articles publiés en langue arabe montrent également un intérêt pour la prose et la poésie dans l'œuvre ḥazmienne. Dès lors, la figure d'Ibn Ḥazm devient une référence intrinsèque de la thématique amoureuse. Aussi complexe et ambivalente que soit la figure d'Ibn Ḥazm, force est de constater qu'elle a permis de construire des ponts culturels entre orientalistes européens et lettrés arabes.

À partir de 1950, les études ḥazmiennes se sont métamorphosées après une jonction de deux entre-soi intellectuels : l'entre-soi orientaliste et l'entre-soi des lettrés arabes se rejoignent pour profiter de nouvelles données. Les travaux et le rôle du professeur palestinien Iḥsān 'Abbās (m. 2003) symbolisent la conjugaison des méthodologies critiques et littéraires, orientales et occidentales, dans les études arabes notamment pour ses nombreux travaux sur la littérature et civilisation arabo-andalouses. Il peut être considéré, à juste titre, responsable de du renouveau des études ḥazmiennes en découvrant et publiant des travaux inédits. Il symbolise le lien des études hybrides grâce à sa collaboration avec Aḥmad Amīn (m. 1954), Maḥmūd Muḥammad Šākīr et Šawqī Ḍayf (m. 2005) d'un côté et d'un autre côté sa collaboration avec les professeurs orientalistes Franz Rosenthal et William Montgomery Watt portant sur la biographie muḥammadienne. La compilation des premières épîtres ḥazmiennes parues

¹ Mu'nīs Husayn est un écrivain et historien égyptien né en 1911 et mort en 1996.

² Ángel González Palencia est un critique littéraire orientaliste né en 1889 et mort en 1949. Il fut directeur de la "Escuela de Estudios Árabes" du "Centro de Estudios Históricos" à Madrid. Il écrivit en 1928 *Historia de la literatura árabe-española* et en 1929 *Historia de la España musulmana*. Il s'intéressa également à la *Takmila* d'*Ibn al-Abbār* (1915) et sur quelques manuscrits arabes (1915).

au Caire en 1956 et 1960 illustre l'impact de l'engouement orientaliste et de la critique littéraire arabe moderne. La parution de la monographie érudite, sous la plume du professeur égyptien, de l'Université d'al-Azhar, Muḥammad Abū Zahra¹ nous permet de se forger une idée sur les représentations des 'Ulamā' azharites. Célèbre pour ses biographies des grandes figures du droit musulman, Abū Zahra présente Ibn Ḥazm comme une personnalité à part parmi les juristes (*huwa fī šaḥṣi-hi naw' munfrad bayna l-fuqahā'*²), un poète engagé pour ne pas dire révolutionnaire (*huwa l-šā'ir l-tā'ir*³) qui flirte avec les plus grands poètes (*al-laḡī yuqāribu bi-ši'ri-hi fuḥūl l-šu'arā'*) et doté d'une prose brillantissime (*yamtāzu naṭru-hu bi-l-barā'a fī-l-ma'nā'*⁴), sentimental (*fayyād bi-l-aḥāsīs*) ce qui lui vaut d'être, à ses yeux, le littérateur des juristes (*adīb l-fuqahā'*)⁵. La vie d'Ibn Ḥazm se résume une vie de lutte et de combat (*ḥayā kullu-hā niḡāl*)⁶. Le portrait brossé par le théologien d'al-Azhar est tiré exclusivement à partir des sources arabes. Les controverses historiques, lancées par Ibn Ḥayyān et Ibn Bassām, autour de la généalogie des Banū Ḥazm par exemple, ne sont discutées qu'à partir de l'argumentation des biographes arabes médiévaux. L'absence de sources étrangères dans le champ de la littérature religieuses traditionniste explique la méthodologie biographique d'Abū Zahra.

D'autres auteurs composeront cette mémoire ḥazmienne hybride. Notre dernier échantillon constitue un dernier point de repère de l'évolution historique de la mémoire ḥazmienne en Orient et en Europe, en particulier dans un grand nombre d'écrits savants. En effet, entre la publication du manuscrit du *Collier de la colombe* et de ses traductions européennes, de nombreux intellectuels arabes témoignent de ce nouvel intérêt. En cela, nous parlons de mémoire ḥazmienne hybride faite d'études collaboratives ou participatives, c'est-à-dire que les travaux des uns et des autres sont considérés en fonction de la thématique traitée. Une manière différente d'écrire l'histoire biographique d'Ibn Ḥazm épouse d'une certaine manière les bouleversements politiques du XX^e s.

Si, dans la littérature religieuse des *rudūd*, la pensée ḥazmienne est associée à celle d'Ibn Taymiyya, l'égyptien Ibrahim Samnūdī a écrit, dans la revue égyptienne *al-islām*, une présentation de deux doctrines : la *wahhābiyya* et la *zāhiriyya*. L'analyse historico-politique de la *zāhiriyya* pourrait expliquer comment celle-ci a nourri dans la mémoire collective les

¹ Muḥammad Abū Zahra (1898-1974) est un érudit traditionniste égyptien versé dans les sciences du *fiqh* et de son histoire.

² Abū Zahra Muḥammad : *Ibn Ḥazm. Ḥayātuhu wa 'aṣruhu arā'uḥu wa fiqhuhu*, Le Caire, Maṭba'a al-Maḥīmar, 1954, p. 4, trad. fr. Y. Baziz.

³ *Ibid.*, p. 4, trad. fr. Y. Baziz.

⁴ *Ibid.*, p. 4, trad. fr. Yacine Baziz.

⁵ *Ibid.*, p. 4, trad. fr. Yacine Baziz.

⁶ *Ibid.*, p. 9, trad. fr. Yacine Baziz.

idées révolutionnaires des mouvements politiques et réformistes contemporains. Muḥammad Ibrāhīm Kattānī avait quant à lui problématiser l'éventuelle influence de la pensée ḥazmienne sur le christianisme¹.

En 1963, l'organisation du festival à Cordoue en l'honneur de la poésie arabe à travers la figure ḥazmienne. Il a retenu, à juste titre, l'attention d'Ibn 'Aqīl al-Zāhirī. Les docteurs Maḥmūd 'Alī Makkī et Husayn Mu'nis participèrent à cet événement². Le professeur **Muḥammad 'Abd Allāh 'Annān** décrivit ce festival dans la revue *Qāfila al-Zayt* le n°7 paru le 11 raḡab 1383 (28 novembre 1963), ce qui témoigne d'une envie forte d'établir des ponts entre les recherches orientalistes et orientales. Les relations amicales entre l'historien et écrivain égyptien, Husayn Mu'nis, latinisé en Hussein Mones (m. 1996)³, qui dédia à l'orientaliste espagnol Ángel González Palencia⁴ (m. 1949) la traduction arabe de l'histoire de la littérature arabo-espagnole qui parut en 1955 illustre ces recherches collaboratives. C'est qu'al-Andalus est devenu un objet, un mythe. Cet objet mythique a permis ce genre de rapprochement compte tenu de son lieu géographique et du renouvellement historiographique. **Hussein Mones** publia un article en arabe dans *Maḡalla al-iṭṭayn*, n°1033 publié⁵ en 1373/1954 et un second en espagnol dans la revue RIEEI qui portait sur le classement des sciences selon Ibn Ḥazm⁶. D'autres travaux collaboratifs ont vu le jour. L'historien égyptien **Muḥammad 'Abd Allāh 'Annān**⁷ (m. 1406/1986) est un de ces trajectoires participant de l'hybridité de la mémoire ḥazmienne. Outre de très nombreux ouvrages d'histoire portant sur al-Andalus, il a traduit de nombreux livres européens en arabe notamment *l'histoire d'al-Andalus à l'époque almoravide et almohade* de l'historien allemand Joseph Aschbach⁸ paru en 1833 qu'il tradui-

¹ Ibn 'Aqīl al-Zāhirī: *Ibn Ḥazm min ḥilāl al-f'ām*, t. 4, p. 242.

² *Ibid*, p. 165.

³ Mu'nis Husayn est un écrivain et historien égyptien né en 1911 et mort en 1996.

⁴ Ángel González Palencia est un critique littéraire orientaliste né en 1889 et mort en 1949. Il fut directeur de la "Escuela de Estudios Árabes" du "Centro de Estudios Históricos" à Madrid. Il écrivit en 1928 *Historia de la literatura árabe-española* et en 1929 *Historia de la España musulmana*. Il s'intéressa également à la Takmila d'*Ibn al-Abbār* (1915) et sur quelques manuscrits arabes (1915).

⁵ pp. 24-25.

⁶ Mu'nis (Mones) Hussain: *Classification de las ciencias segun Ibn Hazm*, dans *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islamicos*, 13, 1956-66, pp. 7-16.

⁷ Muḥammad 'Abd Allāh 'Annān (1314/1896 – 1406/1986) est avocat et journaliste de formation. Devenu historien, ses travaux portent principalement sur la littérature arabo-andalouse. Fort de ses compétences en anglais, en français, en allemand et en espagnol, il entreprit également des études de latin. Il a fondé le Parti socialiste en 1921. Il s'était rendu célèbre pour ses travaux portant sur la littérature arabo-andalouse. Il s'était rendu en Espagne en 1936 pour étudier les manuscrits arabes des bibliothèques de l'Escorial, de Madrid et de Grenade. De là, a débuté un voyage dans le passé arabo-andalou en étudiant les caractéristiques socioculturelles des événements célèbres et eut donc accès aux archives. Des voyages l'ont également mené au Maroc pour consulter les manuscrits.

⁸ Historien allemand (1801-1882). Ses travaux portaient d'abord sur la théologie et la philosophie avant de s'orienter vers l'histoire. Il publia une histoire des Wisigoths (*Geschichte der Westgoten*, 1827), une histoire des Omeyyades d'Espagne (*Geschichte der Omajjaden in Spanien*, 1829-1830), une histoire de l'Espagne et du

sit en arabe en 1940, et un ouvrage de Paul Bourget portant sur des histoires sociales et des modèles de littérature en Occident paru en langue arabe en 1932¹. Il a traduit en français la thèse doctorale de Taha Hussein portant sur la philosophie sociale d'Ibn Ḥaldūn. Fort de ces influences, il publia en 1964 un article présentant Ibn Ḥazm comme une figure philosophique intitulé *Ibn Ḥazm al-faylasūf al-andalusī alladī arraḥa li-muḡtama' al-awā'if*².

C'est à la suite de ces événements que nous observons une accélération de cette mémoire hybride. Ainsi, les travaux de Sa'id Afḡānī³ (m. 1997), Fu'ād Afrām al-Bustānī⁴ et Ibrāhīm Zakariyya⁵ ont mis en avant les aspects encyclopédistes, philosophiques et linguistiques. C'est en tant que grammairien et linguiste que le professeur syrien Sa'id Afḡānī a rédigé ses *Nazar fī l-luḡa 'inda Ḥazm* en 1963 lors la commémoration en l'honneur d'Ibn Ḥazm. Sa'id al-Afḡānī situe dans l'hommage rendu à la mémoire d'Ibn Ḥazm un événement fondamental de sa panthéonisation. **Fu'ad Afram** a publié un article portant sur le *K. al-Aḥlāq* dans *al-Rawā'ī* (n°53 paru en 1966). Il évoque la vie d'Ibn Ḥazm à partir des sources arabes, orientalistes et des deux traités philosophiques : *Ṭawq al-ḥamāma* et *K. al-Aḥlāq*. Ibn 'Aqīl s'arrête un moment sur ses travaux qui traite des premières découvertes de Dozy, de ses travaux à partir de 1841, de la version publiée de Pétrouf en 1914 et de la première traduction par Nykl en 1931. F. Afram termine son étude par une présentation du discours stylistique et esthétique d'Ibn Ḥazm et de sa poésie⁶. Puis, dans cette génération, vint le philosophe et littérateur égyptien **Zakariyā Ibrāhīm** publiant en 1966 son ouvrage *Ibn Ḥazm al-andalusī. Al-Mufakkir al-zāhirī al-mawsū'ī* dont il entend montrer l'encyclopédisme ḥazmien à travers ses qualités de logicien (*minṭaqī*), dialecticien (*ḡadalī*), de *mutakallim*, de juriste (*faqīh*),

Portugal sous le règne des Almoravides et des Almohades (*Geschichte Spaniens und Portugals zur Zeit der Herrschaft der Almorawiden und Almohaden en 2 volumes, 1833-1837*).

¹ Būl Būrgī: *Qaṣaṣ iḡtimā'iyya wa namādiḡ min adab al-Ġarb*, Le Caire, *Maṭba' dār al-kutub al-miṣriyya*, 1932, trad. arabe de Paul Bourget: *Histoires sociales et modèles de littérature d'Occident*.

² Muḡammad 'Abd Allāh 'Annān: *Ibn Ḥazm al-faylasūf al-andalusī alladī arraḥa li-muḡtama' al-awā'if*, dans *al-'Arabī*, 68, juillet 1964, pp. 80-85.

³ Sa'id Afḡānī (1909-1997) fut grammairien, linguiste syrien. Il s'est formé à l'école syrienne des arts. Il était enseignant et doyen à la faculté des arts. Il a également enseigné en Lybie et en Arabie saoudite et fut membre de l'académie de langue arabe à Bagdad et au Caire. Chercheur encyclopédique, il s'intéressa aux illustres femmes arabo-musulmanes à l'époque du Prophète telle que 'Āiṣa bint al-Ṣadīq (*Islam et les femmes* en 1945, *'Ā'īṣa et la politique* en 1947) et à la pensée d'Ibn Ḥazm (*Ibn Ḥazm et son message dans le compromis entre les Compagnons* en 1940).

⁴ Fu'ād Afrām al-Bustānī fut écrivain, journaliste et historien et critique libanais, il enseignait la littérature, l'histoire et la philosophie arabo-musulmane à l'Université Saint Joseph. Entre 1927 et 1982, il participa activement aux publications d'*al-Rawā'ī*, portant sur la littérature arabe classique et moderne.

⁵ Zakariyā Ibrāhīm (1924-1976) fut un penseur et écrivain égyptien. Titulaire d'un doctorat en 1949 obtenu en Sorbonne qui portait sur William Ernst Hawking. Il a occupé le poste de professeur de philosophie à l'université du Caire. Ses travaux portaient principalement sur des thématiques philosophiques telles que l'amour, la liberté, l'art ou l'existentialisme. Il s'est intéressé aux philosophes Bergson, Kant Hegel et Marx. Il a publié de nombreux articles et ouvrages traitant de problématiques religieuses et ecclésiastiques.

⁶ Ibn 'Aqīl al-Zāhirī: *Ibn Ḥazm min ḥilāl al-f'ām*, *op. cit.* pp. 200-203.

d'historien (*mu'arriḥ*), de poète (*šā'ir*) et de psychologue (*'ālim al-naḥs*)¹. Son préambule reprend les éloges des biographes arabes médiévaux (al-Ḥumaydī, al-Dahabī, al-Marrākūšī, Ibn Ḥayyān via la notice de Yāqūt, al-Maqqarī, etc.) tout en rappelant les critiques de certains sur sa stature scientifique. Ce qui nous intéresse ce sont ses références aux sources occidentales comme point de connexion avec un renouvellement des méthodologies. Puis l'analyse en philosophie comparée du *K. al-Aḥlāq*, des concepts ḥazmiens et ceux de Sénèque, La Bruyère ou F. Bacon et de Saint Augustin (*yuqarriruhā fī tawāḍī' wa-iḥlāṣ yaḍkuru annanā bi-'tirāfāt l-qadīs Awḡustīn*) sauf qu'il trouve, en citant Ángel González Palencia, un Ibn Ḥazm se présentant comme une figure réaliste et vivante dotée d'une âme musulmane et andalouse (*illā annanā naḡidu ayḍan yuqaddimu la-nā šūra ḥaqīqiyya ḥayya*)². Z. Ibrāhīm participe de la diffusion de l'image vivante du grand penseur andalou construite par les orientalistes dans la pensée arabe contemporaine. Outre A. G. Palencia que Hussayn Mu'nis a traduit en arabe, ce sont également les travaux de Sa'id Afḡānī, Muḥammad Abū Zahra, Muḥammad 'Abd Allāh 'Annān, d'Iḥsān 'Abbās, de Šawqī Ḍayf, 'Abd al-Raḥmān 'Alī al-Ḥaḡḡī³ ou d'Ibrāhīm al-Abyārī⁴.

Les deux ouvrages de notre échantillon, *al-Taḥrīr wa-l-tanwīr min l-tafsīr* du réformiste tunisien Muḥammad al-Ṭāhir b. 'Āšūr (m. 1394/1973) et *l-'Iḳām* de l'historien syro-saoudien al-Ziriklī (m. 1396/1976) s'inscrivent ainsi dans la production massive de matériaux historiographiques des études ḥazmiennes à partir des années 1970. L'influence orientaliste fut décisive lorsqu'il s'était agi de porter à la vue du public savant l'intérêt du *Collier de la colombe*. À partir des images arabo-orientalistes, des réformistes tels que Muḥammad al-Ṭāhir b. 'Āšūr en ont profité pour légitimer de nouvelles pistes de réflexions exégétiques du texte coranique. Si l'image du penseur cordouan est celle correspondant à l'image classique du grand juriste, la monumentale exégèse coranique *al-Taḥrīr wa al-tanwīr* emprunte 25 citations d'autorité tirées des *Fiṣal*, du *Muḥallā* et de la *Ġamhara* ce qui permet de proposer une analyse coranique traditionnelle tout en s'inscrivant dans le courant réformiste iṣlāḥiste tunisien. Dès lors que le réformiste tunisien avait montré la solidité de son expertise religieuse, les réformes culturelles et cultuelles s'en trouvaient légitimées. S'il proposait de nouvelles lectures sur les droits juridiques des femmes, rien n'indique qu'il ait recouru au texte du *Collier de la colombe* pour s'en inspirer.

¹ Zakariyā Ibrāhīm: *Ibn Ḥazm al-andalusī. Al-Mufakkir al-zāhirī al-mawsū'ī*, p. 3.

² *Ibid.*, pp. 8-9.

³ Il écrit en 1968 un article traitant de la vie d'Ibn Ḥazm à travers le *Collier (Ibn Ḥazm al-qurtubi min ḥilāl kitābihi Ṭawq al-Ḥamāma* par dans le journal *al-Ġazīra*, Riyad, n°174).

⁴ Cf. son introduction du *Ṭawq*.

‘Alī b. Ḥazm b. Sa‘īd b. Ḥazm al-Zāhirī Abū Muḥammad. Éminent savant d’al-Andalus en son temps compte parmi les grandes personnalités religieuses de l’*Islām*. De très nombreux Andalous ont adhéré à son enseignement et furent connus sous le nom *ḥazmiyya*. Né à Cordoue. Lui, et auparavant son père, étaient dépositaires de la gestion politique et ministérielle du territoire. Il abandonna la politique pour s’adonner au savoir et à l’écriture. Dans l’imaginaire (*fī ṣudūr*) des intellectuels, il est un juriste, un éminent traditionniste capable et autorisé à déduire des lois à partir du Livre et de la *Sunna* sans flatterie. De nombreux savants et juristes l’ont critiqué, sont tombés d’accord pour le bannir et condamner son égarement. Ils mirent en garde les *sultan*-s contre le désordre qu’il représentait. Ils interdirent formellement à la populace de s’en approcher. Les rois le l’assignèrent à résidence afin de l’isoler. Il se rendit donc à Niebla (Labla) (en al-Andalus) où il finit ses jours. D’aucuns nous transmirent qu’al-Faḍl, son fils, a dit que son père compila, de ses propres mains, environ 400 volumes comprenant environ 80 000 feuilles. On a dit à son propos : la langue d’Ibn Ḥazm et l’épée d’al-Ḥaḡḡāḡ sont sœurs jumelles. Ses écrits les plus célèbres sont : *al-Fiṣal fī al-mīlāl wa al-ahwā’ wa al-niḥāl* (impr.), le *Muḥallā* (impr.) en 11 tomes dans le *fiqh*, la *Ḡamharat al-ansāb* (impr.), le *Nāsiḥ wa al-mansūḥ* (impr.), *al-Iḥkām li-uṣūl al-aḥkām* (impr.) en 8 vol., *al-Ibtāl al-qiyās wa al-ra’y* (manus.), *al-Mufaḍḍala bayna al-Ṣaāba* (impr.), un traité contenu dans le livre *Ibn Ḥazm al-Andalusī* (impr.) de Sa‘īd al-Afḡānī, *Mudāwāt al-nufūs* (impr.) un traité d’éthique, et le *Ṭawq al-ḥamāma* (impr.) en littérature¹.

Le dictionnaire d’al-Ziriklī emprunte à la *Ḡamhara* de nombreuses citations d’autorité comme pour donner à la fois une dimension exclusivement arabe à son dictionnaire et pour s’inscrire dans le nationalisme arabe. Son dictionnaire propose ainsi des biographies d’hommes et de femmes d’origine arabe ou arabisé(e)s. Après le lexicographe médiéval al-Fīrūzābādī et al-Maqqarī, al-Ziriklī est le troisième biographe à citer explicitement le *Collier de la colombe* dans sa notice. Sans citer explicitement ses sources, des hypertextes résonnent d’expressions ou de segments empruntant à la fois aux sources arabes médiévales mais également aux sources contemporaines. La narration est libre et il relate les discours de ses devanciers indirectement en synthétisant leurs représentations (*fa-kāna min ṣudūr l-bāḥiṭīna faqīhan ḥāfiẓan yastanbiṭu l-aḥkām min l-kitāb wa-l-sunna ba‘īdan ‘an l-muṣāna‘a*). Le lexique a également évolué, Ibn Ḥazm est qualifié de *‘ālim l-Andalus fī ‘aṣri-hi* pour désigner le volet polygraphique et encyclopédique de son œuvre et pour le volet religieux *aḥadu a’immat l-islām*. La terminologie narrative de l’*Iqlām* synthétise ainsi les travaux médiévaux et modernes précédents. Alors que des notices biographiques avaient tendance à le présenter comme un savant isolé compte tenu de son image controversée, al-Ziriklī écrit au contraire que bon nombre d’Andalous ont adhéré à sa pensée *kāna fī al-Andalus ḥulq kaṭīr yantasibūna ilā maḍhabi-hi yuqālu la-hum al-ḥazmiyya*. L’historien syro-saoudien poursuit son récit biographique en empruntant les hypotextes les plus célèbres du discours d’Ibn Ḥayyān. Nous

¹ al-Ziriklī: *Iqlām*, Beyrouth, Dār al-‘ilm li-l-milāyīn, 2002, pp. 254-255, trad. fr. Y. Baziz:

« علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، أبو محمد: عالم الاندلس في عصره، وأحد أئمة الإسلام. كان في الاندلس خلق كثير ينتسبون إلى مذهبه، يقال لهم (الْحَزْمِيَّة). ولد بقرطبة. وكانت له ولأبيه من قبله رئاسة الوزارة وتدبير المملكة، فزهد بها وانصرف على العلم والتأليف، فكان من صدور الباحثين فقيهاً حافظاً يستنبط الأحكام من الكتاب والسنة، بعيداً عن المصانعة. وانتقد كثيراً من العلماء والفقهاء، فتمالوا على بغضه، وأجمعوا على تضليله وحذروا سلاطينهم من فتنته، ونهوا عوامهم عن الدنو منه، فأقصته الملوك وطاردته، فرحل إلى بادية بُلَّة (من بلاد الاندلس) فتوفي فيها. روى عن ابنه الفضل أنه اجتمع عنده بخط أبيه من تأليفه نحو 400 مجلد، تشتمل على قريب من ثمانين ألف ورقة. وكان يقال: لسان ابن حزم وسيف الحجاج شقيقان. أشهر مصنفاًته (الفصل في الملل والأهواء والنحل ط) وله (المحلى ط) في 11 جزءاً، فقه، و (جمهرة الأنساب ط) و (الناسخ والمنسوخ ط) و (الإحكام لأصول الأحكام ط) ثماني مجلدات، و (إبطال القياس والرأي ط) و (المفاضلة بين الصحابة ط) رسالة اشتمل عليها كتاب (ابن حزم الأندلسي ط) لسعيد الأفغاني، و (مداواة النفوس ط) رسالة في الأخلاق، و (طوق الحمامة ط) أدب ». »

avons vu que l'*ʿIqlām* d'al-Ziriklī est le premier dictionnaire biographique contemporain à mentionner le *Collier de la colombe* et bien qu'en apparence la notice respecte la structure narrative médiévale, empruntant des citations médiévales implicites, il accorde aux récits contemporains une valeur historique. Il s'agit donc d'une notice biographique mixte empruntant une partie à la notice d'al-Ḥumaydī *wa kānat la-hu wa-li-abīhi min qabli-hi riyāsat l-wizāra wa-tadbīr l-mamlaka, fa-zahada bi-hā* (le pronom renvoyant la gestion ministérielle (*riyāsa*) abrège un emprunt au *Siyar* d'al-Dahabī (*wa-qad zahada fī l-ri'āsa*) qui est le seul à utiliser le verbe *zahada* pour exprimer l'abandon définitif ou officiel de la gestion politique d'al-Andalus. Il est aussi possible qu'al-Ziriklī ait réécrit un passage de Ṣā'īd al-Andalusī (*tumma nabaḍa hāḍihi l-tarīqa wa-aqbala 'alā qirā'at l-'ilmī wa-taqyīd l-aṭār wa-l-sunan*). L'aspect novateur de l'hybridité de cette notice biographique réside également dans l'unique citation des travaux d'un historien contemporain Sayyid Ġamāl al-Dīn al-Afġānī aux méthodes occidentales.

Les années 1970-80 ont vu éclore un nombre conséquent de monographies en langue arabe relatives au penseur cordouan qui ont permis de nuancer les critiques religieuses à son encontre. De manière générale, les travaux relatifs au *fiqh zāhirite* sont extrêmement rares. Les chercheurs arabes se sont intéressés à sa biographie, à ses ouvrages d'*adab* (comme 'Abd al-Karīm Ḥalīfa¹), à sa pensée (comme 'Abd al-Laṭīf Ṣararah²), aux statuts de ses écrits dans la querelle entre ses partisans et ses adversaires (comme Muḥammad Ibrāhīm Kattānī³) et aux aspects juridiques (comme Maḥdī Ḥasan al-Qādirī Ṣahghānpūrī⁴) ou politico-théologique (comme Ṣalāḥ al-Dīn Basyūnī Raslān⁵).

La génération de chercheurs suivants fut marquée par des pionniers des études ḥazmiennes. Nous trouvons trois ouvrages généraux, *Ibn Ḥazm le Grand* de 'Umar Farrūḥ⁶, *Ibn*

¹ Ḥalīfa 'Abd al-Karīm: *Ibn Ḥazm al-andalusī. Ḥayātuhi wa adabuhu*, Aman, Maktaba al-Aqṣa, 1978, 278 p. Ecrivain jordanien, professeur d'université de littérature arabe et président de l'Académie jordanienne de langue arabe. Formé à l'université de Bagdad et un doctorat en arts la Sorbonne, il devint président de l'université jordanienne de Pétra.

² Ṣararah 'Abd al-Laṭīf: *Ibn Ḥazm rā'id al-fikr al-'ilmī*, Beyrouth, al-Maktaba al-Ṭiġarī li-l-Ṭibā'a wa al-Naṣr, 1970, 136 p.

³ Kattānī Muḥammad Ibrāhīm: *Mu'allafāt Ibn Ḥazm wa rasā'iluhu bayna anṣārihi wa ḥuṣūmihi*, dans *Mağalla al-taqāfa al-maġribiyya*, 1970, 1, pp. 83-107.

⁴ Ṣahghānpūrī Maḥdī Ḥasan al-Qādirī : *al-Sayf al-muġallā 'alā al-Muḥallā*, Hyderabad, 1974.

⁵ Ṣalāḥ al-Dīn Basyūnī Raslān: *Ibn Ḥazm wa arā'uhu al-kalāmīyya*, Le Caire, *Ġāmi'a al-Qāhira – Kuliyya al-ādāb*, 1978; *Al-aḥlāq wa al-siyāsa 'inda Ibn Ḥazm*, Le Caire, Maktaba Nahḍa al-Ṣarq, 1985, 431 p.

⁶ Farrūḥ 'Umar: *Ibn Ḥazm al-Kabīr*, Beyrouth, Dār Lubnān li al-Ṭibā'a wa al-Naṣr, 1980. Farrūḥ 'Umar (1904/1987) fut un écrivain, un enseignant et un critique libanais. Il a travaillé sur de nombreux ouvrages du patrimoine arabe. Formé à l'université américaine de Beyrouth, il poursuit ses études en Allemagne et obtint un doctorat en philosophie. Sur la demande de son professeur, l'arabisant Joseph Hell, il s'est intéressé sur la poésie arabe et l'*islām* qui fut le sujet de sa thèse de doctorat. Son engagement citoyen lui a permis d'explorer la thématique de la réforme religieuse ou sociale. Il a publié de nombreux ouvrages sur la littérature arabe, l'histoire et la pensée arabe.

Ḥazm, une image andalouse de Muḥammad Ṭaha Ḥāğirī¹, une image culturelle dessinée par **Muḥammad ‘Ābid Ġābirī**². Tahar Aḥmad Makkī permit de situer l’œuvre ḥazmienne dans l’*adab*, l’histoire et la philosophie andalouses³. Ibn al-‘Aqīl al-Zāhirī publia durant cette période son enquête citationnelle en suivant la chronologie des auteurs qui se sont intéressés à Ibn Ḥazm⁴. Sālim Yafūt s’est intéressé aux aspects philosophiques de l’œuvre ḥazmienne⁵. **Abdel Magid Turki** impulsa une approche islamologique nouvelle en Europe et dans le monde arabe des textes ḥazmiens⁶ et **‘Abd al-Ḥalīm ‘Uways** s’est quant à lui intéressé à l’apport historique de l’œuvre ḥazmienne⁷.

Une étude plus approfondie de l’hétérogénéité du traditionnisme, du réformisme ou des écoles juridiques traditionnelles permettrait de comprendre les enjeux et les jeux d’influence dans la mémoire ḥazmienne contemporaine. La poésie du *Ṭawq* et sa vision nostalgique, vivante et surtout personnelle a permis d’établir des ponts entre chercheurs orientalistes européens et arabes de par sa thématique littéraire et philosophique. « Ce modeste ouvrage, écrit Abdallah Bucarruman, est considéré comme l’excellence de la littérature arabo-andalouse, rédigée dans une langue savante et se projette comme un texte fondateur aussi bien pour la

¹ Ḥāğirī Muḥammad Ṭaha: *Ibn Ḥazm: Ṣūra andalusīya*, Beyrouth, *Dār al-Nahḍa al-‘arabiyya*, 1982, 231 p. Ḥāğirī Muḥammad Ṭaha (1908-1994) fut professeur égyptien de littérature arabe, proche de Ṣawqī Ḍayf (1910-2005). Azharite de formation. Il a enseigné à Ṭaha Hussein, Aḥmad Amīn et ‘Abd al-Wahhāb ‘Azzām. Sa thèse doctorale portait sur l’ouvrage d’al-Ġāḥiz. Parmi le jury de sa thèse figurait l’orientaliste Paul Krause qui lui proposa de travailler à ses côtés. Spécialiste de la période abbasside, il s’est tourné vers l’étude littéraire de l’émir algérien Abd al-Kadir (Abd el-Kader). Au début des 1950, il publia un ouvrage portant sur Ibn Ḥazm.

² Ġābirī Muḥammad ‘Ābid: *Al-maṣrū‘ al-ṭaqāfi al-‘arabī al-islāmī fī al-Andalusī : qira‘a fī zāhira Ibn Ḥazm*, dans *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, 1983-1984, 22, pp. 7-28.

³ Makkī al-Ṭāhir Aḥmad: *Dirāsāt andalusīyya fī al-adab wa al-Tārīḥ wa al-falsafa*, Le Caire, *Dār al-Ma‘ārif*, 1980.

⁴ Ibn al-‘Aqīl al-Zāhirī: *Mu‘allaḥāt al-imām Ibn Ḥazm al-maḥqūda kulluhā*, dans *Al-Fayṣal*, 3, XXVI (Ṣa‘bān 1399/Juillet 1979, pp. 59-62 ; *Ibn Ḥazm ḥilāl alf ‘ām*, Dār al-ğarb, 1982.

⁵ Yafūt, Sālim: *Ibn Ḥazm wa al-fikr al-falsafi bi al-Magrib wa al-Andalus*, Casablanca, *al-Markaz al-Ṭaqāfi al-‘arabī*, 1986, 525 p. ; *Ibn Ḥazm wa maṭīq Aristū*, dans *Fī al-Fikr al-‘arabī wa al-ṭaqāfa al-yūnāniyya. A‘māl al-nadwa al-ṭālīḥa min 7 ilā 10 Māyū 1980*, Rabat, 1985, pp. 297-327.

⁶ Turki Abdel Magid: *Mawqif Ibn Ḥazm al-Uṣūlī min maṭīq Aristū*, dans *Fī al-Fikr al-‘arabī wa al-ṭaqāfa al-yūnāniyya. A‘māl al-nadwa al-ṭālīḥa min 7 ilā 10 Māyū 1980*, Rabat, 1985, pp. 281-295. Turki Abdel Magid (1931-...) fut islamologue, directeur honoraire de recherche au CNRS et directeur de la revue scientifique *Studia islamica*, il s’intéressa aux études du droit musulman et à la culture arabo-andalouse. Elève de Robert Brunschvig, sa thèse de doctorat portait sur les théories des fondements du droit musulman chez Ibn Ḥazm et al-Bāğī. Ses travaux portent également sur la littérature de controverse parmi les juristes arabo-musulmans. Il a publié plusieurs articles sur Ibn Ḥazm, sa méthodologie juridique, son engagement politique et sur les controverses.

⁷ ‘Uways ‘Abd al-Ḥalīm: *Ibn Ḥazm al-Andalusī wa ḡhūduhu fī al-baḥṭ al-tārīḥī wa al-ḥaḍarī*, Le Caire, *al-Zahra’ li al-‘Ilām al-‘arabī*, 1988, 418 p. ‘Uways ‘Abd al-Ḥalīm (1943-2011) était un professeur égyptien, sa thèse de doctorat, soutenue en 1978, portait sur Ibn Ḥazm. Il enseigna également à l’université saoudienne de Riyad. Ses ouvrages traitent principalement de l’histoire et des sciences religieuses.

culture espagnole que pour la culture arabe en général »¹. De même que son traité d'éthique, le *K. al-Aḥlāq*, a permis tardivement d'affiner les ponts entre les mémoires arabo-espagnoles.

E. Lévi-Provençal et G. Martinez-Gros s'étonnaient du peu d'engouement dans les recherches arabes contemporaines pour le premier et d'un simple engouement orientaliste pour le second. Pour l'histoire de la mémoire et des représentations, le *Ṭawq* et la personnalité d'Ibn Ḥazm jouent le rôle de sismographe des mentalités au fil du temps. En 1961, Charles Pellat regrettait que le *Fiṣal* et le *Ṭawq* aient aspiré toutes les attentions de la littérature scientifique orientaliste et arabe contemporaine « *between the Fiṣal and the Ṭawq al-Ḥamāma there is a series of works of value on history, genealogy, ethics, logics, etc., but it is rather disconcerting that a writer and thinker like IBN ḤAZM does not owe his fame to his fecundity, scholarship and depth of thought, but to a little and modest writing of youth* »². Nous avons pu observer que la *Ġamhara*, le *Muḥallā* et les *Fiṣal* constituaient les ouvrages les plus cités dans la littérature arabe. Le *Ṭawq* l'était en filigrane pour des lecteurs experts puisqu'un certain nombre d'historiens et de biographes arabes médiévaux (Ibn al-Abbār, al-Fīrūzābādī, al-Maqqarī) et de l'élite historique ottomane se sont appuyés sur ce traité philosophique. D'aucuns ont pensé que Ḥaḡḡī Ḥalīfa s'était trompé en attribuant un *Ṭawq al-Ḥamāma* au polygraphe égyptien al-Suyūṭī qui a véritablement composé un ouvrage au même titre qui nous est parvenu. Ibn al-Qayyim al-Ġawziyya fut également influencé par les concepts mystiques et spirituels du *Collier*. Il reste qu'il est difficile aujourd'hui, nous semble-t-il, de distinguer le type d'emprunt concernant la diffusion des citations du *Collier*, s'agit-il de citations directement prélevées d'un manuscrit ou s'il s'agit de remploi indirect.

Cela dit, l'orientaliste hollandais Reinhart Dozy fut à l'origine de la diffusion massive de la mémoire ḥazmienne en Europe. Certes, il ne fut pas historiquement le premier orientaliste à évoquer son œuvre. En revanche, il fut le premier à renouveler l'historiographie arabo-andalouse, naturellement datée, en recourant aux sources arabes, notamment le *Collier de la colombe*.

¹ Bucarruman Abdallah: *Observations sur le patrimoine écrit d'Ibn Hazm dans le développement de la connaissance historiographique, épistémologique et juridique d'al-Andalus*, dans *Intus-Legere Historia*, 2013, vol. 7, n°2, pp. 47-59.

² Pellat Charles: *Ibn Hazm al-Andalusi*, dans *Journal of the Pakistan Historical Society*, 1961, 9, p. 74.

Conclusion

Au terme de cette longue histoire littéraire comparée d'Ibn Ḥazm depuis les premières notices fondatrices jusqu'à l'époque contemporaine, nous avons essayé de situer les grandes étapes qui ont amené cette œuvre jusqu'à nous. C'est une histoire millénaire. Elle se compose de plusieurs phases de constructions, de déconstructions et de manipulations mémorielles, de légendarisation et d'oubli, d'engouement et de désaffection qui nous renseignent davantage sur les biographes et les lettrés arabes et latins avant même de nous renseigner sur le penseur cordouan. Si nous avons essayé d'être le plus minutieux possible au risque de nous attarder sur certains points et de nous répéter, nous avons pu établir une chronologie des notices au sens archéologique du terme : d'abord « une chronologie relative » relevant les relations explicites entre les notices puis ce que les archéologues appellent une « chronologie absolue », affinée à partir des intertextes implicites. C'est ainsi que nous avons pu établir une datation relativement précise de la date de composition des notices fondatrices et montrer qu'Ibn Ḥayyān (m. 468/1076) empruntait des éléments historiques de la notice des *Ṭabaqāt al-umam* de Ṣā'īd (m. 462/1070). Nous avons essayé de parvenir à reconstruire une archéologie et une grammaire des mémoires arabes et latines à partir des notices ḥazmiennes.

Les notices d'Ibn Ḥazm sont marquées par plusieurs temps fondateurs, des premières notices consacrées à Ibn Ḥazm au V^e/XI^e s. jusqu'en 1963 date du grand festival commémoratif en hommage au 900^{ème} anniversaire de la mort d'Ibn Ḥazm (m. 456/1064).

Plusieurs temps

Le temps, il en est question. C'est la motivation première des biographes, celui de préserver du temps et dans le temps la mémoire et le panthéon de ce qui contribue au rayonnement de la culture arabo-musulmane : les savants, au sens large.

Au même titre que la poésie, la notice biographique permet de conserver les trésors, les archives et les mémoires du patrimoine arabo-musulman, pour reprendre les mots d'Ibn al-Qutayba. Elle devient l'équivalent d'un portrait, du tableau voire d'une statue dont l'élaboration figurative est interdite par ces mêmes savants. Les biographes se sont efforcés de trouver des stratégies ingénieuses pour compenser ce qui faisait la mémoire des rois.

Après avoir été un outil technique pour les *muḥaddiṭīn*-s et les historiens, la notice devient un média. Mieux, elle se monnaie à prix d'or. Des lettrés arabes médiévaux offrent de belles récompenses à en faire oublier la rigueur et l'austérité de son objectif historique de départ. Les qualités et les talents sont chantés comme on chante la beauté. On déplore aussi les défauts ou on déprécie un biographié à cause de sa doctrine juridique et théologique ou de sa

personnalité. Ibn Ḥazm en est. Son cas, comme tant de nombreuses autres figures arabo-musulmanes ambivalentes explose la stéréotypie de la biographie classique. Son histoire et sa littérature prête le flan au recours aux anecdotes les plus captivantes, diront Yāqūt et Ibn Ḥalikān.

Vérification des hypothèses de départ : construction de la memoria

Au fil de notre étude, nous nous étions interrogés sur l'autorité des figures citées dans la notice et nous étions demandés s'il existait un lien entre la récurrence de la citation, la postérité et l'œuvre de cette même figure citée dans les mêmes dictionnaires biographiques. Nous avons observé, dans les *tarğama*-s, que des récits sous forme d'emprunt apparaissent, disparaissent ou bien parfois étaient abrégés ou amputés de leur format initial en fonction des pratiques citationnelles des biographes et de leur intentionnalité. Ces emplois ou ces emprunts sont inhérents pour tout ouvrage historiographique, anthologique. Il est évident que les biographes ne sauraient citer intégralement une notice dans leurs propres notices, cela ne présenterait aucun intérêt tant pour le biographe que pour le lecteur excepté le cas des ouvrages de complément (*ḍayl*). Par exemple, l'andalou al-Ḍabbī (m.599/1203) reprenait fidèlement la notice d'Ibn Ḥazm rédigée par al-Ḥumaydī (m. 488/1095). Par contre, la notice de notre auteur se métamorphose radicalement chez l'égyptien Ibn Mammāī (m. 606/1209) alors qu'il abrège l'anthologie d'Ibn Bassām (m. 534/1147). La typologie d'emprunt varie en fonction des auteurs et seule une entreprise collégiale permettrait d'établir des constantes et de reconstituer les logiques des pratiques citationnelles dans les *kutub tarāğim* et les *Ṭabaqāt*-s.

