

« Les principes du droit (*uṣūl al-fiqh*) comme logique propre aux sciences religieuses selon Averroès »

Je voudrais vous parler aujourd'hui de la relation selon Averroès entre la vérité philosophique et la vérité révélée, à travers l'étude de la manière dont il conçoit, au sein du dispositif des sciences religieuses, l'accès à la vérité que renferme la Révélation. Cette question de la connexion entre philosophie et religion s'est posée à lui pour une raison précise. S'il a été amené à en parler dans le célèbre *Faṣl al-maqāl*, où il démontre l'obligation d'un point de vue juridique de l'examen rationnel, c'est parce qu'al-Ġazālī, le grand théologien aš'arite, avait pointé du doigt les divergences entre l'enseignement des philosophes et la religion, et avait accusé ses derniers de mécréance sur certains points doctrinaux. Les réponses d'Averroès à ces accusations ainsi que les attaques qu'il adresse aux théologiens aš'arites dans plusieurs de ses écrits se font sur un arrière-plan de méthodologie juridique qu'il expose dans un de ses premiers traités, l'*Abrégé du Mustaṣfā* d'al-Ġazālī. Ce traité marque le début du dialogue entre les deux penseurs et nous montre un jeune exégète qui lit patiemment son futur ennemi, puisant dans la somme théologico-juridique de Ġ. les éléments qui lui permettront de formuler sa propre conception de la relation entre philosophie et religion. La place que chacun d'eux accorde à la discipline des principes du droit (*uṣūl al-fiqh*) dans sa classification des sciences religieuses marque déjà une rupture entre deux visions concurrentes de l'exégèse textuelle, de la prétention de la théologie à expliquer le monde, et partant, de la place de la philosophie dans la recherche de la vérité.

### 1. Al-Ġazālī contre les philosophes

Au-delà de l'opposition entre la raison et la tradition religieuse, le conflit entre théologiens et philosophes est en réalité un conflit entre deux traditions différentes, l'une remontant aux Grecs, et principalement à Aristote, et l'autre aux premiers temps de la révélation musulmane, lorsque des théologiens rationalistes, stimulés par la nouvelle Révélation, ont été amenés à réfléchir sur certaines questions comme la prédestination et le libre-arbitre. Par la suite, ils ont développé des systèmes qui rendent compte de l'homme et du monde dans sa totalité (physique, psychologie, théorie de la connaissance...). Al-Ġazālī est le représentant de l'une de ces écoles théologiques, l'aš'arisme, et la force intellectuelle de sa pensée en a fait la figure de l'adversaire puissant qui a démonté les prétentions des philosophes péripatéticiens à

expliquer le monde dans son *Tahāfut al-falāsifa*. À la fin de cet ouvrage, il les a accusés d'hérésie sur des points essentiels de leur doctrine, mais il les a également attaqués sur le plan rationnel. Ġ. ne se réfugie pas derrière la lettre du texte révélé pour invalider les thèses philosophiques, il ne fait pas jouer la tradition *contre* la raison ; il développe toute une argumentation qui vise à invalider rationnellement la prétention des philosophes à expliquer le monde. Pour lui, la raison se situe du côté des théologiens aš'arites.

## 2. Al-Ġazālī et les *uṣūl al-fiqh*.

Il est également un grand « uṣūliste » ou théoricien du droit. Ce point est important parce que c'est sur le terrain de la méthodologie juridique que tout le dialogue entre lui et A. va commencer. La discipline des *uṣūl al-fiqh* (principes du droit ou méthodologie juridique) occupe une place centrale dans le dispositif des sciences religieuses de l'époque classique. On situe généralement sa naissance avec al-Šāfi'ī (m. 820), grand théoricien de l'école juridique éponyme à laquelle appartient Ġ. Al-Šāfi'ī a écrit une épître (*Risāla*) qui jette les fondements de cette discipline et fournit au droit positif un cadre conceptuel qui puisse le canaliser. Il s'agissait d'ordonner le corpus juridique (le Coran et les dires du Prophète) et de fixer les méthodes (consensus et *qiyās*) qui permettent de dégager les statuts légaux. L'intérêt porté à cette discipline par divers milieux de l'élite intellectuelle s'est traduit par une lutte entre théologiens et juristes pour le monopole de ce champ disciplinaire prestigieux. Les *uṣūl* se sont ainsi rapidement enrichis d'un certain nombre de problématique qui touchent à la théologie, donnant ainsi naissance à deux approches différentes, « la voie des juristes » et « la voie des théologiens ». À l'époque de Ġ., cette discipline traitait aussi bien de questions théoriques liées au droit (les cinq catégories légales, les fondements du corpus révélé, les conditions requises par le *muḡtahid*, la taxinomie des différents types de syllogisme juridique...) que de questions plus théologiques qui gravitaient autour de la pensée juridique (le statut du Bien et du Mal, le statut des actes humains avant l'apparition de la Loi, la théorie des actes humains, la possibilité pour Dieu de charger l'homme de l'impossible...). Elle était devenue une sorte de propédeutique à toutes les sciences religieuses,