En revanche, le cas des figures arabo-musulmanes les plus notoires exacerbe ces pratiques, le cas d'Ibn Ḥazm en fait partie. L'intérêt de ce dernier est que les premières notices biographiques qui lui consacrées sont attestées dans les ouvrages de ses contemporains ce qui permet d'évaluer précisément l'évolution citationnelle au fil des notices. S'il s'agit d'un travail laborieux au départ, les logiciels des *Huma-Num* permettent de traiter rapidement ces textes¹. Ce qui nous intéressait au départ était d'évaluer les présences narratives de chacune de ces figures citées, d'en déduire l'espace occupé par le biographe lui-même, puis de voir comment ces emprunts évoluaient au fil du temps. Nos hypothèses de départ se sont vérifiées. Premièrement, les *Ṭabaqāt*-s ne peuvent être envisagées comme de simples compilations, voire de la simple glose. Deuxièmement, les pratiques citationnelles participent à l'esthétisme de la notice et aux stratégies des biographes. Si les théoriciens de l'intertextualité ont établi plusieurs degrés d'emprunt et attribué plusieurs fonctions à la citation, ce type d'étude fait

¹ *Voyant Tools* est un puissant de *text mining* en *open source* offrent d'innombr

cruellement défaut aux études arabes. Ainsi, les cas de plagiat, d'allusion, de citations explicites ou implicites, des références, du pastiche laissent des indices permettant de distinguer l'imitation de l'invention. Ces relations intertextuelles de coprésence participent à comprendre la complexité des relations hypotextuelles et hypertextuelles. Troisièmement, en plus de sauvegarder de nombreux textes qui ne nous seraient jamais parvenus, le biographe travaille son hypertexte et esthétise sa pratique citationnelle en combinant des stratégies narratives qui donnent au biographié une nouvelle représentation et à la notice une nouvelle configuration et architecture narrative. Plus que de la paraphrase, les pratiques citationnelles des biographes nous ont montré au contraire qu'elles étaient créatrices de nouveaux récits et nouvelles représentations *ḥazmiennes*.

Également, ces pratiques citationnelles nous montrent un travail esthétique du récit biographique sans pour autant tronquer ou falsifier la citation. S'il existe des variantes lexicographiques entre citations hypotextuelles et hypertextuelles, s'il existe des erreurs sur la paternité de telle ou telle citation, nous avons pu observer la minutie citationnelle et la rigueur historiographique avec lesquelles les biographes ou les lettrés citants ont réussi à travailler leurs matériaux citationnels, parfois même de mémoire. D'autres études intertextuelles provenant des théoriciens et formalistes de l'intertextualité, des théoriciens du langage et de la linguistique arabe seraient de précieux concours pour affiner cette interminable fouille des textes, gratter ces couches narratives entreprise à laquelle Gerard Genette fait référence dans son *Palimpsestes*, pour au moins unifier les réflexions et déclencher de nouveaux champs d'investigations. Il nous a fallu d'abord inventer une approche prudente quant aux données quantitatives et sérielles à partir des relations de coprésence dans les notices arabes médiévales en manœuvrant avec la terminologie des travaux de Michel Zink dans le domaine du remploi. S'interroger sur les figures coprésentes dans les notices, c'est questionner ces textes à partir du concept de dialogisme ou de polyphonie dialogique de Bakhtine.

Le cas de la notice d'Ibn Ḥayyān révèle la différence de traitement des biographes. Contemporain d'Ibn Ḥazm, son récit s'est rapidement imposé dans la *memoria* *ḥazmienne* grâce à sa légitimité d'historien d'al-Andalus. Lui-même était critiqué pour des postures non convenables qui dérogeaient aux codes de bienséance du bon *kātib*. Son premier critique, Ibn Bassām, est aussi celui qui a réussi à préserver sa *Grande Histoire* contre les aléas du temps et de l'oubli grâce à ses nombreuses citations. Le récit d'Ibn Ḥayyān, à charge pour ce qu'Ibn Bassām a bien voulu en sélectionner, a souvent servi à critiquer la figure d'Ibn Ḥazm. Fort de sa légitimité historique, les emprunts de sa description par les biographes arabes médiévaux ont servi au fil du temps à construire paradoxalement la légitimité d'Ibn Ḥazm ou à lui brosser

un portrait dépréciatif. Les emprunts explicites et successifs sont un modèle du genre. Alors que sa description est principalement dépréciative, en termes quantitatifs, sur le fond et sur la forme, nous avons observé des fluctuations citationnelles, riches d'intérêt sur le plan intertextuel et pour les représentations d'Ibn Ḥazm, dans l'ensemble des notices. Son récit, très présent lors des *Mulūk al-ṭawā'if* et pendant l'époque almoravide, disparaît à la période almohade et réapparaît progressivement. Les biographes médiévaux semblaient conscients de la virulence de sa critique et demeuraient prudents lorsqu'il fallait recourir à son récit.

Le cercle des biographes hermétiques aux citations exogènes

Les notices arabes médiévales consacrées à Ibn Ḥazm nous ont renseigné sur l'entre-soi des biographes ou sur le cercle restreint du genre des *Ṭabaqāt*-s. Nous sommes conscients que ces conclusions ne valent que pour Ibn Ḥazm et qu'elles appellent à être vérifiées pour le cas d'autres figures. Sur les dix siècles durant lesquels les notices ont été rédigées, deux constantes s'en dégagent, à savoir l'insertion difficile de citations exogènes au champ biographique. Il serait exagéré de soutenir que les biographes n'accordaient pas d'importance aux ouvrages, aux autres représentations, aux sujets en vogue ou aux opinions de leurs contemporains et des assemblées de discussion. L'historien al-Marrākūṣī (m. 646/1250) avoue, en ce sens, inclure la notice d'Ibn Ḥazm dans sa chronique car celui-ci figurait à ses yeux comme une peinture du panthéon arabo-musulman et surtout parce que la figure du penseur cordouan était l'objet de toutes les discussions dans l'al-Andalus du VII^e/XIII^e siècle. Par contre, les biographes accordaient du crédit aux notices de leurs pairs et les notices ḥazmiennes se construisent essentiellement à partir d'un même vivier de notices. Néanmoins, les citations exogènes possèdent une puissante fonction rhétorique, le cas de la citation d'al-Ġazālī en est un exemple intéressant. Cette grande figure de la théologie aš'arite et de la philosophie arabo-musulmane a servi à couper aux discours critiques et à légitimer la figure d'Ibn Ḥazm dans la mémoire collective.

L'influence des anecdotes (aḥbār-s) sur le long terme

Dans une lecture rétrospective, nous nous sommes intéressés à l'origine des anecdotes, nous employant à dater la période de leur insertion dans les notices biographiques et à observer comment elles avaient contribué à forger la figure d'Ibn Ḥazm. Elles apparaissent au début du VII^e/XIII^e siècle au moment où les dictionnaires biographiques évoluent dans un souci de correspondre aux nouvelles attentes et au goût de leur époque. Pour captiver le lecteur, Yāqūt et Ibn Ḥallikān recourent à l'*adab*, qui se base souvent sur le *ḥabar*, pour étayer leurs propos afin de les rendre captivants et attrayants. Les anecdotes mālikites profitent de la popularité du

Mu'ğam al-udabā' et des *Wafayāt al-a'yān* pour intégrer le réseau biographique ḥazmienne. L'arbitrage de l'historien syrien al-Ḍahabī déconstruit leur propagation en pointant l'exagération des critiques des adversaires d'Ibn Ḥazm, en particulier d'Abū Bakr b. al-'Arabī.

Fonction sociale de la notice

La notice a très tôt acquis la fonction sociale éminente de construire la réputation d'un homme et de fabriquer sa notoriété. Elle équivaut au *who's who* de notre époque, aux portraits picturaux des grands rois en Occident latin. Le trésor et la valeur mémorielle de la *tarğama* peut se monnayer à prix d'or. Ibn Ḥāqān était rétribué pour la qualité de ses notices du vivant même de ses biographiés et il pouvait sans bourse délier détruire la réputation d'un homme à l'instar d'un Ibn Ḥayyān. Néanmoins, des garde-fous empêchent le biographe de céder à la pression de leurs environnements et freinent les cas de tromperie. La réputation du biographe est en jeu, s'il souhaite la diffusion de son œuvre, il se doit décrire avec talent et il doit respecter des codes implicites imputables au métier d'historiens. Les règles drastiques du *ğarḥ wa ta'dīl*, appartenant au genre du *ḥadīṭ*, les contraignaient à garder une sorte de neutralité. Même si l'hypothèse relative aux origines des *kutub tarāğim* est toujours discutée, comme relevant de la science des historiens ou celle des *muḥaddiṭīn*-s, la formation initiale d'une partie importante des historiens auteurs de *Ṭabaqāt*-s relevées des sciences du *ḥadīṭ*.

L'équité ou la neutralité d'une notice se situe, nous semble-t-il, entre la récusation (*ğarḥ*) et la déclaration de crédibilité (*ta'dīl*). En vérifiant les notices des premiers biographes dans les dictionnaires biographiques, nous avons pu remarquer qu'il n'était pas anodin que la notice ḥazmienne d'Ibn Ḥayyān soit utilisée avec prudence et que celle d'Ibn Ḥāqān n'ait pas trouvé la postérité que son auteur aurait pu escompter, et ce malgré son talent littéraire que les biographes arabes lui ont accordé. C'est que les deux personnages ont suscité une certaine méfiance au vu de leur inclinaison pour la satire gratuite. Si les règles culturelles et éthiques du biographe restent toujours à établir, l'environnement culturel et la démarche historiographique interdisaient définitivement le recours au *hiğā'*. En effet, si le lecteur est libre de croire ou de ne pas croire à l'éloge du biographe, la satire jette un soupçon indélébile sur le biographié. C'est parce que la critique d'Ibn Ḥayyān était excessive que les biographes lui ont préféré le récit d'al-Ḥumaydī, constamment cité dans la memoria ḥazmienne. Les biographes arabes médiévaux préféraient ses approximations sincères aux critiques exagérées des adversaires d'Ibn Ḥazm.

Conciliation, combinaison et jonction des memorie : une stratigraphie mémorielle

La construction des représentations ḥazmiennes s'articule en plusieurs étapes distinctes et épouse d'abord l'histoire politique d'al-Andalus jusqu'à se diffuser et s'enchevêtrer dans la mémoire des biographes orientaux. Le premier temps de la construction est naturellement le fait des biographes andalous de 456/1064 à 647/1250. Cette construction mémorielle est andalo-centrée même si les biographes andalous prennent en compte l'opinion des lettrés orientaux.

Les représentations latines des X^e/XVI^e et XI^e/XVII^e siècles étaient dépendantes des matériaux historiques à disposition en termes de manuscrits et des premières traductions partielles. Ils ont donc forgé des représentations à l'à peu près, pour reprendre la formule d'Annie Berthie. D'Herbelot perçoit Ibn Ḥazm comme une figure du cercle des juristes. Quelques approximations témoignent d'un accès encore fragile au corpus en arabe. Ibn Ḥazm serait certes un juriste mais aussi un astrologue et il serait mort en 450 de l'Hégire ce qui n'est pas sans rappeler celle d'al-Ḥumaydī (et Ibn Mākūlā) qui, de Bagdad, ignoraient la date précise de la mort de son maître. Au siècle de Berthelmy d'Herbelot, la date était déjà fixée par plusieurs biographes depuis au moins six siècles. Un siècle plus tard, le Miguel Casiri construisait une figure dogmatique, austère et réduit au volet juridique et hérésiographique.

Le renouveau méthodologique de l'historiographie en Europe a imposé aux orientalistes européens au XIX^e s. de transformer radicalement l'approche latine des textes arabes, et en particulier pour le cas d'al-Andalus. Cette renaissance historiographique, dans le contexte de quêtes identitaires, eut un impact décisif sur les représentations européennes d'Ibn Ḥazm au début de ce siècle. Des dizaines d'années plus tard, grâce aux nouvelles traductions latines des dictionnaires biographiques et des chroniques arabes, la connaissance vis-à-vis du penseur cordouan s'affina de plus en plus. Plusieurs courants de pensées et d'approche des textes orientaux participèrent au morcellement de ses portraits fragmentés dans un contexte de construction identitaire en Europe.

Depuis le X^e/XVI^e siècle, les représentations d'Ibn Ḥazm ont donc été en constante évolution et il est inconcevable de lire les sources latines relatives à Ibn Ḥazm sans tenir compte de l'époque dans et pour laquelle elles ont été produites. Les structures mentales du XVII^e s. diffèrent naturellement de celles du XIX^e s., etc. Le message que les Orientalistes découvreurs ou académiques souhaitent transmettre à leurs époques respectives sont passibles d'altérer ou déformer de façon plus ou moins perceptible les données biographiques relatives à Ibn Ḥazm.

Deux ouvrages ont marqué la mémoire ḥazmienne au XIX^e siècle : l'*Histoire des Musulmans d'Espagne* de Dozy parue en 1861 et de la première publication du manuscrit arabe

du *Collier de la colombe* en 1914 considérés à juste titre comme deux événements fondateurs de la *memoria* ḥazmienne qui ont orienté les recherches orientalistes sur la question ḥazmienne. Du manuscrit dormant dans les bibliothèques de L. Warner et de Ḥaġġī Ḥalīfa jusqu'à Dozy, les représentations ḥazmiennes en Europe ont été, pendant plus d'un siècle, le corollaire de l'histoire du *Collier de la colombe*.

À la fin du XIX^e et au début du XX^e s., ces représentations, dont la dynamique épouse la trajectoire des études orientales en Europe, résultent de la spécialisation des disciplines orientales. En fonction de sa discipline, chaque orientalisme décrit ce qu'il connaît le mieux : le *'ālim faqīh*, le littérateur philosophe et le théologien polémiste. Si l'étiquette zāhirite est accolée aux trois images, l'image du savant est principalement brossée dans la littérature arabe, celle du théologien polémiste l'est en majeure partie dans l'orientalisme allemand et enfin celle du littérateur et du philosophe doit l'essentiel à l'orientalisme espagnol.

Si les travaux de Dozy ont déclenché l'engouement pour une figure enfouie au milieu du fatras des publications consacrées à la littérature encyclopédique arabe médiévale, la curiosité des orientalistes européens ont accéléré la postérité d'Ibn Ḥazm en Europe. La ferveur à l'égard d'une figure singulière, que l'on veut récupérer pour revivifier sa culture, son identité et son approche religieuse comme ont pu le faire R. Dozy, I. Goldziher et Asín Palacios, n'a curieusement pas provoqué la curiosité des lettrés arabes qui leur étaient contemporains, qui n'ont pas montré non plus un engouement particulier pour le *Collier de la colombe*.

Ces derniers ont gardé en mémoire l'image d'un homme exceptionnellement cultivé en matière de doctrines religieuses et d'histoire d'un côté, et de l'autre celle d'une autorité en matière de critique du *ḥadīth* et revivification jurisprudentielle au risque d'être accusé de transgression des normes et des structures sociales dominantes. Citer Ibn Ḥazm c'est aussi prendre le risque de la marginalité puisque ses positions dérogent à un ordre implicitement convenu au vu de ses opinions relativement exceptionnelles.

L'ambiguïté du personnage entretient le paradoxe de ses propres positions. Légitimiste omeyyade à tout crin pour certains biographes, il n'en reste pas moins critique à l'égard de certains califes umayyades de Damas ou de Cordoue. Les juristes toutes doctrines confondues rappellent ses opinions juridiques marginales ou des sentences juridiques qui leur semblaient inconcevables.

De ces paradoxes et de ses opinions juridiques, originales ou aberrantes pour les uns et autres, est né la volonté de convoquer la pensée ḥazmienne pour nourrir la pensée de certains réformistes arabo-musulmans. Alors que les orientalistes européens s'intéressaient à la valeur documentaire du *Collier* au XIX^e s., le réformiste yéménite al-Šawkānī et le réformiste indien

Şadīq Ḥasan Ḥān recourent aux positions de *muḥaddiṭ* et de *faqīh* de l'œuvre ḥazmienne. Sans pour autant être décisif, ils ont participé à diffuser une image d'Ibn Ḥazm comme réformiste et comme une composante de la littérature réformiste XIX^e s., d'autant que les opinions d'al-Şawkānī sont considérés, selon J.J.G. Jansen, comme préfigurant le modernisme islamique du XIX^e s. Recourir à Ibn Ḥazm c'était aussi une manière d'affirmer, comme le soutenait al-Şawkānī, qu'il n'était pas nécessaire de suivre une des écoles juridiques islamiques reconnues.

Alors que dans le même temps, Ibn Ḥazm intègre le panthéon littéraire arabe des Orientalistes, une partie de l'œuvre ḥazmienne se diffuse dans le mouvement réformiste moderne et son image s'affilie à la mémoire d'Ibn Taymiyya, confirmant la comparaison des biographes égyptiens médiévaux.

Il sera intéressant d'observer la pérennité de la pensée d'Ibn Ḥazm dans les mouvements réformateurs modernes et contemporains. Des biographes, et de manière plus générale, des lettrés arabes médiévaux, ont pu associer la pensée d'Ibn Ḥazm à celle d'Ibn Taymiyya. Les mouvements contestataires et/ou réformistes contemporains ont aussi pioché dans la pensée de ces deux hommes des éléments qui ont nourri différents courants de pensée politique. Le point commun de ces deux figures réside en ce que leurs œuvres partagent des travaux interreligieux dans le cadre de la littérature de controverse. Les ouvrages contemporains sur l'histoire de la pensée arabo-musulmane démontrent aussi que le traitement de la figure du penseur cordouan porte les stigmates de l'ambivalence dû à la complexité du personnage qu'il peut susciter.

La description du journaliste et poète Salīm Ğibrā'īl al-Ḥūrī (m. 1875) aurait intérêt que l'on s'y attarde davantage. Le ton poétique de sa biographie ḥazmienne avait plu au passage à Şadīq Ḥasan Ḥān et était connu des Orientalistes. Sa voix nous indique une tonalité littéraire, même isolée, de l'œuvre ḥazmienne qui circulait parmi les lettrés arabes.

L'hybridité de *la memoria* ḥazmienne se reconnecte à partir des années 1950, dans le contexte de décolonisation et post-colonial. Il nous a paru intéressant d'analyser comment la figure d'Ibn Ḥazm a contribué à une jonction des mémoires arabo-musulmanes et européennes dans le milieu intellectuel et savant. Les premiers travaux collaboratifs entre orientalistes et lettrés arabes ont permis d'échanger les approches scientifiques, de faire de l'œuvre ḥazmienne un moyen de circulation des savoirs de par les traductions ou la collaboration dans des travaux collectifs.

À partir du X^e/XVI^e siècle, l'histoire comparée des représentations d'Ibn Ḥazm nous a montré une hybridité culturelle et linguistique. Lorsque nous avons commencé à étudier et à comparer ces notices arabes et latines, nous nous étions interrogés sur la manière dont l'œuvre ḥazmienne était réceptionnée. Nous avons entrepris de comparer la dynamique biographique dans une perspective plus globale en consultant minutieusement les sources arabes et latines. Notre hypothèse de départ était de vérifier que les photographies que proposaient les notices biographiques n'étaient pas un trompe-l'œil. C'était un parti pris mais nous considérons qu'il était difficile, voire impossible, pour un biographe et encore plus pour un non-biographe de collecter et comparer toutes les sources sur un même biographié pour se forger une idée. Le temps, la logistique et la quantité des matériaux étaient autant de freins nous contraignant à abandonner cette seule idée. En revanche, au fil de notre étude, étant donné la puissante fonction sociale acquise par la notice dans le temps et dans la mémoire collective savante, nous en sommes arrivés à penser que le biographe était aussi influencé par son environnement : les assemblées et audiences savantes (*mağālis*) tenues à différents endroits à la cour du calife, d'un prince, d'un haut dignitaire ou chez un professeur. Nous avons constaté, pour le cas d'Ibn Ḥazm, que la dynamique de l'évolution quantitative des notices épousait celle des citations exogènes. Autrement dit, plus le nombre de notices biographiques augmente, premier signe de postérité pour le biographié, plus le nombre d'occurrences dans la production écrite arabe augmente aussi. Inversement, plus le nombre de notices diminue, plus le nombre d'occurrence d'Ibn Ḥazm se réduisait.

Autre observation significative, la dynamique de la *memoria* ḥazmienne épouse et s'explique par une succession géographique de transfert culturel, de réseaux intertextuels en réseaux intertextuels. De nombreux indices intertextuelles révèlent une suite de combinaisons du transfert mémoriel s'imbriquant parfaitement les unes aux autres. Du V^e/XI^e au VII^e/XIII^e s., les biographes andalous imposent leur narration biographique marquée par les changements de périodes politiques. La métaphore de Gérard Genette par laquelle le palimpseste désigne les relations hypertextuelles entre tout texte littéraire prend tout son sens. En filant la métaphore archéologique de G. Genette adaptée aux genres encyclopédiques des *Ṭabaqāt*-s et sur un temps plus long, chaque étape de la *memoria* ḥazmienne représente une couche ou une strate qui se superposent les unes au-dessus des autres. Chaque unité stratigraphique de la *memoria* ḥazmienne est repérable par les traces matérielles que l'analyse intertextuelle (architecture et texture narrative, pratique citationnelle, figures d'autorité), nous a permis de séquencer et d'établir ce que les archéologues appellent une « chronologie relative ». Les trois premières unités stratigraphiques se composent en territoire andalou et suit la chronologie

politique d'al-Andalus. L'unité stratigraphique la plus ancienne est celle dans laquelle a vécu notre auteur et celle des notices fondatrices à l'époque des *Mulūk al-ṭawā'if* dans laquelle la *memoria* ḥazmienne prend racines.

La seconde unité se développe à l'époque almoravide qui témoigne de l'ambivalence de la période. Deux représentations discordantes d'Ibn Ḥazm mises en perspective dans leur contexte culturel nous ont montré qu'Ibn Ḥazm n'est pas une figure isolée, comme le soutenait Dominique Urvoy¹. À la suite des conclusions de celui-ci, G. Martinez-Gros, oscille entre une « image d'un homme seul que donnent la tradition andalouse et les recensements de ses adversaires mālikites ou celle du maître zahirite reconnu, semble-t-il, non seulement par la recherche contemporaine mais par la postérité almohade ou orientale ? »². Nous pensons avoir démontré dans notre étude que les sources almoravides étaient un trompe-l'œil et que l'œuvre d'Ibn Ḥazm s'est rapidement diffusée et ce malgré l'autodafé de Séville.

En revanche, la troisième unité stratigraphique se développe sous les Almohades, jusqu'à la moitié du VI^e/XII^e s. dont al-Marrākūšī clôturera le processus de légendarisation almohade institutionnalisé peut aussi être trompeur. L'historien al-Ḥumaydī a joué un rôle fondamental dans la diffusion de l'œuvre ḥazmienne en Orient. Son dictionnaire, encore trop peu étudié, a réussi l'exploit de provoquer la curiosité des premiers biographes en Orient. Dans ce même temps, la représentation dépréciative à l'époque almoravide est d'ailleurs remise en cause par l'historien égyptien Ibn Mammātī (m. 606/1209).

Le VIII^e/XIV^e s. est un moment fondateur tant par la quantité de notices ḥazmiennes que par la quantité d'occurrences qui font référence au penseur cordouan. Le réseau intertextuel des biographes syriens compose cette quatrième unité stratigraphique. Pour l'essentiel, il s'agit de traditionnistes favorables à l'*iğtihād* et aux recours directs des textes scripturaires. Le récit descriptif d'Ibn Ḥayyān est réactivé à la fin de la période almohade par les andalous Ibn Sa'īd et Ibn al-Abbār. Défendu par le meilleur « avocat » du siècle, l'historien traditionniste al-Ḍahabī, ses disciples et héritiers en matière historiographique ont utilisé cette description pour dénoncer son irrévérence à l'égard du corps savant médiéval. Les notices y sont florissantes et se distinguent par leur quantité narrative. De nombreux indices intertextuels montrent que le *Collier de la colombe* était à disposition des lettrés égyptiens. Nous pensons même qu'al-Ḍahabī a profité des textes à teneur autobiographique du *Collier* pour décrire son

¹ Urvoy Dominique : *Le monde des Ulémas andalous du V/XI^e au VII/XIII^e siècle. Étude sociologique*, Genève, Librairie Droz, 1978. Gabriel Martinez-Gros posait ses premières réflexions, dans son *Idéologie omeyyade*, sur la problématique historique du recours à une figure andalouse si singulière (ce qui pose la question de la marginalité). G. Martinez-Gros estimait à cette époque s'en tenir aux « indices » d'Asín Palacios qui infirmaient les conclusions de D. Urvoy.

² Gabriel Martinez-Gros : *Idéologie omeyyade*, op. cit., p. 164.

enfance et sa jeunesse privilégiées à la cour califale. Ce ne sont pas les maigres matériaux biographiques relatives à sa vie politique qui lui auraient transmis ces éléments. Nous avons montré durant cette étude que de nombreux intertextes existaient dans les périodes précédentes (voire même dans la *Ġadwa* d'al-Ḥumaydī). Faut-il conclure que le *Collier* fut la cause de l'enrichissement du patrimoine poétique ḥazmien ? Il n'y a qu'un pas qu'il est encore difficile de franchir. Le VIII^e/XIV^e s. s'en distingue par le fait que plusieurs faisceaux d'indices montraient que le manuscrit était entre les mains de plusieurs lettrés syriens comme Ibn al-Qayyim al-Ġawziyya ou al-Fīrūzābādī. Le lexicographe al-Fīrūzābādī est une des courroies de transmission de la *memoria* ḥazmienne en Égypte.

De l'encyclopédisme syrien, la transition en Égypte s'effectue grâce aux notices d'al-Fīrūzābādī et d'Ibn Ḥaġar. Dans ce nouveau réseau intertextuel, l'encyclopédisme égyptien forge une image d'Ibn Ḥazm épurée des aspects critiques. Ces notices se distinguent par leurs absences de poésie, des anecdotes rumorales et brosse une image circonscrite au domaine du *ḥadīth*.

Nous formulons comme hypothèse de départ de remonter le temps à travers l'histoire du *Collier de la colombe*, à l'origine de l'engouement ḥazmien en Europe. C'est en cherchant à comprendre cet engouement orientaliste et une supposée ignorance des lettrés arabes tardifs pour l'œuvre ḥazmienne, comme le soutenaient les Orientalistes du XIX^e s., que nous avons découvert une *memoria* ḥazmienne disparate au temps de Dozy et surtout que les XVI^e-XVII^e s. étaient la période dans lesquelles s'établissent les connexions intertextuelles entre les *memorie* arabes et latines. Ibn Ḥazm n'était pas absent et encore moins inconnu dans la production écrite arabe moderne. Les citations et ses occurrences nous montrent qu'il est apprécié pour ses qualités d'historien et de juriconsulte. Son originalité est d'ailleurs convoquée pour inspirer les figures de proue des mouvements réformistes à la fin du XVIII^e et au XIX^e s.

Ce qui nous a particulièrement intrigué au départ et étonné par les relations intertextuelles et les ponts mémoriels que la figure d'Ibn Ḥazm a réussi à établir entre l'Europe et le monde arabo-musulman. L'immense festival international commémoratif organisé en 1963 à Cordoue a permis de lancer un mouvement international dans le cadre de conciliation culturelles des mémoires. Cette figure cordouane, systématiquement réduite à ses controverses et ses aspects polémiques, était vu au lendemain de la seconde guerre mondiale comme un grand poète, une figure émancipatrice et humaniste.

En reprenant la description des lettrés arabes partiellement traduits, les Orientalistes découvreurs du XVII^e s. amorcent les premières pièces qui leur permettront de s'imbriquer dans une partie de la mémoire arabo-musulmane. Lettrés arabes et orientalistes partagent ainsi une

culture commune aussi partielle soit-elle. Les Orientalistes académiques ont écrit une autre *memoria* ḥazmienne, leur *memoria* ḥazmienne en fabriquant une autre manière de voir les textes andalous. Les recherches orientalistes relatives à l'histoire d'al-Andalus d'ordre culturel ou identitaire leur faire découvrir une autre identité d'eux-mêmes. Rattacher Ibn Ḥazm à la culture chrétienne ou espagnole, c'est paradoxalement imbriquer deux cultures distinctes, si l'on dépasse le caractère hautain ou essentialisant de l'analyse de Dozy et des Orientalistes de son époque.

De nos jours, la figure d'Ibn Ḥazm est toujours l'objet de nombreuses recherches universitaires. Sa figure évoque la mémoire d'al-Andalus, et en particulier de Cordoue. Elle provoquait et suggérait toute une imagerie culturelle dans l'imaginaire à l'époque moderne, chez les Orientalistes comme chez les intellectuels arabes. À notre époque, chaque présentation d'Ibn Ḥazm ne peut se faire sans évoquer le *Collier de la colombe*. Si celui-ci fut connu et cité, implicitement et partiellement, dès le V^e/XI^e siècle d'après nos recherches, la thématique de la passion amoureuse était si développée dans la littérature arabe que les littérateurs ne semblent pas avoir été conquis par ses anecdotes décrivant la société andalouse. Les lettrés arabo-musulmans semblent s'en être inspirer pour composer des ouvrages. On peut penser, tout du moins espérer, que d'autres manuscrits du *Collier* soient exhumés à partir des indices montrant leurs existences que nous avons exposés tout au long de notre thèse.

De nos jours, il serait inconcevable de ne pas l'évoquer. S'il fut régulièrement cité par les chercheurs arabes après les années 1950, pour écrire l'histoire de Cordoue ou d'al-Andalus, c'est qu'ils y trouvèrent, nous semble-t-il, une certaine fierté de constater sa notoriété en Europe. La récupération de son image à des fins culturelles était déjà le cas au VIII^e/XIV^e s. par l'historien andalou Ibn al-Ḥaṭīb qui profite de sa notoriété, de son originalité, de la profusion de son œuvre écrite pour l'associer à la *memoria* de Grenade. Deux siècles plus tôt, nous avons pu constater le même procédé avait été opéré par les Almohades. Nul doute que l'œuvre et la *memoria* d'Ibn Ḥazm permettent d'autres perspectives de recherches à venir dans les études culturelles (*Cultural studies*) par les ponts établis entre différentes aires géographiques indiennes ou turques ; littéraires grâce au corpus poétique massif que contiennent les notices biographiques non encore exploitées ; et dans les *Huma-Num* pour le traitement analytique de l'œuvre ḥazmienne et des relations intertextuelles avec le reste de la littérature arabe.

Bibliographie

I. Littérature primaire

1. Sources arabes

1.a. Notices biographiques arabes consacrées à Ibn Ḥazm

Elles sont classées par ordre chronologique des dates de décès de leurs auteurs : (m. date en hégire/ère commune).

1.a.1. Les notices arabes médiévales :

1. **IBN ḤAZM**, Abū Muḥammad ‘Alī b. Aḥmad b. Sa‘īd (m. 456/1064) :
 - *Kitāb al-aḥlāq wa-l-siyar*, trad. fr., *Épître morale*, annotée avec lexique par Nada Tomiche, Beyrouth, Commission internationale pour la traduction des chefs-d’œuvre, « UNESCO », 1961, LV-174-93 p. ; trad. angl. Abu Laylah Muhammad, *In Pursuit of Virtue : the moral theology and psychology of Ibn Hazm*, Londres, Ta-Ha Publishers Ltd, 2nd éd., 1998, 214 p.; trad. esp. *Los Caracteres y la conducta tratado de moral practica, por Abenhazam de Córdoba*, par Miguel Asín Palacios, Madrid, E. Maestre, 1916, XXXIV-180 p.; *Ibn Hazm Al-Andalusī : Kitāb Al-‘Axlāq Wa-s-siyar ou Risāla fī mudāwāt an-nufūs wa taḥqīb al-axlāq wa-z-zuhd fī r-radā’ il*, introduction, Édition critique, remarques par Eva Riad, Uppsala, Almqvist and Wiksell, 1980 ; Tahir Ahmad Makki, *Kitāb al-aḥlāq wa-l-siyar fī mudāwāt al-nufūs; taḥqīq wa taqḍīm wa ta’līq* al-Tahir Ahmad Makki, Le Caire, *Dār al-Ma‘ārif*, 1981.
 - *Ṭawq al-Ḥamāma fī al-‘Ulfa wa al-‘Ullāf*, Beyrouth, al-Maktaba al-‘aṣriyya, 2007, 328 p.
 - *Rasa’il Ibn Ḥazm al-Andalusī, taḥqīq* Iḥsān ‘Abbās, Beyrouth, *al-Mu’assasa al-‘arabiyya li al-Dirāsāt wa al-Naṣr*, 1980-1987, 4 vol.
2. **ṢĀ‘ID AL-ANDALUSĪ**, Abū al-Qāsim Ṣā‘id b. Aḥmad b. ‘Abd al-Raḥmān al-Taḡlibī (m. 462/1070):
 - *Ṭabaqāt al-Umam*, éd. Louis Cheikho, paru dans la revue *al-Maṣrīq*, édité par al-Maṭba‘at al-kāṭūlikiyya li-l-‘ābā’ al-yasū‘iyyīn, Beyrouth, 1912, [notice : pp. 75-77] ; éd. Ḥayāt Bu ‘alwān, pp. 181-184, trad. fr. *Livre des catégories des Nations*, trad. avec notes et introd. par Régis Blachère, Paris, Larose Éditeurs, 1935, [notice : pp. 139-141].
3. **IBN ḤAYYĀN**, Abū Marwān Ḥayyān ibn Ḥalaf (m. 469/1076) :
 - *al-Maṭn* [notice dans *al-Daḥīra fī maḥāsīn ahl al-Ġazīra*, Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī, 2000, 4 vols. vol. 1, pp. 136-142].
4. **AL-ḤUMAYDĪ**, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Abī Naṣr (m. 488/1095) :
 - *Ġaḍwat al-muqtabas fī ḍikr wulāt al-Andalus*, Le Caire, al-Dār al-miṣriyya li-l-ta’līf wa-l-tarġama, 1966, [notice : pp. 308-311].
5. **IBN MĀKŪLĀ**, Abū Naṣr ‘Alī b. Hibbat Allāh b. Ġa‘far Sa‘d al-Malik (m. 475/1082) :
 - *al-Ikmāl fī raf‘i-l-irtiyāb ‘ani-l-mu’taliḥ wa-l-muḥtaliḥ fī-l-asmā’ wa-l-kunā wa-l-ansāb*, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1990, [notice : vol. 2, pp. 450-451].
6. **IBN ḤAQĀN**, al-Fath b. Muhammad (m. 529/1134) :
 - *Maṭmaḥ al-anfus wa-masraḥ al-ta’annus fī mulaḥ ahl al-Andalus*, Beyrouth, Dār ‘Ammān – Mu’assasa al-risāla, 1983, [notice : pp. 279-282].
7. **IBN BASSĀM**, Abī al-Ḥasan ‘Alī al-Šantarīnī (m. 543/1147) :
 - *al-Daḥīra fī maḥāsīn ahl al-Ġazīra*, Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī, 2000, [notice : vol. 1, pp. 136-142].
8. **AL-SAM‘ĀNĪ** Abū Sa‘d (m. 562/1172):
 - *al-Ansāb*, Hyderabad, Maḡlis dā’irat al-ma‘ārif al-‘uṭmāniyya, 1962, [notice : vol. 13, p. 506].
9. **IBN BAŠKUWĀL**, Abū al-Qāsim Ḥalaf b. ‘Abd al-Mālik (m. 578/1183) :
 - *al-Šila fī tāriḥ a’immat al-Andalus wa-‘ulamā’ihim wa-muḥaddīḥ-him wa-fuqahā’i-him wa-udabā’i-him*, éd. sc. Ibrāhīm al-Abyārī, Beyrouth, Dār al-kitāb al-lubnānī, Le Caire, Dār al-kitāb al-miṣrī, 1989, [notice : vol. 1, pp. 605-606].
10. **AL-DABBĪ**, Abū Ġāfar Aḥmad b. Yahyā b. Aḥmad b. ‘Amīra (m. 599/1203) :
 - *Buġyat al-multamis fī tāriḥ riġāl al-Andalus*, éd. sc. Ibrāhīm al-Abyārī, Beyrouth, Dār al-kitāb al-lubnānī, Le Caire, Dār al-kitāb al-miṣrī, 1989, [notice : vol.2, pp. 543-545].
11. **IBN MAMMĀTĪ**, Abū al-Makārim (m. 606-1209) :
 - *Laṭā’if al-Daḥīra fī tarā’if al-Ġazīra*, [version numérique d’al-shamela : notice p. 73].
12. **YĀQŪT AL-RŪMĪ**, Šihāb al-Dīn Abū ‘Abd Allāh Ya‘qūb b. ‘Abd Allāh al-Ḥamawī (m. 626/1229) :

- *Muğam al-'udabā'*. *Iršād al-arīb ilā ma'rifa al-adīb*, éd. sc. I. 'Abbās, Beyrouth, Dār al-ğarb al-islāmī, 1993, [notice : vol. 4, pp. 1650-1657].
13. IBN AL-QIFŪTĪ, Ġamāl al-Dīn 'Alī b. Yūsuf al-Şaybānī (m. 646/1248) :
- *Tārīḥ al-hukamā'*, éd. sc. Julius Lippert, Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1903, [notice : pp. 232-233].
14. AL-MARRĀKUSĪ, Abū Muḥammad 'Abd al-Wāḥid b. 'Alī al-Tamīmī (m. 646/1250) :
- *al-Muğib fī talḥiṣ aḥbār al-Mağrib*, *The History of the Almohades*, éd. sc. R. Dozy et F. Sezgin, Leiden, E. J. Brill, 1881, XXI, [notice : pp. 32-35], trad. fr. Edmond Fagnan *Histoire des Almohades d'Abd el-Wāḥ'id Merrākechi*, Whitefish, Kessinger legacy reprints, 201?.
15. IBN AL-ABBĀR, Muḥammad b. 'Abd Allāh (m. 658/1260):
- *Kitāb al-Takmila li-kitāb al-şila*, Le Caire, Dār al-ma'ārif, 1985, vol. 2, p. 131.
16. IBN ḤALLIKĀN, Abū al-'Abbās Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm (m. 681/1282) :
- *Wafayāt al-A'yān wa anbā' abnā' al-zamān*, éd. I. 'Abbās, Beyrouth, Dār al-ṭaqāfa, 1968-1972, [notice : vol. 3, pp. 325-330], trad. angl. de Slane, William MacGuckin, Beyrouth, Librairie du Liban, 1970, [notice : pp. 267-272].
17. IBN SA'ĪD, Abū al-Ḥasan 'Alī b. Mūsā b. Muḥammad b. 'Abd al-Malik b. Sa'īd (m. 685/1286) :
- *al-Muğrib fī ḥulā al-mağrib*, éd. sc. Şawqī Ḍayf, Le Caire, Dār al-ma'ārif, 1964, [notice : vol. 1, pp. 354-357].
18. AL-NUWAYRĪ, Aḥmad b. 'Abd al-Wahhāb b. Muḥammad b. 'Abd al-Dā'im (m. 733/1333) :
- *Nihāyat al-arīb fī funūn al-adab*, Le Caire, Dār al-kutub wa-l-waṭā'i'iq al-qawmiyya, 2002, [notice : vol. 22, pp. 401-402].
19. IBN 'ABD AL-HĀDĪ AL-MAQDISĪ, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Aḥmad (m. 744/1343) :
- *Ṭabaqāt 'ulamā' al-ḥadīṭ*, Beyrouth, Mu'assasa al-risāla li-l-ṭibā'a wa-l-naşr wa-l-tawzī', 1996, [notice : vol. 3, pp. 341-352].
- AL-DAHABĪ, Şams al-Dīn Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Uṭmān (m. 748/1348) :
20. *Tadkīrat al-Huffāz*, Hyderabad, Dār 'ira al-ma'ārif al-uṭmāniyya, 1955-1958, [notice vol. 3, p. 341].
21. *Şiyar A'lām al-nubulā'*, éds. Şalāḥ al-Dīn al-Munağğid et Ibrāhīm al-Abyārī, Dār al-Ma'ārif, 1957, [notice: vol. 18, pp. 184-212].
22. *al-'Ibar fī ḥabar man ġabar*, éd. Abū Hāğir Muḥammad al-Sa'īd b. Basyūnī Zağlūl, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 1985, [notice vol. 2, p. 306].
23. *al-Mu'ayyin fī ṭabaqāt al-muḥaddiṭīn*, Amman, Dār al-furqān, [notice p. 132]
24. *Duwal al-islām*, éd. H. Ismā'īl Marwa, Dār şādir, Beyrouth, 1999, [notice vol. 1 p. 392].
25. IBN FAḌL ALLĀH AL-'UMARĪ, Abū al-'Abbās Şihāb al-Dīn Aḥmad b. Yahyā (m. 749/1349):
- *Masālik al-absār fī mamālik al-amşār*, éd. Kāmil Salmān al-Ġuburī et Mahdī al-Nağm, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 2010, trad. fr. part. M. Gaudefroy-Demombynes, Paris, Paul Geuthner, 1927, [notice vol. 6, pp. 331-344].
26. AL-YĀFI'Ī, Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. As'ad b. 'Alī b. Sulaymān (m. 768/m.1360):
- *Mir'āt al-ğinān wa 'abra al-yaqzān fī ma'rifa mā yu'tabar min ḥawādīṭ al-zamān*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1997, [notice : vol. 3, pp. 61-62].
27. AL-ŞAFADĪ, Abū al-Şafā' Şalāḥ al-Dīn Ḥalīl b. Aybak al-Albakī (m. 764/1363):
- *al-Wāfi bi-l-wafayāt*, éds. Turkī Muştafā et Aḥmad al-Arna'ūt, Dār iḥyā al-turāt al-'arabī, Beyrouth, 2000, [notice 153, vol. 20, pp. 93-98].
28. IBN KATĪR, 'Imād al-Dīn Ismā'īl b. Umar (m. 774/1373):
- *al-Bidāya wa-l-Nihāya*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1985, [notice vol. 12, p. 101].
29. IBN AL-ḤATĪB, Lisān al-Dīn Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Sa'īd (m. 776/1375) :
- *al-Iḥāta fī aḥbār Ġarnāṭa*, Le Caire, Maktaba al-ḥāniğī, 1977, [notice : pp. 111-116].
30. AL-FĪRŪZĀBĀDĪ, Abū Ṭāḥir Muḥammad b. Ya'qūb (m. 817/1415):
- *al-Bulğat fī tarājim a'immāt al-naḥw wa-l-luğā*, Dār sa'd al-dīn, [notice pp. 200-202].
31. IBN ḤAĞAR AL-ASQALĀNĪ, Şihāb al-Dīn Abū al-Faḍl Aḥmad b. 'Alī b. Muḥammad (m. 852/1449) :
- *Lisān al-Mizān*, Hyderabad, Maktab maṭbu'āt al-islāmiyya, 2002, 1911-1913, [notice : vol. 5, pp. 488-495].
32. IBN TAĞRĪ BIRDĪ, Abū al-Maḥāsin Yūsuf (m. 874/1470) :
- *al-Nuğūm al-zāhira fī mulūk Mişr wa-l-Qāhira*, Le Caire, Wizārat al-ṭaqāfa, 1963, [notice vol. 5, p. 75].
33. IBN AL-QUṬLŪBĀĠĀ, Abū al-Fidā' Zayn al-Dīn Qāsim (m. 879/1474) :
- *al-Ṭaqāt mimman lam yaqi' fī al-kutub al-sitta*, Sana, Markaz al-Nu'mān li-l-buḥūṭ wa-l-dirāsāt al-islāmiyya, 2011, [notice vol. 7, pp. 181-182].
34. AL-SUYŪTĪ, Ġalāl al-Dīn Abū al-Faḍl 'Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr Ġalāl al-Dīn (m. 911/1505) :
- *Ṭabaqāt al-Huffāz*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1983, [notice pp. 435-436].
35. AL-MAQQARĪ, Şihāb al-Dīn Abū al-'Abbās Aḥmad b. Muḥammad (m. 1041/1632):

- *Nafḥ al-ḥib min ḡuṣn al-Andalus al-raḥīb*, Beyrouth, Dār Ṣādir, *Analectes sur l'histoire et la littérature des arabes d'Espagne*, R. Dozy, G. Dugat, L. Krehl, W. Wright, Leyde, Brill, 1855-1861, [notice vol. 2, pp. 77-85].

36. ḤAĠĠĪ, Ḥalīfa (m. 1068/1657) :

- *Kaṣf al-zunūn 'an asāmī al-kutub wa al-funūn*, Bagdad, Maktaba al-muṭanā, 1941, [notice : vol. 2, p. 1410] ; *Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum a Mustafa ben Abdallah Katib Jelebi dicto et nomine Haji Khalfā celebrato compositum*, 7 vols., éd. Gustav Flügel, Leipzig, 1835-1838.

37. IBN AL-IMĀD, 'Abd al-Ḥayy b. al-'Imād b. Aḥmad (m. 1089/1679) :

- *Ṣaḍarāt al-ḡahab fī aḥbār man ḡahab*, Beyrouth, Dār Ibn Kaṭīr, 1986, [notice vol. 5, pp. 239-242].

1.a.2. Les notices arabes de la Nahḍa :

Elles sont classées par ordre chronologique des dates de décès de leurs auteurs : (m. date en hégire/ère commune).

38. SALĪM ĠIBRĀ'ĪL AL-ḤŪRĪ (m. 1292/1875):

- *Aṭār al-adhār*, Beyrouth, al-Maṭba'a al-sūrīyya, 1877, [notice *al-qism al-tārīḥī*, pp. 189-190].

ṢADĪQ ḤASAN ḤĀN, Abū Ṭayyib Muḥammad (m. 1307/1890):

- 39. *Abḡad al-'ulūm*, Beyrouth, Dār Ibn Ḥazm, 2002 [notice: pp. 651-652].

- 40. *al-Tāḡ al-mukallil min ḡawāḥir ma'āṭir ṭirāz al-āḥir wa-l-awwal*, Qatar, Wizārat al-awqāf wa-l-ṣū'ūn al-islāmiyya, 2007, [notice n°64 p. 74-80].

41. AL-BĀBĀNĪ AL-BAĠDĀDĪ, Ismā'īl Bāšā (m. 1339/1920) :

- *Hadiyat al-'arīfīn asmā' al-mu'allifīn wa aṭār al-muṣannifīn*, Beyrouth, Dār Iḥyā' al-turāṭ al-'arabī, 1951, [notice : vol.1 pp. 690-691].

42. AL-ZIRIKLĪ, Ḥayr al-Dīn b. Maḥmūd b. Muḥammad b. 'Alī b. Fāris (m. 1396/1976) :

- *al-A'lām*, Beyrouth, Dār al-'ilm li-l-milāyīn, 2002, [notice : vol. 4, pp. 254-255].

1.b. Sources complémentaires

Les ouvrages suivants ont été consultés ponctuellement en fonction du nombre d'occurrence d'Ibn Ḥazm qu'ils contiennent. Ils sont classés dans l'ordre chronologique et sont principalement extraits de la bibliothèque numérique *al-Ṣāmila*.

1.b.1. Les sources arabes médiévales :

Elles sont classées par ordre chronologique des dates de décès de leurs auteurs : (m. date en hégire/ère commune).

AL-ĠAZĀLĪ (m. 505/1111) : *al-Maqṣad al-asinnī fī ṣarḥ ma'ānī asmā' Allāh al-ḥusnā*, Chypre, al-Ġaffān wa-l-Ġābī, 1987.

AL-SAM'ĀNĪ (m. 562/1167) : *al-Ansāb*, Hyderabad, Maḡlis dā'irat al-ma'ārif al-'ūtmāniyya, 1962.

IBN ḤAYR (m.575/1179) :

- *Fahrāsa*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1998.
- *al-Qarṭ 'alā al-kāmil* [version numérique Maktaba al-Ṣāmila].

IBN BAŠKUWĀL (m.578/1183) : *al-Ṣila fī tārīḥ a'immat al-Andalus*, Amman, Maktaba al-Ḥaḡḡī, 1955.

al-ḤĀZIMĪ (m.584/1193) : *al-Amākin*, Riyāḍ, Dār al-yamāma li-l-baḥṭ wa-l-tarḡama wa-l-naṣr, ?

AL-DABBĪ (m.599/1203) : *Buḡyat al-multamis fī tārīḥ riḡāl ahl al-Andalus*, Le Caire, Dār al-kātib al-'arabī, 1967.

IBN AL-ĠAWZĪ (m.597/ 1207) : *al-Muntazam*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1992.

IBN MAMMĀTĪ (m.606/1209) : *Laṭā'if al-Ḍaḥīra wa ṭarā'if al-Ġazīra*, Le Caire, al-Hay'at al-miṣriyya al-'amma li-l-kitāb, 2001.

YĀQŪT AL-RŪMĪ (m.626/1229) :

- *Mu'ḡam al-udabā'*, *Irṣād al-arīb ilā ma'rifa al-adīb*, éd. sc. I. 'Abbās, Beyrouth, Dār al-ḡarb al-islāmī, 1993.
- *Mu'ḡam al-buldān*, Beyrouth, Dār Ṣādir, 1995.

IBN RA'S ḠANAMA (m.629/1231) : *Manāqil al-durar wa manābit al-zuhar*, Beyrouth, Dār Ibn Ḥazm, 2017.

IBN AL-AṬĪR (m. 630/1233) :

- *Lubāb fī tahḍīd al-ansāb*, Beyrouth, Dār Ṣādir, 1980.
- *al-Kāmil fī al-tārīḥ*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'arabī, 1997.

- IBN DIḤYA** (m. 633/1235) : *al-Muṭrib min aš'ar ahl al-Mağrib*, Beyrouth, Dār al-'ilm li-l-ğamī' li-l-ṭibā'a wa-l-našr wa-l-tawzī', 1955.
- IBN AL-'ARABĪ** (m. 638/1240): *al-Futūḥāt al-makkiyya*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1999.
- IBN AL-ŞALĀḤ** (m.643/1245): *Muqaddima*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2002.
- IBN AL-QIFṬĪ** (m.646/1248): *Aḥbār al-ulamā' bi-aḥbār al-ḥukamā'*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2005.
- AL-MARRĀKUŞĪ** (m.647/1250): *al-Mu'ğib fi talḥiṣ aḥbār al-Mağrib*, Beyrouth, al-Maktaba al-'ašriyya, 2006.
- IBN AL-ABBĀR** (m.658/1260):
- *al-Ḥulā al-siyarā' fi šir al-umarā'*, Le Caire, Dār al-ma'ārif, 1985.
 - *al-Mu'ğam aḥḥāb al-qāḍī Abī 'Alī al-Şadafi*, Le Caire, Maktabat al-ṭaqāfiyya al-dīniyya, 2000.
 - *Itāb al-kuttāb*, Damas, Maṭbū'at mağma' al-luğa al-'arabiyya, 1961.
- IBN AL-'ADĪM** (m.660/1262): *Buğyat al-ṭalab fi tārīḥ Ḥalap*, Beyrouth, Dār al-fikr, ?.
- IBN ḤALLIKĀN** (m.681/1282): *Wafayāt al-a'yān*, éd. sc. I. 'Abbās, Beyrouth, Dār Şādir, 1900-1994.
- IBN SA'ĪD** (m.685/1286):
- *al-Muğrib*, Le Caire, Dār al-ma'ārif, 1955.
 - *al-Naşwa al-ṭarab fi Ġāhiliyya al-'Arab*, Amman, Maktabat al-aqṣā, ?.
 - *al-Ğuṣūn al-yāni'a fi mahāsin šu'arā' al-mi'a al-sābi'a*, Le Caire, Dār al-ma'ārif, ?.
- IBN TAYMIYYA** (m. 728/1328) : *Ğāmi' al-rasā'il*, Riyad, Dār al-'Itā', 2001.
- ABŪ AL-FIDĀ'** (m. 732/1331) : *al-Muḥtaşir fi aḥbār al-başar*, Le Caire, al-Maṭba'a al-ḥusayniyya al-mişriyya, 1907.
- AL-NUWAYRĪ** (m.733/1333) : *Nihāyat al-arib fi funūn al-adab*, Le Caire, Dār al-kutub wa-l-waṭā'iq al-qawmiyya, 2002.
- al-MIZZĪ** (m.742/1351) : *Tahḍīb al-kamāl fi asmā' al-riğāl*, Beyrouth, Mu'assassa al-risāla, 1980.
- AL-ḌAHABĪ** (m.748/1348) :
- *Tārīḥ al-Islām*, Beyrouth, Dār al-Ğarb al-islāmī, 2003.
 - *al-'Ibar fi ḥabar man ġabar*, éd. Abū Ḥāğir Muḥammad al-Sa'īd b. Basyūnī Zağlūl, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 1985.
 - *al-Kabā'ir*, Beyrouth, Dār al-nadwa al-ğadīd, ?.
 - *Taḍkira al-ḥuffāz*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1998.
 - *Siyar a'lām al-nubulā'*, Le Caire, Dār al-ḥadīṭ, 2006.
- IBN FAḌL ALLĀH AL-'UMARĪ** (m. 749/1349): *Masālik al-abşār fi mamālik al-amşār*, Abou Dhabi, al-Mağma' al-ṭaqāfi, 2002.
- IBN AL-QAYYIM** (m.751/1350) :
- *a'lām al-muwaqqi'in an Rabb al-'alamīn*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1991.
 - *Aḥkām Ahl al-ḍimma*, Beyrouth, Dār Ibn Ḥazm, 2021.
 - *Rawḍat al-muḥibbīn*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1983.
 - *al-Dā' wa-l-dawā'*, Casablanca, Dār al-ma'rifa, 1997.
 - *al-Rūḥ*, Beyrouth, Dār Ibn Ḥazm, 2019.
 - *Zād al-ma'ād*, Beyrouth, Mu'assassa al-risāla, 1994.
 - *al-Ṭuruq al-hukmiyya fi-l-siyāsa al-şar'iyya*, Irbid, Maktaba dār al-bayān, ?.
- AL-YĀFI'Ī** (m.768/1360): *Mir'āt al-Ğinān*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1997
- IBN ŞĀKIR** (m.764/1363): *Fawāt al-wafayāt*, Beyrouth, Dār Şādir, 1973-1974.
- AL-ŞAFADĪ** (m.764/1363) :
- *Nakt al-himyān fi nakt al-'imyān*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2007.
 - *A'yān al-'aşr wa a'wān al-naşr*, Beyrouth, Dār al-fikr al-mu'āşir, 1998.
 - *Al-Wāfi bi-l-wafayāt*, éds. Turkī Muştafā et Aḥmad al-Arna'ūt, Dār iḥyā al-turāṭ al-'arabī, Beyrouth, 2000
- TĀĞ AL-DĪN AL-SUBKĪ** (m.771/1370): *Ṭabaqāt al-Şāfi'iyya*, Le Caire, Hiğr li-ṭibā'a wa-l-naşr wa-l-tawzī', 1992.
- IBN KAṬĪR** (m.774/1373) : *al-Bidāya wa-l-nihāya*, Le Caire, Dār hiğr, 1997.
- 'ABD AL-QĀDIR AL-QURAŞĪ AL-ḤANAFĪ** (m.775/1373): *al-Ğawāhir al-maḍḍiyya fi ṭabaqāt al-ḥanafīyya*, Karachi, Mīr Muḥammad kutub ḥānah, ?.
- IBN AL-ḤATĪB** (m.776/1374) :
- *A'māl al-a'lām*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2003.
 - *al-Iḥāta fi aḥbār Ġarnāta*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2003.
- IBN FARḤŪN** (m. 799/1397): *al-Dībāğ al-muḥaddab fi ma'rifa a'yān 'ulamā' al-maḍḥab*, Le Caire, Dār al-turāṭ li-l-ṭibā'a wa-l-naşr, ?.
- IBN MULAQQIN** (m. 804/1401) : *Ṭabaqāt al-awliyā'*, Le Caire, Maktabat al-Ḥāngī, 1994.
- IBN ḤALDŪN** (m. 808/1406) :
- *Muqaddima*

- *Tārīḥ*, Beyrouth, Dār al-fikr, 1988.
- AL-DAMIRĪ** (m. 808/1405) : *Hayat al-Ḥayawān*, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 2003.
- AL-QALQAŠANDĪ** (m. 821/1418) :
 - *Šubḥ al-a‘šā*, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, ?.
 - *Nihāya al-arab*, Beyrouth, Dār al-kitāb al-lubn’ niyya, 1980.
 - *Qalā‘id*, Le Caire, Dār al-kitāb al-miṣrī, 1982.
- IBN AL-ĠUZURĪ** (m. 833/1442): *Ġaya al-nihāya fī ṭabaqāt al-qurrā‘*, Le Caire, Maktaba Ibn Taymiyya, 1931.
- AL-MAQRĪZĪ** (m. 845/1442):
 - *al-Sulūk al-ma‘rifa duwal al-mulūk*, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1997.
 - *Itti‘āz al-ḥunafā‘ bi-aḥbār al-a‘imma al-Fāṭimiyyīn al-ḥulafā‘*, Le Caire, al-Mağlis al-a‘lā li-šu‘ūn al-islāmiyya, ?.
- IBN QĀDĪ ŠUHBA** (m.851/1448): *Ṭabaqāt al-Šāfi‘iyya*, Beyrouth, ‘Ālim al-kutub, 1987.
- IBN ḤAĠAR AL-‘ASQALĀNĪ** (m. 852/1449):
 - *Inbā‘ al-ḡumur bi-anbā‘ al-‘umūr*, Le Caire, al-Mağlis al-a‘lā li-šu‘ūn al-islāmiyya, 1969.
 - *al-Durar al-kāmina fī a‘yān al-mi‘a al-‘āmina*, Hyderabad, Mağlis dā‘iral al-ma‘ārif al-‘uṭmāniyya, 1972.
 - *Lisān al-mizān*, Beyrouth, Mu‘assasat al-a‘lamī li-l-maṭbūāt, 1971.
 - *Tahqīd al-tahqīb*, Hyderabad, Maṭba‘a dā‘irat al-ma‘ārif al-nizāmiyya, 2005.
 - *Tabṣīr al-muntabih bi-tahrīr al-muṣṭabih*, Beyrouth, Maktaba al-‘ilmiyya, ?.
 - *al-Iṣāba fī ma‘rifa al-ṣaḥāba*, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1995.
- IBN TAGRĪ BIRDĪ** (m. 874/1470) :
 - *al-Nuḡūm al-zāhira fī mulūk Miṣr wa al-Qāhira*, Le Caire, Wizārat al-ṭaqāfa, 1963.
 - *al-Manhal al-ṣāfi‘ wa al-mustawfi‘ ba’d al-wāfi‘*, Le Caire, al-Hay‘at al-miṣriyya al-‘amma li-l-kitāb, ?.
- IBN ZAĠDĀN** (m. 882/1478): *Faraḥ al-asmā‘ bi-raḥṣ al-samā‘*, Le Caire, al-Dār al-‘arabiyya li-l-kitāb, 1985.
- IBN AL-AZRAQ** (m.899/1493): *Badā‘i‘ al-sulk fī ṭabā‘i‘ al-mulk*, Bagdad, Wizārat al-i‘lām, ?.
- AL-SAHĀWĪ** (m. 902/1497):
 - *al-Tuḥfa al-laṭīfa fī tāriḥ al-madīna al-šarīfa*, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1993.
 - *al-Daw al-lāmi‘*, Beyrouth, Manšūrāt dār makyabat al-ḥayā, ?.
 - *al-Maqāšid al-ḥasna*, Beyrouth, Dār al-kitāb al-‘arabī, 1985.
- AL-SUYŪTĪ** (m. 911/1505) :
 - *al-Itqān fī ‘ulūm al-qurān*, Le Caire, al-Hay‘a al-miṣriyya al-‘amma li-l-kitāb, 1974.
 - *Tārīḥ al-ḥulafā‘*, Le Caire, Dār al-āfāq al-‘arabiyya, 2001.
 - *Ṭabaqāt al-mufasssirīn*, Le Caire, Maktaba wahba, 1976.
 - *Buḡya al-wu‘āt fī ṭabaqāt al-ḡawāmiyyīn wa al-nuḥḥāt*, Beyrouth, al-Maktaba al-‘ašriyya, ?.
 - *al-Hawī li-l-fatāwā*, Beyrouth, Dār al-fikr, 2004.
 - *al-Ḥabā‘ik fī aḥbār al-malā‘ik*, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1985.
- AL-NU‘AYMĪ** (m. 927/1536) :
 - *al-Dāris fī tāriḥ al-madāris*, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1990.
 - *al-i‘lān bi-l-tawbī‘ li-man ḡamm al-tārīḥ*, Riyad, Dār al-Šamī‘ī, 2017.
- AL-MAQQARĪ** (m. 1041/1631):
 - *Nafḥ al-ṭīb*, Beyrouth, Dār Šādir, 1968-1997.
 - *Azhār al-riyāḍ fī aḥbār al-qāḍī ‘Iyāḍ*, Le Caire, Maṭba‘a laḡnat al-ta‘līf wa-l-tarḡama wa-l-našr, 1939.
- AL-BAHĀ‘ AL-‘ĀMILĪ** (m. 1030/1639): *al-Kaškūl*, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1998.
- NAĠM AL-DĪN AL-ĠAZZĪ** (m. 984/1651): *al-Kawākib al-sā‘ir bi-a‘yān al-mi‘at al-‘āšira*, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1997.
- ḤAĠĠĪ, ḤALĪFA** (m. 1068/1657): *Kašf al-zunūn*, Bagdad, Maktabat al-muṭannā, 1941.
- IBN AL-IMĀD** (m.1089/1679): *Šaḡarāt al-ḡahab*, Beyrouth, Dār Ibn Kaṭīr, 1986.
- ‘ABD AL-QĀDIR AL-BAGDĀDĪ** (m. 1093/1682) : *Ḥuzānat al-adab*, Le Caire, Maktabat al-Ḥānḡī, 1997.
- AL-MUḤIBBĪ** (m. 1111/1699)
 - *Nafḥat al-rayḥāna wa riḥša ṭalā‘ al-ḥāna* [versión num. Maktaba al-Šāmila].
 - *Ḥulaṣat al-aṭār fī a‘yān al-qurun al-ḥādī ‘ašar*, Beyrouth, Dār Šādir, ?.
- IBN MA‘SŪM** (m. 1121/1709) : *Anwār al-rabī‘ fī anwār al-badī‘*, [versión num. Maktaba al-Šāmila].
- MURTAḌĀ AL-ZABĪDĪ** (m. 1205/1790): *Tāḡ al-‘arūs*, Koweit, Dār al-hidāya, 1965.

1.b.2.Les sources de la Nahda

- AL-ŠAWKĀNĪ** (m. 1250/1839): *al-Badr al-ṭālī‘ bi-maḥāsin min ba’d al-qarn al-sābi‘*, Beyrouth, Dār al-ma‘rifa, ?.
- SALĪM ĠIBRĀ‘ĪL AL-ḤŪRĪ** (m. 1292/1875): *Aṭār al-adḥār*, Beyrouth, al-Maṭba‘at al-sūrīyya, 1877

ŞADIQ ḤASAN ḤĀN (m. 1307/1890):

- *al-Rawḍa al-naddiyya*, Beyrouth, Dār al-ma‘rifa, ?.
- *Abḡad al-‘ulūm*, Beyrouth, Dār Ibn Ḥazm, 2002.
- *al-Ḥaṭṭa fī ḍikr al-ṣiḥāḥ*, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1985.
- *al-Luḡṭa al-‘iḡlān*, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1985..
- *Riḥlat al-ṣadiq ilā al-balad al-‘atīq*, Qatar, Wizāra al-awqāf wa-l-ṣu‘ūn al-islāmiyya, 2007.
- *al-Tāḡ al-mukallil*, Qatar, Wizāra al-awqāf wa-l-ṣu‘ūn al-islāmiyya, 2007.

‘ABD AL-RAZZĀQ AL-BAYṬĀR (m. 1335/1916): *Ḥulya al-baṣar fī tāriḥ al-qarn al-tālīt ‘aṣar*, Beyrouth, Dār Ṣādir, 1993.

AL-BĀBĀNĪ AL-BAĠDĀDĪ (m. 1339/1920)

- *Hadiyya al-‘arifn asmā’ al-mu‘alifn wa atār al-muṣaniffn*, Beyrouth, Dār iḥyā’ al-turāt, 1951.
- *Īdāf al-maknūn fī ḍayl Kaṣf al-zunūn*, Beyrouth, Dār iḥyā’ al-turāt al-‘arabī, 1945.

MUḤAMMAD AL-ṬĀHIR B. ‘ĀŞÜR (m. 1394/1973): *al-Taḥrīr wa al-tanwīr min al-tafsīr*, Tunis, al-Dār al-tūnisiyya li-l-naṣr, 1984.

AL-ZIRIKLĪ (m. 1396/1976): *al-A‘lām*, Beyrouth, Dār al-‘ilm li-l-malāyīn, 2002.

2. Sources latines et orientalistes

2.a. Notices biographiques latines et orientalistes consacrées à Ibn Ḥazm

Elles sont classées par ordre chronologique en fonction des dates de décès de leurs auteurs :

D’HERBELOT DE MOLAINVILLE Barthelemy (1625-1695):

- *Bibliothèque orientale*, Paris, Compagnie des libraires, 1697, [notice t. 3, p. 471].

CASIRI Miguel (1710-1791):

- *Bibliotheca Arabico-Hispana Escorialensis*, Madrid, Antonio Pérez de Soto, 1760-1770, [notice t. 2, p. 517 en 1760].

SOCIETY FOR THE DIFFUSION OF USEFUL KNOWLEDGE:

- *The Biographical Dictionary of the Society for the Diffusion of Useful Knowledge*, Londres, Longman, Brown, Green, and Longmans, 1842-1844 [notice: vol.2 (1843) p. 138].

HŒFER Jean-Chrétien-Ferdinand (1811-1878) (ss dir.) :

- *Nouvelle biographie universelle depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours, avec les renseignements bibliographiques et l'indication des sources à consulter*, 1811-1878, publié par MM. Firmin Didot Frères, Paris, Firmin Didot Frères, 1852, [notice : vol. II (1852), p. 100].

DOZY Reinhart Pieter Anne (1820-1883):

- *De historiae Abbādidarum*, Leyde, E.J. Brill, 1844 [6 occur. Ibn Ḥazm]
- *Dissertatio literaria inauguralis exhibens historiae Abbādī darum voluminis primi partem priorem*, Lugduni Batavorum, S. et J. Luchtmans, 1844, [1 occur. d’Ibn Ḥazm, Ibn Ḥāqān y est le plus cité].
- *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes*, Amsterdam, Jean Müller, 1845.
- *Scriptorium arabum loci de Abbadidis*, Lugduni Batavorum, S. et J. Luchtmans, 1846, [4 occur. Ibn Ḥazm]
- *The history of the Almohades, preceded by a sketch of the history of Spain from the times of the conquest till the reign of Yusof ibn- Tāshijān, and of the history of the Almoravides, by Abdo 'l-Wāhid Al-Marrākoshi. Now first edited*, Leyde, S. et J. Luchtmans, 1847 [il cite al-Dahabī, Ḥaḡḡī Ḥalīfa, le Ṭawq p.14, il fait des liens entre les citations Marrakushi et le Ṭawq p. 20 « as in the poem of Ibn-Hazmun, quoted by Abdo-‘l-wāhid” citation qui montre que Marrakushi cite le Ṭawq]
- *Histoire de l’Afrique du Nord et de l’Espagne, intitulée "al-Bayano ‘l-Mogrib"*, par Ibn Adhari (de Maroc), et. Fragments de la chronique d’Arīb (de Cordoue), le tout publié pour la première fois, précédé d’une introduction et accompagné de notes et d’un glossaire, Leyde, Brill, 1848, pp. 65-67, [37 occurrences dont le Ṭawq]
- *Recherches sur l’histoire politique et littéraire de l’Espagne pendant le Moyen Age*, Leyde Brill, 1849, vol.1, pp. 35-36, [5 occur. dont le *Traité sur l’amour*]
- *Commentaire historique sur le poème d’Ibn-Abdoun, par Ibn Badroun, publié pour la Ire fois*, Leyde, E.J. Brill, 1948 [2 occurrences dont 2 références au Ṭawq]
- *Catalogus codicum orientalium bibliothecae Academiae Lugduno-Batavae*, Lugduni Batavorum, E. J. Brill, 1851, [description d’Ibn Ḥazm en latin et en arabe, pp. 224-237].
- *Le Cid d’après de nouveaux documents*, nvl éd., Brill, Leyde, 1860.
- *Histoire des Musulmans d’Espagne, jusqu’à la conquête de l’Andalousie par les Almoravides (711-1110)*, Leyde, E.J.Brill, 1861 [37 occur. Dont le Ṭawq]

- *Oratio de causis cur Mohammedanorum cultura et humanitas, prae ea quae christianorum, est imminuta et corrupta sit, quam habuit Reinhardus Dozy*, Lugduni Batavorum, E.J. Brill, 1869, 20 p.
- *Die Israelitin zy Mekka von Davids Zeit bis in's fünfte Jahrhundert unserer Zeitrechnung, ein Beitrag zur alttestamentlichen Kritik und zur Erforschung des Ursprungs des Islams*, Leipzig, W. Engelmann, 1864.
- *Essai sur l'histoire de l'Islamisme*, traduit du hollandais par Victor Chauvin, Leyde, E.J.Brill, 1879 [1 occur.]
- *Mémoires pour servir à l'éclaircissement de l'histoire politique et littéraire des Arabes en Espagne*

2.b. Traductions du *Tawq al-Hamāma* classées par ordre chronologique :

PETROF, Dmitriï Konstantinovich: *Tauk-al-ḥamāma* publié d'après l'unique manuscrit de la bibliothèque de l'université de Leyde, Leyde, Saint Petersburg, 1914, XLIV-162 p.

NYKL, Alois Richard: *The dove's neck-ring*, Paris, P. Geuthner, 1931, CXXIV-244 p.

SALIE, M.A.: *Tawq al-ḥamāma*, **Ožerel'e golubki**, Russian translation by M.A. Salie, with an introduction by I. Kračkovsky, Moscow and Leningrad 1933, (une nouvelle traduction avec préface de E. Berthels ss la rédaction de I. Ju. Krackovski par M.A. Sale, 235 p. Institut d'Orientalisme de l'Académie des Sciences de l'URSS., Moscou, 1957).

WEISWEILER, Max: *Halsband der Taube: über die Liebe und die Liebenden*, Leyde, E.J. Brill, 1944, VI-238 p.

GABRIELI, Francesco : *Il collare della colomba. Sull'amore e gli amanti*, Bari, G. Laterza, 1949, 261 p.

BERCHER, Léon : *Le collier du pigeon*, Paris, Librairie orientale et américaine Max Besson, Successeur, 1949, XIV-425p.

GARCÍA GÓMEZ, Emilio: *El collar de la paloma*, Madrid, Sociedad de estudios y publicaciones, 1952, XXVII-329 p.

ARBERRY, Arthur John: *The ring of the Dove*, Londres, Luzac, 1953, 288 p.

2.c. Articles et monographies orientalistes sur Ibn Hazm

ARNALDEZ, Roger :

- *Aḥbār" et "awāmīr" chez Ibn Ḥazm de Cordoue*, dans *Arabica*, 2, 1955, pp. 211-227.
- *Controverses théologiques chez Ibn Hazm de Cordoue et Ghazali*, dans *Les Mardis de Dar el-Salam*, 1956, pp. 207-248.
- *La raison et l'identification de la vérité selon Ibn Hazm de Cordoue*, dans *Mélanges Louis Massignon*, Institut Français de Damas, 1956, pp. 111-121.
- *La guerre sainte selon Ibn Ḥazm de Cordoue*, dans *Études d'orientalisme dédiées à Lévi-Provençal*, Paris, 1962, II, pp. 445-459.
- *La profession de foi d'Ibn Hazm*, dans *Actas del Primer Congreso de Estudios Árabes e Islámicos*, Madrid, Imprenta y Editorial Maestre, 1964, 1 vol. 466 p., pp. 137-161.
- *La place du Coran dans les Usul Al-Fiqh, d'après le Muhalla d'Ibn Hazm*, dans *Studia Islamica*, 32, 1970, pp. 21-30.
- *Ibn Hazm, dans l'Encyclopédie de l'Islam*, Leyde, Brill, 1971, 3, pp. 790-799.
- *Controverse d'Ibn Hazm contre Ibn Nagrilla le juif*, dans *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, 13-14, 1973, pp. 41-48.
- *Connaissance et compréhension des cultures religieuses: Ibn Hazm de Cordoue*, dans *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, Madrid, Editora Nacional, 1979, vol. 1, pp. 521-529.
- *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue. Essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane*, Paris, Vrin, 1981, (1^{ère} éd. 1956), 335 p.
- *Aspects de la pensée musulmane*, Paris, Vrin, 1987, 364 p.
- *L'amour chez les poètes arabes et les mystiques musulmans*, dans *Les Relations culturelles entre chrétiens et musulmans au Moyen Age : quelles leçons en tirer de nos jours ? Actes du colloque organisé à la fondation Singer-Polignac (Paris), le mercredi 20 octobre 2004*, éd. Max Lejbowicz, Turnhout, Brepols, 2005, pp. 83-96.

ASÍN PALACIOS, Miguel :

- *La indiferencia religiosa en la España musulmana según Abenhazam, historiador de las religiones y las sectas*, Madrid, Imprenta ibérica, 1907, extrait de la revue trimestrielle *Cultura española*, 16 p.
- *La moral gnómica de Abenhazam*, dans *Cultura Española* XIII, 7, 1909, pp. 41-61 et pp. 417-430.
- *Abenházem de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*, Madrid, Tip. de la « Revista de archivos », 1927-1932, 5 vol.

- *Dos filósofos de la Córdoba de los califas : Abenmasarra y Abenhazam, Cordoue, Real Academia de ciencias, Bellas letras y Nobles Artes de Córdoba, 1929, dans Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias Bellas letras y Nobles Artes de Córdoba, 8, pp. 7-20.*
 - *La théologie dogmatique d'abenhazam de Cordoue, dans Revue des Sciences philosophiques et Théologiques, Janv. 1930, pp. 51-62.*
 - *Un códice inexplorado del cordobés Ibn Hazm, dans Al-Andalus, 2,1, 1934, pp. 1-56.*
 - *La tesis de la necesidad de la revelación en el Islam y en la Escolástica, dans Al-Andalus, 1935, 3, pp. 345-389.*
 - *El origen del lenguaje y problemas conexos, en Algazel, Ibn Sida e Ibn Hazm, dans Al-Andalus 4, 2, 1939, pp. 253-281.*
- BERCHER, Léon :** *A propos du texte du 'T'awq al-h'amâma' d'Ibn H'azm, dans Mélanges offerts à William Marçais par l'Institut d'études islamiques de l'Université de Paris, Paris, Maisonneuve, 1950, pp. 29-36.*
- BOIGUES, Pons:** *Dos obras importantísimas de Aben Hazam, dans Homenaje a Menendez y Pelayo, Madrid, Victorio Suarez, 1899, vol. 1, pp. 509-523.*
- BOSCH VILÁ, Jacinto:**
- *La Ýamharat anşâb al-'arab de Ibn Ḥazm. Notas historiográficas, dans Miscelánea de Estudios Arabes y hebraicos, 1961, 10, pp. 107-126.*
 - *Ibn Hazm, genealogista, dans IX Centenario de Aben Hazem, Cordoue, 1963.*
- BRUNSCHVIG, Robert :**
- *Pour ou contre la logique grecque chez les théologiens-juristes de l'Islam : Ibn Hazm, al-Ghazali, Ibn Taimiyya, dans Études d'islamologie, Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose, 1979, vol. 1, pp. 303-327.*
 - *Études d'islamologie, Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose, 1979, 2 vols.*
- CORDOBA, Saludo:** *La polémica religiosa entre Ibn Hazm y el judío Semuel Ibn Negrella, Visir de Granada, dans Al-Mulk, 3, 1963,*
- CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel:**
- *La justificación de la monarquía según Ibn Hazm de Córdoba, dans Boletín informativo del Seminario de Derecho político, 20-23, nov. 1957-févr. 1959, pp. 67-75.*
 - *El neoplatonismo de Ibn Hazm de Córdoba, dans Miscelánea de estudios árabes y hebraicos, 11, 1, 1962, pp.121-128.*
 - *The Neo-Platonism of Ibn Hazm (994-1064 C.E.) of Cordoba, dans The Islamic Review, 54, 4, avril 1966, pp. 9-11.*
 - *El pensamiento de Ibn Hazm y el encuentro de culturas en la España musulmana del siglo xi, dans Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval, Madrid, Editora Nacional, 1979, 2 vol. 1399 p. ou dans Proceedings of V International Conference of Medieval Philosophy, Madrid, 1979, 1, pp. 27-34.*
- DI MATTEO, Ignazio Antonino:** *Le preteze contradizioni della scrittura seconda Ibn Hazm, dans Bessarione, 39, 1923, pp. 77-127.*
- DOZY, Reinhart :** *'Abd-er-Rahmân V and Ibn Hazm, dans Spanish Islam: A History of the Moslems in Spain, translated by Francis Griffin Stokes, Londres, Chatto & Windus, 1913, pp. 574-580.*
- FRIEDLAENDER, Israel:**
- *Zur komposition von Ibn Hazms Milal wa Nihal, dans Orientalische Studien, 1896, 1, pp. 267-277.*
 - *The heterodoxies of the Shiites in the presentation of Ibn Hazm, dans Journal of the American Oriental Society, 28, 1907, pp. 1-80.*
 - *The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Ḥazm, dans Journal of the American Oriental Society, 29, 1908, pp. 1-183.*
- GABRIELLI, Francesco Milano:**
- *Un trattato d'amore moresco, dans Storia e civiltà musulmana, Naples, Ricciardi, 1947, pp. 90-98.*
 - *Storia della letteratura araba, Milan, Nuova Accademia Editrice, 1956, 376 p.*
- GARCÍA GÓMEZ, Emilio :**
- *Notas : Abenalcoitia y Abenházam, dans La Revista de Occidente, Madrid, 1927, 48, p. 368-378.*
 - *Un códice inexplorado del cordobés Ibn Hazm, dans Al-Andalus, 2, 1, 1934, pp. 1-56.*
 - *Polémica religiosa entre Ibn Hazm e Ibn al-Nagrila, dans Al-Andalus, 4,1, 1936, pp. 1-28.*
 - *El "Tawq" de Ibn Hazm y el "Diwan al-sababa", dans Al-Andalus, 6,1, 1941, pp. 65-72.*
 - *Un precedente y una consecuencia del « Collar de la paloma », dans Al-Andalus, 1951, 16, pp. 309-330.*
 - *La entrada de Ibn Hazm en el mundo oficial, dans Al-Andalus, 18,2, 1953, pp. 437-438.*
 - *Un nota al capítulo XXX del 'Collar de la paloma » (el infante recluso en la Azotea), dans Al-Andalus, 1953, 18, pp. 215-217.*
 - *« El collar de la paloma » y la medicina occidental, dans Homenaje a Millás-Vallicrosa, vol. 1, Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1954, pp. 701-706.*
 - *Introducción a « El collar de la paloma » : La vida de Ibn Hazm de Córdoba, dans Cuenta y razón,*

1995, 92, pp. 185-189.

GÓMEZ NOGALES, Salvador :

- *Constitutivos metafísicos del ser según Ibn Ḥazm*, dans *Al-Andalus*, 29, 2, 1964, pp. 207-232.
- *Teoría y clasificación de la Ciencia según Ibn Hazm*, dans *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 14-15, 1, 1965-66, pp. 49-73.
- *La filosofía de la naturaleza y la psicología según Ibn Hazm*, dans *la filosofía della natura nel medio-vo : atti del III Congresso Internazionale di filosofia medioevale*, Milan, Vita e Pensiero, 1966, pp. 190-208.

GONZALO MAESO, David : *La polémica religiosa entre Ibn Hazm y el judío Ibn Nagrella, Visir de Granada*, dans *IX Centenario de Aben Hazam, II sesiones de Cultura Hispano-musulmana*, Cordoue, 1963.

GOLDZIHHER, Ignaz:

- *The Zāhirīṣ; their doctrine and their history: A contribution to the history of Islamic theology*, trad. angl. Wolfgang Behn, Leyde, Brill, 1971, xvi-227 p.
- *Ibn Ḥazm dans Encyclopedia of Religion and Ethics*, éd. James Hasting, Edinburgh, T. & T. Clark, 1908, vol. VII, 70-72.

LARREA BORJA, Piedad: *Abenahzam en la literatura árabe española. Prólogo de Humberto Toscano*, Quito, Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1960, 78 p.

LEVI-PROVENÇAL, Évariste : *En relisant le Collier de la colombe*, dans *Al-Andalus*, 15, 1950, pp. 335-376.

LINANT DE BELLEFONDS, Yvon : *Ibn Hazm et le zahirisme juridique*, dans *Revue Algérienne*, 76, 1960, pp. 1-43.

LOMBA FUENTES, Joaquín:

- *La estética de Ibn Hazm y "El libro del Buen Amor"*, dans *Estudios lulianos*, 8, 1964, pp. 72-79.
- *La beauté objective chez Ibn Hazm*, dans *Cahiers de civilisation médiévale*, 7, 1964, pp. 1-18, 161-178.
- *Ibn Hazm o el misterio de la belleza*, dans *Miscelánea de estudios Árabes y Hebraicos*, 38, 1, 1989, pp. 117-139.
- *El estoicismo y la literatura moral andalusí*, dans *Medievalia (Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Autónoma de México)*, 14, 1993, p. 26-39.
- *Ibn Hazm : « Sobre el conocimiento del alma de lo que no es ella y de su desconocimiento de su propia esencia »*, dans *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, 29, 1997, pp. 139-162.
- *Belleza y amor en el pensamiento de Ibn Ḥazm*, dans *Analogía filosófica : revista de filosofía, investigación y difusión*, 1999, 13, pp. 139-162.
- *La belleza como forma de vida*, dans *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 19, 2002, pp. 13-26.
- *Razón e imaginación en la ética medieval musulmana*, dans *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale : Actes du XIe congrès international de philosophie médiévale de la société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, Porto, du 26 au 31 août 2002*, éd. Maria Cândida Pacheco and José F. Meirinhos, Tournhout, Brepols, 2006, pp. 375-414.

MARÇAIS, M. William : *Observations sur le texte du 'Ṭawq al-Ḥamāma'*, dans *Memorial Henri Basset*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1928, pp. 59-88.

NIKLY, Alois Richard:

- *Ibn Hazm's treatise on ethics*, dans *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, 40, 1923, pp. 30-36.
- *Hispanic-Arabic poetry and its relation with the old provençal troubadour*, *Hispanic Society of America*, 1946, 416 p.

PELLAT, Charles :

- *Ibn Hazm, bibliographe et apologiste de l'Espagne musulmane*, dans *Al-Andalus* 19,1, 1954, pp.53-102.
- *Notes sur l'Espagne musulmane et al-Yahiz*, dans *Al-Andalus*, 21, 2, 1956, pp. 277-284.
- *Ibn Hazm al-Andalusí*, dans *Journal of the Pakistan Historical Society*, 9, 1961, pp. 71-74.
- *Ibn Ḥazm, patrononymic*, dans *Encyclopédie de l'Islam*, p. 790.

PÉRÈS, Henri :

- *La poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle : ses aspects généraux et sa valeur documentaire*, 2ème éd., Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1953, XLVIII+541 p.
- *La poésie arabe d'Andalousie et ses relations possibles avec la poésie des troubadours*, dans *L'Islam et l'Occident. Cahier du Sud*, Marseille-Paris, 1947, 24 p.

PERLMANN, Moshe : *Ibn Hazm on the Equivalence of Proofs*, dans *The Jewish Quarterly Review*, 40, 3, 1949-50, pp. 279-290.

QUIRÓS RAMÍREZ, Carlos : *Una reciente traducción de El collar de la paloma de Ibn Hazm de Córdoba*, dans *Arbor*, 23, 1953, pp. 443-462.