## 3. Le *Mustaṣfā* et sa réception en Andalousie.

Un des plus importants ouvrages de Ġ. sur ce sujet et un des quatre plus importants d'après le grand historien Ibn Ḥaldūn est le *Mustaṣfā min 'ilm al-uṣūl* (1109). C'est une somme qui regroupe de manière ordonnée et sans précédent les différentes questions généralement éparses de la discipline et qui se distingue par une structure qu'A. jugera comme la meilleure

et la plus technique. Elle est précédée par une introduction à la logique, discipline dont l'étude est nécessaire selon Ġ. pour quiconque voudrait s'aventurer dans les sciences. Il revendique ainsi explicitement l'incorporation de méthodes rationnelles dans la méthodologie juridique.

Cet ouvrage a été reçu en Andalousie à une époque où les *uṣūl al-fiqh*, longtemps délaissés au profit d'une approche plus traditionaliste du corpus juridique, connaissaient un regain d'intérêt de la part des intellectuels. Cet événement est contemporain de l'arrivée au pouvoir des Almohades, dont le fondateur, al-Mahdī Ibn Tūmart, a développé une approche rationaliste de la religion et s'est intéressé aux *uṣūl al-fiqh* ainsi qu'à la pensée de Ġ., dépréciée par le pouvoir précédent des Almoravides. Le jeune Averroès baignait donc dans ce climat intellectuel. Il était très enthousiaste pour le nouveau pouvoir dont il louera les vertus dans son *Abrégé à la République de Platon*. Mais ce contexte politique n'explique pas totalement ni le choix de faire figurer le *Mustaṣfā* parmi les œuvres dont il préparait un abrégé à la même époque (comme l'*Abrégé à l'Organon*), ni le fait d'inscrire la discipline des *uṣūl* dans sa série de *Darūrī* (litt. « nécessaire »), ouvrages destinés à extraire ce qui est nécessaire à l'étude de telle ou telle discipline, comme c'est le cas par exemple de la logique et de la grammaire. L'importance des *uṣūl* aux yeux d'A. tient à la fonction proprement exégétique de cette discipline, à laquelle il voudrait donner une autonomie par rapport à la théologie. C'est ainsi que, implicitement ou explicitement, il écarte toutes les problématiques théologiques présentes dans le *Mustaṣfā*. Mais avant d'examiner la classification des sciences proposée par A. au début de son *Abrégé*, il faudra voir la place que Ġ. accorde à la théologie dans l'ensemble des sciences religieuses.

#### **4. Al-Ġazālī : la théologie comme reine des sciences religieuses.**

Dans l'introduction du *Mustaṣfā*, Ġ. fait de la théologie (*al-kalām*) la science religieuse totale, parce qu'elle a pour objet l'étant (*al-mawǧūd*), et les *uṣūl al-fiqh* une branche de cette science totale, une science partielle qui a uniquement pour objet les preuves des statuts légaux, au même titre que le droit positif s'occupe des statuts légaux, l'exégèse coranique de la signification des versets du Coran et la science du hadith des traditions prophétiques. Une pareille classification opérée en fonction du domaine propre à chaque science subordonne les *uṣūl al-fiqh* au *kalām* et légitime la prégnance de questions théologiques tout au long de l'ouvrage. Les exemples sont nombreux et traversent tout le *Mustaṣfā*, entièrement animé par un esprit théologique. Les postulats théologiques aš'arites, comme la Toute-puissance divine, l'inexistence de morale naturelle ou de finalité juridique, interviennent souvent dans le