SECO DE LUCENA PAREDES, Luis:

- *Naqt al-ʿarūs de Ibn Hazm. Traducción española con notas y estudio*, dans *Boletín de la Universidad de*

- Grenada, 63, 1941, pp. 535-551 ; dans *Boletín de la Universidad de Grenada*, 64, 1941, pp. 245-252 et dans *Boletín de la Universidad de Grenada*, 64, 1941, pp. 387-440.
- *Sobre el Naqt al-'arus de Ibn Hazm de Córdoba*, dans *Al-Andalus*, 6, 2, 1941, pp. 357-375.
 - *De nuevo sobre el « Naqt al-'arus » de Ibn Hazm de Córdoba*, dans *Al-Andalus*, 29, 1, 1964, pp. 23-38.
- SEYBOLD, Christian Friedrich:** *Nocat alarus fi tavarij aljolafa : regalos de la novia sobre los anales de los califas (apuntes historicos califales)*, dans *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su reino*, 1911, 1, pp. 160-180, pp. 237-248.
- SEZGIN Fuat (éd. sc.):** *Ibn_Hazm 'Alī ibn Aḥmad ibn Sa'īd: texts and studies*, Francfort, Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1999, 368 p.
- TERÉS SÁDABA, Elías:**
- *Linajes árabes en al-Andalus (primera parte)*, dans *Al-Andalus*, 22,1, 1957, pp. 55-111.
 - *Linajes árabes en al-Andalus, según la Yambara de Ibn Hazm (conclusión)*, dans *Al-Andalus*, 22, 2, 1957, pp. 337-376.
 - *Enseñanzas de Ibn Hazm en la Yadwat al-muqtabis de al-Humaydi*, dans *Al-Andalus*, 29, 1, 1964, pp. 147-178.
 - *La epístola sobre el canto con música instrumental de Ibn Hazm de Córdoba*, dans *Al-Andalus*, 36, 1, 1971, pp. 203-214.
- TRITTON, Arthur Stanley:**
- *Ibn Hazm: The Man and the Thinker*, dans *Islamic Studies*, 3, 1964, pp. 471-484.
 - *The healing art and the limits of change in nature according to Ibn Hazm*, dans *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 35, 1972, pp. 128-133.
- URVOY, Dominique:**
- *La "perception imaginative" chez Ibn Hazm*, dans *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 38, 1, 1989-90, pp. 359-366.
 - *Un curieux avatar d'un mythe platonicien dans le littéralisme d'Ibn Ḥazm*, dans *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, vol. 8, Società internazionale per lo studio del medioevo latino (éd.), Paris, Brepols, 1997, 568 p., pp. 493-509.
 - *Pensers d'al-Andalus : la vie intellectuelle à Cordoue et Séville au temps des empires berbères : fin XIe siècle-début XIIIe siècle*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1990, 212 p.
- VADET Jean-Claude :** *L'esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1968.
- VAN ARENDONK, Cornelis :** *Ibn Ḥazm*, dans *Encyclopédie de l'Islam*, 1^{ère} éd. Leyde, Brill, 1913-1936, 2, pp. 384-386.
- WASSERSTEIN, David:**
- *The end of the "Naqt al 'Arus" of Ibn Hazm*, dans *Arabica*, 28, 1981, pp. 57-64.
 - *Ibn Ḥazm on names meet for caliphs: the textual history of a medieval Arabic onomastic catalogue and the transmission of knowledge in classical Islam*, dans *Cahiers d'Onomastique Arabe*, 1988-1992, éd. Jacqueline Sublet, Paris, CNRS edition, 1993, pp. 61-88.
 - *Samuel Ibn Naghrīla ha-Nagid and Islamic historiography in al-Andalus*, dans *Al-Qantara*, 14, 1993, pp. 109-125.

2.d. Autres ouvrages orientalistes

AL-FĪRŪZĀBĀDĪ: *The Kamoos or the Ocean*, Calcutta, the Editor, 1817, 2 vols. *In-folio*.

ḤAĠĠĪ ḤALĪFA: *Haji Khalifa*, éd. Gustav Flügel, Leipzig (-London): R. Bentley, 1835-1858, 8 vol.

AL-MAQQARĪ: *Nafḥ al-ṭīb min ḡuṣn al-Andalus al-raṭīb*, publié en partie dans *Analectes sur l'histoire et la littérature des arabes d'Espagne*, R. Dozy, G. Dugat, L. Krehl et W. Wright, Leyde, Brill, 1855-1861.

WŪSTENFIELD Ferdinandus: *Die Geschichtschreiber der Araber und ihre Werke*, Göttingen, Dieterich, 1882

RENAN Ernest:

- *Mélanges d'histoire et de voyages*, Calmann-Lévy, 1878.
- Renan Ernest: *Les Prairies d'Or* dans *Mélanges*, *op. cit.*, p. 269.

DE GOEJE Michael Jan: *Biographie de Reinhart Dozy*, traduite de l'hollandais par Victor Chauvin, Leyde, Brill, 1883.

RAYNOUARD François: *Des troubadours et des cours d'amours*, Paris, Impr. de F. Didot, 1817

GOLDZIHNER Ignace: *Sur l'Islam. Origines de la théologie musulmane*, préface de Rémi Brague, Paris, Mirdarsh, Desclée de Brouwer, 2003.

II. Littérature secondaire

1. Uniquement sur Ibn Hazm : Ouvrages, Essais, Thèses et Articles

- En langue arabe:

ABBĀQĪ, al-Ḥasan : *Al-Diyānāt ġayr al-samāwiyya wa al-fikr al-falsafī bayn Ibn Ḥazm wa al-Šahrastānī*, Rabat, Maṭba'a Rabat Net, 2011.

'**ABBĀS, Iḥsān :** *Naẓra fī risāla Ṭawq al-Ḥamāma*, dans *Muḥāwalāt fī al-naqd wa al-dirāsāt al-adabiyya*, Beyrouth, *Dār al-Ġarb al-Islāmī*, 2000.

'**ABD ALLĀH, Faṭḥ al-Raḥmān b. al-Ḥaġġ :** *Ibn Ḥazm wa nazariyya al-dalīl : dirāsa uṣūliyya tāriḥiyya falsafiyya fī uṣūl al-fiqḥ al-islāmī*, Khartoum, *Hay'a al-a'māl al-fikriyya*, 2005.

'**ABD AL-MUḤSIN, 'Abd al-Rādī Muḥammad :** *Nazariyya al-wuġud ladā Ibn Ḥazm*, Riyad, *Markaz Fayṣal li al-buḥūṭ wa al-dirāsāt al-islāmīyya*, 2006.

ABŪ ŠU'AYLIK, Muḥammad b. 'Abd Allāh : *Ibn Ḥazm wa arā'uḥu fī 'ulūm al-Qur'ān wa al-tafsīr*, Amman, *Dār al-bašīr*, 2002.

ABŪ 'UMAR, 'UMAR Maḥmūd and ABŪ HANIYYA, Ḥasan Maḥmūd : *Taġrīd asmā' al-ruwāḥ allaḍīna takallama fīhim Ibn Ḥazm ġarḥan wa ta'dīlan : Muqāran ma'a aqwāl a'imma al-ġarḥ wa al-ta'dīl wa yalīhi al-riġāl allaḍīna takallama Ibn Ḥazm fī al-Faṣl wa nasabahum ilā al-bid'a*, Zarqā (Jordanie), 1988.

ABŪ ZAHRA, Muḥammad : *Ibn Ḥazm, ḥayātuhu wa 'aṣruhu, arā'uḥu wa fiqhuhu*, ?, *Maṭba'a al-Maḥīmar*, 1954.

AFGANĪ, Sa'īd :

- *Nazara fī al-luġa 'inda Ibn Ḥazm*, Damas, *Ġāmi'a Dimašq*, 1963, 39 p.

- *Ibn Ḥazm al-andalusī wa risālatuhu fī al-muḥāḍala bayna al-šahaba*, Beyrouth, *Dār al-fikr*, 1969, 418p.

AMĪN, Šaraf al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd : *Ibn Ḥazm al-Andalusī wa naqd al-'aql al-usūlī*, Koweït, *Dār su'ād al-šabāḥ*, 1995, 207 p.

BŪ QURRAH, Nu'mān : *Al-Nazariyya al-lisāniyya wa al-bayāniyya 'inda Ibn Ḥazm al-Andalusī : qirā'a naqdiyya fī marja'iyya al-ḥiṭāb al-lisānī wa aba'dihi al-ma'rifiyya*, Damas, *Ittiḥād al-kuttāb al-'Arab*, 2004, 129 p.

BUSTĀNĪ, Fu'ād Afrām AL- : *Ibn Ḥazm : Kitāb al-'aḥlāq wa al-siyar dars wa muntaḥabāt*, Beyrouth, *Dār al-Mašriq*, 1969, 62 p.

DABBĀS, Ḥamid Aḥmad AL- : *Falsafa al-ḥubb wa al-aḥlāq 'inda Ibn Ḥazm al-andalusī*, Aman, *Dār al-Ibdā'*, 1993, 224 p.

DIMAŠQIYYA, 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad Sa'īd : *Mawqif Ibn Ḥazm min al-madd al-aš'arī kamā fī kitābihi al-Fisal fī al-Milal wa al-Niḥal*, Riyad, 1997.

FARRŪḤ, 'Umar : *Ibn Ḥazm al-Kabīr*, Beyrouth, *Dār Lubnān li al-Ṭibā'a wa al-Našr*, 1980.

ĠĀBIRĪ, Muḥammad 'Ābid : *Al-mašrū' al-ṭaqafī al-'arabī al-islāmī fī al-Andalusī : qirā'a fī zāhira Ibn Ḥazm*, dans *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, 1983-1984, 22, pp. 7-28.

ḤĀĠIRĪ, Muḥammad Ṭaha : *Ibn Ḥazm : Šūra andalusīya*, Beyrouth, *Dār al-Naḥḍa al-'arabiyya*, 1982, 231 p.

ḤASAN, Muḥammad Ḥasan : *Ibn Ḥazm al-andalusī. 'Aṣruhu wa minḥaġuhu wa fiktuhu al-tarbawī*, Le Caire, *Dār al-fikr al-'arabī*, ?, 183 p.

HAYKAL, Aḥmad : *Al-adab al-andalusī min al-faṭḥ ilā suqūṭ al-ḥilāfa*, Le Caire, *Dār al-Ma'ārif*, 1993, 416 p.

ḤIMĀYA, Maḥmūd 'Alī : *Ibn Ḥazm wa manḥaġuhu fī dirāsa al-adyān*, Le Caire, *Dār al-Ma'ārif*, 1983, 349 p.

ḤAFFĀF, Nabil : *al-iḥtilāf bayna ġumḥūr al-uṣuliyyīn wa Ibn Ḥazm fī al-iḥtiġāġ bi al-maḥmūd wa ataruḥu fī al-furū' al-fiqhiyya*, Beyrouth, *Dār Ibn Ḥazm*, 2006, 255 p.

ḤALĪFA, 'Abd al-Karīm : *Ibn Ḥazm al-andalusī. Ḥayātuhu wa adabuhu*, Aman, *Maktaba al-Aqṣa*, 1978, 278p.

IBN AL-'AQĪL AL-ZĀHIRĪ, 'Abd al-Raḥmān :

- *Mu'allafāt al-imām Ibn Ḥazm al-maḥqūda kulluhā*, dans *Al-Fayṣal*, 3 XXVI (Ša'bān 1399/Juillet 1979, pp. 59-62.

- *Ibn Ḥazm ḥilāl al-f'ām*, *Dār al-ġarb*, 1982.

IBN AL-ḤĀĠĠ, 'Abd Allāh, Faṭḥ al-Raḥmān : *Ibn Ḥazm wa nazariyya al-dalīl : dirāsa uṣuliyya tāriḥiyya falsafiyya fī uṣūl al-fiqḥ al-islāmī*, Khartoum, *Hay'a al-a'māl al-fikriyya*, 2005, 274 p.

INĀN, Muḥammad 'Abd Allāh : *Ibn Ḥazm al-Faylasūf al-Andalusī allaḍī arraḥa li muġtama 'al-awā'if*, dans *al-'Arabī*, 68, July 1964, pp. 80-85.

ISMĀ'ĪL, Maḥmūd : *Al-ḥubb : bayna Ibn Ḥazm al-Andalusī wa Ibn Dāwūd al-Asfahānī : hal iqtibasa al-awwal min al-ṭanī*, Le Caire, *Ru'ya li-l-Naṣr wa al-Tawzī'*, 2006.

KAḤḤĀLA, 'Umar RIḌĀ : *Mu'ġam al-mu'aliffīn. Tarāġim muṣannifī al-kutub al-'arabiyya*, 15 vols., Beyrouth, 1993.

KATTĀNĪ, Muḥammad Ibrāhīm : *Mu'allafāt Ibn Ḥazm wa rasā'iluhu bayna anṣārihi wa ḥuṣūmihi*, dans

Mağalla al-taqāfa al-mağribiyya, 1970, 1, pp. 83-107.

MAKKĪ, al-Ṭāhir Aḥmad : *Dirāsāt andalusīyya fī al-adab wa al-Tārīḥ wa al-falsafa*, Le Caire, *Dār al-Ma ārif*, 1980.

MUḤSIN, Nağah : *al-Ittiğāh al-siyāsī 'inda Ibn Ḥazm al-Andalusī*, Al-Haram [Giza], *'Ayn li al-dirāsāt wa al-buḥūṭ al-insāniyya wa al-iğtimā'yya*, 1999, 164 p.

MUNŠID, Mağid Ḥalaf : *Ibn Ḥazm al-Andalusī wa manhağuhu fī dirāsa al-'aqā'id wa al-firaq al-islāmiyya*, Beyrouth, *Dār Ibn Ḥazm*, 2001, 238 p.

MUŠṬAFĀ, Wadī' Wāşif : *Ibn Ḥazm wa mawqifuhu min al-falsafa wa al-mantiq wa al-aḥlāq*, Abou Dhabi, *Al-Mağma 'al-Ṭaqāfi*, 2000, 395 p.

RASLĀN, Şalāḥ al-Dīn Basyūnī :

- *Al-aḥlāq wa al-siyāsa 'inda Ibn Ḥazm*, Le Caire, *Maktaba Nahḍa al-Şarq*, 1985, 431 p.

- *Ibn Ḥazm wa arā'uhu al-kalāmiyya*, Le Caire, *Ġāmi'a al-Qāhira – Kuliyya al-ādāb*, 1978.

RIDWĀN, Ismā'īl Yahyā : *Al-Imām Ibn Ḥazm al-Andalusī wa aṭar al-naz'a al-zahiriyya fī iğtihādihi*, Riyad, *Maktaba al-Ruşd Nāşirūn*, 2007, 528 p.

ŞA'RĀNĪ, Munşif : *Al-Dāt wa mas'ala al-ḥubb fī Ṭawq al-Ḥamāma li-Ibn Ḥazm al-Andalusī*, dans *Ḥawliyyāt al-Ġāmi'a al-tūniyya/Annales de l'Université de Tunis*, 1998, 42, pp. 241-267.

ŞĀḤĠAHĀNPŪRĪ, Mahdī Ḥasan al-Qādirī : *Al-Sayf al-muğallā 'alā al-Muḥallā*, Hyderabad, 1974.

ŞARARAH, 'Abd al-Laṭif : *Ibn Ḥazm rā'id al-fikr al-'ilmī*, Beyrouth, *al-Maktaba al-Tiğarī li-l-Ṭibā'a wa al-Naşr*, 1970, 136 p.

TURKI, Abdel Magid : *Mawqif Ibn Ḥazm al-Uşūlī min mantiq Aristū*, dans *Fī al-Fikr al-'arabī wa al-taqāfa al-yūnāniyya. A'māl al-nadwa al-tālīqa min 7 ilā 10 Māyū 1980*, Rabat, 1985, pp. 281-295 ou dans *Qadāyā taqāfiyya min tārīḥ al-ğarb al-islāmī : nuşuş wa dirāsāt*, Beyrouth, 1998, pp. 195-211.

'UWAYS, 'Abd al-Ḥalīm : *Ibn Ḥazm al-Andalusī wa ġuhūduhu fī al-baḥṭ al-tārīḥī wa al-ḥadarī*, Le Caire, *al-Zahra' li al-I'lām al-'arabī*, 1988.

YAFŪT, Sālim :

- *Ibn Ḥazm wa al-fikr al-falsafī bi al-Mağrib wa al-Andalus*, Casablanca, *al-Markaz al-Ṭaqāfi al-'arabī*, 1986, 525 p.

- *Ibn Ḥazm wa mantiq Aristū*, dans *Fī al-Fikr al-'arabī wa al-taqāfa al-yūnāniyya. A'māl al-nadwa al-tālīqa min 7 ilā 10 Māyū 1980*, Rabat, 1985, pp. 297-327.

YŪSUF, Ismā'īl Muşṭafā Ismā'īl AL- : *Ibn Ḥazm al-andalusī. Ḥayātuhu wa falsafatuhu*, Beyrouth, pour l'obtention du Magistère ss la dir. As'ad Aḥmad 'Alī à l'université de Beyrouth, 1397 H.

ZAKARIYYA, Ibrahim : *Ibn Ḥazm al-Andalusī. Al-Mufakkir al-zāhirī al-mawsū'ī*, Le Caire, *Dār al-Mişr li al-Ṭibā'a*, 1958.

ZU'BĪ, Anwār Ḥalid Qāsim AL- : *Zahiriyya Ibn Ḥazm al-Andalusī : nazariyya al-ma'ifa wa manāhiğ al-baḥṭ*, Amman, *al-Ma'had al-'Alamī li al-Fikr al-Islāmī, Dār al-Başīr*, 1996.

- *En langues européennes :*

AASI, Ghulam Haider: *Muslim understanding of other religions: a study of Ibn Ḥazm's Kitab al-Fasl fī al-Milal wa al-ahwa' wa al-nihal*, New Delhi, Adam Publishers & Distributors, 2007, XVIII+231 p.

ABDALLAH, Fadel: *Notes on Ibn Ḥazm's Rejection of Analogy (Qiyas) In Matters of Religious Law*, dans *The American journal of Islamic Social Sciences*, 2, 2, 1985, pp. 207-224.

ABDELLATIF, Moumine: *Ibn Ḥazm et l'analyse psychologique: Le collier de la colomba sur l'amour et les amoureux*, dans *La Méditerranée et ses cultures*, éd. Évelyne Berriot-Salvadore, Paris, Éditions du Cerf, 1992, pp. 105-109.

ABDUL, Ali : *Ibn Ḥazm as moralist and interpreter of love*, dans *Hamdard Islamicus*, 18, 3, 1995, pp. 77-84.

ABDULQADER, Fareed Mohammed Hadi: *Ibn Ḥazm's methodology of jahala in his book al-Muḥallā*, PhD dissertation, University of Edinburgh, 2000.

ABU LAYLAH, Muhammad:

- *The Muslim view of Christianity with a special reference to the work of Ibn Ḥazm (384-456 AH) (994-1064 AD)*, Exeter, University of Exeter, Faculty of arts, 1983, XV+541 p.

- *An Introduction to the Life and Work of Ibn Ḥazm (I)*, dans *The Islamic quarterly*, 29, 2, 1985, p.75-100.

- *An Introduction to the Life and Work of Ibn Ḥazm (II)*, dans *The Islamic quarterly*, 29, 3, 1985, p. 165-171.

- *Ibn Ḥazm's Influence on Christian Thinking in Research*, dans *The Islamic Quarterly*, 31, 2, 1987, pp. 103-115.

- *In pursuit of virtue: the moral theology & psychology of Ibn Ḥazm al-Andalus with a translation of his book al-Akhlaq wa al-Siyar*, Londres, Ta-Ha publishers, 1990, 214 p.

ADANG, Camilla, FIERRO Maribel, and SCHMIDTKE Sabine (ss dir.): *Ibn Ḥazm of Cordoba. The Life and Works of a Controversial Thinker*, Brill, Leiden, 2013.

ADANG, Camilla:

- *Some Hitherto Neglected Biblical Material in the Work of Ibn Ḥazm*, dans *Al-Masāq. Studia Arabo-Islamica Mediterranea*, 5, 1992, 17-28.
- *Éléments karaïtes dans la polémique anti-judaïque d'Ibn Ḥazm*, 1994, pp. 419-441, dans Horacio Santiago-Otero (éd.), *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, Turnhout, Éditions Brepols, 1 vol., XI-507 p.), pp. 419-441.
- *Islam frente a judaísmo : la polémica de Ibn Hazm de Córdoba*, Madrid, Aben Ezra Ediciones, 1994, coll. « España Judía I Autores judíos de Al-Andalus », 152 p.
- *Ibn Hazm de Córdoba sobre los judíos en la sociedad islámica*, dans *Foro Hispánico*, 7, 1994, pp. 15-23.
- *Ibn Hazm's Criticism of Some "Judaizing" Tendencies Among the Malikites*, dans *Medieval and Modern Perspectives on Muslim Jewish Relations*, Ronald L. Nettler (éd.), Oxford, 1995, pp. 1-15.
- *Muslim writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, Leiden, New York, Brill, 1996, 320 p.
- *Islam as the inborn religion of mankind: The concept of fitra in the works of Ibn Hazm*, dans *Al-Qantara*, 21, 2, 2000, pp. 391-410.
- *From Mālikism to Shāfi'ism to Zāhirism: the 'conversions' of Ibn Ḥazm*, dans *Conversions islamiques. Identités religieuses en Islam méditerranéen*, Mercedes García Arenal (éd), Paris, 2001, pp. 73-87.
- *A Jewish Reply to Ibn Hazm: Solomon b. Adret's Polemic against Islam*, dans Maribel Fierro (ed.), *Judíos y musulmanes en al-Andalus y el Magreb. Contactos intelectuales*, Madrid, Casa de Velázquez, 2002, pp. 179-209.
- *Women's access to public spaces according to al-Muḥallā bi-al-aṭār*, dans *Writing the Feminine: Women in Arab sources*, Randi Deguilhem and Manuela Marín (éds.), Londres, Tauris in association with the European Science Foundation, 2002, pp. 75-94.
- *Ibn Ḥazm on Homosexuality. A case-study of Zāhirī legal Methodology*, dans *Al-Qantara*, 24, 1, 2003, pp. 5-31.
- *Love between Men in Tawq al-Hamama*, dans *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus. Identidades marginales XIII*, Cristina de la Puente (éd.), Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 2003, 618 p., pp. 111-146.
- *The Beginnings of Zahirism in al-Andalus*, dans *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress*, Peri Bearman, Rudolph Peters and Frank E. Vogel (éds.), Cambridge, Islamic Legal Studies Program, Harvard Law School, 2005, XVII+300 p., pp. 117-125.
- *The Prophet's Farewell Pilgrimage (Ḥijjat al-wadā')*. *The true story, according to Ibn Ḥazm*, dans *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 30, 2005, pp. 112-153.
- *This day have I perfected your religion for you: A Zāhirī Conception of Religious Authority*, dans *Speaking for Islam. Religious Authorities in Muslim Societies*, Gudrun Krämer and Sabine Schmidtke (éd.), Leiden-Boston, Brill, 2006, pp. 15-48.
- *Ibn Ḥazm, 'Alī*, dans *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, II, Leiden, Brill, 2010, pp. 497-499.
- *Shurayh al-Ru'aynī and the transmission of the works of Ibn Ḥazm*, dans http://www.academia.edu/1973499/_prepubl._Shurayh_alRuayni_and_the_Transmission_of_the_Works_of_Ibn_Hazm

AGABI C. : « Abū Yūsuf Ya'qūb al-Mansūr », dans *Encyclopédie berbère, 1, Abadir – Acridophagie*, Aix-en-Provence, Edisud, 1984, p. 95-96

AJIRI, Adam Muhammed: *Ibn Hazm and why he is regarded as the second teacher of the zahirite madhhab*, dans *The Islamic Quarterly*, 38, 2, 1994, pp. 113-123.

ALMARAI Akeel: *Tendenze šūfī nel pensiero di Ibn Ḥazm*, dans *Miscellanea Arabica*, 2009, pp. 95-105

ALAM, Muzaffar: *Ibn Hazm (994-1064 CE): a great son of Islamic Spain*, dans *Muslim & Arab Perspectives*, vol. 10, 1996, pp. 163-167.

ALMAGOR, Ella: *A fragment of the Whole. Reflections in the Wake of the translation of Ibn Ḥazm's Ṭawq al-Ḥamāma into Hebrew*, dans Nahem Ilan et al. (eds.), *The Intertwined Worlds of Islam. Essays in Memory of Hava Lazarus-Yafeh*, Jerusalem, The Hebrew University of Jerusalem, Ben-Zvi Institute, The Bialik Institute, 2002, pp. 59-88.

AL, Makin: *The influence of Zāhirī Theory on Ibn Ḥazm's theology. The case of his interpretation of the anthropomorphic text "the hand of the God"*, dans *Medieval Encounters*, 5, 1, 1999, pp. 112-120.

AMÉRICO Castro: *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*. Cf. L'article d'Henri Lapeyre à ce sujet: *Deux interprétations de l'histoire d'Espagne: Américo Castro et Claudio Sánchez Albornoz. [Note critique]* Américo Castro, *Réalité de l'Espagne, Histoire et valeur*, dans *Annales*, 1965, 20-5, pp. 1015-1037.

- ANGHELESCU, Nadia** : *L'amour-passion et ses métaphores dans Le Collier du Pigeon d'Ibn Hazm*, dans *Romano-Arabica*, 2, 2002, pp. 7-21.
- ARIE, Rachel** : *Ibn Hazm et l'amour courtois*, dans *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, 40, 40, 1985, pp. 75-89.
- ARJONA CASTRO, Antonio** : *La infancia y la sexualidad de Ibn Hazm*, dans *Al-Andalus Magreb : Estudios árabes e islámicos*, 3, 1995, pp. 143-150.
- AROCA LARA, A.** : *Un nuevo poemario de Alfonso Cabello en el milenario de Ibn Hazm*, dans *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, 1995, 128, pp. 55-58.
- ASÍN PALACIOS, Miguel** :
- *Algazel, dogmática, moral y ascética*
 - *La théologie dogmatique d'Abenházam de Cordoue*, dans *Islamic Philosophy*, 73, p. 213. Ribera: *Discursos leídos ante la Real Academia E spañola en la recepción pública de Julián Ribera Tarragó, el día 26 de mayo de 1912*, Madrid, Imp. Ibérica, 1912.
- ATKINS, John**: *Ibn Hazm an anxiety*, dans *Azure. The review of Arab literature, arts and culture*, 3, 1979, pp. 13-19. (L'étude est basée sur le livre *al-Ahlāq wa al-Siyar* d'Ibn Ḥazm).
- AYAD, Fouad Muhammad** : *Al-Muḥallā by 'Alī ibn Aḥmad Ibn Ḥazm*, Sherman, TX : Islamic Mosque at Texoma, 1985.
- BARIANI, Laura**: *Un pasaje ignorado en el « Naqt al-'arus » de Ibn Ḥazm de Córdoba*, *Qurtuba*, I, 1996, pp. 295-298.
- BEKRI, Tahar**: *The 'Chaplets of Attachment, the Exile of Ibn Hazm'*, dans *Literary Review*, 41, 2, 1998, pp. 173-176.
- BEN ACHOUR, Fadhel**: *Un ouvrage inconnu d'Ibn Hazm*, dans *Proceedings of the Twenty Second Congress of Orientalists*, Zeki Velidi Togan (éd.), Leiden, Brill, 1957, XVI+650 p.
- BENAÏSSA, Abdallah** :
- *Vers une nouvelle interprétation paléographique du manuscrit Tawq al-Hamama du théologien andalou Ibn Hazm (994-1063)*, dans *Études Maghrébines*, 5-6, 1997, pp. 7-21.
 - *Contribution à une vision historique, sociologique et littéraire de la femme arabo-andalouse et judéo-espagnole du XI^e siècle au fil de l'épître « Tawq al-Hamama » d'Ibn Hazm de Cordoue*, dans *Études Maghrébines*, 10, 1999, pp.3-18.
 - *La pensée rationnelle dans la patrimoine juridique andalou : le cas d'Ibn Hazm et Ibn Rushd*, dans *Études Maghrébines*, 11, 2000, pp. 3-15.
- BENCHENEB, Saâdeddine** : *Ibn el-Khatib a-t-il emprunté au Naqt al-'Arūs d'Ibn Hazm la relation de la mort de Ghalib al-Nāssirī ?*, dans *Revue d'Histoire et de Civilisation du Maghreb*, 4, 1968, pp. 17-29.
- BEN SLAMA, Raja** : *"Les sphères divisées". D'Aristophane à Ibn Hazm*, dans *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 19, 2002, pp. 39-51.
- BEHLOUL, Samuel-Martin**: *Ibn_Hazms Evangelienkritik eine methodische Untersuchung*, Leiden, Brill, 2002.
- BLY, Robert**: *Her visit during sleep by 'Alī ibn Aḥmad Ibn Ḥazm*, dans *The sixties*, 1964, 7, pages inconnues.
- BORJA, Piedad Larrea** : *Abenhazam en la literatura árabigoespañola*, Quito, Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1960, 78 p.
- BOUABDA-CHAARI, Houda** : *Les sources judaïques et chrétiennes dans "al-Fiṣal" d'Ibn Ḥazm : présentation et étude critique*. Thèse de doctorat soutenue en 2003, ss la dir. de Abdelali Elamrani-Jamal, Paris, Paris Sorbonne Nouvelle.
- BUCARRUMAN, Abdallah** : *Nuevas visiones paleográficas sobre el manuscrito de Ibn Hazm*, dans *Hacia un itinerario del manuscrito andalusí*, éd. Mostafa Ammadi, Rabat, Bouregreg, 2008, pp. 39-57.
- BURMAN, Thomas**: *On the Inconsistencies of the four Gospels : Ibn Ḥazm (d. 1064), al-Faṣl fī al-Mīlāl. Translated from the Arabic*, dans *Medieval Iberia. Reading from Christian, Muslim and Jewish Sources*, éd. Olivia Remie Constable, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1997, pp. 81-83.
- CAMBRA, Pedro Javier Romero**: *El collar de la paloma de Ibn Hazm (994-1063) y su influencia en las líricas europeas posteriores*, dans *Lorca taler del tiempo*, éd. Pedro Guerrero Ruiz, Murcie, Université de Murcie, Servicio de Publicaciones, 2005, pp. 353-366.
- CANTARINO, Vicente**: *Ibn Ḥazm*, dans *Medieval Iberia. An Encyclopedia*, éd. E. Michael Gerli, New York, Routledge, 2003, pp. 413-414 ou dans *Key figures in medieval Europe*, New York, Routledge, 2006, xlv-733 p., pp. 341-342.
- CHEJNE, Anwar Georges**:
- *Ibn Ḥazm*, Chicago, Kazi Publications Inc., 1982.
 - *Ibn Hazm of Cordoba on Logic*, dans *Journal of the American Oriental Society*, 104, 1, Studies in Islam and the Ancient Near East Dedicated to Franz Rosenthal, Jan.-Mar. 1984, pp. 57-72.
- CHERIF, Mohamed**:
- *La frappe de monnaie et sa légitimité entre Ibn Ḥazm et Abu l-'Abbas Ahmad al-'Azafi : d'après un trai-*

- té inédit de numismatique et de métrologie*, dans *Al-Qantara*, 19, 1, 1998, pp. 103-114.
- CONSTANT HAMES**: *La filiation généalogique (nasab) dans la société d'Ibn Khaldun*, dans *Homme*, 1987, n°102, pp. 99-118.
- COOPE, Jessica**: *With Heart, Tongue, and Limbs: Ibn Hazm On the Essence of Faith*, dans *Medieval Encounters*, 6, 1-3, 2000, pp. 101-113.
- AD-DAB'BAGH, Yasser**: *The Transformative Effect of Seeking the Eternal: A Sampling of the Perspectives of Two Great Muslim Intellectuals Ibn-Hazm and Al-Ghazali*, dans *Psychoanalytic Inquiry*, 28, 5, 2008, pp. 550-559.
- DAIBER, Hans** :
- *Al-Kindī in Andalus: Ibn Ḥazm's Critic of his Metaphysics*, dans *Actas del XII Congreso de la U.E.A.I.*, María Paz Torres, Manuela Marín (éds.), Madrid, *Union Européenne des Arabisants et Islamisants*, 1986, 769 p., pp. 229-235.
 - *Die Kritik des Ibn Hazm an Kindis Metaphysik*, dans *Der Islam*, 63, 1987, pp. 284-302.
- DEMIRCI, Ahmet** : *La critique du Hadith chez Ibn Hazm de Cordoue*, Paris, 1982, Thèse sous la direction de A.-M. Turki, 264 f.
- DEYOUNG, Terri**: *Abū Muḥammad Ibn Ḥazm*, dans *Essays in Arabic Literary Biography 925-1350*, eds. Terri DeYoung et Mary Saint-Germain, Wiesbaden, Harrassowitz, 2011, pp. 150-166.
- ELKETTANI, Mohammed Brahim**:
- *Ibn Hazm et la question de son influence sur la pensée chrétienne*, dans *Hesperis Tamuda*, 4, 3, 1963, pp. 269-287.
 - *Mu 'ḡam fiqh Ibn Ḥazm al-zāhirī*, Damas, 1966.
- ESCOBAR GÓMEZ, Santiago** : *Los conceptos de tiempo y espacio en Ibn Hazm de Córdoba en su relación con Abū Bakr Al-Rāzī y Newton*, dans *El pensamiento político en la Edad Media*, Madrid, Fundación Ramón Areces, 2010, pp. 419-422.
- EPALZA, Mikel de** : *Notes pour une histoire des polémiques anti-chrétiennes dans l'Occident musulman*, dans *Arabica*, 18, 1971, pp. 99-106.
- FAKHRY, Majid**: *Ethical Theories in Islam*, Leiden, Brill, 1994, "Traditionalism and Pragmatism: 'Alī ibn Aḥmad ibn Hazm (d. 1064)", pp. 168-175.
- FARRUKH, Omar**: *Zāhirism*, dans *A history of Muslim Philosophy*, éd. M. M. Sharif, Wiesbaden, Harrassowitz, 1963, 1, pp. 274-288.
- FÉLIX BELLIDO, Juan**: *Ibn Hazm « el andalusí »*, Cordoue, Ediciones El Almendro, 2007, 202 p.
- FELIPE, Helena DE** : *Ibn Hazm y el estoicismo representado por Séneca*, dans *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, 27, 1995, pp.79-96.
- FERNÁNDEZ DUEÑAS, Ángel** : *Amor y enfermedad en el Collar de la Paloma*, dans *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, 1995, 66, pp. 67-72.
- FIERRO BELLO, María Isabel** :
- *Ibn Hazm et le zindiq juif*, dans *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, 63-64, 1992, pp. 81-89.
 - *Ibn Hazm, Abu Muhammad*, dans *Diccionario histórico de la traducción en España*, éds. Francisco Lafarga et Luis Pegenaute, Madrid, Gredos, 2009, pp. 553-555.
- FRIDLAENDER, Israel**. - *The heterodoxies of the Shiites. According Ibn Hazm*, New York, Journal of the American Oriental Society, 1909, 183 p.
- FUENTES GUERRA, Rafael**: *Maslama de Madrid e Ibn Hazm de Córdoba*, Madrid, Talleres Gráficos Escelice 1963, 99 p.
- GAHETE JURADO, Manuel**: *Ibn Hazm: pecado y virtud*, dans *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*, 66, 128, 1995, pp. 73-77.
- GALMÉS DE FUENTES, Alvaro**. : « *El amor hace sutil al hombre* » : *Ibn Hazm de Córdoba y la tradición románica*, dans *Anaquel de Estudios Árabes*, 3, 1992, pp. 53-60.
- GIFFEN, Lois Ann**:
- *Theory of Profane Love among the Arabs: the development of the Genre* [Studies in Near Eastern Civilization, 3], New York, New York University Press, Londres, University of London Press, 1971.
 - *Ibn Ḥazm and the Tawq al-ḥamāma*, dans *The Legacy of Muslim Spain*, Salma Khadra Jayyusi (éd.), Leiden-New York-Cologne, Brill, 1992, pp. 420-442.
- GLEAVE, Robert**: *Islam and Literalism: Literal Meaning and Interpretation in Islamic Legal Theory*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2012.
- GONZALES, Valérie** : *Le beau et l'expérience esthétique dans la pensée musulmane du Moyen Age*, dans *Le beau et le laid au Moyen Age*, Aix-en-Provence, Centre Universitaire d'Études et de Recherches Médiévales d'Aix, 2000, pp. 139-152.
- GOUIN, F.**: *La critique du Christianisme chez Ibn Ḥazm*, Lyon, 1968. (Impossible de le trouver, il apparaît dans l'article d'Epalza).

- ḤASAN, Mas'ūd:** *The Marātib al-Ijmā' of Ibn Ḥazm*, dans *JASB Letters*, 18, 1953, pp. 31-45.
- HAMES, Harvey:** *A Jew amongst Christians and Muslims : Introspection in Solomon ibn Adret's response to Ibn Hazm*, dans *Mediterranean Historical Review*, 2010, 25, 2, pp. 203-219.
- HAMES, Harvey:** *A Jew amongst Christians and Muslims: introspection in Solomon ibn Adret's response to Ibn Hazm*, dans *Mediterranean Historical Review*, 25, 2, 2010, pp. 203-219.
- HAMZA, Muhammad Gambo:** *An Analytical Study of Some Intellectual Works of Ibn Hazm al-Andalusī*, Thèse, University of Jos Nigeria, 2005.
- HAWTING, Gerald:** *Discussion in Islamic law of being prevented from completing a pilgrimage (iḥṣār)*, dans *Studies in Islamic and Middle Eastern texts and Traditions in Memory of Normann Calder*, éd. G.H Hawting, J.A. Mojaddedi et A. Samely, Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 121-136.
- HERMES, Nizar:** *The Byzantines in Medieval Arabic Poetry: Abu Firas' "Al-Rumiyyat" and the Poetic Responses of al-Qaffal and Ibn Hazm to Nicephore Phocas' "Al-Qasida al-Arminiyya al-Maluna" (The Armenian Cursed Ode)*, dans *Byzantina Symmeikta*, 19, 2009, pp. 35-61.
- HOURANI, George Fadlo:**
- *Ibn Hazm as an ethical Thinker*, 1971, pp. 1-9, dans [Proceedings] / *Kalam Conference*, Harvard University, April 20-22 1971.
 - *Reason and revelation in Ibn Hazm's ethical thought*, dans *Islamic philosophical theology*, 1986, pp. 142-164 ou dans *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge, 1985, pp. 167-189.
- IBRAHIM, Zakariya:** *Prophecy of women in the Holy Qur'ān, with a special focus on Ibn Ḥazm's theory*, Thèse, McGill University, 2003.
- JACOBS, Martin:** *Interreligious Polemics in Medieval Spain: Biblical Interpretation between Ibn Hazm, Shlomo ibn Adret and Shim'on ben Ṣemaḥ Duran*, dans *Gershom Scholem: In memoriam*, vol. 2, [Jerusalem Studies in Jewish Thought, 21], Jerusalem, Mandel Institute for Jewish Studies, The Hebrew University of Jerusalem, 2007, pp. 35-37.
- JAMBET, Christian :** *Après le discours de Benoît XVI à Ratisbonne. Les malentendus de Ratisbonne : l'islam, la volonté et l'intelligence*, dans *Esprit*, 2006, 11, pp. 10-20.
- KADDOURI, Samir:**
- *The identification of an anonymous Andalusī manuscript of a work criticizing Ibn Hazm al-Qurtubi (d.456/1064)*, dans *Al-Qantara*, 22, 2, 2001, pp. 299-320.
 - *Dissimulation des opinions politiques sous contrôle : Le cas d'Ibn Ḥazm à Séville*, dans *al-Qantara*, 35,1, 2014, pp. 135-150.
- KRUK, Remke:** *Ibn Ḥazm's tadpoles: A Zāhirite reads the Book of Nature*, dans *Words, texts and concepts cruising the Mediterranean Sea. Studies on the sources, contents and influences of Islamic civilization and Arabic philosophy and science. Dedicated to Gerhard Endress on his sixty-fifth birthday*, éd. R. Arnzen et J. Thielmann, Leuven, Peeters, 2004, pp. 401-409.
- LACHIRI, Nadia:** *La mujer en la obra del cordobés Ibn Hazm El collar de la paloma*, dans *La mujer en Andalucía*. Primer encuentro interdisciplinar de estudios de la mujer, Feminae-Granada, 1990, t. II, pp. 689-702.
- LAFFONT Robert, BOMPIANI Valentino :** *Dictionnaire des œuvres de tous les temps et de tous les pays*, Paris, Robert Laffont, 1968, vol. 1, pp. 825-826, art. « collier de la colombe (Le) ».
- LAMEER, Joseph :** *Aristotelian modalities and Islamic law*, in *Ibn Ḥazm's Taqrīb li-ḥadd al-mantiq*, ? en cours...
- LASALA, Magdalena:** *Ibn Ḥazm de Córdoba*, Grenade, *Revista El Legado Andalusi*, 19, 2004.
- LÁZARO PULIDO, Manuel:** *Acerca de Ibn Hazm y Duns Escoto: ¿Pensar en Dios más allá de la racionalidad o pensar de otra forma la racionalidad sobros Dios ?*, dans *Verdad y vista: revista de las ciencias del espíritu*, 2008, 66, pp. 177-207.
- LIBRÁN MORENO, Miryam :** *Tópicos amorios de origen grecolatino en Ibn Hazm de Córdoba*, dans *Cau-riencia*, 4, 2009, pp. 165-189 ou dans *Cristianismo e islam. Génesis y actualidad*, pp. 165-190.
- LINAGE CONDE, Antonio:** « *Ibn Hazm de Córdoba y la neurosis* », dans *Asclepio : revista de historia de la medicina y de la ciencia*, vol. 33, 1981, pp. 349-377.
- LJAMAI, Abdelilah :** *Ibn Ḥazm et la polémique islamo-chrétienne dans l'histoire de l'islam*, Leiden, Boston, Brill, 2003.
- LÓPEZ PITA, Paulina:** *El collar de la paloma. Tratado sobre el amor y los amantes*, dans *Espacio Tiempo y Forma. Serie III (Historia Medieval)*, 1999, 12, pp. 65-99.
- LORCA MARTIN DE VILLODRES, Maria Isabel :** *El esplenor cultural árabe en Al-Andalus. Algunas reflexiones en torno a las aportaciones de Ibn Hazm de Córdoba, Ibn Tufayl de Guadix, Ibn Jaldun y Aljoxami en el pensamiento filosófico-árabe en Andalucía*, dans *Isla de Arriarán : revista cultural y científica*, 2005, 25, pp. 61-82.
- MAC DONALD, Duncan:** *Continuous re-creation and atomic time*, dans *Muslim Scholastic theology : on Ibn Hazm's attitude towards atomism*, Bruxelles, Isis, 9, 1927, pp. 326-344.
- MAHDI, Tahar :** *Le concept d'igmā' chez Ibn Ḥazm selon l'Iḥkām fī uṣūl l'aḥkām*, traduction annotée et com-

mentée du chapitre l'iğmā', Thèse de doctorat soutenue en 2002 ss la dir. de Lakhdar Souami, Paris, Université de Paris VIII.

MANEA, Aziza Abdulaziz EL-: *The educational opinions in Ibn Hazim's thought*, dans *Journal of Thought*, 30, 4, winter 1995, pp. 33-59.

MARÓTH, Miklós: *Epicurean Elements in Ibn Ḥazm's writings*, dans *Oriente Moderno*, 19, 2000, pp. 597-617.

MARTINEZ-GROS, Gabriel:

- *Classification des sciences et des nations*, dans *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 20, 1984, pp.83-114.
- *L'écriture de la « umma » : la « risāla fī faḍl al-Andalus » d'Ibn Ḥazm*, dans *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 21, 1985, pp. 99-113.
- *L'amour-trace : réflexions sur le Collier de la colombe*, dans *Arabica*, 34, 1987, pp. 1-47.
- *Dynasties et califat, le « Naḡt al-'arūs » d'Ibn Ḥazm*, dans *Studia Islamica*, 69, 1989, pp. 55-73.
- *Les femmes dans « Le Collier de la colombe » d'Ibn Ḥazm : l'homme et l'œuvre : contradiction*, dans *Atalaya. Revue Française d'Etudes médiévales Hispaniques*, 1, 1991, pp. 5-14.
- *L'art d'écrire dans le Collier de la Colombe*, dans *L'amour et l'Orient : Musée de l'Institut du monde arabe*, 1993, pp. 81-90.
- *Islam facing Judaism - Polemics of Ibn Ḥazm de Cordoba* (Spanish), dans *Revue des Etudes Juives*, 154 (1-2): 142-144 JAN-JUN 199
- *Ibn Ḥazm contre les Juifs: un bouc émissaire jusqu'au jugement dernier*, dans *Atalaya. Revue Française d'Etudes médiévales Hispaniques*, 5, 1994, pp. 123-134.
- *Ami, amant, musulman : l'amitié chez Ibn Ḥazm*, Buenos Aires, *Temas Medievales*, 6, 1996, pp. 23-30.
- *Autobiographie et discours politique dans le 'Collier de la colombe' d'Ibn Ḥazm*, dans *Sociedad y memoria en la Edad Media : estudio en homenaje de Nilda Guglielmi*, éd. Ariel Guance et Pablo Ubierna, Buenos Aires, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, 2005, pp. 215-222.

MARTÍNEZ LORCA, Andrés:

- *Del espíritu de la letra a la crítica política en el filósofo hispano-musulmán Ibn Ḥazm de Córdoba*, separata de *La ciudad de Dios : revista de cultura e investigación de los PP. Agustinos de El Escorial*, 208, 2/3, 1995, pp. 381-396 ou dans *Maestros de Occidente. Estudios sobre el pensamiento andalusí*, Madrid, Editorial Trotta, pp. 65-78.
- *Ibn Ḥazm, filósofo: los temas centrales de su pensamiento*, dans *La ciudad de Dios: revista quincenal religiosa, científica y literaria*, 222, 2009, pp. 357-400.

MA'SUMI, Muhammad Saghir Hasan: *Ibn Ḥazm's Allegations Against the Leading Imams*, dans *Islamic studies*, 7, 1968, pp.113-128.

MIKLOS, Nathalie : *Du Collier de la colombe aux Mille et une nuits (Histoire du prince Ali fils de Bakkar et la belle Šams al-Nahar : Un antagonisme de la loi et du désir*, dans *Arabica*, 41, 1994, pp. 162-192.

MONFERRER SALA, Juan Pedro :

- *A Gospel quotation of Syriac origin in the Fiṣal of Ibn Ḥazm*, dans *Journal of Middle Eastern and North African Intellectual and Cultural Studies*, 1, 2002, pp. 127-146.
- *En torno a la possible procedencia oriental en una cita del NT empleada en el Fiṣal de Ibn Ḥazm: Jn. 1, 35-42*, dans *Andalucía medieval 6 : Actas del III Congreso de Historia de Andalucía, Córdoba, 2001*, Cordoue, Cajasur, 2005, pp. 259-263.
- *Acerca de los Testimonio Biblica contenidos en el Radd 'Alá Ibn Naḡrillah Al-Yahūdī*, dans *Iberia Judaica*, 1, 2009, pp. 157-198.

MOUMINE, Abdellatif : *Ibn Ḥazm et l'analyse psychologique: Le collier de la colombe sur l'amour et les amoureux*, dans *La Méditerranée et ses cultures. Etudes réunies par Évelyne Berriot-Salvadore*, Paris, Editions du Cerf, 1992, 280 p.

MUJICA PINILLA, Ramón : *El collar de la paloma del alma. Amor sagrado y amor profano en la enseñanza de Ibn Ḥazm y de Ibn Arabi*, Madrid, Hiperión, 1990.

MU'NIS (MONÉS), Hussain : *Classification de las ciencias segun Ibn Ḥazm*, dans *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islamicos*, 13, 1956-66, pp. 7-16.

NOR, Mohd Roslan Mohd: *Ibn Ḥazm on the Christianity. An analysis of His Religious Approaches*, dans *World Journal of Islamic History and Civilization*, 1, 4, 2011, pp. 242-248.

NOURRY Philippe : *Histoire de l'Espagne : des origines à nos jours*, Paris, Tallendier, 2013.

ORMSBY, Eric: *Ibn Ḥazm*, dans *The literature of al-Andalus*, María Rosa Menocal, Raymond P. Schiendlin et Michael Sells (éds.), Cambridge, Cambridge University Press, coll. « *The Cambridge history of arabic literature* », 2000, pp. 237-251.

ORTEGA MUÑOZ, J. F.: *El método axiomático en la metafísica de Abenḥazam*, dans J. Lomba Fuentes (éd.), *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Saragosse, 1992, pp. 417-429.

PIEDAD LARREA, Borgia : *Abenḥazem en la Literatura arabigo española*, Quito, Editorial Casa de la Cultura ecuatoriana, 1960.

PICQ Jean: *Chapitre 10 : L'inquisition, la pureté du sang et le droit des gens. La figure paradoxale de l'Espagne du Siècle d'or*, dans *Une histoire de l'État en Europe. Pouvoir, justice et droits du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Presses de Sciences Po, « Les Manuels de Sciences Po », 2009, pp. 247-268.

PINILLA MELGUIZO, Rafael: *Milenario de Ibn Hazm (994-1064). Textos y artículos*, Cordoue, Disputación Provincial, 1999, 155 p.

POWERS, David: *Reading/Misreading One Another's Scriptures: Ibn Hazm's Refutation of Ibn Nagrella al-Yahūdī*, dans *Studies in Islamic and Judaic Traditions. Papers presented at the Institute for Islamic-Judaic Studies Center for Judaic, University of Denver*, Atlanta, Scholars Press, 1986, pp. 109-121.

PUERTA VÍLCHEZ, José Miguel, LIROLA DELGADO, Jorge : *Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad*, dans *Biblioteca de al-Andalus, De Ibn al-Dabbāg a Ibn Kurz*, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2004, eds. Jorge Lirola Delgado and José Miguel Puerta Vílchez, vol. 3, pp. 392-443.

PUERTA VÍLCHEZ, José Miguel:

- *Arte y estética en la obra de Ibn Ḥazm de Córdoba*, dans *Historia del pensamiento estético árabe : al-Andalus y la estética árabe clásica*, éd. José Miguel Puerta Vílchez, Madrid, Torrejón de Ardoz, 1997, pp.1-105.
- *Abū Muḥammad 'Alī Ibn Ḥazm : A biographical sketch*, dans p. 4, trad. angl. de Jeremy Rogers de la notice bio-bibliographique en espagnol de Puerta Vílchez, José Miguel dans *Enciclopedia de la cultura andalusí. Biblioteca de al-Andalus*, Almería, 2004, vol. 3, pp. 392-443.

PUIG MONTADA, José:

- *Ibn Hazm y el estoicismo representado por Séneca*, dans *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 27, 1995, pp. 79-96.
- *La fundamentación de la moral en Ibn Ḥazm*, dans *Ponencias IV Congreso Internacional de Civilización Andalusí : Homenaje al ilustre arabista Emilio García Gómez*, Congreso de Civilización andalusí, Le Caire, Universidad, 1998, pp. 301-311.
- *Reason and Reasoning in Ibn Hazm of Cordova (d. 1064)*, dans *Studia Islamica*, 2001, 92, pp. 165-185.
- *Ibn Hazm y Maimónides ante el problema de la verdadera religión*, dans *Maimónides y su época*, 2004, pp. 187-204.

PULCINI, Theodore: *Exegesis of Polemical Discourse: Ibn Hazm on Jewish and Christian Scriptures*, An American Academy of Religion Book, 1997, 220 p.

RAMÓN GUERRERO, Rafael :

- *El prólogo del "Taqrīb li-hadd al-mantiq" de Ibn Hazm de Córdoba*, Cordoue, *Studios Andalusíes*, 1, 1996, pp. 139-155.
- *El arte de la lógica en Córdoba. El libro 'Al-Taqrīb li-hadd al-mantiq' de Ibn Ḥazm*, *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, 1997, 29, pp. 163-180.
- *¿ Ibn Ḥazm filósofo ?*, dans *Milenario de Ibn Hazm (994-1064): textos y artículos*, (ed) Pinella Melguizo Rafael, Cordoue, Diputación de Córdoba, 1999, pp. 93-95.
- *El pensamiento griego en la lógica de Ibn Ḥazm : Su Kitāb al-taqrīb*, dans *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 19, 2002, pp. 27-38.
- *Ibn Hazm of Cordova: on Porphyry's Isagoge*, J. Meirinhos - O. Weijers (éds.), *Florilegium mediaevale. Études offertes à Jacqueline Hamesse à l'occasion de son éméritat*, Louvain-La-Neuve, FIDEM, 2009, pp. 525-540.
- *Los inicios de la lógica en al-Andalus : Ibn Ḥazm de Córdoba*, dans *Revista de Hispanismo Filosófico*, 15, 2010, pp. 31-42.

RIAD, Eva: *La présentation de soi-même d'Ibn Hazm*, dans *Actas XVI Congreso UEAI*, Salamanca, 1995, pp. 433-441.

RIERA FRAU, María Magdalena : *Prosopografía dels Ulamā i els fuqahā de les illes orientals d'Al-Andalus, Quaderns de ca la Gran Cristiana vol.6*, Palma de Mallorca, Museo de Mallorca, 1985, 58 p.

RIFAT, Nurshif 'Abd Al-Rahim Mustafa: *Ibn Hazm on Jews an Judaism*, Exeter, University of Exeter, 1988, Thèse, 494 p.

RIVERA, Myrta Evelina: *Ibn Hazm on christianity: the polemics of an 11th century european muslim*, Unpublished M.A. Thesis. Hartford, Connecticut, Hartford Seminary Foundation, 1968, 226 p.

RODRÍGUEZ BACHILLER, Angel : *Filosofía de 'El collar de la paloma' de Ibn Ḥazm*, Madrid, Casa Hispano-Arabe, 1969.

SABRA, Adam:

- *Ibn Hazm's literalism: A critique of Islamic legal theory (I)*, dans *Al-Qantara* 28, 1, Jan-Jun 2007, pp. 7-40.
- *Ibn Hazm's literalism: A critique of Islamic legal theory (II)*, dans *Al-Qantara* 28, 2, Jul-Dec 2007, pp. 307-348.

SALAH, Adil: *Pioneers of Islamic Scholarship*, Markfield, Islamic Foundation, 2006, 212 p., pp. 88-105.

SAMARRAI, Qasim AL-: *New remarks on the text of Ibn Hazm's Tawq al-Hamama*, dans *Arabica*, 30, 1,

1983, pp. 57-72.

SAMSÓ, Julio: *Varietades: En torno al 'Collar de la paloma' y la medicina*, dans *Al-Andalus*, 40, 1975, pp. 213-219.

SÁNCHEZ RATIA, Jaime : *Ibn Hazm al-Andalusi o el riguroso anhelo del absoluto*, dans *Jábega*, 97, 2008, pp. 21-29.

SANTIAGO SIMÓN, E. de : *García Gómez traduce a Ibn Hazm (evocación in memoriam)*, dans *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos : Sección Árabe-islam*, 44, 1995, pp. 287-289.

SCHEINDLIN Raymond: *Ibn Hazm (384–456/994–1064)*, dans *Encyclopedia of Arabic Literature*, Julie Scott Meisami et Paul Starkey (éds.), 1, London, Routledge.

SEMAH, David: *The concept of Courty Love. A comparison between Ibn Hazm and Andreas Capellanus*, dans *Circa 1492 – Porceedings of the Jerusalem Colloquium: Litterae Judaerum in Terra Hispanica*, Isaac Benabu (éd.), Jerusalem, Hebrew University of Jerusalem, 1992.

SOBH, Maḥmūd: *Historia de la literatura árabe clásica*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2002, pp. 928-940.

TOBGUI, Carl Sharif : *The epistemology of qiyās and ta'īl between the Mu'tazilite Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī and Ibn Ḥazm al-Zāhirī*, dans *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, 2, 2003, pp. 281-354.

TORNERO POVEDA, Emilio:

- *Alcance y Límites de la razón práctica en el sistema zahiri de Ibn Hazm*, dans *El Corán ayer y hoy : perspectivas actuales sobre el Islam*, Miguel H. de Larramendi et Salvador Peña Martín, Cordoue, Bérénice, 2008, pp. 49-62.

- *La noética de Ibn Hazm*, dans *Al-Qantara*, 11, 1990, pp. 527-534.

TROUPEAU, Gérard: *Présentation et réfutation des croyances des chrétiens chez Ibn Hazm de Cordoue*, dans *Enquêtes sur l'islam. En hommage à Antoine Moussali*, Luce Camus (éd.), Paris, Desclée de Brouwer, 2004, 326 p.

TURKI, Abdel Majid:

- *Polémiques entre Ibn Hazm et Bagi sur les principes de la loi musulmane : essai sur le littéralisme zahirite et la finalité malikite*, Alger, SNED, 1975, 467 p.

- *Femmes privilégiées et privilèges féminins dans le système théologique et juridique d'Ibn Hazm*, dans *Studia Islamica*, 47, 1978, pp. 25-82.

- *L'engagement politique et la théorie du califat d'Ibn Hazm*, dans *Bulletin d'études Orientales*, 30, 1978, pp. 221-251.

- *La réfutation de scepticisme et la théorie de la connaissance dans les Fiṣal d'Ibn Hazm*, dans *Studia Islamica*, 50, 1979, pp. 37-76.

- *La réfutation du scepticisme et la théorie de la connaissance dans les "Fiṣal" d'Ibn Ḥazm*, dans *Studia Islamica*, 50, 1979, pp. 37-76.

- *Notes sur l'évolution du zāhirisme d'Ibn Ḥazm (456/1063) du Taqrīb à l'Iḥkām*, dans *Studia Islamica*, 59, 1984, pp. 175-185.

- *L'idée de justice dans la pensée politique musulmane. L'interprétation d'Ibn Hazm de Cordoue*, dans *Studia islamica*, 68, 1988, pp. 5-26.

- *Al-Zāhiriyya*, dans *E.I.*, vol. 11, pp. 394-396.

VALDÉS FERNANDÉS, Fernando : *La Córdoba de Ibn Ḥazm : una lectura arqueológica de 'El Collar de la paloma'*, dans *Antigüedad y cristianismo : Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, 21, 2004, pp. 583-594.

VISHANOFF, David: *The Formation of Islamic Hermeneutics: How Sunni Legal Theorists Imagined a Revealed Law*, New Haven, Connecticut, American oriental Society, 2011. [chapter 3: *A definitive Enunciation of God's Inscrutable Demands: The Scripturalist Mu'tazila and the Zāhiriyya to Ibn Ḥazm*].

WILK, Mateusz : *In praise of Al-Andalus. Andalusí identity in Ibn Hazm's and Al-Saḡundi's treatises, Imago temporis*, dans *Medium Aevum*, 4, 2010, pp. 141-173.

Histoire, Historiographie, Pensée philosophique

ABIAD, Malik: *Origine et développement des dictionnaires biographiques arabes*, dans *Bulletin d'Études Orientales*, 31, 1979, pp. 7-15.

ADANG, Camilla:

- *The spread of Zāhirism in al-Andalus in the Post-Caliphal Period: The evidence from the biographical dictionaries*, dans *Ideas, Images and Methods of Port Royal. Insight into Classical Arabic Literature and Islam*, éd. Sebastian Günther, Leiden, Brill, 2005, 297-346.

- *Zāhirīs of Almohad Times*, dans *Biografías Almohades, II*, éd. Maribel Fierro and María Luisa Avila, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000, pp. 413-479.

- AGUADÉ, Jorge:** *Some remarks about Sectarian Movements in al-Andalus*, dans *Studia Islamica*, 1986, 64, pp. 53-77.
- AGUILAR Victoria:** *Fuentes de Ibn Jallikān*, dans *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, Grenade, CSIC, 1988, pp. 255-258.
- AHMED Aly:** *Fundamentos teóricos del proyecto intelectual de Asín Palacios y consecuencias en sus estudios acerca de Ibn Hazm de Córdoba*, thèse de doctorat soutenue en 2016
- AILLET, Cyrille :**
- *Pays d'Islam et monde latin, 950-1250*, Neuilly-sur-Seine, Atlande, 2001, 383 p.
 - *Al-Andalus, la construction d'une mémoire (VIII^e-XV^e siècle)*, dans *Regards sur al-Andalus (VIII^e-XV^e siècle)*, F. Géral (ed.), Collection de la Casa Velázquez (94), Madrid, 2006
- AIGLE Denise** (ss dir.) : *Le Bilād al-Šām face aux mondes extérieurs : la perception de l'Autre et la représentation du souverain*, Beyrouth, Presses de l'Ifpo, 2012.
- AL-AZMEH, Aziz :**
- *Histoire et narration dans l'historiographie arabe*, dans *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1986, 41, 2, pp. 411-431.
 - *The times of history. Universal topics in Islamic historiography*, Budapest, Central European University Press, 2007, XVIII-310 p.
- ALLEN J. Fromherz:** *The Almohads. The Rise of an Islamic Empire*, Londres, I.B.Tauris & Co Ltd, 2010
- ARAR, Mohyiddin:** *Le phénomène tribal et son rôle dans la chute de l'Etat omeyyade : « le conflit entre Qays et Yaman »*, thèse de doctorat soutenue en 2004 ss dir. de Gabriel Martinez-Gros, Paris, Université de Paris VIII.
- ARIE, Rachel:**
- *Etudes sur la civilisation de l'Espagne*, Leiden, Brill, 1990, VIII+286 p.
 - *L'Espagne au temps des Nasrides (1232-1492)*, De Boccar, Paris, 1990.
 - *L'Occident musulman au bas Moyen âge*, Paris, De Boccard, 1992, 131 p.
 - *Aspects de l'Espagne musulmane*, Paris, De Boccard, 1997, 109 p.
- ARKOUN Mohamed** (ss dir.): dans *Histoire de l'Islam et des Musulmans. Du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Albin Michel, 2006.
- AUBÉ Pierre :** *Saint Bernard de Clairvaux*, Paris, Fayard, 2003,
- AUCHTERLONIE, Paul:** *Arabic biographical dictionaries: A summary guide and bibliography*, Durham, Middle East Libraries Committee 1987, iv-60 p.
- AZIZA Mimoun:** *Un orientalisme "périphérique": l'orientalisme espagnol face au passé arabo-musulman de l'Espagne*, dans *Maghreb et sciences sociales*, Thème 1, 2012
- AYMES Jean-René:** *Les interprétations du passé espagnol au cours de la première moitié du XIX^e siècle : les grandes controverses*, dans Seranos Carlos (ss dir.) : *Nations en quête de passé: la péninsule ibérique (XIX^e-XX^e siècles)*, Paris, Presse de l'université de Paris-Sorbonne, 2000.
- BALAN Hélène :** *Représentations et gestion de la marginalité sociale : le cas des biffins à Paris*, dans *La France des marges*, ss la dir. E. Fagnoni, O. Milhaud et M. Reghezza-Zitt, pp. 502-515.
- BARTHÉLEMY Guy, CASAJUS Dominique, LARZUL Sylvette, VOLAIT Mercedes, POUILLON, François** (ed.) : *L'orientalisme après la querelle*, Paris, Karthala, 2016.
- BEESTON, Alfred Felix Landon:**
- *Samples of Arabic prose in its historical development*, Oxford, Oxford University Press, 1977.
 - *Arabic literature to the end of the Umayyad period*, Cambridge, Cambridge History of Arabic Literature, 1983.
- BENABOUD, M'hammad :**
- *L'historiographie d'Al-Andalus durant la période des Etats-Taifas*, dans *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 1985, 40, pp. 123-141.
 - *Berberising al-Andalus*, dans *al-Qantara*, 11, 2, 1990, pp. 475-487.
- BENHIMA Yassir :** *Notes sur l'évolution de l'iqṭā' au Maghreb médiéval*, dans *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 16, 2009
- BERNANRD, Yvelise :** *L'Orient du XVI^e siècle. Une société musulmane florissante*, Paris, L'Harmattan, 1989.
- BERTHIE Annie :** *Inventaires et catalogues, une longue histoire*, dans *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 2002, 99-100, pp.17-32.
- BIANQUIS, Thierry, (ss dir.) :** *Les débuts du monde musulman VII^e-X^e siècle. De Muhammad aux dynasties autonomes*, (ss. dir. Pierre Guichard, Mathieu Tillier), Paris, PUF, coll. « Nouvelles cléo », 2012.
- BIRNBAUM Eleazar:** *Katib Chelebi (1609-1657) and Alphabteization: A methodological Investigation of the Autographs of his Kashf al-Zunun and Sullam al-Wusūl*, dans *Scribes et manuscrits du Moyen-Orient*, ss dir. Déroche François et Richard Francis, Paris, 1997, pp. 235-263
- BONNET, Corinne :** *Orient - Occident. Entre histoire et historiographie*, dans *Dialogues d'histoire ancienne*, 2004, 30, 2, pp. 165-174.

BORROMEIO, Elisabetta : *Voyageurs occidentaux dans l'Empire ottoman (1600-1644)*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2007.

BORRUT, Antoine et COBB, Paul:

- *Umayyad Legacies: medieval Memories from Syria to Spain*, Leiden, Boston, Brill, 2010, XX+528 p.
- *Entre mémoire et pouvoir, l'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides (v. 72-193/692-809)*, Leiden, Brill, 2011.

BOSCH VILÁ, Jacinto: *El siglo XI en al-Andalus: aspectos políticos y sociales; estado de la cuestión; perspectivas*, dans *Actas de las Jornadas de Cultura Árabe e Islámica*, Madrid, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1981, 700 p., pp. 183-195.

BOSTOM, Andrew: *The legacy of Jihad: Islamic war and the fate of non-Muslims*, Amherst, Prometheus Books, 2005.

BOUROUBA Rachid : *La doctrine almohade* dans *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 1973, 13-14, p. 156.

BOUQUET Olivier, PETRIAT Philippe : *Histoire du Moyen-Orient de l'Empire ottoman à nos jours : au-delà de la question d'Orient*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2016.

BRUNSCHVIG, Robert : *Un aspect de la littérature historico-géographique de l'Islām*, dans *Mélanges Gauthier-Demonbynes*, Le Caire, 1935-45, pp. 147-148.

BURESI Pascal:

- *La réaction idéologique almoravide et almohade à l'expansion occidentale dans la péninsule Ibérique (fin XI^e-mi XIII^e siècles)* dans *L'expansion occidentale (XIe-XVe siècles). Formes et conséquences : XXXIIIe Congrès de la SHMES (Madrid, Casa de Velázquez, 23-26 mai 2002)* [en ligne], Paris, Éditions de la Sorbonne, 2003 (généré le 29 août 2020). Disponible sur Internet: <<http://books.openedition.org/psorbonne/13733>>.
- *Al-Andalus entre Orient et Occident. L'invention des origines*, dans Manuela Marín (éd.), *Al-Andalus / España. Historiografías en contraste. Siglos XVII-XXI*, Madrid, Casa de Velázquez, "Colección de la Casa de Velázquez" n°109, 2009

BURESI Pascal et GHOURGATE Mehdi: *Histoire du Maghreb médiéval*, Paris, Armand Colin, 2013

BURESI Pascal et EL AALLAOUI Hicham : *Gouverner l'Empire : La nomination des fonctionnaires provinciaux dans l'empire almohade (Maghreb, 1224-1269)*, Casa de Velázquez, Madrid, 2013

CAMPUZANO CARVAJAL Francisco (dir.): *Les nationalismes en Espagne: De l'État libéral à l'état des autonomies (1876-1978)* de Francisco Campuzano Carvajal (dir.), Montpellier, Presses universitaires de la Méditerranée, 2002.

CAHEN, Claude :

- *Notes sur l'historiographie dans la communauté musulmane médiévale*, dans *Revue des Études Islamiques*, 44, 1976, pp. 81-88.
- *L'historiographie arabe: des origines au VIIe s.H.*, dans *Arabica*, 1986, 33, 2, pp. 133-198.

CARBONELL, Charles-Olivier : *L'historiographie*, Paris, PUF, « Que sais-je ? » 2002, 126 p.

CARNOY-TORABI Dominique :

- *Regards sur l'islam, de l'âge classique aux Lumières*, dans *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen-âge à nos jours* ss dir. M. Arkoun, Paris, Albin Michel, 2006
- *Représentations de l'islam dans la France du XVII^e siècle*, Paris, L'Harmattan, 2000

CASTILLA, Juan : *Las fuentes de al-Dahabī*, dans *Estudios Onomástico-biográficos de al-Andalus*, ed. María Luisa Ávila, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1990, vol. III, pp. 351-360.

CHAMELTA, Pedro:

Historiografía medieval hispana arábica, dans *Al-Andalus*, 37, 2, 1972, pp. 353-404.

Deux précisions d'historiographie hispano-arabe, dans *Arabica*, 1982, 29, 3, pp. 330-335.

CHARON Annie et PARINET Elisabeth (ss. dir.) : *Les ventes des livres et leurs catalogues, XVII^e-XX^e siècle*, Paris, Publications de l'École nationale des chartes, 2000

CHARTIER Roger : *Le monde comme représentation*, dans *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*, Paris, Albin Michel, « Histoire », 1998.

CHEDDADI, Abdessalam :

- *Historiographie musulmane*, dans *Dictionnaire des sciences historiques*, A. Burguières (éd.), Paris, Presses Universitaires de France, 1986, pp. 482-484.
- *Les Arabes et l'appropriation de l'histoire: émergence et premiers développements de l'historiographie musulmane jusqu'au IIe/VIIIe siècle*, Arles, Sindbad/Actes Sud, 2004, 390 p.
- *L'Encyclopédisme dans l'historiographie: réflexions sur le cas d'Ibn Khadūn*, dans *Organizing knowledge* de Gerhard Endress, Leiden, Brill, 2006, pp. 187-198.
- *La vision de soi et de l'autre: de l'islam classique à Ibn Khaldūn*, dans *Ibn Khaldun et la fondation des sciences sociales, textes réunis et édités sous la direction de Zeïneb Ben Saïd Cherni et Georges Labica*, Paris, Publisud, 2009, pp. 21-32.

CHEIKH-MOUSSA, Abdallah :

- *Comment on écrit l'histoire de l'Islam, à propos de Le mendiant et le combattant de Ch. Décobert*, dans *Arabica*, 40, 2, 1993, [en collaboration avec Didier Gazagnadou].
- *L'historien et la littérature arabe médiévale*, dans *Arabica*, 1996, 43, 1, pp. 152-188.
- *Considérations sur la littérature d'adab. Présence et effets de la voix et autres problèmes connexes*, dans *Al-Qantara*, 2006, 27, pp. 25-62.

CHEJNE, Anwar Georges:

- *Muslim Spain: its history and culture*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1974, XVI+559 p.
- *Historia de España musulmana, Cuarta, Catedra*, 1999, 432 p.

CLEMENT, François :

- *Pouvoir et légitimité en Espagne musulmane à l'époque des taifas (Ve/XIe siècle). L'imam fictif*, Paris, l'Harmattan, 1997, 364 p.
- *Préliminaires à une histoire de l'Espagne musulmane aux XI^e et XII^e siècles*, dans *Horizons Maghrébins – Le droit à la mémoire*, n°9-10, 1987

COOPERSON Michael : *Classical Arabic Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel: *Histoire de la pensée en terre d'Islam*, Paris, Desjonquères, 2005, 951 p.

DAYEH Islam: *Reading Ibn Taymiyya in Granada. A Study of Inexplicit Citation*, dans *Muslim World*, 108, pp. 154-171.

DELACROIX, Christian, GARCIA, Patrick, OFFENSTADT, Nicolas, DOSSE, François Dosse (ss la dir.) : *Historiographie. Concepts et débats*, Paris, « Folio histoire inédit », 2010, 2 vol.

DE CERTEAU, Michel: *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des histoires », 1975, 360 p.

DE SOMOGYI, Joseph: *The Development of Arabic Historiography*, dans *Journal of Semitic Studies*, 3, 4, 1958, pp. 373-387.

DEW Nicholas: *The order of Oriental Knowledge : The Making of D'Herbelot's Bibliothèque Orientale*, dans *Debating Word Literature*, ss dir. Prendergast Christopher, Londres, Verso, 2004, pp. 233-252.

DONNER, Fred: *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Princeton, Darwin Press, 1998, XV-358 p.

DUGAT Gustave :

- *Histoire des philosophes et des théologiens musulmans (de 632 à 1258 de J.-C.). Scènes de la vie religieuse en Orient*, Paris, Maisonneuve et Cie, 1878.
- *Histoire des orientalistes de l'Europe du XII^e au XIX^e siècle*, Paris, Maisonneuve, 1868-70.

DU N-NÜN, Taha, A. *Importance des voyages scientifiques entre l'Orient et l'Andalus*, dans *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 40, 1985, pp. 39-44.

DŪRĪ, 'Abd al-'Azīz et CONRAD, Lawrence: *The rise of historical writing among the Arabs*, Princeton, Princeton University Press, 1983, xxi-191 p.

ÉDDÉ Anne-Marie:

- *Saladin*, Paris, Flammarion, 2016.
- *La principauté ayyoubide d'Alep, (579/1183-658/1260)*, Stuttgart, F. steiner, 1999
Guichard Pierre : [21]. *Ibn Hazm et son temps* In : *L'Espagne et la Sicile musulmanes : Aux xie et xiiie siècles* [en ligne], Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2000 (généré le 22 mars 2021). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/pul/18990>>. ISBN:9782729710651. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.pul.18990>.

EI AALLAOUI Hicham: *L'art du secrétaire entre littérature et politique : les actes des chancelleries almora-vide et almohade (Maghreb et al-Andalus, fin XI^e-fin XIII^e s.)*, thèse de doctorat ss dir. P. Guichard soutenue 2007 à l'université Lumière Lyon 2

FAKHRY Majid: *Histoire de la philosophie islamique*, trad. angl. par Marwan Nasr, Paris, Cerf, 2007

FIERRO Maribel : *The Almohad Revolution. Politics and Religion in the Islamic West during the Twelfth-Thirteenth Centuries*, Farnham ; Burlington, Ashgate, 2012

EL-HIBRI, Tayeb: *Reinterpreting Islamic historiography: Hārūn al-Rashīd and the narrative of the 'Abbasid caliphate*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, IX-236 p.

EICKELMAN, Dale: *The Art of Memory: Islamic Education and its Social Reproduction*, dans *Comparative Studies in Society and History*, 20, 4, 1978, pp. 485-516.

FÄHNDRICH, Hartmut: *The Wafayāt al-a'yān of Ibn Khallikān: a new approach*, dans *Journal of the American Oriental Society*, 93, 1973, pp. 432-445.

FARAH, Caesar: *The 'dhayl' in medieval Arabic historiography*, New Haven, American Oriental Society, 1967, 55 p.

FELIPE Helena DE y TORRES Nuria : *Fuentes y método historiográfico en el Kitāb al-Šila de Ibn Baškuwal*, dans *Estudios Onomástico-biográficos de al-Andalus*, ed. María Luisa Ávila, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1990, vol. III, pp. 307-334.

- FESTUGIÈRE Paul** : *Ginés Pérez de Hita. Sa personne, son œuvre*, dans *Bulletin hispanique*, 1944, 46-2, pp. 148-149.
- FILHOL Emmanuel**: *L'image stéréotypée des Arabes, du Moyen Âge à la guerre du Golfe*, dans *Hommes et migrations*, n°1183, janvier 1995, Passions franco-maghrébines, p. 15.
- FINLEY, M. I.**: *Myth, memory and history*, dans *History and Theory*, 4, 3, 1965, 281-302.
- FLOREA Marie-Laure** : *Citer la voix, citer le corps. Comment la nécrologie fait parler le mort*, dans *Citations I. Citer à travers les formes. Intersémiotique de la citation*, A. Jaubert, J.M. López Muñoz, S. Marnette, L. Rosier et C. Stolz (dir.), L'Harmattan-Academia, Louvain-La-Neuve, 2011.
- GABRIELI, Francesco**: *Omayyades d'Espagne et Abbasides*, dans *Studia Islamica*, 31, 1970, pp. 93-100.
- GARCÍA-GÓMEZ, Emilio** :
- *La poésie politique sous le califat de Cordoue*, dans *Revue des Études Islamiques*, 17, 1947-1949, pp.5-11.
 - *Don Miguel Asín Palacios, 1871-1944, Esquema de una biografía, con una bibliografía de don Miguel Asín*, dans *Al-Andalus*, IX, 2, 1944, p. 280.
- GARCIN, Jean-Claude** : *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval Xe-XVe siècle*, Paris, PUF, 2000, 3 vol.
- GHOIRGATE Mehdi** : *L'Ordre almohade (1120-1269). Une nouvelle lecture anthropologique*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2014
- GIB, Hamilton Alexander Rosskeen**:
- *Ta' rīkh*, dans *Encyclopédie de l'Islam*
 - *Islamic Biographical Literature*, dans *Historians of the Middle East*, B. Lewis et P.M. Holt (éds.), Londres, Oxford University Press, 1962, pp. 54-58.
- GILLIOT, Claude** :
- *La formation intellectuelle de Tabari (224/5-310/839-923)*, dans *Journal Asiatique*, 276, 1988, pp. 201-244.
 - *Tabakat*, dans *Encyclopédie de l'Islam*, vol. 10, pp. 7-10.
 - *al-Dahabī contre la « pensée spéculative »*, dans *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 150, n°1, 2000.
- GOLDZIHHER, Ignác**:
- *The Zāhirīs, their doctrine and their history, a contribution to the history of Islamic theology*, [Die Zāhiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte, Beitrag zur Geschichte der muhammedanischen Theologie], trad angl. et éd. Wolfgang Behn, Leiden, Brill, 1971, XVI+228 p.
 - *Influences chrétiennes dans la littérature religieuse de l'Islam*, dans *Revue d'Histoire des Religions*, 18, p. 180.
- GRAHAM, William**: *Traditionalism in Islam: an essay in interpretation*, dans *Journal of Interdisciplinary History*, 23, 1993, pp. 495-522.
- GRANDIN-BLANC, Nicole et GABORIAU, Marc** (ss. dir.): *Madrassa : la transmission du savoir dans le monde musulman*, Paris, Éd. Arguments, 1997, iii-426 p
- GUENÉE, Bernard**: *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier-Montaigne, coll. « *Collection historique* », 1980, 439 p.
- GUICHARD, Pierre**:
- *Les arabes ont bien envahi l'Espagne*, dans *Annales Économies. Sociétés. Civilisation*, 6, 1974, pp. 1483-1513.
 - *Structures sociales « orientales » et « occidentales » dans l'Espagne musulmane*, Paris-La Haye, Mouton, coll. « *Civilisation et société* », 1977, 427 p.
 - *Les Mozarabes de Valence et d'Al-Andalus entre l'histoire et le mythe*, dans *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 40, 1985, pp. 17-27.
 - *A propos de l'identité andalouse: Quelques éléments pour un débat*, dans *Arabica*, 46, 1, 1999, pp. 97-110.
 - *L'Espagne et la Sicile musulmanes aux XIe et XIIIe siècles*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, coll. « *Collection d'histoire et d'archéologie médiévales* », (1^{ère} éd. 1991), 2000, 240 p.
 - *Al-Andalus, 711-1492: Une histoire de l'Espagne andalouse*, Paris, Hachette Littératures, coll. « *Pluriel* », 2000.
 - *Les Royaumes de taifas : Apogée culturel et déclin politique des émirats andalous du XIe siècle*, Paris, Geuthner, 2007, 313 p.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio et ZABBAL, François** : *Histoire de l'Andalousie. Mémoire et enjeux*, Montpellier, L'Archange Minotaure, 2003, 274 p.
- GUEREÑA Jean-Louis**: *État et nation en Espagne au XIX^e siècle*, dans *Les nationalismes en Espagne: De l'État libéral à l'état des autonomies (1876-1978)* de Francisco Campuzano Carvajal (dir.), Montpellier, Presses universitaires de la Méditerranée, 2002.

GUO, Li :

- *Early Mamluk Syrian Historiography :Al-Yūnīnī's Dhayl Mar'āt al-Zamān*, Leiden, Brill, 1998, x-241p.
- *Mamluk historiographic studies: the state of the art*, dans *Mamlūk Studies Review*, 1, 1997, pp. 15-43.

HAFSI, Ibrahim:

- *Recherches sur le genre «Ṭabaqāt» dans la littérature arabe I*, dans *Arabica*, 23, 1976, pp. 227-265.
- *Recherches sur le genre «Ṭabaqāt» dans la littérature arabe II*, dans *Arabica*, 24, 1977, pp. 1-41.
- *Recherches sur le genre «Ṭabaqāt» dans la littérature arabe III*, dans *Arabica*, 24, 1977, pp. 150-186.

HALBWACHS, Maurice:

- *Mémoire et société*, Paris, PUF, 1948.
- *La mémoire collective*, Paris, PUF, 1950.
- *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, PUF 1952.

HAMAD, Bushra: *History and biography*: dans *Arabica*, 45, 3, 1998, pp. 215-232.**HANNE Olivier :** *L'Alcoran. Comment l'Europe a découvert le Coran*, Paris, Belin, 2019.**HARTOG, François et REVEL, Jacques :** *Les usages politiques du passé*, Éd. de l'ÉHESS, 2001, 206 p.**HENTSCH, Thierry:**

- *L'Orient imaginaire: la vision politique occidentale de l'Est méditerranéen*, Paris, Ed. de Minuit, 1987.
- *Raconter et mourir, aux sources narratives de l'imaginaire occidental*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2005.

HERNÁNDEZ JUBERÍAS, Julia, *Ibn 'Abd al-Barr en la Yaḍwa de al-Humaydī*, dans *Estudios Onomástico-biográficos de al-Andalus*, ed. Manuela Marín, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1994, vol. VI pp. 217-248.**HUMPREYS, R. Stephen:**

- *Historiography (Islamic)*, dans *Dictionary of the Middle Ages*, Joseph Strayer (éd.), New York, 1985, vol. 6, pp. 249-255.
- *Ta'riḫ:II. Historical writing*, dans *Encyclopédie de l'Islam*, 10, pp. 271-280.

HIRSCHLER, Konrad: *Medieval Arabic historiography*, London, Routledge, 2006, X-181 p**IDRIS, Hady Roger :**

- *Le récit d'al-Mālikī sur la conquête de l'Ifriqiyya, traduction annotée et examen critique*, dans *Revue des Études Islamiques*, XXXVII, 1969, pp. 117-149.
- *L'Occident musulman à l'avènement des 'Abbāssides, d'après la chronique zirīde al-Raqīq*, dans *Revue des Études Islamiques*, XXXIX, 1971, fasc.2, pp. 209-291.

IHADDADENE Abdelmadjid: *Introduction aux sciences du ḥadīṭ*, Paris, Le Relais, 2009.**IMAMUDDIN, Sayyid Muhammad:** *Muslim Spain: 711-1492 A.D.: a sociological study*, Leiden, Brill, 1981, 269 p.**IOGNAT-PRAT Dominique :**

- *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000-1150*, Paris, Flammarion, Champs histoire n°553, 2004.
- *Chrétienté* dans *Dictionnaire de l'historien*, Sirinelli J.-F. et Gauvard C. (ss. dir.) Paris, PUF, 2015.

JACQUEMOND, Richard : *Ecrire l'histoire de son temps. Europe et monde arabe*, Paris, l'Harmattan, 2006, 327 p.**KHALIDI, Tarif:** *Islamic biographical dictionaries: a preliminary assessment*, dans *The Muslim World*, 63, 1, 1973, pp. 53-65.**KHALIS, Ṣalaḥ :** *La vie littéraire à Séville au XIe siècle*, Argel, SNED, 1966, 245 p.**KHAN M. S.:** *Qādī Sā'id al-Andalusī's « Ṭabaqāt al-Umam » : the First World History of Science*, dans *Islamic studies*, 30 (4), pp.516-540, 1991.**KHAN Mustayeen Ahmad :** *Introduction à la civilisation musulmane*, Beyrouth, Albouraq, 2005**KENNEDY, Hugh:**

- *Muslim Spain and Portugal*, London, Longman, 1996, XVI+342 p.
- *From Oral Tradition to Written Record in Arabic Genealogy*, dans *Arabica*, 44, 1997, pp. 531-544.

KOUAMÉ Nathalie, MEYER Éric, VIGUIER Anne : *Encyclopédies des historiographies Afriques, Amériques, Asies, Volume 1 : sources et genres historiques (Tome 1 et Tome 2)*, Nathalie Kouamé, Éric P. Meyer et Anne Viguier (dir.), Paris, Presses de l'Inalco, 2020.**LABOURET Henri:** *Gaufrey-Demomyne, Masālik el absār fi mamalik el amsār, par Ibn Fadl Allah Al-'Omari [compte-rendu]*, dans *Annales*, 1929, 3.**LARZUL Sylvie:** *De l'érotologie arabe aux curiosa : Le jardin parfumé du Cheikh an-Nafzāwī*, dans *L'orientalisme après la querelle. Dans les pas de François Pouillon*, G. Barthélemy, D. Casajus, S. Larzul et M. Volait (éd.), Paris, Karthala, 2016, pp. 109-127.**LAGARDÈRE, Vincent:**

- *Campagnes et paysans d'Al-Andalus : VIIIe-XVe s.*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1993.
- *Histoire et société en Occident musulman au Moyen-âge*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995, 536 p.

LAOUST, Henri:

- *La classification des sectes dans le farq d'al-Bağdādī*, dans *Revue des Études Islamiques*, XXIX, 1961, pp. 19-60.
- *Les Schismes dans l'Islam*, Paris, Payot, 1965, XII+466 p.
- *Ibn Kaṭīr historien*, dans *Arabica*, 2, 1955, pp. 42-88.

LARCHER Pierre: *Orientalisme savant, orientalisme littéraire : Sept essais sur leur connexion*, Sindbad Actes Sud, 2017.

LAROUI, Abdallah : *Islam et histoire : essai d'épistémologie*, Paris, A. Michel, 1999, 163 p.

LAURENS Henry:

- *L'orientalisme français : un parcours historique*, dans Courbage Youssef et Manfred Kropp : *Penser l'Orient : Traditions et actualité des orientalismes français et allemand*, Beyrouth, Liba, Presses de l'Ifpo, 2004.
- *Les Origines intellectuelles de l'expédition d'Égypte. L'orientalisme islamisant en France (1698-1798)*, Paris, Éd. De minuit, 1987.
- *L'Europe et l'islam. Quinze siècles d'histoire*, Paris

LE GOFF Jacques : *Les intellectuels au Moyen Âge*, Paris, Éditions du Seuil, 2000.