raisonnement, en guise de prémisses desquels Ġ. tire des conclusions ou réfute les allégations de ses adversaires. Il consacre des pages entières à des questions de théologie qui l'opposent aux mu'tazilites (autre grande école théologique) : Dieu peut-il ordonner de toute éternité à l'inexistant ; les représentants de l'ordre reçoivent-ils leur légitimité de Dieu ; est-il possible à Dieu d'abroger un verset par un autre. En plaçant la théologie au fondement de la méthodologie juridique, Ġ. lie le sort de son šāfi'isme juridique à celui de son aš'arisme théologique, et son traité prend des allures polémiques héritées de la longue tradition qui oppose les différentes écoles théologiques. Ses allégeances doctrinales prennent le pas sur l'idée à démontrer, et tandis qu'il fait preuve de beaucoup d'égards lorsqu'il s'agit d'affirmer un désaccord avec al-Aš'arī (fondateur de l'école éponyme à laquelle Ġ. appartient), les auteurs mu'tazilites sont systématiquement critiqués même lorsqu'il finit par se ranger à leur point de vue. Ce style participe évidemment de la force de son argumentation et de la structure même de son raisonnement qui avance en détruisant les allégations de ses adversaires. Mais il devient très saillant lorsqu'on le compare à l'attitude beaucoup plus neutre d'A., qui ne prend parti pour aucune école théologique, qui écarte toutes ces questions comme ne relevant pas des *uṣūl*, et ne garde que celles qui interviennent directement dans le raisonnement juridique, comme le principe selon lequel Dieu ne peut nous charger de choses impossibles (le principe qui stipule qu'*A l'impossible, nul n'est tenu*). Ce principe intervient dans le raisonnement juridique en ce qu'il permet d'écarter toutes les conclusions dont les conséquences sont irréalisables par les hommes. Les mu'tazilites le fondent sur le postulat théologique de la Justice divine (Dieu est juste *donc* il ne peut nous charger de choses impossibles), mais A. critiquera dans son ouvrage de théologie *al-Kašf* les fondements théologiques de ce principe juridique, et préfère l'établir, comme il le fait dans l'*Abrégé*, en ayant recours à des arguments d'ordre logique et linguistique. C'est que pour A., la théologie divise, et les postulats théologiques changent d'une école à une autre et ne sont donc pas en mesure de fournir au uṣūliste un fondement stable pour sa discipline. Ce souci d'équité intellectuelle caractérise sa démarche, et il a déjà été relevé à propos de son traité de droit positif, la *Bidāyā*, où il essaie d'expliquer objectivement le raisonnement théorique qui a conduit chacune des écoles à la solution juridique qu'elle préconise. Mais une autre raison, plus scientifique, pousse A. à écarter la théologie de la discipline qu'il est en train de fonder. Elle tient au rôle ambitieux qu'il voudrait voir jouer par les *uṣūl* dans la sphère des sciences religieuses, comme il l'annonce dans l'introduction de son *Abrégé*. C'est là que se joue la différence fondamentale avec Ġ.

## 5. Averroès : les *uṣūl al-fiqh*, une discipline instrumentale

La classification des sciences qu'A. propose dans son introduction ne s'inspire en rien de celle de Ġ., et rejoint la tripartition classique des sciences en théorique, pratique et instrumentale. Les sciences et les connaissances sont donc ordonnées non en fonction de l'objet propre à chacune d'elles, mais en fonction de leurs objectifs respectifs. Cette classification se retrouve, au mot près, dans son *Abrégé de la logique*, où la logique occupe le troisième rang, celui des sciences instrumentales. Dans son *Abrégé*, il donne des exemples tirés de la sphère des sciences religieuses : 1. La théologie occupe le rang de science théorique dont le but est la connaissance ; 2. Le droit positif (*fiqh*) ainsi que certaines parties des *uṣūl al-fiqh* le rang de science pratique dont le but est l'action, subdivisée en science générale des principes de l'action et science plus directement liée à l'action ; 3. Et finalement, « une connaissance qui confère les règles et les conditions qui conduisent l'esprit à viser juste dans ces deux [sortes] de connaissances, comme la science des preuves et de leurs parties, à quelles conditions elles sont des preuves ou non, dans quelles situations on peut utiliser le transfert du manifeste au caché et dans quel cas on ne le peut pas. Appelons cela sonde et règles, car son rapport à l'esprit est comme le rapport du compas et de la règle aux sens dans ce dont on n'est pas assuré de ne pas se tromper » (*Abrégé*, § 2 ; cf. annexe). Il s'agit de la science des *uṣūl al-fiqh* et plus particulièrement de la partie de cette science qui fournit les instruments permettant d'interpréter le texte révélé, de détecter l'existence d'un sens prépondérant et d'un sens caché, et de fournir la méthode par laquelle on peut passer, sans enfreindre les règles de la langue, du sans propre au sens métaphorique, lorsque les circonstances textuelles ou extralinguistiques qui entourent le propos le permettent. La partie qui remplit le plus cette fonction instrumentale est la troisième des quatre grandes parties du *Mustaṣfā* (et de l'*Abrégé*, qui en reprend la structure générale), comme le signale A. dans l'introduction.