LE THIEC Guy : *La Renaissance et l'orientalisme « turquesque »*, dans *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours* ss dir. Mohammed Arkoun (dir.), p. 435

LÉONARD, Yves: *La mémoire : entre histoire et politique*, Paris, la Documentation française, 2001, 100 p.

LEVI-PROVENÇAL, Evariste :

- *Un texte arabe inédit sur l'Histoire de l'Espagne musulmane dans la seconde moitié du XI^{ème} siècle. Les "mémoires" de 'Abd Allāh, dernier roi ziride de Grenade*, dans *Al-Andalus*, 3, 2, 1935, pp. 233-344.
- *Les "Mémoires" de 'Abd Allah, dernier roi ziride de Grenade (conclusion)*, dans *Al-Andalus*, 4, 1, 1936, pp. 29-145.
- *L'Espagne musulmane au Xe siècle : institutions et vie sociale*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002, 272 p+XXIV.
- *La Civilisation arabe en Espagne : vue générale*. Paris, G. P. Maisonneuve et Cie, 1948, 205 p.
- *Histoire de l'Espagne musulmane*, Paris, G.-P. Maisonneuve, 1950-1953. Vol. 1 : *La conquête et l'émirat hispano-umayyade (710-912)* ; vol. 2 : *Le califat umayyade de Cordoue (912-1031)* ; vol. 3 : *Le siècle du califat de Cordoue*.

LEWICKI, Tadeusz : *Les historiens, biographes et traditionnistes ibādites-wahbites de l'Afrique du Nord du viii^e au xvi^e siècle*, dans *Folia Orientalia*, 3, 1961, pp. 1-134.

LEWIS, Bernard et HOLT, Peter Malcom: *Historians of the Middle East*, London, Oxford University Press, 1962, XI-519 p.

LEWIS, Bernard:

- *Perceptions musulmanes de l'histoire et de l'historiographie*, dans *Itinéraires d'Orient: hommages à Claude Cahen*, R. Curiel et R. Gyselen (éds.), Bures-sur-Yvettes, 1994, pp. 77-81.
- *Reflections on Islamic historiography*, dans *Middle Eastern Lectures*, 2, 1997, pp. 69-80.
- *Europe-Islam. Actions et réactions*, trad. fr. d'André Charpentier, Paris, Gallimard, 1992.

LITTLE, Donald Presgrave:

- *Al-Ṣafadī as biographer of his contemporaries*, dans *Essays in Islamic Civilization Presented to Niyazi Berkes*, D.P Little (éd.), Leiden, 1976, pp. 190-210.
- *An introduction to Mamlūk Historiography*, Wiesbaden, 1970.

LUCA, Anne de : *Les Taïfas : les conditions d'accès au pouvoir et la légitimité de leur pouvoir*, Perpignan, Université de Perpignan, 2000.

MAÍLLO SALGADO, Felipe: *De historiografía árabe*, Madrid, Abada, 2008, 199 p.

MAKRAM Abbès: *Islam et politique à l'âge classique*, Paris, PUF, 2009.

MAKDISI, George:

- *Ibn 'Aqīl et la résurgence de l'islam traditionaliste au XI^e siècle*, Damas, Institut Français de Damas, 1963, 602 p.
- *The diary in Islamic historiography: some notes*, dans *History and Theory*, 25, 2, 1986, pp. 173-185.
- *Tabaqat-Biography: Law and Orthodoxy in Classical Islam*, dans *Islamic Studies*, 32, 1993, pp. 371-396.

MAKKI, Ahmad : *Al-Tashayyu' fī al-Andalus*, dans *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islamicos*, II, 1954, p. 93-149.

MALTI-DOUGLAS, Fedwa:

- *Controversy and its effects in the biographical notice*, dans *Studia Islamica*, 46, 1977, pp. 115-130.
- *Dreams, the blind and the semiotics of the biographical notice*, dans *Studia Islamica*, 51, 1980, pp. 137-162.

MANTRAN, Robert (ss dir.): *Histoire de l'Empire ottoman*, Paris, Fayard, 1989.

MARÍN, Manuela :

- *Los ulemas de al-Andalus y sus maestros orientales (93-350/711-961)*, dans *Estudios Onomástico-biográficos de al-Andalus*, ed. María Luisa Ávila, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1990, vol. III, pp. 257-306.
- *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste: Siglos XVII-XXI*. Nouvelle édition [en ligne]. Madrid : Casa de Velázquez, 2009 (généré le 18 décembre 2020). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/cvz/1363>>. ISBN : 9788490961261.
- *Reflexiones sobre el arabismo español: tradiciones, renovaciones y secuestros*, dans *Hamsa. Journal of Judaic and Islamic Studies*, 1, 2014

MARSHAM, Andrew: *Historiography*, Oxford, Oxford University Press, 2010, 42 p.

MARTIN, Georges : *Le pouvoir historiographique (L'historien, le roi, le royaume. Le tournant alphonsin)*, dans *Annexes des Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 1997, 11, 11, pp. 123-136

MARTINEZ-GROS, Gabriel:

- *La clôture du temps chez le cadī Sā'id, une conception implicite de l'histoire*, dans *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 1985, 40, pp. 147-153.
- *The Fall of the Umayyads of Córdoba: the end of the Arab Caliphate*, dans *Mediterranean Historical Review*, 5, 1990, pp. 117-149.
- *L'idéologie Omeyyade, la construction de la légitimité du Califat de Cordoue (Xe-XIe siècles)*, Madrid, Casa de Velázquez, 1992, 363 p.
- *Ibn Hazm: l'écriture nostalgique*, dans *L'idéologie omeyyade : la construction de la légitimité du califat de Cordoue (Xe-XIe siècles)*, Madrid, Casa de Velázquez, 1992.
- *La shu'ubiya andalouse: Les Slaves contre les Arabes*, dans *Ibrahim Ibn Yacqub at-Turtushi, Christianity, Islam and Judaism Meet in East-Central Europe c. 800-1300 A. D. Proceedings in the International Colloque 25-29 April 1994*, Petr Charvát and Jiří Prosecký (éds.), Praha, Academy of Sciences of the Czech Republic, Oriental Institute, 1996, 219 p., pp. 176-190.
- *Identité andalouse*, Arles, Sindbad-Actes Sud, 1997, 371 p.
- *Comment écrire l'histoire de l'Andalus ? réponse à Pierre Guichard*, dans *Arabica*, 47, 2000, pp. 261-273.
- *Pays d'Islam et monde latin 950-1250*, Neuilly-sur-Seine, Atlande, 2001, 383 p.
- « Andalou », « Arabe », « Espagnol », en *l'Histoire des musulmans d'Espagne de Reinhart Dozy*, dans *Studia Islamica*, 92, 2001, pp. 113-126.
- *Parole de roi*, dans *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 31, 2008, pp.163-167.
- *Le collier de la colombe (de l'amour et des amants)*, traduit de l'arabe, présenté et annoté par Gabriel Martinez-Gros, Arles, Babel, 2009.
- *Le califat omeyyade selon Ibn Khaldun: revanche des impies ou fondation de l'empire ?*, dans *Umayyad legacies: medieval memories from Syria to Spain*, Leiden, Brill, 2010, XX+528 p., pp. 167-186.
- *La fitna : le désordre politique dans l'Islam médiéval*, dans *Médiévales*, 60, 2011, pp.5-6.
- *Introduction à la fitna : une approche de la définition d'Ibn Khaldûn*, dans *Médiévales*, 60, 2011, pp.7-16.
- *De Reinhart Dozy à Évariste Lévi-Provençal ou de l'ère des révolutions à celle de l'islamologie*, dans Marín Manuela (ed.): *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste: Siglos XVII-XXI*, Casa de Velázquez, tiré de <http://books.openedition.org/cvz/1373>.
- *L'historiographie des minorités dans l'Espagne des années 1860*, dans Serrano Carlos (ss dir.): *Nations en quête de passé: la péninsule ibérique (XIXe-XXe siècles)*, Paris, Presse de l'université de Paris-Sorbonne, 2000, p. 60.

MARTINEZ-GROS, Gabriel, MICHEAU, Françoise et TOUATI, HOUARI : *Chroniques Médiévales : Temps, Narration, Usages, [introduction]*, dans *Studia Islamica*, 2007, 104/105, pp. 5-9.

MARTINEZ-GROS, Gabriel, TIXIER DU MESNIL, Emmanuelle et SANSY Danièle (ss dir.) : *La fitna. Le désordre politique dans l'Islam médiéval*, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, 2011.

MARZOUKI Nadia: *Les Lumières juives ou la réforme de l'islamologie* dans *Mouvements*, 2004/6, 36, pp. 15-21.

MEHMED Efendi : *Le paradis des infidèles. Un ambassadeur ottoman en France sous la Régence*, intro. G. Veinstein, Paris, La Découverte Poche, 2004.

MIEL Aldo: *La science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale*, Leiden, Brill, 1938

NIJHOFF Martin : *Catalogue de livres anciens et modernes, cartes, plans, vues, etc. concernant l'histoire locale et la topographie des Pays-Bas*, La Haye, M. Nijhoff, 1896; *Livres anciens et modernes en vente aux prix marqués en vente aux prix marqués chez Martinus Nijhoff. L'islam. Son histoire. Son progrès. Ses adversaires*, n°277, La Haye, M. Nijhoff, 1897.

MENJOT Denis :

- *L'historiographie du moyen âge espagnol : de l'histoire de la différence à l'histoire des différences*, accessible <http://e-spania.revues.org/19028>
- *Les Espagnes médiévales 409-1474*, Paris, Hachette, 1996, rééd. 2000.

MEOUAK, Mohamed :

- *Les méthodes biographiques et prosopographiques : leur application pour l'histoire sociale d'al-Andalus*, en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, XXVIII-1, 1992, pp. 199-208;
- *Violences, meurtre et empoisonnement au sein des élites politiques de l'État umayyade de Cordoue*, dans *Estudios Onomástico-biográficos de al-Andalus*, ed. Maribel Fierro, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2004, vol. XIV, pp. 3-36.
- *Histoire de la kitâba et des kuttâb en al-Andalus umayyade (2e/VIIIe-4e/Xe siècles)*, dans *Orientalia Suecana*, 41/42, 1992/93, pp. 166-180.
- *Notes sur le vizirat et les vizirs en al-andalus à l'époque umayyade (milieu du IIe-VIIIe siècle - fin du IVe-Xe siècles)*, dans *Studia Islamica*, 78, 1993, pp. 181-190.
- *Histoire de la hidjâba et des hudjdjâb en al-Andalus umayyade (2e/VIIIe-IVe/Xe siècles)*, dans *Orientalia Suecana*, 43/44, 1994/95, pp. 155-164.
- *Statut et fonctions des wuzarâ' d'après le Kitâb 'uyûn al-akhbâr d'Ibn Qutayba (276/889)*, dans *Folia orientalia*, 37, 2001, pp. 113-122.
- *Propagande politique et discours idéologique des Umayyades d'al-Andalus: réflexions théoriques et données textuelles*, dans *Studia orientalia*, 95, 2003, pp. 31-43.
- *Saqâliba, eunuques et esclaves à la conquête du pouvoir. Géographie et histoire des élites politiques « marginales » dans l'Espagne umayyade*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 2004, 301 p.

MESSAOUDI Alain : *Les arabisants et la France coloniale : savant, conseillers, médiateurs. 1780-1930*, Lyon, ENS, 2015.

MICHEAU, Françoise :

- *Hommes de sciences au prisme d'Ibn al-Qifti, « Cahier de la Méditerranée »*, dans *Intellectuels et militants dans le monde islamique*, Nice, Université de Nice, 1988, 310 p., pp. 81-106.
- *Le kitâb al-kâmil fî l-tâ'rikh d'Ibn al-Athîr: Entre chronique et histoire*, dans *Studia Islamica*, 2007, 104/105, pp. 81-101.

MOLINA, Luis :

- *La conquista de al-Andalus (Fath al-Andalus)*, Publicaciones CSIC Rústica, 159 p.
- *Historia de los alfaquies y tradicionistas de al-Andalus*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas : Agencia española de cooperación internacional, 1992.

MONTGOMERY Watt William et CHACHA Pierre: *A History of Islamic Spain*, Edingburgh, Edinburgh University Press, 2001

MONES, Hussain Mahmoud (MU'NIS, Husayn):

- *Essais sur la chute du califat omayyade de Cordoue en 100 AD*, Le Caire, Université Fouad Ier, 1948, 317 p.
- *Le Rôle des Hommes de Religion dans l'Histoire de l'Espagne musulmane- jusqu'à la fin du Califat*, dans *Studia Islamica*, 20, 1964, pp.47-88.

MONROE J. T.: *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship (Sixteenth Century to the Present)*, Leiden, E. J. Brill, 1970

NAGEL Tilman: *The history of Islamic theology: from Muhammad to the present*, trad. Angl., Thomas Thornton, Princeton, Markus Wiener, 2000

NAWAS, John : *Biography and biographical works*, dans *Medieval Islamic Civilization*, J. W. Meri (éd.), vol. 1, Routledge, Taylor & Francis Group, 2006, pp. 110-112.

NORA Pierre:

- *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 3 vol., 1984-1992.
- *L'événement monstre*, dans *Communications*, 18, 1972, *L'événement*, p. 162.

OCAÑA JIMÉNEZ, Manuel: *Notas sobre la Córdoba de Ibn Hazm*, dans *al-Mulk*, 3, 1963, pp. 55-62.

O'CALLAGHAN, Joseph: *A history of medieval Spain*, Ithaca, London, Cornell University Press, 1990, 728 p.

OFFENSTADT, Nicolas : *L'historiographie*, Paris, PUF, « Que sais-je ? » 2011, 126 p.

PEYRÈGNE Françoise : *La construction du personnage historique. (Essai de synthèse)*, dans *La construction du personnage historique. Aires hispanique et hispanoaméricaine*, coord. Jacqueline Covo, Lille, Presses de Lille, 1991.

PELLAT, Charles :

- *Les encyclopédies dans le monde arabe*, dans *Cahier d'histoire mondiale*, 9, 3, 1966, pp. 631-658.
- *The origin and development of historiography in Muslim Spain*, dans B. Lewis et P. M. Holt: *Historians of the Middle East*, London, Oxford University Press, 1962, pp. 118-125.

PETITIER Paule : *Les Lieux de mémoire, sous la direction de P. Nora* dans *Romantisme*, 1989, 63, Femmes écrites, pp. 103-110.

- PELLISTRANDI Benoît**: *Un discours national ? : la Real Academia de la Historia entre science et politique (1847-1897)*, Madrid, Casa de Velázquez, n°30, 2004.
- POMIAN, Krzysztof** : *Sur l'histoire*, Paris, Gallimard, « folio histoire », 1999, 410 p.
- PONS Y BOIGUES, Francisco**:
- *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos árabe-españoles*, Madrid, San Francisco de Sales, 1898, 515 p.
 - *Dos obras importantísimas de Aben Hazam*, dans *Homenaje a Menéndez y Pelayo*, Madrid, Librería general de Victoriano Suarez, 1899, 2 vol., XXIV+869+953 p., pp. 509-523.
- POTIRON Gilles** : *Un polygraphe andalou du XIII^e siècle*, dans *Arabica*, 13, Fasc. 2, 1966
- POUILLON, François (éd.)** : *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, Paris, IISMM, Karthala, 2012.
- POUZET, Louis** : *Remarques sur l'autobiographie dans le monde arabo-musulman au moyen âge*, dans *Philosophy and Arts in the Islamic World*, U. Vermeulen et D. de Smet (éds.), Louvain, Peeters, 1998, pp. 97-106.
- PUENTE, Cristina DE LA** : *La transmisión de hadiz y de tradiciones ascéticas en al-Andalus en el s. VI/XII a través de la biografía de Ibn Baṣkuwal*, dans *Estudios Onomástico-biográficos de al-Andalus*, ed. Manuela Marín y Helene de Felipe, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1995, vol. VII, pp. 231-284.
- QĀDĪ, Wadād AL-** : *Biographical dictionaries : inner structure and cultural significance*, dans *The Book in the Islamic World : The Written Word and Communication in the Middle East*, G. N. Atiyeh (éd.), Albany, State of University New York Press, 1995, pp. 93-122.
- QUESADA Juan Martos** : *Los diccionarios biográficos como fuente para el conocimiento del mundo jurídico en al-Andalus : características y reflexiones* (1998).
- RAHMANI, Aftah Ahmed** :
- *The life and works of Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī*, dans *Islamic Culture*, 45, 1971, pp. 203-212, et 275-293.
 - *Ibid.*, dans *Islamic Culture*, 46, 1972, pp. 75-81, pp. 171-178, pp. 265-272, pp. 353-362.
 - *Ibid.*, dans *Islamic Culture*, 47, 1973, pp. 57-74.
- RAMÍREZ DEL RÍO, José** : *La orientalización de al-Andalus*, Séville, Universidad de Sevilla, Secretariado de Publicaciones, 2002, 277 p.
- REICHMUTH Stefan**: *The world of Murtaḍā al-Zabīdī*, Cambridge, Gibb Memorial Trust, 2009.
- REISS, Tom**: *L'Orientaliste: l'énigme résolue d'une vie étrange et dangereuse*, trad. fr. Françoise Jaouën, Paris, Buchet-Chastel, 2006.
- REYNOLDS, Dwight Fletcher (éd.)**: *Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition*, Los Angeles, University of California Press, 2001, 336 p. [cf *Sīra* p. 38, *Ṭabaqāt*, p. 40 et *Tarjama* p. 42]
- RIBEIRA, Julián**: *Bibliófilos y bibliotecas en la España musulmana*, Zaragoza, La Derecha, 1896, 67 p.
- RICOEUR, Paul**:
- *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Éd. du Seuil, 2003, 689 p.
 - *L'intrigue et le récit historique*, Paris, Éd. du Seuil, 1991, 404 p.
- ROBINSON, Chase Frederick** :
- *Islamic Historiography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, xxv-237 p.
 - *The study of Islamic historiography: a progress report*, dans *Journal of the Royal Asiatic Society*, 7, 2, 1997, pp. 199-227.
- ROLDÁN CASTRO, Fátima** : *El saber en al-Andalus : textos y estudios*, Séville, Université de Séville, 2001, 233 p.
- ROSENTHAL, Franz**: *A history of Muslim historiography*, Leiden, E. J. Brill, 1968, XVI-653 p.
- SACHOT, Maurice** : *Mythe, mémoire et fondation*, Paris, Cerf, 1989, 199 p.
- SAFRAN, Janina**: *The second Umayyad Caliphate. The articulation of Caliphal Legitimacy in al-Andalus*, Londres, Center for Middle Eastern Studies of Harvard University, 2000, xi-272 p.
- SALEH, Marlis J.**: *Al-Suyūṭī and his work: their place in Islamic scholarship from Mamluk times to the present*, dans *Mamlūk Studies Review*, 5, 2001, pp. 73-89.
- SAMECHE, Salah**: *A review on Early Muslim Historians*, Manchester, Foundation for Science Technology and Civilisation, 2001, 12 p.
- SARTAIN, Elisabeth Mary**: *Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī : Biography and Background*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, ix-214 p.
- SCALES, Peter C.**:
- *A proletarian revolution in 11th century Spain*, dans *Al-Qantara*, 11, 1, 1990, pp. 113-125.
 - *The Fall of the Caliphate of Córdoba: Berbers and Andalusis in Conflict*, Leyde, Brill, 1994, X+250 p.
- SCHÖLER Gregor**: *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam*, Paris, PUF, 2002
- SCHMIDT, Jan et VROLIJK, Arnoud (éd.)**: *The Ottoman Legacy of Levinus Warner*. Cf. la version numérique: *Middle Eastern Manuscripts Online 2: The Ottoman Legacy of Levinus Warner*. (<https://primarysources.brillonline.com/browse/memo-2-the-ottoman-legacy-of-levinus-warner>).
- SELLIER Philippe** : *Le mythe du héros*, Paris, Bordas, 1973

SHMESP - Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public : *L'autorité de l'écrit au Moyen Âge : Orient-Occident*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2009, 403 p.

SERRANO Carlos (ss dir.) : *Nations en quête de passé: la péninsule ibérique (XIXe-XXe siècles)*, Paris, Presse de l'université de Paris-Sorbonne, 2000

SOLNON, Jean-François : *L'Empire ottoman et l'Europe*, Paris, Perrin, 2017.

SORAVIA, Bruna:

- *Les 'ulama' andalous au Ve siècle de l'Hégire: antagonistes ou courtisans des muluk al-tawa'if*, dans *Saber religioso y poder político en el Islam : Actas del Simposio Internacional* (Grenade, 15-18 oct. 1991), Madrid, 1994, pp. 285-301.
- *Les fonctionnaires épistoliers (kuttab al-insha) en Espagne musulmane à l'époque des roitelets : Ve siècle H/XIe siècle*, Lille, Atelier de reproduction des thèses, Université de Lille III, 1999, Thèse de Doctorat, Paris 3, 1998.
- *Ibn Hayyan, historian of the Taifa era. A rereading of Ibn Bassam's 'Dahira', I/2, 573-602*, dans *Al-Qantara*, 20,1, 1999, pp. 99-117.
- *Vie et mort d'un kâtib andalou. La carrière d'Abū Ġā'far Ibn 'Abbās au début de l'époque des taifas*, dans *Al-Andalus Maghreb*, 10, 2002-2003, pp. 187-213.
- *Literatura e cultura no Gharb Al-Andalus*, Lisboa, Hugin, Instituto de investigação científica tropical, 2005, 286p.
- *Les manuels à l'usage des fonctionnaires de l'administration (Adab al-kâtib) dans l'Islam classique*, dans *Arabica*, 52, 3, 2005, pp. 417-436.
- *A Portrait of the 'ālim as a Young Man. The Formative Years of the Ibn Hazm 404/1013 -420/1029*, dans *Ibn Hazm of Cordoba. The life and works of a controversial thinker*, (eds. Adang C., fierro M. Schmidtke S.), Leiden, Brill, 2013.
- *Ibn Ḥayyān, historien du siècle des Taifas. Une relecture de Daḥīra, I/2, 573-602*, dans *Al-Qantara*, 1999, 20, 1.
- *Une histoire de la Fitna : autorité et légitimité dans le Muqtabis d'Ibn Ḥayyān*, dans *Cuadernos de Madinat al-Zahrā'*, 5, 2004, pp. 81-90.

SOURDEL, Dominique:

- *La biographie d'Ibn al-Muqaffa' d'après les sources anciennes*, dans *Arabica*, 1954, 1, pp. 307-323.
- *La civilisation de l'islam classique*, Paris, Arthaud, 1983, 518 p.
- *Les civilisations passées vues par deux historiens musulmans*, dans *Revue des Études Islamiques*, LV-LVII, 1987-1989, 1, pp. 311-318.
- *Histoire des Arabes*, Paris, PUF, p. 2007

SUBLET, Jacqueline:

- *La prosopographie arabe*, dans *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1970, 25, 5, pp. 1236-1239.
- *L'historiographie mamelouke en question*, dans *Arabica*, 22, 1975, pp. 71-77.
- *Le voile du nom. Essai sur le nom propre arabe*, Paris, PUF, 1991, 207 p.

TAHER, Mohamed: *Medieval muslim historiography*, New Delhi, Anmol publications, 1997, VIII-279 p.

TERRASSE, Henri :

- *Les influences orientales sur l'art musulman d'Espagne*, dans *Studia Islamica*, 27, 1967, pp. 123-148.
- *Islam et Occident méditerranéen : de la conquête aux Ottomans*, Paris, CTHS, 2001, 360 p.

TILLIER Mathieu: *Les cadis d'Iraq et l'État abbaside (132/750-334/945)*, Damas, IFPO, 2009.

TIXIER DU MESNIL, Emmanuelle :

- *La géographie andalouse - l'autre versant d'une même écriture*, dans *Arabica*, 56, 2009, pp. 179-191.
- *La fitna andalouse du XI^e siècle*, dans *Médiévales*, 60, 2011, pp.17-28.
- *Géographes d'al-Andalus. De l'inventaire d'un territoire à la construction d'une mémoire*, Paris, Publications de la Sorbonne, « Bibliothèque historique des pays d'Islam », 2014, 464 p.
- *Désordres créateurs. L'invention politique à la faveur des troubles*, ss dir. Tixier du Mesnil Emmanuelle et Lecuppre Gilles, Paris, Kimé, 2014.

TOLAN John :

- *Mahomet l'Européen. Histoire des représentations du prophète en Occident*, Paris, Albin Michel, 2018, trad. fr. Cécile Déniard
- *Les Sarrasins. L'islam dans l'imagination européenne au Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 2003, trad. fr. Pierre-Emmanuel Dauzat ;

TOUATI, Houari : *Pour une histoire de la lecture au Moyen Âge musulman : A propos des livres d'histoire*, dans *Studia Islamica*, 2007, 104/105, pp. 11-44.

TURKI, Abdel Magid :

- *La vénération pour Mālik et la physionomie du mākilisme andalou*, dans *Studia Islamica*, 33, 1971, pp.41-65.

- *Théologiens et juristes de l'Espagne musulmane : aspects polémiques*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1982, 372 p.
 - *L'Īmā' ummat al-mu'minīn entre la doctrine et l'histoire*, dans *Studia islamica*, 59, 1984, pp. 49-78.
- URVOY Dominique:** *Pensers d'Al-Andalus. La vie intellectuelle à Cordoue et Séville au temps des empires berbères (fin XIe-début XIIIe siècles)*, Paris, Éditions du CNRS, 1990.
- VAN RENTERGHEM, Vanessa :**
- *Le sentiment d'appartenance collective chez les élites bagdadiennes des Ve-VIe/XIe-XIIIe siècles*, dans *Annales Islamologiques*, 2008, 42, pp. 231-258.
 - *Le concept d'élites. Approches historiographiques et méthodologiques*, en collaboration avec Frédérique Leferme, *Hypothèses 2000*, revue de l'École doctorale de l'Université de Paris 1 - Sorbonne, 2001, pp. 57-67.
 - *L'accès à l'information et les méthodes de travail d'un lettré bagdadien du Ve/XIe siècle*, dans *Studia Islamica*, 2007, pp. 104-105, pp. 133-149.
 - *Les élites bagdadiennes au temps des Seldjoukides : Étude d'histoire sociale*, Damas, Presses de l'Ifpo, 2015.
 - *Historiographie arabe (L')*, dans *Encyclopédies des historiographies Afriques, Amériques, Asies, Volume 1 : sources et genres historiques (Tome 1 et Tome 2)*, Nathalie Kouamé, Éric P. Meyer et Anne Viguier (dir.), Paris, Presses de l'Inalco, 2020.
- VIGUERA MOLINS María Jesús:** *Réactions des Andalouisiens face à la conquête chrétienne*, dans *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, 2002, 33, pp. 243-251
- VIGUERA Maria Jesus:** *Voyager en quête de manuscrits arabes* dans *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 2012, 156-1, pp. 695-710.
- VEINSTEIN Gilles :**
- *Une nouvelle toile de fond : l'avancée ottomane en Europe*, dans *Histoire de l'Islam et des Musulmans. Du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Albin Michel, 2006
 - *Les ambiguïtés de l'alliance franco-ottomane*, dans *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours* ss dir. Mohammed Arkoun (dir.), pp. 344-379.
- VOLPILHAC-AUGER Catherine:** *L'esprit des livres (faisons un rêve...)* dans Charon Annie et Élisabeth Parinet (ss. dir.) : *Les ventes des livres et leurs catalogues, XVIIe-XXe siècle*, Paris, Publications de l'École nationale des chartes, 2000
- WALCH Jean:** *Romantisme et positivisme: une rupture épistémologique dans l'historiographie ?*, dans *Romantisme*, 1978, n°21-22, « Les positivismes », p. 162.
- WEBER, Max :** *Le savant et le politique*, Paris, Union générale d'éditions, 1963, 184 p.
- WITKAM Jan Just:** *Inventory of the oriental manuscripts of the library of the University of Leiden*, Witkam & Ter Ligt Press, Leiden, 2006-2007, en 28 volumes. Le manuscrit du *Collier* est inventorié au numéro *Or. 927*.
- ZANÓN, Jesús :** *Biografías de andalusíes en los Masālik al-absār de al-'Umarī*, ed. María Luisa Ávila, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1990, vol. III pp. 157-214.
- ZHIRI O.:** *A captive library between Morocco and Spain* dans *The Dialectics of Orientalism in Early Modern Europe*, ss dir. Marcus Keller et Javier Irigoyen-García, 2018, p. 30.

Littérature :

- Al-Mulk, Anuario de Estudios Arabistas, Suplemento al "Boletín de la Real Academia de Córdoba "*, Instituto de Estudios Califales, Real Academia de Córdoba, 1963, n°3 intitulé "*IX centenario de Aben Hazm*
- ABBOTT Nabia :** *Studies in Arabic Literary Papyri III: Language and Literature*, Chicago, The University of Chicago Oriental Institute Publications, LXXVII, 1972.
- 'ABBĀS, Iḥsān :**
- *Dirāsa fī al-adab al-andalusī*, Tūnis, *al-Dār al-'arabī li-l-kitāb*, 1976.
 - *Tārīḥ al-'adab al-'Andalusī*, 'aṣr siyāda Qurṭuba, Beyrouth, *Dār al-ṭaqāfa*, 1978.
- ABIVEN Karine :** *Un genre de discours miniature : pour un modèle de l'anecdote*, *Pratiques* [En ligne], 157-158 | 2013, mis en ligne le 18 décembre 2017, consulté le 11 mai 2021. URL : <http://journals.openedition.org/pratiques/3744> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/pratiques.3744>.
- AFFAYA Mohammed N. E. :** *La communication de l'interculturel entre le réel et le virtuel*, dans *Revista CI-DOB d'Afers Internacionals*, n°43-44, *Dinámicas identitaias / Dynamiques identitaires* (dec. 1998) p.217
- AKBARI, Suzanne:** *Idols in the East. European Representations of Islam and the Orient, 1100-1450*, New York, Cornell University Press, 2009.
- AVILA María Luisa:**
- *El género biográfico en al-Andalus*, dans *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, VIII, Madrid, 1997.

- *La fecha de redacción del Muqtabis dans Al-Qantara*, 5, 1984, pp. 93-108.
- BARON Christine** : *Autorité, auctorialité, commencement dans L'autorité en littérature : Genèse d'un genre littéraire en Grèce*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010.
- BÉHAR Henri** : *La littérature et son golem*, Editions Honoré Champion, 1996.
- BEN ABDESSELEM, Mohamed Afif** : *La vie littéraire dans l'Espagne musulmane sous les Mulūk al-Tawā'if*, Damas, Institut français d'études arabes de Damas, 2001, 412 p.
- BERNARD Michel et BOHET Baptiste** : *Littérométrie. Outils numériques pour l'analyse des textes littéraires*, Paris Presses Sorbonne Nouvelle, 2017.
- BICHARD-BREAUP Pierre**: *Nouveaux documents sur la mise en ordinateur des données biographiques*, Paris, 1973.
- BLACHERÉ, Régis** : *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XVe siècle*, de J.-C. Paris, Maisonneuve, 1952-1966, 3 vol., XXXIII+863 p., trad. ar. *Tārīḥ al-'Adab al-'Arabī* par Ibrāhīm al-Kīlānī, al-Alger, Al-mu'assasa al-waṭaniyya li al-kitāb, 1986, 2 vol., 985 p.
- BROCKELMANN, Carl**: *Geschichte der arabischen Litteratur*, Leiden, Brill, 3 vol., trad. ar. *Tārīḥ al-'Adab al-'Arabī* par 'Abd al-Ḥamīd al-Naǧǧār, Le Caire, *Dār al-Ma'ārif*, 1977, 6 vol.
- BOULOUMIÉ Arlette** : *Figures du marginal dans la littérature française et francophone : Cahier XXIX*. Nouvelle édition [en ligne], Angers, Presses universitaires de Rennes, 2003 (généré le 19 janvier 2021). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/pur/10249>>.
- BOURDIEU Pierre**: *L'illusion biographique*, dans *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1986, 62-63, pp. 69-72.
- CORRIENTE, Federico**: *A Dictionary of Andalusī arabe*, Leiden, Brill, 1997, XXI+623 p.
- CORBELLARI Alain**: *Retour sur l'amour courtois*, dans *Cahiers de recherches médiévales*, 17, 2009, pp. 375-385.
- COUILLARD Viviane**: *Le retour du Dalai-Lama ou le discours surréaliste oriental par rapport au discours « fin de siècle »*, dans *Revue du surréalisme Mélusine n°5, Cahiers du Centre de Recherches sur le surréalisme (Paris III)*, Études et documents réunis par Henri Béhar, Paris, Lausanne, Editions l'Age d'Homme, 1983,
- JACOB Christian** : *Qu'est-ce qu'un lieu de savoir?*, Marseille, OpenEdition Press, 2014.
- DEJUGNAT Yann**: *Voyage au centre du monde. Logiques narratives et cohérence du projet dans la Rihla d'Ibn Jubayr*, pp. 163-206, dans Bresc Henri (dir.); Tixier du Mesnil Emmanuelle (dir.). : *Géographes et voyageurs au Moyen Âge*. Nouvelle édition [en ligne]. Nanterre : Presses universitaires de Paris Nanterre, 2010 (généré le 15 janvier 2020). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/pupo/1566>>. ISBN : 9782821826823. DOI : 10.4000/books.pupo.1566.
- DEPROOST Paul-Augustin, VAN YPERSELE Laurence, WATTHEE Myriam**: *Héros et héroïsation : approches théoriques*, dans *Mémoire et identité. Parcours dans l'imaginaire occidental*, Deproost Paul-Augustin, Van Ypersele Laurence, Watthee Myriam (ss dir.), Louvain, Presses Universitaires de Louvain, pp.55-89.
- DOUGLAS Fadwa Malti et FOURCADE Geneviève** : *The treatment by computer of Medieval Arabic Biographical Data : an introduction and guide to the onomasticum Arabicum*, Paris, 1976.
- ESMEIN-SARRAZIN Camille, VICKERMANN-RIBÉMONT Gabriele, RIDEAU Gaël et HAROCHE-BOUZINAC Geneviève** (ss dir.): *L'anecdote entre Littérature et Histoire. À l'époque moderne*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. « Interférences », 2015
- FAGNONI Edith, MILHAUD Olivier et REGHEZZA-ZITT Magali** : *Introduction : marges, marginalité, marginalisation*, dans *La France des marges*, ss la dir. E. Fagnoni, O. Milhaud et M. Reghezza-Zitt, dans *Bulletin de l'association de géographes français*, 94-3, 2017, pp. 359-357.
- FEUILLEBOIS-PIERUNECK Ève et BEN LAGHA Zaïned (ss dir.)** : *Étrangeté de l'autre, singularité du moi. Les figures du marginal dans les littératures*, Paris, Classiques Garnier, 2015
- FOULON, Brigitte** :
- *Les représentations paysagères dans la poésie descriptive d'Ibn Ḥafāḡa*, dans *Arabica*, 52,1, 2005, pp. 66-108.
 - *Thèmes bédouins dans la poésie descriptive andalouse classique - transformation et adaptation*, dans *Arabica*, 56, 2, 2009, pp. 147-169.
 - *Al-Andalus : Anthologie* (avec Emmanuelle Tixier du Mesnil), Paris, Flammarion, 2009, 480 p.
 - *La poésie andalouse du XI^e siècle. Voir et décrire le paysage. Études du recueil d'Ibn Ḥafāḡa*, Paris, L'Harmattan, coll. « Critiques littéraires », 2011, 446 p.
 - *L'impact de la fitna chez les lettrés andalous*, dans *Médiévales*, 60, 2011, pp. 45-66.
 - *L'écriture de la nostalgie dans la littérature arabe*, ss la dir. Brigitte Foulon avec collaboration de Kadhim Jihad Hassan, Paris, L'Harmattan, « Espaces littéraires », 2013, 212 p.
 - *L'individualité chez les auteurs andalous à l'heure de la Fitna*, dans *Drôles d'individus. De la singularité individuelle dans le Reste-du-monde*, ss la dir. Emmanuel Lozerand, Paris, Klincksieck, 576 p.

- *Famille princière et poésie : le cas d'al-Mu'tamid Ibn 'Abbād (1040-1095)*, dans *Annales islamologiques*, 47, 2013, pp. 309-326.
 - *Vicissitudes de la figure du roi de Séville al-Mu'tamid à travers quelques notices biographiques andalouses* dans Brahim Jadla : *La société musulmane et ses élites à travers les dictionnaires biographiques*, Atlas Editions, 2014.
 - *Poésie andalouse et marginalité*, dans *Étrangeté de l'autre, singularité du moi. Les figures du marginal dans les littératures*, ss dir. Ève Feuillebois-Pierunecq et Zained Ben Lagha, Paris, Classiques Garnier, 2015, pp.331-352.
 - *Le « chez soi » dans la culture arabe archaïque et classique*, dans Frédéric Bauden : *Tropics of Travel*, 4. Homes, Peeters, 2015.
 - *De l'éloge au blâme. L'art subtil d'Ibn Bassām dans la présentation des lettrés andalous* dans *Quaderni di studi arabi*, nuova serie 13, 2018.
- GARULO, Teresa** : *La literatura arabe de al-andalus durante el siglo XI*, Madrid, Hiperion, 1998, 263 p.
- GENETTE Gérard**: *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1982.
- GIBB, Hamilton**:
- *Islamic Biographical Literature*, in B. Lewis et P. M. Holt, (dir.), *Historians of the Middle East*, Londres, Oxford University Press, 1962.
 - *Arabic literature: an introduction*, Oxford, Clarendon Press, 1963.
- GONZALES PALENCIA, A.** : *Historia de la literatura arábigo-española*, 2nd éd., Barcelone, 1932, 356 p., trad. ar. *Tārīḥ al-fīkr al-Andalusī* par Mones Husayn, Le Caire, *Maktaba al-Ṭaqāfa al-Dīniyya*, 2006, 799 p.
- HEIDI Toelle et ZAKHARIA Katia** : *A la découverte de la littérature arabe du VI^e à nos jours*, Paris, Flammarion, 2005.
- HERMANSEN Marcia**: *Interdisciplinary approaches to Islamic biographical materials*, dans *Religion*, XVIII, 1988, pp. 163-182
- KILPATRICK, Hilary**: *Autobiography and classical Arabic literature*, dans *Journal of Arabic Literature*, 22, 1991, pp. 1.20.
- KRISTEVA Julia**:
- *La Révolution du langage poétique*, Paris, Le Seuil, 1974.
 - *Séméiotikè, Recherches pour une sémanalyse*, Paris, Seuil, 1969.
- LAMONTAGNE André** : *Les Mots des autres. La poétique intertextuelle des œuvres romanesques de Hubert Aquin, Sainte-Foy*, Presses de l'Université Laval, 1992.
- LECERCLE François et NAVAUD Guillaume** : *Anecdotes philosophiques et théologiques de l'Antiquité aux Lumières*, Paris, Classiques Garnier, 2012
- LEMAY Richard**: *À propos de l'origine arabe de l'art des troubadours*, dans *Annales*, 1966, 21-5, pp. 990-1011; Menocal María Rosa: *The Arabic role in medieval literary history: a forgotten heritage*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1987.
- LIMAT-LETELLIER Nathalie** : *Historique du concept d'intertextualité* dans *L'intertextualité*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 1998.
- JAUBERT Anna, LÓPEZ MUÑOZ Juan Manuel, MARNETTE Sophie, ROSIER Laurence et STOLZ Claire** (dir.) :
- *Le discours rapporté dans tous ses états*, Paris, L'Harmattan, 2004.
 - *Citations I. Citer à travers les formes. Intersémiotique de la citation*, Louvain-la-Neuve, Academia L'Harmattan, 2011.
 - *Citations II. Citer pour quoi faire? Pragmatique de la citation*, Louvain-la-Neuve, Academia L'Harmattan, 2011.
- JAUSS HANS Robert** : *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, « Tel », 1990.
- COMPAGNON Antoine** : *La seconde main ou le travail de la citation*, nvlle éd. avec postface inédite, Paris, Points, 2016
- MARCHAND Suzanne**: *Philhellénisme et orientalisme en Allemagne*, dans *Revue Germanique Internationale*, 2005
- Céline Trautmann-Waller, Peter Haber, Willem Otterspeer (ss dir.): *Ignáz Goldziher. Un autre orientalisme ?* Paris, Geuthner, 2011
- MAZUREL Hervé**: *Romantisme*, dans *Historiographie I.*, op.cit., pp. 598-599.
- MIQUEL André** : *La littérature arabe*, PUF, Paris, 2007
- MEDIANO F.R.** : El género biográfico árabe apuntes teóricos, en *Estudios Onomástico-Biográficas de al-Andalus*, VIII (1997), págs. 17-34;
- MENOCAL, María Rosa**: *The literature of al-Andalus*, Cambridge, Cambridge University Press, coll. « *The Cambridge history of arabic literature* », 2000, IX+507 p.
- MOLINA, Luís** : *Técnicas de amplificatio en el Muqtabis de Ibn Hayyan*, dans *Talia Dixit : revista interdisciplinar de retórica e historiografía*, 1, 2006, p. 77.

MOUNIR, M'hammed : *Le rôle du « katib » dans la bonne marche du califat à travers l'œuvre : « Risâla fî al-ṣaḥâba » de Abd Allâh ibn al-Muqaffa*, Thèse de doctorat ss dir. Ghassan Finianos, Culture et civilisation du monde arabe et musulman, Bordeaux 3, 2007.

NALLINO, Carlo Alfonso : *La littérature arabe des origines à l'époque de la dynastie Umayyade*, Paris, G.-P. Maisonneuve, 1950, 270 p.

LEJEUNE, Philippe : *Le pacte autobiographique*, Paris, Editions du Seuil, coll. « Points Essais », nvl éd. augm., 1996.

REY-FLAUD Henri : *Pour une dramaturgie du Moyen Age*, Paris, PUF, « Littératures modernes », 1980,

ROMANOV, Maxim : *Algorithmic Analysis of Medieval Arabic Biographical Collections*, dans *Speculum*, 92, n°S1, 2017, disponible: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/full/10.1086/693970#>.

RÜDIGER Schnell : *L'amour courtois en tant que discours courtois sur l'amour*, dans *Romania*, 110, 1989, pp. 72-126 et pp. 331-63.