La relation entre théologie et *uṣūl* devient plus complexe. La théologie reste la science théorique dans la sphère religieuse et le *uṣūliste* reçoit toujours du théologien certains postulats qu'il n'a pas lui-même à démontrer, selon le principe aristotélicien de la division des sciences où certains principes sont démontrés par une science et reçus comme des axiomes par une autre. Ainsi en est-il de la possibilité pour Dieu d'abroger certains versets par d'autres, dont « le juriste en tant que juriste » (§ 139) n'a pas à se préoccuper. Cependant, les *uṣūl* dans leur nouvelle fonction instrumentale occupent dans le système d'A. le rang de la logique pour l'ensemble des sciences religieuses. Leur fonction déborde le cadre du droit positif pour lequel ils ont été traditionnellement conçus, pour devenir « le compas et la règle »

de toutes les sciences religieuses dont ils doivent corriger les égarements : ils régulent autant la science des preuves (droit) que le passage du manifeste au caché (théologie).

C'est dans cette perspective qu'A. met de côté le livre de la logique que Ġ. a placé en tête de son *Mustaşfā*. Ce geste pourrait paraître étonnant dans la mesure où on s'attendrait à ce que ce soit le commentateur d'Aristote qui insiste le plus à introduire la logique dans les sciences religieuses. A. justifie ce geste en disant que celui qui veut apprendre plusieurs choses en même temps n'en apprendra aucune (§ 11), et décide de commencer directement par l'étude de la première partie du *Mustaşfā*. Au-delà de cette visée pédagogique qui se plie aux contraintes du genre *Darūrī* dont chaque traité ne doit contenir que « ce qui est nécessaire à... » la discipline en question, la démarche d'A. poursuit un objectif scientifique. Le modèle ġazalien opposait la science totale (la théologie qui s'occupe du *mawġūd*) aux sciences partielles (les autres sciences religieuses dont chacune s'occupe d'une région particulière de ce *mawġūd*), et la logique aristotélicienne était une charpente générale de cet édifice. Pour A., en revanche, du moment que tout son projet vise à forger une logique propre au domaine des sciences religieuses qui soit le pendant de la logique dans les sciences en général, il n'y a nul besoin à introduire les éléments « bruts » de la logique classique qui ne sauraient convenir pour ce domaine particulier. Ils l'auraient été si sa vision de la théologie rejoignait celle de Ġ., qui en fait une science de l'être. Une théologie-science de l'être s'accommode d'une logique classique pour la guider, mais une théologie-science théorique dans le domaine de la religion, comme la conçoit A., doit être guidée par une logique spécifique axée sur l'exégèse textuelle, à savoir les *uṣūl* dans leur nouvelle fonction.

## 6. *Uṣūl* et logique chez Averroès

En réalité, la logique parcourt tout le traité d'A., et beaucoup de passages présentent un parallélisme avec son *Abrégé de la logique* : les relations entre les cinq catégories légales de la première partie, les développements relatifs au témoignage dans la deuxième partie, l'introduction de la distinction entre propositions apophantiques et non-apophantiques au début de la troisième partie. L'*Abrégé* se présente également comme un champ d'application des prescriptions proposées dans ses écrits logiques concernant la méthode à adopter dans les sciences. Par exemple, en conformité avec la nécessité énoncée dans l'*Abrégé de la logique* de lever l'ambiguïté d'un nom homonyme en spécifiant chacune des réalités qu'il recouvre, il renomme des concepts juridiques en les distinguant et en les précisant. Il reproche également aux *uṣūl*istes l'absence de méthode scientifique dans leur recherche, comme le fait de ne pas

construire correctement le *quaesitum* en le divisant en deux parties d'une opposition qui délimitent la vérité et la fausseté. Cette construction vise, d'après son *Abrégé de la logique*, à préparer l'assentiment avant de le produire, et elle constitue une étape incontournable du processus. Il reproche également aux uṣūlistes, à propos d'une certaine question, de ne pas avoir opéré une induction complète des particuliers avant de dégager une conclusion générale, dans la continuité de sa réflexion sur l'induction dans ses écrits logiques. Il en est de même pour sa taxinomie des expressions à la manière des uṣūlistes, qui les divisent en nom « univoque » (*naṣṣ*) qui ne tolère pas d'interprétation et en nom « équivoque » (*muḡmal*) dont le sens manque de certitude, ou encore en nom « prépondérant » (*zāhir*) qui signifie généralement quelque chose mais qui peut néanmoins être interprété et devenir ainsi un nom « interprété » (*mu'awwal*). Une comparaison avec la classification des noms au début de son traité de logique montre une étroite parenté tant au niveau du découpage que de la formulation des définitions, remodelés dans l'*Abrégé* en fonction de l'usage essentiellement exégétique de la discipline. On comprend dès lors pourquoi l'introduction à la logique présentée par Ġ. n'a pas de place dans son projet et constitue une sorte de doublon inutile pour l'instrument qu'il est en train de forger et qu'il voudrait inscrire dans la tradition propre à la discipline. En effet, replacée dans une histoire plus générale de la méthodologie juridique, la démarche d'A. semble être l'aboutissement d'un long mouvement.

Cette fonction instrumentaliste des *uṣūl* se trouvait en puissance dans le *Mustaṣfā* ainsi que dans toute cette longue tradition qui remonte à al-Šāfi'ī. Même le geste d'A. à vouloir écarter la théologie et ses querelles des considérations uṣūlistes est partagé par Ġ., lequel affirme dans son introduction la nécessité de débarrasser cette discipline de considérations théologiques qui l'encombrent, avant d'ajouter qu'il ne le fera pas parce que l'esprit répugne à ce qui lui est étranger et inhabituel, c.-à.-d qu'il est tellement habitué à la théologie qu'il en parlera dans son traité. On pourrait même ajouter que cette volonté de donner une autonomie aux *uṣūl* en dessinant clairement ses limites avec les autres sciences religieuses (comme la théologie et le droit positif) ainsi qu'avec toutes les disciplines dont elle a emprunté des éléments pour émerger, comme la linguistique et la grammaire, traverse toute son histoire. Sa relation problématique avec la théologie remonte à al-Šāfi'ī, et le mu'tazilite al-Baṣrī (m. 1044), disciple de 'Abdelḡabbār (m. 1025), affirmait encore, au début de son traité de *uṣūl al-Mu'tamad*, un siècle avant Ġ., sa volonté d'écarter de cette discipline les considérations théologiques qui se sont accumulés au fil des traités.

## 7. L'application d'une méthode inductive

Cependant, si A. a réussi à réaliser le désir formulé par Ğ., et avant lui par al-Baṣrī, d'affranchir la méthodologie juridique du joug de la théologie, c'est en raison de la place que l'exégèse textuelle occupe selon lui dans les sciences religieuses. Affranchir les *uṣūl* de la théologie, les ériger en compas et règle pour toute conclusion juridique ainsi que pour toute spéculation théologique, c'est placer l'exégèse textuelle rigoureuse au fondement des conclusions théologiques sur la Justice du Dieu mu'tazilite ou la Toute-puissance du Dieu aṣ'arite, deux postulats souvent utilisés par ces écoles de théologiens en amont de leur réflexion. A. opère un mouvement de retour aux sources textuelles par-delà les prises de position théologiques de ses prédécesseurs, lesquelles ne sauraient être prises comme des prémisses valables pour le raisonnement. Il commence par ce qui est certain pour nous, et par rapport à la méthode de Ğ. qui commence « par le haut », on peut qualifier sa méthode d'empirique, procédant par une induction (*istiqrā'* ou *taṣaffūh*, méthode de lecture qu'il préconise et applique à plusieurs reprises dans l'*Abrégé*) des particuliers (les expressions ou les versets qui abordent la même problématique), en vue d'arriver au général. Il commence par ce qui est plus connu pour nous, démarche garantie par la fonction des *uṣūl*, dont il voudrait faire, comme il le dit dans son introduction, une discipline universelle et valable pour tous. Ainsi, la divergence entre les conclusions des théologiens et celle des philosophes qui a conduit Ğ. à accuser ces derniers de mécréance a pour unique cause les erreurs des théologiens, qui manquent de rigueur scientifique démonstrative lorsqu'ils abordent les questions théoriques, et de rigueur scientifique exégétique lorsqu'ils abordent des questions religieuses.