PERCEAU Louis : *Bibliographie du roman érotique au XIXe siècle donnant une description complète de tous les romans, nouvelles et autres ouvrages en prose, publiés sous le manteau en français, de 1800 à nos jours, et de toutes leurs réimpressions*, vol. 1, Paris, G. Fourdrinier, 1930.

PERES, Henri :

- *La poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle : ses aspects généraux et sa valeur documentaire*, 2^{ème} éd., Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1953, XLVIII+541 p.
- *Les éléments ethniques de l'Espagne musulmane et la langue arabe au XIe siècle*, en *Études d'orientalisme dédiées la mémoire de Lévi-Provençal*, Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose, 1962, (2 vols.), t.II, pp.757-766.

PIÉGAY-GROS Nathalie : *Introduction à l'intertextualité*, Paris, Dunod, 1996

SOBH, Mahmud : *Historia de la literatura arabe clasica*, Madrid, Cátedra, 2002, 1354 p.

SCHWAB Raymond : *La renaissance orientale (1771-1870)*, Préface de Louis Renou, Paris, Payot, 2014.

TRABULSI, A. : *La critique poétiques des Arabes jusqu'au Vème s. de l'Hégire (XI)*, Damas, 1956, IFPO, XXXVIII+174 p.

TOUBERT Pierre et MORET Pierre (dir.) : *Remploi, citation, plagiat. Conduites et pratiques médiévales (Xe-XIIIe siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2009.

VOLAÏT Mercedes, LUCAS Noémie : *VERS LA SCIENCE OUVERTE? La transition numérique et la recherche sur le Moyen-Orient et les mondes musulmans en France : Etat des lieux et perspectives*, GIS Moyen-Orient et mondes musulmans, 2020, 979-10-97315-17-7. {halshs-02937983} ; *Étudier et publier les textes arabes avec le numérique du 7 au 9 décembre 2020*, <https://philaranum.hypotheses.org/114>.

ZAKHARIA Katia :

- *Guide de la littérature arabe médiévale et classique-sur-Web*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 2012. (<http://www.mom.fr/guides/litterature.pdf>).
- *Pétis de la Croix, François, Les Mille et un jours, contes persans, texte établi, avec une introduction, des notices, une bibliographie, des jugements et une chronologie par Paul Sebbag, Phébus, Paris, 2003, 670 p.*, dans *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 103-104, 2004, pp. 282-286.

ZINK Michel : *Le remploi, marque du temps perdu et du temps retrouvé*, dans Toubert Pierre et Moret Pierre (dir.) : *Remploi, citation, plagiat. Conduites et pratiques médiévales (Xe-XIIIe siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2009.

Notes de lectures (Reviews):

ALFONSO CARRO, Esperenza : *Review of C. Adang, Islam frente a Judaísmo. La polémica de Ibn Ḥazm de Córdoba*, dans *Sefarad*, 1994, 54, pp. 413-414.

ALONSO, Manuel : *Review of Ibn Ḥazm. Épître morale (Kitāb al-aḥlāq wa al-siyar)*. Introduction et texte établi, traduit, annoté avec lexique et index par Nada Tomiche, dans *Al-Andalus*, 1962, 27, p. 472.

Anonymous : *El grup Ibn Hazm d'Història I Cultura Islàmiques*, dans *Acta Historica et Archaeologica Medievalia*, 1987, 7-8, pp. 537-538.

ARKOUN, Mohammed :

- *Review of A. G. Chejne, Ibn Hazm*, dans *Arabica*, 1984, 31, p. 111.
- *Review of Ibn Ḥazm. Épître morale (Kitāb al-aḥlāq wa al-siyar)*. Introduction et texte établi, traduit, annoté avec lexique et index par Nada Tomiche, dans *Arabica*, 1963, 10, pp. 312-314.

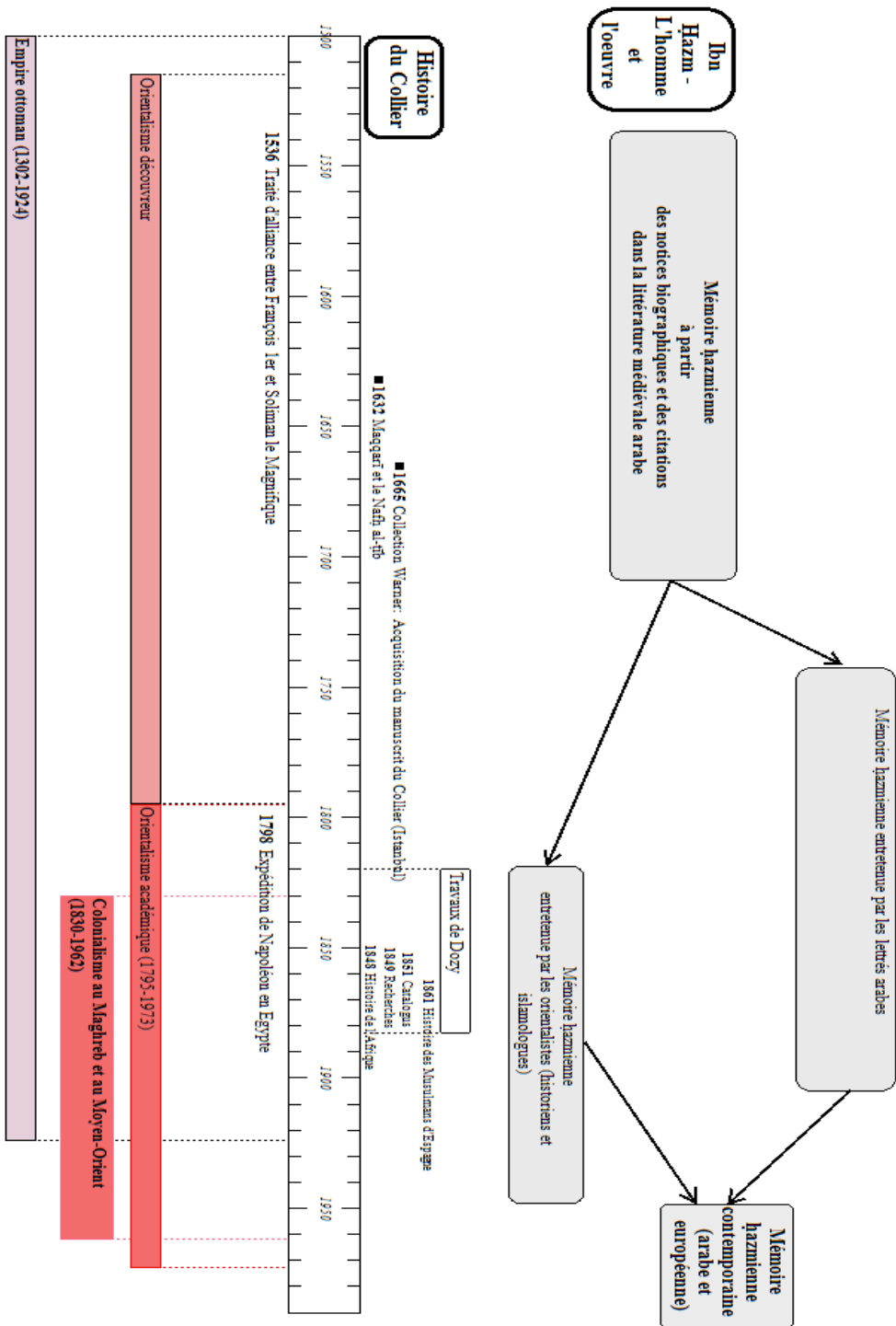
ASÍN PALACIOS, Miguel : *Review of Péetrof, D. K.: Abū Muhammed Alī ibn Hazm Al-Andalusī. Tauk-al-ḥamâma publié d'après l'unique manuscrit de la bibliothèque de l'université de Leyde*, dans *Revista de Filología Española*, 1915, 2, pp. 390-392.

- BLACHÈRE, Régis** : Review of Ibn Ḥazm al-Andalusī, *Ġamhara anṣāb al-‘arab*, dans *Arabica*, 1954, 1, pp. 360-361.
- BOYCE, Gray**: Review of Ibn Hazm. *The ring of the dove: a treatise on the art of practice of Arab love*, trans. A. J. Arberry, dans *Middle East Journal*, 1953, 7, pp. 389-390.
- BROCKELMANN, Carl**: Review of Pétrof, D. K.: Abū Muhammed Alī ibn Hazm Al-Andalusī. *Tauk-al-hamāma publié d'après l'unique manuscrit de la bibliothèque de l'université de Leyde*, Literarisches Zentralblatt, 1915, 51, col. 1276.
- DEVENNY, J. A.** : Review of Roger Arnaldez, *Grammaire et théologie chez ibn Hazm de Cordoue. Essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane*, dans *Theological Studies*, 1958, 19, pp. 439-342.
- FIERRO, María Isabel**: Review of Camilla Adang, *Islam frente a Judaísmo. La polémica de Ibn Ḥazm de Córdoba*, dans *Al-Qantara*, 1995, 16, pp. 81-83.
- GARCÍA-GÓMEZ, Emilio**: Review of Francesco Gabrieli, *Ibn Hazm: Il collare della columba sull'amore e gli amanti*. Versione dall'arabo di ... Bari, Guis. Laterza & Figli, 1949, dans *Al-Andalus*, 1949, 14, pp. 231-233.
- GIMARET, Daniel** : Review of A.-M. Turki, *Polémiques entre Ibn Hazm et Baḡī sur les principes de la loi musulmane. Essai sur le littéralisme zahirite et la finalité malikite*, dans *Arabica*, 1980, 27, pp. 194-198.
- GOLDZIHHER, Ignaz**: Review of Ṭauq dans *Zeitschrift der Deutschen Morhenl. Gesellschaft, LXXIX*, (1915), pp. 192-207.
- GÓMEZ NOGALES, Salvador** : Review of Ibn Ḥazm al-Andalusī, *Kitāb Al-‘Axlāq Wa-s-siyar ou Risāla ft mudāwāt an-nufūs wa tahdīb al-axlāq wa-z-zuhd ft r-radā’ il*, dans *Al-Qantara*, 1981, 2, pp. 488-490.
- HARZOUNE, Mustapha**: Review of Gabriel Martinez-Gros, *De l'amour et des amants par Ibn Hazm*, dans *Hommes et Migrations*, 1992, 1167, pp. 56-57.
- MUJICA PINILLA, Ramón** : Review of Ibn Ḥazm de Córdoba, *Libro de los caracteres y de la conducta de la medecina de las almas*, dans *Boletín de la Asociación de Orientalistas*, 34, 1996, p. 443.
- PELLAT, Charles**: Review of Taha al-Hagiri, *Ibn Hazm*, dans *Arabica*, 2, 1995, p. 239.
- PUIG MONTADA, José** : Review of Abdelilah Ljamai, *Ibn Hazm et la polémique islamo-chrétienne dans l'histoire de l'islam*, Leiden, Brill, 2003, dans *Die Welt des Islams*, 45, 2005, pp. 162-164.
- THOMAS, David**: Review of Theodore Pulcini, *Exegesis of Polemical Discourse: Ibn Hazm on Jewish and Christian Scriptures*, dans *Islam and Christian-Muslim Relations*, 9, 1998, pp. 382-383.

Encyclopédies et Dictionnaires :

- Diccionario de Autores y Obras Andalusíes*, Lirola Delgado Jorge et Puerta Vilchez José Miguel (ss. dir.), Grenade, Fundación El Legado Andalusí, 2002.
- Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, Thomas David, Roggema Barbara, Monferrer Sala Juan Pedro, Pahlitzsch Johannes, Leiden, Brill, 2009.
- Medieval Iberia: an encyclopedia*, éd. Michael Gerli, New York, London, Routledge, 2003
- Encyclopaedia Universalis*, Paris, Encyclopaedia Universalis, 1996.
- Biblioteca de al-Andalus*, ss. dir. Lirola Delgado Jorge, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2009, 6 vol.
- Diccionario de Autores y Obras Andalusíes*, eds. J. Lirola and J. M. Puerta Vilchez, Grenade, 2002.
- Dictionary of the Middle Ages*, éd. sc. Joseph Reese Strayer, MacMillan, 1989, 613 p.
- Dictionnaire Historique de l'Islam*, Sourdel Dominique et Sourdel-Thomine Janine, Paris, PUF, 2004, XII-1024 p.
- Enciclopedia de al-andalus. Diccionario de autories y obras andalusies*, Grenade, Fundación El Legado Andalusí, 2002, 717 p.
- Encyclopédie Universalis*,
- Encyclopaedic historiography of the Muslim world*, edited by N.K. Singh, A. Samiuddin, Delhi, India, Global Vision Pub. House, 2003, 3 vol.
- Encyclopedia of Arabic Literature*, éd. sc. Julie Scott Meisami et Paul Starkey, Londres, Routledge, 1998, xvii-420 p.
- Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, dir. Norman Stillman, éd. sc. Philipp Isaac, Leiden, Boston, Brill, 2010.
- Encyclopaedic Survey of Islamic Culture*, éd. sc. Mohamed Taher, New Delhi, Anmol Publications Pvt, 1998, 20 vol.
- Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, Leiden, Brill, 1990-1993 en ligne sur le site internet Brill Online.
- The New Cambridge History of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, 6 vol.

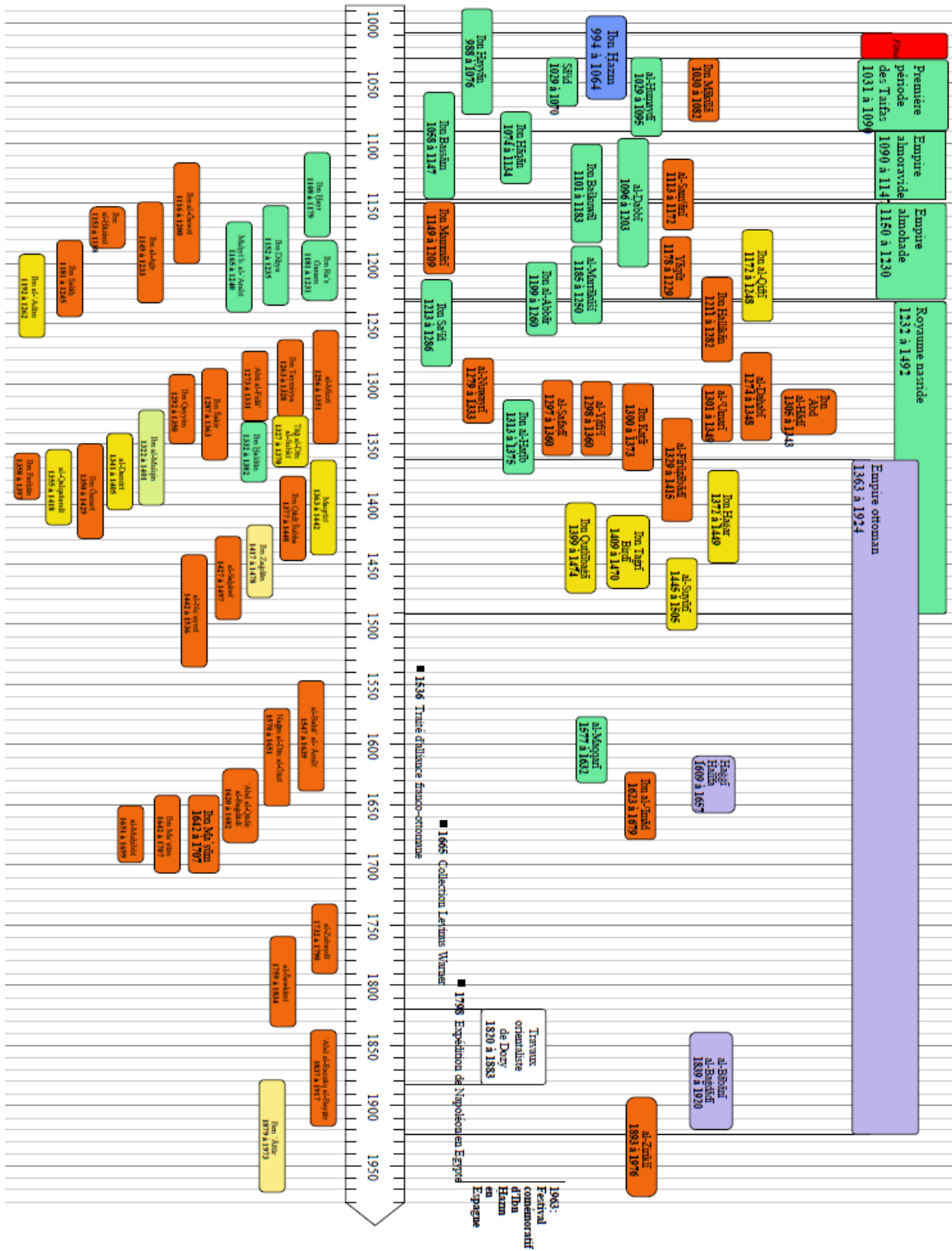
Annexe 1



Représentation schématique et chronologique de l'hybridité de la memoria ḥazimienne

Annexe 2

Chronologie des notices et des occurrences d'Ibn Ḥazm



Annexe 3 : Données statistiques

Tableau 1.1.1.2. : données statistiques relatives aux notices biographiques hazmiennes

	500AH 1106EC	600AH 1203EC	700AH 1300EC	800AH 1397EC	900AH 1494EC	1000AH 1591EC	1100AH 1688EC	1200AH 1785EC	1300AH 1882EC	1400AH 1979EC	total
biographes de l'Occident musulman	3	3	4	1	0	0	1	0	0	0	12
biographes de l'Orient musulman	1	1	4	10	4	0	2	0	0	1	23
nombre total de biographes	4	4	8	11	4	0	3	0	0	1	35
nombre de notices totales cumulées	4	8	16	27	31	31	34	34	0	35	35

Tableau 1.1.1.2. : données statistiques relatives aux quantités de mots contenues dans les notices

	500AH 1106EC	600AH 1203EC	700AH 1300EC	800AH 1397EC	900AH 1494EC	1000AH 1591EC	1100AH 1688EC	1200AH 1785EC	1300AH 1882EC	1400AH 1979EC	total
toutes les notices	2078	2837	4986	14155	1939	0	1768	0	0	261	28024
lettrés occidentaux	1945	2744	1398	1011	0	0	1275	0	0	0	8373
lettrés orientaux	133	93	3588	13144	1939	0	493	0	0	261	19651
toutes les notices	2078	4915	9901	24056	25995	25995	277963	277963	277963	28024	28024

Tableau 1.2.2.2. : données statistiques relatives à l'évolution de la production poétique dans les notices des biographes occidentaux et orientaux en nombre de mots

mots	500AH 1106EC	600AH 1203EC	700AH 1300EC	800AH 1397EC	900AH 1494EC	1000AH 1591EC	1100AH 1688EC	1200AH 1785EC	1300AH 1882EC	1400AH 1979EC
biographes de l'Occident musulman	371	944	397	266	0	0	542	0	0	0
biographes de l'Orient musulman	0	0	614	2928	41	0	81	0	0	0
toutes les notices	371	944	1011	3194	41	0	623	0	0	0
	2078	4915	9901	24056	25995	25995	277963	277963	277963	28024

Tableau 1.2.2.2. : Données statistiques relatives à l'évolution de la poésie hazmienne dans les notices médiévales en pourcentage

%	500AH 1106EC	600AH 1203EC	700AH 1300EC	800AH 1397EC	900AH 1494EC	1000AH 1591EC	1100AH 1688EC	1200AH 1785EC	1300AH 1882EC	1400AH 1979EC
biographes de l'Occident musulman	19,1	34,4	28,4	25,3	0	0	42,5	0	0	0
biographes de l'Orient musulman	0	0	17,1	22,2	2,1	0	16,4	0	0	0
toutes les notices	17,9	32,1	20,3	22,6	2,1	0	35,2	0	0	0

Index des auteurs

A

Abd al-Raḥmān III, 85
Abd al-Raḥmān IV al-Murtaḍā, 78, 81, 83, 91, 94, 104, 113, 127, 222, 326, 331, 332, 415, 431, 433, 434
Abū al-Fidā' (m. 732/1331), 180, 181, 273, 274, 391, 409, 414, 515, 517
Abū al-Ḥazm Ğawhar b. Muḥammad b. Ğawhar, 82
Abū Allāh Ibn al-Kattānī (m. 420/1030), 80, 214
Abū al-Walīd b. Bārila, 84
Abū Bakr al-Ṣiddīq, 15
Abū Faraġ al-Iṣbahānī, 134
Abū Sa'īd al-Ġa'farī (m. 425/1033), 80
Abū Zahra Muḥammad, 494, 497
Adang Camilla, 10, 11, 75, 149, 154, 155, 217, 360, 438, 445, 542, 546, 547
Aḥmad b. Ḥanbal, 77, 296, 297
Aḥmad b. Muḥammad b. 'Abd al-Wārīṭ (m. 402/1011), 77
Arberry Arthur John, 10, 458, 461, 468, 486, 487, 547
Asín Palacios Miguel, 38, 83, 370, 371, 394, 440, 441, 443, 445, 447, 449, 450, 454, 455, 456, 457, 461, 462, 465, 468, 469, 470, 472, 473, 474, 477, 478, 486, 487, 508, 511, 514, 533, 536

B

Bābānī Ismā'īl Bāšā al-Baġdādī al- (m. 1339/1920), 30, 33, 176, 366
Bāġī al-, Abū al-Walīd, 19, 73, 84, 114, 116, 150, 164, 179, 192, 193, 197, 203, 207, 212, 213, 214, 219, 247, 256, 258, 260, 266, 268, 275, 276, 279, 292, 293, 294, 299, 301, 302, 306, 311, 324, 325, 344, 345, 347, 349, 352, 377, 379, 380, 453, 500
Bakhtine Mikhail, 14, 188, 504
Banū Ḥazm, 6, 71, 76, 91, 101, 109, 112, 113, 125, 126, 127, 136, 138, 144, 145, 147, 161, 162, 203, 217, 221, 239, 241, 243, 268, 318, 322, 329, 339, 361, 402, 422, 435, 436, 437, 438, 451, 465, 470, 474, 475, 482, 494
Barthes Roland, 13
Ben Abdesselam Afif, 75, 76, 78, 81, 82, 83, 91, 114, 115, 119, 148, 162, 163, 166, 173, 178, 331, 332
Bercher Léon, 8, 10, 458, 461, 463, 465, 466, 467, 475, 478, 486
Boigues Pons Francisco, 17, 18, 42, 48, 177, 181, 406, 407, 449, 450, 451, 452, 453, 461
Borrut Antoine, 15, 174
Bourdieu Pierre, 7, 15, 16, 18, 20, 36, 39, 72, 74, 75, 89, 95, 98, 109, 110, 116, 133, 154, 155, 171, 172, 174, 199, 205, 206, 207, 208, 209, 223, 254, 363, 372, 373, 374, 375, 399, 425, 426, 428, 474, 485, 487, 533, 535, 536, 538, 539, 540, 542, 544, 546
Brunschvig Robert, 126, 500

C

Casiri Miguel, 41, 367, 369, 370, 386, 387, 390, 391, 392, 399, 400, 409, 410, 413, 507, 519
Charon Annie, 41, 543
Chartier Roger, 12

Cheikh-Moussa Abdallah, 17, 56, 71
Chrétienté, 36, 72, 207, 208, 209, 537
Compagnon Antoine, 20

D

Dabbī al- (m. 599/1203), 25, 62, 75, 76, 77, 82, 122, 133, 142, 143, 144, 145, 147, 170, 176, 178, 191, 192, 200, 201, 210, 212, 214, 215, 217, 218, 225, 226, 227, 230, 231, 233, 234, 240, 266, 317, 327, 345, 352, 422, 470, 471, 503

D

Dahabī al- (m. 748/1348), 19, 27, 28, 42, 45, 54, 61, 62, 68, 76, 77, 80, 87, 89, 90, 92, 103, 114, 133, 134, 142, 143, 145, 147, 149, 159, 165, 174, 176, 177, 180, 189, 191, 200, 203, 214, 217, 260, 271, 272, 273, 274, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 313, 314, 315, 317, 321, 322, 327, 340, 341, 344, 345, 346, 347, 348, 350, 351, 353, 354, 355, 356, 357, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 390, 391, 396, 407, 411, 422, 484, 497, 499, 506, 511, 519, 534, 536

D

Dakhli Jocelyne, 15
Damīrī al- (m. 808/1405), 320, 321, 518
De Slane, 42, 177, 317, 398, 399, 400, 407, 409, 452, 515
Dugat Gustave, 36, 37, 42, 48, 208, 399, 407, 411, 516, 523

F

Fārābī al-, 84, 85, 209, 343
Ferdinand III de Castille (1217-1252), 33
Fierro Maribel, 10, 11, 149, 155, 204, 205, 360, 438, 526, 532, 540
Fīrūzābādī al- (m. 817/1415), 28, 29, 43, 62, 87, 89, 176, 177, 336, 337, 340, 342, 343, 344, 345, 352, 367, 381, 401, 407, 461, 480, 498, 501, 512, 523
Foulon Brigitte, 33, 52, 72, 75, 111, 119, 120, 142, 143, 147, 148, 163, 164, 173, 174, 178, 188, 189, 191, 198, 210, 227, 251, 299, 317, 318, 325, 332, 351, 374, 376, 435, 436, 437, 544
Friedlaender Israel, 81, 129, 446

G

Gabrielli Francesco Milano, 10, 458, 461
Gagnon Alex, 12
Ġāhīz al- (m. 255/868), 43, 44, 97, 340, 466, 500
Galland Antoine, 41, 369, 387, 388
García Gómez Emilio, 10, 131, 151, 177, 454, 458, 461, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 482, 486, 487, 489, 490, 531, 532

Ġawharī al- (m. 393/1003), 29, 44
Genette Gérard, 13, 21, 57, 504, 510
Goldziher Ignaz, 37, 38, 394, 441, 442, 443, 444, 445,
454, 457, 461, 462, 467, 470, 475, 486, 487, 508, 523,
545
Guichard Pierre, 74, 75, 89, 95, 98, 155, 171, 172, 174,
199, 205, 206, 223, 373, 374, 375, 425, 426, 474, 487,
533, 535, 539
Guillaume Potel, 36

H

Ḥaġġī Ḥalīfa (m. 1068/1657), 30, 42, 43, 62, 147, 176,
177, 358, 364, 365, 366, 371, 380, 385, 392, 398, 407,
411, 501, 508, 519
Ḥakam II al-, 17, 85, 438

H

Ḥalīl b. Aḥmad al- (m. 170/786), 44, 321

H

Hans Robert Jauss, 56, 358

H

Ḥayrān (m. 419/1028), 78, 80, 81, 82, 431, 433

H

Ḥāzimī al-(m.584/1193), 167, 215, 220, 221, 516

H

Hišām al-Muʿayyad, 81, 129
Hišām II, 74, 78, 81, 82, 91, 92, 93, 94, 127, 414, 415,
423, 438
Hišām III, 81, 82, 94, 127
Hœfer Jean-Chrétien-Ferdinand, 41, 519
Hugues de Sémur, 36, 209

H

Ḥumaydī al- (m. 488/1095), 21, 25, 26, 44, 60, 61, 62,
67, 70, 75, 76, 77, 82, 85, 88, 97, 99, 116, 117, 118,
119, 125, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140,
141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 150, 152, 153, 164,
167, 168, 169, 170, 172, 173, 183, 184, 185, 186, 187,
188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198,
199, 200, 201, 202, 211, 212, 213, 214, 218, 219, 220,
221, 224, 225, 226, 227, 229, 230, 231, 233, 234, 238,
241, 245, 247, 248, 249, 256, 257, 258, 260, 262, 263,
264, 265, 266, 267, 277, 278, 279, 280, 284, 286, 301,
302, 303, 304, 305, 309, 311, 312, 317, 318, 326, 327,
329, 330, 331, 335, 341, 345, 346, 347, 348, 349, 352,
354, 378, 383, 384, 396, 400, 402, 404, 405, 408, 409,
414, 415, 417, 422, 428, 437, 445, 464, 471, 497, 499,
503, 506, 507, 511, 512, 537

I

Ibn ʿAbd al-Ḥādī al-Maqdisī (m. 744/1343), 76, 77,
103
Ibn Abī ʿĀmir, al-Muzaffār, 77, 106
Ibn al-Abbār (m. 658/1260), 11, 26, 42, 45, 62, 77, 83,
84, 114, 145, 176, 189, 210, 214, 215, 219, 224, 225,
226, 227, 234, 240, 241, 263, 400, 407, 414, 420, 422,
450, 480, 493, 495, 501, 511
Ibn al-ʿArabī Abū Muḥammad, 73, 74, 85, 172, 189, 247,
277, 278, 301, 346
Ibn al-ʿArabī, Abū Bakr, 25, 74, 85, 166, 167, 172, 173,
183, 224, 260, 277, 301, 302, 315, 346, 347, 386, 506
Ibn al-Aḥir (m. 630/1233), 25, 26, 28, 133, 134, 167, 215,
216, 221, 222, 254, 262, 275, 300, 415, 516
Ibn al-Azraq (m.899/1493), 338, 361, 518
Ibn al-Faraḍī (403/1012), 25, 26, 77, 122, 263
Ibn al-Ġasūr al-umawwī (m. 401/1010), 77, 284, 331
Ibn al-Ġawzī (m.597/ 1207), 25, 28, 134, 167, 170, 215,
216, 220, 221, 254, 260, 267, 299, 516
Ibn al-Ġuzurī (m. 833/1442), 338, 518
Ibn al-Ḥannāt (m. 437/1045), 82
Ibn al-Ḥaḥīb (m. 776/1375), 6, 25, 28, 30, 39, 43, 53, 61,
62, 78, 88, 89, 90, 113, 114, 115, 142, 143, 144, 165,
176, 177, 180, 181, 191, 192, 200, 201, 206, 245, 274,
299, 320, 321, 322, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331,
332, 333, 334, 335, 345, 352, 356, 357, 376, 378, 379,
380, 383, 390, 399, 407, 411, 420, 422, 438, 471, 479,
513
Ibn al-ʿImād (m. 1089/1679), 62, 143, 182, 201, 392
Ibn al-Manzūr, 44, 138
Ibn al-Muflit, Abū al-Ḥayāt Masʿūd b. Sulaymān (m.
426/1034), 80
Ibn al-Muqaffāʿ, 43, 44, 108, 542
Ibn al-Qayyim al-Ġawziyya (m.751/1350), 86, 87, 90,
113, 272, 273, 274, 276, 277, 342, 380, 466, 471, 501,
512, 517
Ibn al-Qifṭī (m. 646/1248), 26, 62, 88, 176, 181, 182,
210, 215, 227, 234, 246, 247, 248, 251, 252, 253, 254,
259, 262, 269, 411, 422, 438
Ibn al-Šaffār, Yūnus b. ʿAbd Allāh b. Muḥammad b.
Muġit (m. 429/1037), 80
Ibn al-Šalāh (m.643/1245), 26, 215, 216, 254, 517
Ibn al-ʿAdīm (m.660/1262), 215, 216, 222, 517
Ibn al-ʿArabī (m. 638/1240), 187, 189, 191, 197, 212,
214, 215, 218, 219, 256, 258, 263, 269, 295, 517
Ibn Ašbaġ, Abū al-Mutraḥ ʿAbd al-Raḥmān b.
Muḥammad b. ʿĪsā b. Fuṭays b. Ašbaġ (402/1012), 77,
284, 296, 297
Ibn Banūs al-Tamīmī, Abū Muḥammad (415/1024), 80
Ibn Baškuwal (m. 578/1183), 11, 535, 541
Ibn Bassām (m. 543/1147), 24, 25, 26, 39, 42, 45, 46,
61, 62, 67, 82, 89, 93, 97, 115, 116, 117, 119, 135,
142, 143, 144, 145, 147, 148, 149, 150, 152, 153, 154,
155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 163, 164, 165, 168,
169, 170, 171, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181,
183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193,
194, 195, 196, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 212, 213,
220, 227, 241, 243, 248, 250, 256, 263, 266, 301, 302,
303, 305, 309, 310, 311, 312, 313, 317, 324, 327, 341,
345, 346, 347, 350, 352, 377, 381, 400, 401, 405, 407,
411, 420, 451, 464, 470, 477, 494, 503, 504, 545
Ibn Daḥḥūn, 74, 79
Ibn Dihya (m. 633/1235), 103, 182, 215, 216, 218, 263,
269, 278, 279, 280, 281, 293, 301, 305, 306, 311, 517

- Ibn Faḍl Allāh al-‘Umarī** (m. 749/1349), 27, 28, 49, 52, 61, 62, 176, 177, 179, 180, 181, 245, 271, 273, 300, 301, 303, 327, 346, 352, 356, 379
- Ibn Farḥūn** (m. 799/1397), 77, 310, 320, 321, 324, 334, 517
- Ibn Ḥaḡar al-‘Aṣqalānī** (m. 852/1449), 29, 62, 68, 176, 177, 335, 336, 337, 341, 346
- Ibn Ḥaldūn** (m. 808/1406), 39, 42, 72, 163, 320, 321, 322, 323, 325, 328, 333, 357, 380, 399, 407, 408, 420, 483, 484, 496, 517
- Ibn Ḥālid al-Azdī**, ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. Ḥālid al-Azdī (m. 410/1019), 77
- Ibn Ḥallikān** (m. 681/1282), 26, 28, 42, 61, 62, 68, 133, 134, 136, 137, 143, 144, 145, 146, 147, 149, 168, 176, 177, 178, 180, 181, 182, 189, 201, 210, 211, 212, 213, 222, 223, 225, 227, 234, 245, 246, 247, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 270, 271, 276, 300, 302, 304, 305, 309, 311, 312, 313, 314, 317, 345, 352, 379, 382, 383, 384, 390, 398, 400, 407, 408, 409, 411, 422, 442, 452, 474, 503, 505
- Ibn Hānī al-Laḥmī al-Bazzār**, Muḥammad b. ‘Abd Allāh (m. 410/1019), 79
- Ibn Ḥaḡān** (m. 529/1134), 25, 39, 42, 49, 52, 61, 62, 67, 83, 116, 119, 142, 143, 168, 169, 171, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 189, 191, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 212, 213, 214, 227, 247, 256, 258, 261, 262, 263, 266, 301, 327, 352, 379, 390, 400, 401, 407, 422, 506, 519
- Ibn Ḥayr** (m.575/1179), 85, 132, 166, 170, 173, 215, 216, 217, 260, 263, 269, 293, 464, 516
- Ibn Ḥayyān** (m. 469/1076), 15, 21, 24, 46, 62, 67, 69, 70, 77, 80, 89, 90, 91, 93, 97, 115, 116, 117, 118, 119, 125, 130, 137, 140, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 177, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 193, 198, 199, 202, 203, 212, 213, 214, 219, 224, 225, 227, 240, 241, 242, 243, 244, 246, 247, 248, 250, 251, 256, 257, 258, 262, 263, 266, 277, 278, 279, 280, 281, 283, 285, 286, 295, 296, 297, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 316, 319, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 335, 341, 345, 346, 347, 348, 350, 351, 352, 377, 378, 381, 383, 389, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 408, 420, 421, 422, 423, 438, 451, 464, 474, 479, 482, 484, 494, 497, 498, 502, 504, 506, 511, 542
- Ibn Ḥazm**, Abū al-Muḡīra (cousin), 80, 136, 144, 171, 187, 188, 203, 214, 217, 219, 220, 240, 241, 242, 248, 347, 377, 378, 379, 424, 433
- Ibn Ḥazm**, Abū Bakr (frère), 78
- Ibn Ḥazm**, Aḥmad (père), 85, 173, 214, 216, 218, 220, 240, 307, 386, 438
- Ibn Ḥazm**, al- Faḍl (fils), 59, 60, 125, 214, 226, 247, 256, 301, 302, 305, 306, 307, 311, 378
- Ibn Ḥazm**, ‘Alī Abū Muḥammad, 1, 2, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 50, 52, 54, 55, 56, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 179, 180, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 308, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 516, 517, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 539, 542, 546, 547, 549, 566
- Ibn ‘Iḍārī**, 39
- Ibn Kaḡīr** (m. 774/1373), 28, 62, 134, 145, 147, 149, 176, 177, 180, 182, 189, 267, 272, 274, 276, 300, 301, 302, 303, 313, 314, 323, 338, 339, 346, 353, 356, 357, 382, 389, 516, 518, 538
- Ibn Mākūlā** (m. 475/1082), 21, 25, 28, 44, 62, 67, 85, 116, 117, 118, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 144, 145, 151, 167, 170, 172, 185, 202, 211, 212, 213, 214, 218, 219, 220, 227, 245, 247, 248, 249, 250, 257, 260, 264, 299, 380, 507
- Ibn Mammāḡī** (m. 606-1209), 82, 89, 177, 181, 188, 210, 212, 215, 220, 225, 247, 248, 250, 251, 252, 253, 257, 269, 345, 377, 503, 511
- Ibn Ma’sūm** (m. 1121/1709), 365, 366, 518
- Ibn Muḥammad al-Aṣīlī**, Abd Allāh b. Ibrāhīm (m. 400/1009), 77
- Ibn Mulaqqīn** (m. 804/1401), 320, 321, 325, 517
- Ibn Nabāt**, Muḥammad b. Sa’īd b. Muḥammad, 80
- Ibn Nadīm** (m. 388-998), 40, 44
- Ibn Qāḡī Šuhba** (m.851/1448), 338, 518
- Ibn Qāsim al-Fihri**, 81
- Ibn Qutayba**, 44, 45, 540
- Ibn Ra’s Ġanama** (m.629/1231), 215, 216, 218, 516
- Ibn Rašīq**, 76, 83, 114
- Ibn Šākīr** (m.764/1363), 26, 92, 273, 517
- Ibn Salma al-Anṣārī**, Abū al-Qāsim (m. 406/1015), 79
- Ibn Sa’īd** (m. 685/1286), 26, 27, 62, 133, 145, 146, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 210, 212, 214, 215, 219, 227, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 263, 269, 317, 327, 379, 390, 396, 408
- Ibn Sīmā**, 85, 209, 343, 355
- Ibn Šuhayd**, 9, 80, 82, 98, 149, 188, 223, 263, 378, 382, 433
- Ibn Taḡrī Birdī al-Zāhirī** (m. 874/1470), 29, 62, 341, 346

Ibn Tarḥān b. Yaltakīn, Abū Bakr Muḥammad, 73, 85, 172, 173, 247, 277, 278, 279, 280, 294, 295
Ibn Taymiyya (m. 728/1328), 27, 28, 87, 271, 272, 273, 274, 277, 288, 299, 300, 301, 337, 338, 339, 340, 361, 362, 367, 381, 393, 394, 395, 445, 446, 447, 494, 509, 517, 518, 535
Ibn Waḡh al-Ġanna, 77
Ibn Zaġdān (m. 882/1478), 338, 360, 518

J

Jacques Ier d'Aragon (1213-1276), 33

K

Kristeva Julia, 13, 21, 60, 193

L

Les 'Alides, 92
Les Almohades, 27, 142, 169, 191, 203, 204, 205, 206, 207, 210, 214, 219, 224, 227, 251, 300, 333, 334, 338, 356, 446, 471, 496, 511, 513, 515, 519, 532
Les Almoravides, 83, 120, 155, 166, 167, 169, 172, 173, 180, 189, 197, 203, 223, 228, 234, 312, 496, 519
Les Ṣafawid-s, 34
Les Sévillans, 166
Les Umayyade(s), 71, 74, 78, 81, 90, 91, 92, 104, 112, 116, 119, 120, 127, 128, 136, 138, 146, 147, 148, 160, 163, 166, 171, 174, 195, 205, 206, 274, 275, 351, 357, 540
Les Zīrides, 78
Levinus Warner, 36, 37, 38, 39, 40, 361, 370, 371, 372, 406, 421, 508, 541
Lévi-Provençal Évariste, 38, 88, 177, 233, 234, 376, 380, 401, 403, 431, 439, 463, 465, 467, 470, 472, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 501, 520, 539, 546
Louis XIV, 9, 364, 370, 371, 374, 387, 388, 410

M

Makkī al-Ṭāhir Ahmad, 87, 151, 485, 495, 500
Mālik, 77, 108, 203, 236, 244, 260, 291, 292, 295, 296, 321, 324, 445, 514, 542
mālikisme, 73, 129, 155, 171, 172, 189, 223, 224, 324, 326, 381
Mālikite(s), 11, 73, 74, 85, 108, 116, 121, 155, 159, 173, 188, 189, 192, 207, 234, 235, 241, 243, 258, 282, 289, 290, 310, 312, 322, 324, 327, 334, 345, 352, 357, 381, 382
Maṣūir al-, 24, 27, 72, 74, 76, 78, 85, 93, 99, 112, 113, 123, 127, 137, 144, 145, 146, 205, 206, 210, 218, 235, 253, 259, 266, 267, 287, 297, 308, 334, 343, 344, 349, 361, 423
Maqqarī al-(m. 1041/1632), 30, 42, 61, 62, 68, 87, 89, 92, 133, 142, 143, 168, 176, 177, 180, 181, 182, 186, 189, 191, 192, 200, 201, 206, 266, 345, 346, 364, 365, 366, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 385, 392, 396, 399, 401, 402, 407, 409, 411, 419, 422, 438, 442, 445, 470, 480, 482, 497, 498, 501, 523
Maqrīzī al- (m. 845/1442), 39, 42, 321, 325, 336, 337, 338, 367, 393, 395, 407, 411, 518

Marin Louis, 12
Marrākūšī al- (m. 646/1250), 26, 62, 87, 115, 176, 192, 210, 212, 214, 224, 225, 226, 227, 230, 231, 233, 234, 235, 237, 317, 327, 352, 401, 420, 422, 505, 511
Martinez-Gros Gabriel, 9, 10, 38, 72, 75, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 110, 111, 121, 122, 206, 236, 334, 369, 370, 403, 419, 422, 428, 435, 468, 486, 487, 501, 511, 533, 539, 547
Martinus Nijhoff, 42, 406, 539
Maslama al-Maġrībī (m. 398/1007), 80
Mas'ūdī al-, 44, 45
Māwardī al-, 85, 267
Miskawayh, 84, 85
Mizzī al-(m.742/1351), 27, 28, 271, 272, 273, 274, 276, 277, 299, 301, 517
Mohamed Meouak, 18, 177, 178, 183
Muġāhid (m. 436/1044), 76, 78, 81, 82, 83, 114, 123
Muḥammad al-Ṭāhir b. 'Ašūr (m. 1394/1973), 367, 393, 493, 497, 519
Muḥammad III al-Mustakfī, 81
Muḥassin al-Tanūḡī (m. 384/994), 43, 44
Muḥibbī al- (m. 1111/1699), 365, 366, 392, 397, 471, 518
Murtaḡā al-Zabīdī (m. 1205/1790), 367, 392, 393, 394, 518, 541
Mustazḡir al-, 81
Mu'tamid b. 'Abbād al-, 72, 147, 180
Mu'tazz al-, 45

N

Naġm al-Dīn al-Ġazzī (m. 984/1651), 365, 366, 398, 518
Nathalie Piégay-Gros, 13, 15, 47, 67, 68
Nora Pierre, 39, 109, 110, 113, 372, 428, 485, 540
Nuwayrī al- (m. 733/1333), 27, 39, 62, 73, 176, 177, 260, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 284, 347, 398, 400, 414, 415, 422
Nu'aymī al- (m. 927/1536), 361, 395, 518
Nykl Alois Richard, 10, 457, 461, 462, 463, 467, 468, 474, 475, 479, 487, 496

O

Orientalistes, 8, 9, 10, 11, 29, 36, 40, 42, 48, 345, 346, 358, 361, 376, 399, 406, 418, 424, 426, 440, 441, 442, 443, 446, 447, 448, 461, 471, 509, 512, 513

P

Parinet Elisabeth, 41, 543
Pellat Charles, 18, 55, 87, 162, 163, 168, 171, 177, 178, 181, 216, 244, 485, 491, 501
Pères Henri, 55, 162, 191, 192, 199, 304, 316, 426, 463, 464, 465, 470, 476
Pétis de La Croix François, 40, 368, 385, 546
Petrof Dmitrii Konstantinovich, 462
Pierre le Vénérable, 36, 209, 363
Pierre Toubert, 20
Prophète Muḥammad, 23, 43, 72, 127, 128, 197, 242, 280, 287, 289, 297, 299, 339, 387, 388, 404, 496

Q

Qalqashandī al- (m. 821/1418), 338, 339, 340, 518
Qāsim b. Ḥammūd al-, 78

R

Raynouard François, 429, 430, 523
Reinhart Pieter Anne Dozy, 7, 9, 10, 15, 35, 37, 38, 39, 40, 42, 43, 86, 134, 367, 370, 371, 372, 394, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 442, 443, 449, 451, 452, 455, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 465, 466, 472, 474, 475, 477, 480, 482, 496, 501, 507, 508, 512, 513, 515, 516, 519, 520, 523, 539
Riffaterre Michaël, 13
Robinson Chase F., 15
Romanov Maxim, 27, 33, 34, 35
Ruiz Olmos Amadeo, 10, 491

Ş

Şadiq Ḥasan Ḥān (m. 1307/1890), 393, 395, 396, 397, 509
Şafaḍī al-(m. 764/1363), 62, 89, 176, 177, 180, 181, 192, 271, 300, 301, 302, 311, 313, 314, 315, 332, 333, 337, 345, 346, 352, 379

S

Şaḥāwī al- (m. 902/1497), 338, 339, 360, 361, 395, 518
Şahnūn, 77, 203, 204

Ş

Şā'id (m. 462/1070), 21, 24, 46, 49, 58, 59, 60, 62, 68, 69, 72, 86, 117, 118, 121, 122, 125, 126, 127, 130, 138, 146, 151, 162, 185, 192, 194, 202, 210, 211, 224, 226, 227, 230, 234, 246, 247, 248, 252, 258, 259, 276, 277, 278, 279, 303, 327, 341, 346, 349, 377, 378, 383, 502, 514, 539

S

Saïd Edward, 38, 534
Saladin, 26, 72, 210, 250, 251, 290, 535
Salie M.A., 10, 520
Salomon Munk (m. 1867), 48, 440
Sam'ānī al- (m. 562/1172), 25, 62, 176, 210, 212, 214, 215, 216, 219, 220, 227, 245, 246, 248, 249, 250, 254, 257, 269
Şawkānī al- (m. 1250/1839), 367, 392, 393, 394, 395, 396, 508, 509, 518
Schmidtke Sabine, 10, 11, 75, 149, 155, 360, 438, 526, 542
Schœler Gregor, 15
Sébastien Moureau, 47, 50
Society for the Diffusion of Useful Knowledge, 41, 408, 409, 410, 519

Soravia Bruna, 11, 75, 91, 98, 130, 146, 147, 148, 149, 165, 178, 199
Stefan Morawski, 56
Sulaymān al-Musta'īn, 78, 82, 83, 92
Suyūfī al- (m. 911/1505), 25, 28, 29, 43, 62, 69, 176, 177, 335, 336, 337, 341, 342, 346, 352, 354, 355, 360, 361, 390, 391, 407, 501, 541

T

Ṭabarī al-, 28, 60, 68, 77, 129, 130, 151, 161, 202, 214, 235, 252, 259, 307, 311, 314, 339, 350, 358

T

Tāğ al-Dīn al-Subkī (m.771/1370), 28, 274, 517
Thonnellier Jules, 41, 406
Tillier Mathieu, 17, 71, 533
Tixier du Mesnil Emmanuelle, 33, 65, 66, 72, 75, 111, 120, 158, 174, 189, 206, 210, 227, 325, 334, 373, 374, 436, 542, 544
Turki Abdel Magid, 11, 75, 81, 83, 153, 155, 160, 500, 528, 547

U

Urvoy Dominique, 11, 134, 217, 354, 370, 511

V

Van Renterghem Vanessa, 16, 43, 46, 52
Volpilhac-Auger Catherine, 41

W

Weisweiler Max, 10, 447, 458, 461, 465, 467, 474, 475
Wüstenfeld Henricus Ferdinandus, 42, 48, 406, 439, 442, 523

Y

Yāfī'ī al- (m. 768/m.1360), 28, 62, 134, 176, 177, 180, 181, 182, 300, 302, 303, 304, 305, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 319, 342, 346, 352, 379
Yahya b. 'Adī, 85
Yāqūt (m. 626/1229), 25, 26, 42, 61, 62, 70, 71, 73, 74, 76, 86, 89, 132, 134, 142, 143, 144, 145, 147, 149, 165, 167, 170, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 189, 191, 192, 193, 200, 201, 207, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 220, 221, 222, 225, 227, 234, 245, 246, 247, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 266, 268, 270, 271, 294, 295, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 313, 314, 317, 328, 345, 352, 379, 397, 407, 411, 422, 497, 503, 505

Z

zāhirisme, 25, 80, 114, 119, 128, 129, 132, 141, 145, 155, 163, 167, 172, 192, 235, 265, 284, 285, 298, 304, 305,

315, 316, 319, 331, 334, 336, 339, 353, 354, 360, 379,
395, 396, 400, 444, 445, 492
zāhirite(s), 11, 27, 55, 71, 79, 83, 84, 88, 91, 94, 98, 110,
113, 114, 115, 117, 121, 124, 133, 136, 137, 145, 151,
153, 154, 155, 160, 162, 163, 166, 171, 174, 188, 192,
196, 199, 202, 203, 207, 213, 216, 219, 220, 222, 235,
250, 251, 252, 253, 264, 265, 273, 283, 288, 308, 315,
316, 319, 320, 321, 322, 323, 333, 340, 348, 349, 353,
354, 355, 358, 360, 361, 362, 364, 365, 367, 370, 386,

389, 393, 395, 396, 397, 402, 404, 405, 438, 443, 453,
456, 461, 470, 492, 499, 508

Z

Zink Michel, 15, 20, 67, 69, 504

Zirikli al-(m. 1396/1976), 30, 31, 182, 393, 396, 397,
492, 493, 497, 498, 499

Index des villes, des pays et des nationalités

A

al-Andalus, 33, 38, 55, 75, 110, 142, 143, 155, 164, 171, 172, 174, 177, 189, 191, 196, 210, 231, 296, 317, 325, 332, 370, 372, 374, 375, 403, 436, 454, 458, 460, 461, 462, 465, 471, 476, 478, 487, 492, 514, 521, 522, 523, 526, 527, 529, 531, 532, 533, 534, 536, 537, 538, 539, 542, 543, 544, 546, 547
Algeciras, 82
Almería, 24, 81, 82, 122, 159, 282
Alpuent, 81, 82, 83
Anatolie, 29, 35
andalou, 6, 8, 10, 25, 26, 28, 29, 46, 65, 70, 87, 110, 114, 121, 132, 133, 134, 136, 139, 148, 155, 167, 173, 190, 193, 197, 202, 205, 206, 207, 210, 215, 216, 218, 221, 223, 230, 243, 245, 251, 254, 263, 264, 269, 273, 283, 290, 293, 325, 336, 339, 344, 353, 356, 361, 373, 375, 380, 391, 397, 398, 399, 400, 409, 424, 435, 436, 437, 449, 451, 452, 455, 464, 466, 469, 472, 479, 480, 484, 487, 495, 497, 503, 510, 513, 527, 541, 542

B

Balāt Muḡīt, 76, 78, 89, 99, 100, 101, 111, 112, 113, 435, 436, 438, 463

C

Castille, 168
Cluny, 36, 116, 206, 208, 209, 537

D

Dénia, 76, 81, 82, 109, 114, 123, 159, 336

E

Espagne, 10, 35, 38, 39, 42, 55, 75, 89, 119, 122, 169, 174, 206, 209, 230, 245, 326, 333, 362, 370, 373, 374, 375, 376, 390, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 407, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 426, 429, 431, 438, 440, 447, 448, 449, 450, 454, 455, 456, 461, 462, 463, 467, 468, 471, 473, 474, 475, 476, 477, 481, 482, 483, 485, 491, 492, 495, 507, 516, 519, 520, 522, 523, 526, 530, 531, 533, 534, 535, 536, 538, 539, 540, 542, 543, 544, 546
Europe, 7, 9, 10, 13, 33, 36, 37, 38, 40, 72, 359, 364, 366, 368, 369, 372, 373, 375, 385, 390, 394, 416, 418, 420, 440, 444, 462, 473, 478, 481, 483, 485, 486, 494, 500, 501, 507, 508, 512, 513, 527, 531, 535, 537, 538, 539, 542, 543

G

Grenade, 25, 27, 28, 33, 37, 78, 83, 109, 113, 114, 203, 263, 322, 325, 326, 331, 332, 333, 334, 335, 356, 357, 359, 361, 372, 373, 374, 376, 381, 422, 433, 495, 513, 529, 533, 538, 542, 547

H

hanbalite, 30, 86, 121, 271, 272, 273, 276, 282, 339, 381, 382

J

Jativa, 80, 103, 433

L

La Bataille de Yamāma (11/633), 15, 220
Les bibliothèques royales, 9, 386
Les *Mulūk al-Ṭawā'if*, 6, 115, 119, 120, 121, 122, 123, 147, 312
Les *Taiḡas*, 33, 54, 63, 69, 75, 91, 98, 107, 111, 118, 119, 120, 130, 135, 146, 148, 159, 160, 163, 164, 172, 178, 179, 199, 305, 319, 423, 533, 538, 542
Leyde, 9, 35, 39, 40, 42, 363, 370, 372, 399, 400, 401, 406, 407, 411, 414, 459, 460, 461, 465, 486, 516, 519, 520, 522, 523, 541, 546, 547

M

Madīna al-Zāhira, 76, 112
Madīna al-Zahrā', 76, 206, 334
Maghreb, 25, 26, 28, 30, 34, 37, 167, 172, 173, 174, 178, 197, 204, 220, 224, 317, 320, 322, 325, 365, 368, 422, 447, 527, 533, 534, 535, 542
maghrébin, 26, 30, 39, 114, 167, 173, 206, 220, 234, 376, 380, 381
Majorque, 76, 109, 132, 159, 316, 324
Montija (Munt Līšam or Līšum), 76
Murcie, 76, 82, 114, 180, 527

N

naşride, 28, 33, 53, 78, 113, 326, 327, 334, 357, 361
Niebla, 76, 126, 156, 161, 164, 242, 243, 253, 259, 296, 328, 332, 343, 348, 402, 423, 424, 451, 452, 484, 498

O

Occident latin, 9, 36, 206, 207, 208, 209, 362, 506
Occident musulman, 31, 32, 33, 34, 62, 63, 64, 79, 88, 116, 118, 119, 121, 132, 167, 172, 173, 202, 203, 204, 205, 207, 210, 214, 216, 231, 233, 234, 236, 248, 254, 263, 310, 322, 356, 398, 528, 533, 535, 536, 537, 539
Orient arabe, 34, 425, 478, 481

Orient musulman, 13, 80, 82, 89, 116, 119, 132, 167,
173, 202, 203, 207, 210, 216, 219, 223, 234, 254, 273,
276, 356
ottoman, 30, 34, 36, 37, 43, 271, 322, 335, 358, 359, 360,
361, 364, 367, 368, 369, 371, 372, 373, 380, 385, 386,
387, 388, 396, 406, 410, 534, 538, 539, 541, 542

P

Péninsule ibérique, 9, 35, 167, 234, 483

S

šāfi‘isme, 79, 129
Séville, 10, 27, 56, 69, 72, 75, 77, 83, 84, 88, 101,
109, 112, 113, 121, 130, 131, 133, 147, 151, 158,

169, 173, 179, 180, 189, 198, 206, 214, 222, 267,
289, 296, 316, 318, 322, 332, 333, 346, 349, 350,
370, 373, 379, 396, 403, 414, 415, 480, 490, 491,
511, 523, 529, 537, 541, 543, 545
Syrie, 26, 27, 34, 254, 272, 319, 337, 342, 491
syrien, 6, 15, 27, 28, 30, 31, 61, 87, 114, 222, 271,
272, 274, 338, 340, 353, 366, 393, 484, 496, 506,
512, 534
syro-égyptien, 6, 26, 27, 245, 246, 347

T

Tolède, 24, 86, 111, 118, 121, 122, 132, 147, 177,
418, 420, 483

Index des mots clés

A

adab, 8, 17, 23, 24, 25, 27, 29, 45, 53, 54, 56, 65, 71, 73, 80, 87, 97, 103, 108, 116, 130, 136, 146, 152, 203, 215, 235, 242, 253, 255, 256, 259, 260, 271, 273, 274, 275, 286, 295, 307, 330, 331, 348, 350, 365, 379, 397, 414, 415, 416, 487, 489, 496, 499, 500, 505, 515, 517, 518, 524, 525, 535, 543

ahbār-s, 23, 24, 26, 30, 39, 54, 71, 86, 94, 103, 110, 118, 147, 178, 180, 182, 204, 215, 219, 225, 233, 236, 252, 253, 254, 255, 256, 264, 273, 274, 286, 325, 326, 338, 339, 344, 365, 378, 382, 396, 410, 505, 516, 517, 518

altérité, 9, 36, 208, 358, 362, 368, 374, 399

anecdote, 31, 44, 53, 54, 73, 74, 90, 93, 95, 96, 102, 103, 112, 130, 133, 147, 149, 150, 180, 182, 203, 211, 234, 254, 255, 256, 257, 258, 260, 262, 268, 271, 276, 279, 290, 293, 294, 295, 306, 307, 308, 310, 314, 337, 350, 379, 380, 484, 543, 544

anthologie, 23, 24, 25, 45, 52, 116, 120, 148, 168, 169, 178, 199, 215, 220, 250, 312, 422, 477, 503

auctoritates, 20

B

biographe, 12, 14, 20, 25, 26, 28, 29, 30, 45, 47, 54, 56, 57, 59, 61, 66, 71, 73, 90, 124, 131, 162, 170, 174, 176, 182, 185, 196, 211, 213, 224, 237, 243, 256, 281, 303, 319, 321, 325, 328, 334, 342, 345, 376, 377, 385, 396, 397, 401, 411, 432, 470, 498, 503, 504, 506, 510

biographie, 19, 23, 25, 29, 41, 46, 52, 71, 72, 73, 75, 85, 86, 122, 128, 129, 131, 133, 135, 149, 160, 170, 181, 189, 202, 207, 213, 230, 257, 269, 270, 271, 281, 310, 336, 342, 344, 366, 380, 399, 400, 408, 409, 410, 415, 427, 431, 435, 445, 463, 467, 468, 470, 472, 473, 493, 499, 503, 509, 519, 542

C

chronique, 24, 26, 28, 29, 30, 39, 46, 115, 130, 147, 205, 233, 235, 374, 376, 377, 401, 422, 505, 519, 537, 540

Citation, 187, 238, 256, 257, 279, 311, 313, 314, 347, 365, 367, 381, 393, 395, 535

D

dār al-islām, 26, 27, 33, 34, 47, 71, 117, 168, 205, 207, 231, 335, 364, 373

dictionnaire, 19, 20, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 39, 42, 44, 45, 64, 88, 116, 117, 119, 133, 134, 135, 192, 219, 220, 221, 222, 226, 228, 230, 231, 246, 252, 254, 255, 262, 263, 276, 283, 294, 309, 310, 319, 320, 324, 325, 336, 337, 343, 355, 366, 367, 384, 385, 386, 387, 400, 401, 407, 409, 410, 498, 499, 511

E

encyclopédie, 27, 29, 36, 41, 48, 81, 139, 206, 321, 339, 353, 369, 382, 386, 388, 400, 408, 409

F

figure d'autorité, 65, 209, 321, 322, 347, 370

Fitna, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 90, 99, 101, 116, 118, 122, 127, 139, 145, 146, 148, 149, 151, 158, 160, 197, 234, 412, 430, 431, 434, 435, 438, 460, 542, 544

G

ḡarḡ wa-ta 'dīl, 53, 180

H

hāfiẓ, 15, 87, 137, 144, 189, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 229, 231, 236, 243, 249, 264, 265, 269, 275, 283, 286, 292, 309, 319, 321, 330, 340, 348, 349, 377, 386

H

Hubert de Phalèse, 14

H

huḡfāz, 15, 27, 42, 76, 77, 114, 203, 219, 269, 273, 281, 299, 337, 341, 346, 354, 517

H

hypertexte, 87, 138, 194, 234, 309, 350, 351, 504

hypotexte, 57, 67, 87, 138, 193, 234, 309, 350, 351

I

intertexte, 20, 60, 87, 89, 279, 286

intertextualité, 13, 15, 16, 20, 60, 61, 67, 68, 69, 193, 194, 405, 471, 477, 503, 504, 545, 546

L

La bibliothèque numérique Shamela, 47, 51

Le *Collier de la colombe*, 7, 8, 9, 10, 13, 15, 16, 28, 29, 38, 39, 40, 56, 71, 75, 78, 79, 80, 81, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 131, 180, 186, 207, 218, 234, 236, 237, 265, 273, 274, 276, 284, 316, 318, 319, 325, 342, 343, 345, 358, 361, 362, 368, 370, 371, 372, 375, 376, 377, 379, 380, 386, 389, 395, 397, 401, 405, 406, 409, 410, 411, 413, 414, 415, 416, 417, 420, 421, 425, 427, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 447, 452, 453, 457, 458, 460, 462, 465, 466, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 497, 498, 499, 501, 508, 511, 512, 513, 522, 527, 530, 543

Le moteur de recherche *Qawl*, 47, 50

Les *Huma-num*, 58
lieu de mémoire, 39, 90, 101, 109, 113, 220, 334, 485
Littérométrie, 14, 49, 64, 544

M

mémoire collective, 52, 66, 100, 109, 111, 112, 154, 162, 167, 185, 188, 208, 220, 234, 237, 239, 252, 255, 258, 263, 269, 270, 285, 306, 319, 340, 354, 362, 372, 382, 386, 394, 417, 431, 434, 437, 446, 456, 487, 491, 494, 505, 510, 537
memoria, 6, 7, 9, 11, 12, 13, 15, 19, 21, 31, 35, 36, 61, 65, 66, 70, 71, 72, 109, 113, 115, 116, 126, 132, 133, 144, 161, 168, 169, 174, 175, 187, 202, 204, 205, 206, 207, 210, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 223, 224, 235, 245, 266, 269, 273, 275, 281, 282, 292, 294, 310, 320, 325, 328, 338, 346, 357, 359, 360, 361, 365, 366, 367, 371, 372, 373, 376, 381, 392, 401, 414, 432, 433, 435, 439, 468, 471, 479, 503, 504, 506, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 530, 548

O

Orientalisme, 7, 36, 425, 439, 449, 461, 471, 520, 538

P

Palimpseste, 13, 57
Panthéon, 244
poésie, 10, 14, 15, 29, 54, 55, 56, 59, 60, 62, 64, 72, 76, 91, 94, 95, 96, 97, 98, 101, 106, 120, 121, 123, 125, 132, 134, 135, 141, 151, 162, 164, 173, 174, 183, 184, 185, 192, 195, 199, 201, 210, 217, 226, 227, 229, 232, 239, 246, 247, 256, 257, 258, 262, 264, 271, 275, 277, 278, 279, 284, 286, 287, 298, 301, 302, 303, 304, 312, 315, 316, 318, 326, 327, 331, 338, 340, 341, 342, 343, 346, 351, 352, 353, 354, 357, 358, 365, 378, 379, 383, 389, 397, 425, 456, 460, 462, 463, 464, 470, 472, 473, 476, 482, 485, 491, 493, 495, 496, 499, 500, 502, 512, 522, 536, 544, 545, 546
polyphonie, 14, 20, 49, 59, 60, 188, 193, 212, 225, 263, 302, 306, 319, 351, 384, 504
pratique citationnelle, 11, 17, 21, 52, 53, 61, 66, 117, 151, 175, 184, 193, 198, 225, 226, 228, 230, 277, 278, 281, 302, 303, 304, 305, 306, 312, 315, 326, 327, 328,

329, 333, 340, 346, 352, 355, 378, 379, 458, 463, 504, 510

R

Remploi, 15, 20, 183, 546
réseau intertextuel, 35, 70, 198, 203, 211, 224, 270, 271, 274, 311, 337, 338, 384, 399, 408, 411, 414, 415, 417, 470, 511, 512
rudūd-s, 19, 159, 175, 281, 345, 494

S

stéréotypie, 20, 52, 66, 72, 128, 129, 154, 160, 186, 213, 346, 353, 382, 388, 396, 414, 443, 458, 474, 481, 486, 489, 503

T

tabaqāt-s, 23, 24, 27, 45, 274, 320, 338, 339, 408, 515, 517, 518

T

tarāğim-s, 524
tarğama, 6, 271

T

Tawq al-Hamāma, 8, 21, 38, 40, 55, 71, 79, 80, 86, 87, 88, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 110, 111, 112, 116, 128, 129, 131, 141, 234, 236, 274, 276, 284, 344, 345, 358, 367, 379, 393, 401, 407, 409, 411, 414, 415, 418, 424, 432, 436, 447, 450, 452, 454, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 470, 472, 478, 479, 480, 481, 485, 486, 487, 488, 496, 497, 498, 500, 501, 514, 519, 520, 522, 524, 525, 526

V

Voyant Tools, 20, 58, 59, 212, 503

Table des matières

PAGES LIMINAIRES.....	2
ABSTRACT.....	3
DEDICACE.....	4
REMERCIEMENTS.....	5
SOMMAIRE.....	6
INTRODUCTION.....	8
1. PREMIERE PARTIE : REFLEXIONS METHODOLOGIQUES ET ANALYSE LITTEROMETRIQUE.....	22
1.1. CHAPITRE 1 - PRESENTATION DES SOURCES PERMETTANT D'ETUDIER LA FIGURE D'IBN HAZM.....	22
1.1.1. <i>Les sources hétérogènes arabes et latines.....</i>	22
1.1.1.1. Les ouvrages d'Ibn Hāzīm à teneur autobiographique.....	22
1.1.1.2. La dynamique des notices ḥazmiennes dans les sources arabes.....	23
1.1.1.3. Les sources latines et la littérature orientaliste.....	35
1.1.2. <i>Composition du matériau biographique.....</i>	43
1.1.2.1. Les notices biographiques (<i>tarğama</i> -s) arabes et latines.....	43
1.1.2.2. Les citations d'Ibn Hāzīm arabes et latines : une source d'appoint.....	46
1.1.3. <i>Typologie et acquisition des sources.....</i>	48
1.1.3.1. Acquisition des textes sources : œuvres manuscrites, éditées ou numériques.....	48
1.1.3.2. Les bibliothèques universitaires et numériques & les bibliographies.....	50
1.2. CHAPITRE 2 – METHODOLOGIE : ANALYSE LITTEROMETRIQUE DES NOTICES BIOGRAPHIQUES.....	52
1.2.1. <i>Contenu biographique d'une notice.....</i>	52
1.2.1.1. Matériau biographique stéréotypé.....	52
1.2.1.2. Matériau biographique en prose.....	53
1.2.1.3. Matériau biographique en vers.....	54
1.2.2. <i>Recours aux outils des Humanités numériques.....</i>	57
1.2.2.1. L'aide des outils numériques pour exploiter un large corpus.....	57
1.2.2.2. Résultats statistiques du contenu biographique.....	61
1.3. CHAPITRE 3 – APPROCHE INTERTEXTUELLE ET MEMORIELLE DES NOTICES BIOGRAPHIQUES.....	65
1.3.1. <i>Enjeux mémoriels et fonction de la tarğama : une quête identitaire et culturelle.....</i>	65
1.3.1.1. Son rapport à l'histoire, la littérature et au <i>'ilm al-riğāl</i> des sciences du <i>Ḥadīṭ</i> -s.....	65
1.3.1.2. Son rapport à la memoria : sauvegarde du patrimoine et du panthéon arabo-musulmans.....	65
1.3.7. <i>Architecture intertextuelle : l'entre-soi des biographes.....</i>	66
1.3.1.1. Pratique citationnelle et art de la compilation : une stéréotypie en trompe l'œil.....	66
1.3.1.2. Quel type d'emprunt : à la lettre, remanié, en filigrane ou allusif.....	67
1.3.1. <i>Présence narrative, stratégies narratives et rhétoriques.....</i>	69
1.3.1.1. Réseaux intertextuels cristallisés autour de figures d'autorité.....	69
1.3.1.2. L'entre-soi des biographes : l'insertion difficile de textes exogènes.....	70
2. DEUXIEME PARTIE : CONSTRUCTION DE LA MEMORIA HAZMIENNE : ENTRE ADMIRATION, NEUTRALITE ET CRITIQUE DANS LES TARĞAMA-S DU V^e/XI^e AU XI^e/XVII^e s.	71
2.4. CHAPITRE 4 : GENESE ET SOURCES DES REPRESENTATIONS HAZMIENNES ENTRE 441/1050 ET 544/1150.....	71
2.4.1. <i>Ibn Hāzīm : représentations de soi et représentations des Banū Hāzīm.....</i>	71
2.4.1.1. Rétrospective de la biographie ḥazmienne à la lumière des anecdotes.....	71
2.4.1.2. Représentations de soi : deux traités d'amour et d'éthique à teneur autobiographique.....	86
2.4.1.3. Lieux de mémoire des Banū Hāzīm : Cordoue, Grenade, Séville, Majorque et Dénia.....	109

2.4.2.	<i>Ibn Ḥazm dans les notices fondatrices à l'époque des Mulūk al-Ṭawā'if et almoravide. Une figure singulière et fragmentée.</i>	115
2.4.2.1.	Contextualisation macrohistorique des notices entre 441/1050 et 482/1090	115
2.4.2.2.	Le regard du philosophe tolédan Ṣā'īd.....	121
2.4.2.3.	De Cordoue à Bagdad : al-Ḥumaydī et Ibn Mākūlā, passeurs de la <i>memoria</i> ḥazmienne	132
2.4.2.4.	Premiers stigmates depuis la Fitna de Cordoue jusqu'aux <i>Mulūk al-ṭawā'if</i> : le regard de l'historien cordouan Ibn Ḥayyān.....	145
2.4.3.	<i>La contre-image almoravide : marginalisation institutionnelle et tentative d'oubli entre 482/1090-544/1150</i>	166
2.4.3.1.	Une marginalité en trompe l'œil ?	166
2.4.3.2.	Contextualisation et analyse littérométrique des notices d'Ibn Bassām et Ibn Ḥāqān. La <i>memoria</i> ḥazmienne au prisme d'un conflit d'autorité	175
2.4.3.3.	Portraits comparés d'Ibn Ḥazm entre l'ambivalence d'Ibn Bassām et l'éloge discordant d'Ibn Ḥāqān.....	185
2.5.	CHAPITRE 5 : UNE MEMORIA ḤAZMIENNE BIPARTITE : ENTRE RECONSTRUCTION DE LA LEGITIMITE A L'EPOQUE ALMOHADE ET DECOUVERTE ORIENTALE DE 544/1150 A 750/1350	204
2.5.1.	<i>Macrohistoire des notices entre 544/1150 à 750/1350</i>	204
2.5.1.1.	Une mémoire partagée : grammaire des notices orientalo-andalouses	204
2.5.1.2.	De nouvelles architectures intertextuelles et textures narratives : figure(s) d'autorité et pratique(s) citationnelle(s)	209
2.5.1.3.	D'autres regards : Ibn Ḥazm est-il juriste, historien ou poète ?	214
2.5.2.	<i>Héroïsation d'Ibn Ḥazm à l'époque almohade : fabrication du parangon andalou</i>	223
2.5.2.1.	Description littérométrique des notices andalouses	223
2.5.2.2.	Débuts de la phase d'héroïsation : les notices d'Ibn Baškuwāl (m. 578/1183), d'al-Ḍabbī (m. 599/1203) et al-Marrākuṣī (m. 646/1250).....	227
2.5.2.3.	Fin de l'héroïsation : Ibn al-Abbār, Ibn Sa'īd (m. 685/1286) et le retour du récit de la Ḍaḥīra .	240
2.5.3.	<i>Ibn Ḥazm dans les tarğama-s syro-égyptiennes : des représentations fragmentées à la figure du polygraphe controversé</i>	245
2.5.3.1.	Contexte culturel et description littérométrique : une construction en deux temps	245
2.5.4.	<i>Ibn Ḥazm yazīdīte, ministre ou philosophe ? Trois récits chez al-Sam'ānī (m. 562/1172), Ibn al-Qifī (m. 646/1248) et Ibn Mammātī (m. 606/1209)</i>	248
2.5.4.1.	Grande figure controversée ou controverse des biographes ? Le rôle des anecdotes chez Yāqūt et Ibn Ḥallikān	254
2.6.	CHAPITRE 6: IBN ḤAZM AU PRISME DE LA LITTERATURE ENCYCLOPEDIQUE DU 750/1350 A 900/1500 . 271	
2.6.1.	<i>Tarğama-s et citations ḥazmiennes à leur paroxysme dans l'encyclopédisme syrien du VIII^e/XIV^e s.</i>	271
2.6.1.1.	Contexte culturel et macrohistoire des <i>tarğama-s</i> syriennes.....	271
2.6.1.2.	Ibn Ḥazm un polygraphe intégré au panthéon sunnite : la médiation d'al-Ḍaḥabī.....	277
2.6.1.3.	Héros et anti-héros chez Ibn Faḍl Allāh al-'Umarī, al-Yāfī'ī, al-Ṣafaḍī et Ibn Kaḫīr.....	300
2.6.2.	<i>Le dernier portrait ḥazmien d'al-Andalus : l'éloge d'Ibn al-Ḥaḫīb</i>	320
2.6.2.1.	Contexte et description littérométrique	320
2.6.2.2.	Ibn Ḥazm dans <i>al-Iḥāṭa fī aḥbār Ġarnaṭa</i> d'Ibn al-Ḥaḫīb.....	325
2.6.2.3.	Ibn Ḥazm associée à l'histoire des Almohades et de Grenade.....	333
2.6.3.	<i>Le temps de l'encyclopédisme mamlūk du X^e/XVI^e s.</i>	335
2.6.3.1.	Contexte macrohistorique et description littérométrique	335
2.6.3.2.	Lexicographie et <i>Collier de la colombe</i> chez al-Fīrūzābādī : une courroie de transmission biographique de la Syrie à l'Égypte	342
2.6.3.3.	L'image du traditionniste (<i>muḥaddīṭ</i>) : les <i>tarğama-s</i> égyptiennes d'Ibn Ḥağar, d'Ibn Tağrī Birdī al-Zāhirī, d'al-Suyūfī.....	346
3	TROISIEME PARTIE : HYBRIDITE LINGUISTIQUE ET CULTURELLE DE LA MEMORIA ḤAZMIENNE DEPUIS LE X^e/XVI^e S.: LES REPRESENTATIONS ARABES ET LATINES D'IBN ḤAZM	359
3.7.	CHAPITRE 7 : FIGURES D'IBN ḤAZM ENTRE LITTERATURES ARABE ET LATINE A L'EPOQUE OTTOMANE DE 900/1500 A 1214/1800 : CONTINUTE, RUPTURE ET RENOUVEAU	359
3.7.1.	<i>De 900/1500 à 1008/1600 : une période de latence</i>	359
3.7.1.1.	Contexte et mise en perspective culturelle : le califat ottoman comme nouvelle toile de fond.	359
3.7.1.2.	L'étrange silence des sources arabes au Mağrib et Mašriq au X ^e /XVI ^e s.....	360
3.7.1.3.	Une figure en gestation dans les sources latines : entre orientalisme découvreur et altérité.....	362
3.7.2.	<i>De 1008/1600 à 1214/1800 : Continuum mémoriel des notices arabes aux notices latines</i>	364

3.7.2.1. Contexte et mise en perspective culturelle.....	364
3.7.2.2. Entre-connaissance et interculturalité latino-ottomane	367
3.7.2.3. Le manuscrit dormant du <i>Collier</i> : les bibliothèques de Lévinus Warner et Ḥaġġī Ḥalīfa	371
3.7.2.4. Image idyllique d'al-Andalus et de l'Alhambra de Grenade comme catalyseurs de la <i>memoria</i> ḥazmienne.....	372
3.7.3. <i>De 1008/1600 à 1214/1800 : Ultimes tarġama-s arabes avant la Nahḍa et premières notices latines avant l'orientalisme académique</i>	376
3.7.3.1. Entre nostalgie et influence orientale : la notice du <i>Nafḥ al-tīb</i> d'al-Maqqarī (m.1041/1632)...	376
3.7.3.2. Dernier portrait traditionniste dans les <i>Šaḍarāt al-ḡahab</i> d'Ibn al-ʿImād (m.1089/1679).....	382
3.7.3.3. Passeur mémoriel vers les sources latines : le <i>Kašf al-zunūn</i> de Ḥaġġī Ḥalīfa (m. 1068/1657) .	385
3.7.3.4. La notice latine de la <i>Bibliothèque orientale</i> (1697) d'Herbelot de Molainville	387
3.7.3.5. La notice latine de la <i>Bibliotheca arabico-hispana Escorialensis</i> (1760) du père Miguel Casiri....	390
3.8. CHAPITRE 8 : RENAISSANCE ET RECONSTRUCTION DES REPRESENTATIONS ḤAZMIENNES ARABES ET LATINES AU XIII^e/XIX^e S. : ENTRE RENOUVEAU HISTORIOGRAPHIQUE ET REFORMISME MUSULMAN.....	392
3.8.1. <i>L'œuvre ḥazmienne à l'heure des réformistes arabo-musulmans au XIII^e/XIX^e s.</i>	392
3.8.1.1. Contexte et macrohistoire du renouveau ḥazmien dans le réformisme arabo-musulman	392
3.8.1.2. Le regard des réformistes indiens : al-Šawkānī (m. 1205/1790) et Murtaḍā al-Zabīdī (m. 1205/1790).....	394
3.8.1.3. Les <i>tarġama-s</i> modernes de Saddiq Ḥasan Ḥān (m. 1248/1890), Salīm Ġibrāʿīl al-Ḥūrī (m. 1307/1875) et d'Ismāʿīl Bāšā al-Baġdādī (m. 1339/1920).....	395
3.8.2. <i>Consécration européenne de la figure ḥazmienne : l'Histoire des musulmans d'Espagne de R. Dozy</i>	398
3.8.2.1. Préfiguration de l'image d'Ibn Ḥazm dans les sources latines de 1800 à 1900.....	398
3.8.2.2. Renouveau de l'historiographie arabo-andalouse : retour et recours aux sources arabes .	411
3.8.2.3. Le passage à la postérité d'Ibn Ḥazm via l' <i>Histoire de l'Espagne</i> de Dozy	416
3.8.2.4. La question de la généalogie d'Ibn Ḥazm prétexte à une recherche identitaire	421
3.8.3. <i>Événement, romantisme et amour courtois : pierre de touche de la dramaturgie dans l'Histoire de Dozy</i>	427
3.8.3.1. La figure du héros romantique : le cadre tragique	428
3.8.3.2. Une mémoire associée aux califes umayyades ʿAbd al-Raḥmān IV et ʿAbd al-Raḥmān V.....	433
3.8.3.3. Une mémoire associée à des événements tragiques et à un lieu : la mort de son père, la <i>Fitna</i> et la demeure de Balat Muġīt.....	434
CHAPITRE 9 : DES FIGURES EUROPEENNES PIONNIERES DE LA MEMORIA ḤAZMIENNE (1880-1973) AUX REPRESENTATIONS ARABES POST-COLONIALES.....	439
3.8.4. <i>Orientalisme ḥazmien germano-espagnol fin XIX^e/ début XX^e s.</i>	439
3.8.4.1. Contexte et mise en perspective : quêtes identitaires et religieuses	439
3.8.4.2. Ibn Ḥazm au prisme du filtre islamologique allemand à la fin du XIX ^e s. : I. Goldziher	441
3.8.4.3. Ibn Ḥazm au prisme du filtre philosophique espagnol au début du XX ^e s. : M. Asín Palacios..	447
3.8.5. <i>Le Collier de la colombe : de l'engouement européen (1914 à 1953) à la désaffection</i>	457
3.8.5.1. Publication du manuscrit de Dimitri Konstantinovitch Pétrof en 1914	457
3.8.5.2. Les premières traductions d'A.R. Nykl, M.A. Sale, M. Weisweiler, L. Bercher, F. M. Gabrielli, E. García Gómez et A. J. Arberry de 1931 à 1953	461
3.8.5.3. Les premières critiques relatives à la postérité du <i>Collier</i> : É. Lévi-Provençal	477
3.8.5.4. Quelques interrogations : le rôle d'Ibn Ḥazm dans le féminisme arabe contemporain et dans l'érotologie (<i>Le jardin parfumée</i>) ?.....	488
3.8.6. <i>Nouvelles orientations des études ḥazmiennes durant la période post-coloniale</i>	490
3.8.6.1. La commémoration arabo-européenne du 9 ^{ème} centenaire d'Ibn Ḥazm: une statue à l'effigie d'un poète humaniste et fédérateur	490
3.8.6.2. Recrudescence de l'intérêt des intellectuels arabes pour Ibn Ḥazm : des travaux européens et arabes communs.....	492
CONCLUSION.....	502
BIBLIOGRAPHIE.....	514
I. LITTÉRATURE PRIMAIRE	514
II. LITTÉRATURE SECONDAIRE	524
ANNEXE 1.....	548
ANNEXE 2.....	549

ANNEXE 3 : DONNEES STATISTIQUES	550
INDEX DES AUTEURS	551
INDEX DES VILLES, DES PAYS ET DES NATIONALITES	557
INDEX DES MOTS CLES	559
TABLE DES MATIERES	561

Représentations d'Ibn Ḥazm de Cordoue dans les notices biographiques arabes et dans la littérature orientaliste. Histoire culturelle d'une construction mémorielle arabo-latine médiévale jusqu'à sa réception dans la littérature orientaliste et arabe contemporaine.

Aussi ambivalente que clivante, la figure d'Ibn Ḥazm met en relief les stratégies narratives et la rhétorique mémorielle d'un vaste corpus que sont les notices biographiques arabes médiévales. La citation et les figures d'autorité constituent des outils fondamentaux dans la construction de la memoria arabo-musulmane. L'étude intertextuelle des notices biographiques consacrées à Ibn Ḥazm nous renseigne à la fois sur les différentes pratiques citationnelles arabes à l'époque médiévale mais aussi sur le processus par lequel se sont établis les différents réseaux intertextuels et nous informent sur la circulation du savoir dans le monde arabo-musulman médiéval. L'un des points communs entre savants arabo-musulmans et européens réside dans sa force d'être une source d'inspiration identitaire ou culturelle. Le *Collier de la colombe* (*Ṭawq l-ḥamāma*) lui a permis, à l'époque contemporaine, de compter parmi les plus éminents littérateurs arabo-andalous. Aurait-il connu la même notoriété si la découverte du fameux traité amoureux n'avait pas eu lieu ? Notre étude se propose donc de remonter le fil du temps, de décomposer la construction de la mémoire ḥazmienne depuis l'époque médiévale jusqu'à sa réception à l'époque contemporaine. En s'appuyant sur les théories littéraires de l'intertextualité et des travaux littérométriques, nous avons découvert que ce personnage historique a permis la construction de ponts mémoriels de part et d'autre de la Méditerranée.

Mots clés : *Ibn Ḥazm, représentation, intertextualité, mémoire collective, citation, notice biographique, orientalisme, orientaliste*

Representations of Ibn Ḥazm of Cordoba in Arabic biographical notes and in orientalist literature. Cultural history of a medieval Arab-Latin memorial construction until its reception in contemporary Orientalist and Arab literature.

As ambivalent as it is divisive, the figure of Ibn Ḥazm highlights narrative strategies and the memorial rhetoric of a vast corpus of medieval Arab biographies. Quotation and authority figures are fundamental tools in the construction of the Arab-Muslim memoria. The intertextual study of the biographical notices devoted to Ibn Ḥazm informs us both about the different Arabic quoting practices in medieval times but also about the process by which the different intertextual networks were established and informs us on the circulation of knowledge in the medieval Arab-Muslim world. One of the common points between Arab-Muslim and European scholars is its strength in being a source of identity or cultural inspiration. *The Ring of the Dove* (*Ṭawq l-ḥamāma*) has enabled him, in contemporary times, to be one of the most eminent Arab-Andalusian literator. Would he have known the same notoriety if the discovery of the famous love treaty had not taken place? Our study therefore proposes to go back in time, to break down the construction of ḥazmian memory from medieval times to its reception in contemporary times. Relying on literary theories of intertextuality and literometric works, we discovered that this historical character allowed the construction of memorial bridges on both sides of the Mediterranean.

Keywords : *Ibn Ḥazm, representation, intertextuality, collective memory, quotation, biographical note, orientalism, orientalist*

UNIVERSITÉ SORBONNE NOUVELLE

École doctorale : ED622 – Sciences du langage

Unité de recherche : CEAO - Centre des Etudes Arabes et Orientales - EA 1734

Université Sorbonne Nouvelle

MAISON DE LA RECHERCHE

Bureau A006

4, rue des irlandais

75005 PARIS