Il ne s'agit donc pas de défendre l'héritage philosophique au détriment de la religion, ou de forger une méthode interprétative à l'usage des philosophes. A. est très soucieux dans l'*Abrégé* d'utiliser la terminologie *uṣūliste*, héritée de la tradition des sciences religieuses. Concernant le concept central d'interprétation (*al-ta'wīl*) qu'il aborde dans le *Faṣl* et dont il définit les modalités dans l'*Abrégé* - parce qu'il constitue la clef de voûte de toute exégèse -, A. n'est pas plus en faveur du *ta'wīl* que Ğ. ou les aṣ'arites, comme pourrait le suggérer une opposition hâtive et un peu abstraite entre « philosophe » et « théologien ». Dans un certain sens, A. est moins favorable au *ta'wīl* que Ğ., si on définit ce terme comme un mouvement d'éloignement du texte. Pour A., la vérité à laquelle peut parvenir la théologie et le droit positif réside dans les textes, et toute vérité qu'on peut démontrer à partir de la religion réside dans le texte. Ce qu'A. reproche à Ğ., c'est de lire le texte révélé dans le sens de ses



allégeances théologiques, de forcer la lecture du texte en vue de faire triompher son aš'arisme, d'y voir par exemple la Toute-puissance divine et d'en déduire l'existence d'un système occasionnaliste qui annule l'existence des causes secondes, alors qu'une vraie lecture du texte révélé, qui commence par une induction complète des versets en question en vue de souligner leur contradiction et l'imbrication des causes, comme il le fait dans le *Kašf*, aboutit à des conclusions qui contredisent le système aš'arite. Celui-ci peut être également réfuté dans la sphère de la philosophie, comme il le fera au livre *thêta* de son *Grand Commentaire à la Métaphysique*, où il assimile les aš'arites aux Mégariques et réfute leurs prétentions à vouloir poser une cause unique à tout. Ainsi, en développant deux raisonnements dans deux sphères différentes, A. aboutit aux mêmes conclusions. Cet exemple illustre parfaitement sa vision de la connexion entre philosophie et religion. Il ne s'agit ni de plier la tradition dans le sens de la raison ou des conclusions philosophiques, ni de fonder les arguments scientifiques des philosophiques sur les versets du texte révélé. Ces deux voies vers la vérité, qui remplissent chacune une fonction, avancent parallèlement, souvent indépendamment, sans contradictions, et disposent chacune, dans le système d'A., d'un instrument qui lui est propre.

### Ouvrages d'Averroès cités dans le texte :

1. *Abrégé : Al-Ḍarūrī fī uṣūl al-fiqh*, éd. J. D. 'Alawī, Beyrouth, Dār al-ğarb al-islāmī, 1994. (Je me réfère aux paragraphes de la nouvelle édition que je prépare dans le cadre de ma thèse de doctorat).
2. *Abrégé de la logique : Abrégé de la logique*, éd. et trad. Ch. Butterworth (en préparation).
3. *Faṣl al-maqāl : Discours décisif*, texte bilingue arabe-français, trad. M. Geoffroy, introduction A. de Libera, Paris, GF-Flammarion, 1996.
4. *Kašf : Al-Kašf 'an manāhiğ al-adilla fī 'aqā'id al-milla*, introduction M.-'A. Al-Ğābirī, Beyrouth, Markaz Dirāsāt al-wiḥda al-'arabiyya, coll. « Al-Turāt al-falsafī al-'arabī, mu'allafāt Ibn Rušd 2 », 2001<sup>2</sup> (1998<sup>1</sup>)
5. *Bidāya : Bidāyat al-muğtahid wa-nihāyat al-muqtaṣid*, 2 vol., Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2002<sup>3</sup>
6. *GC à la Métaphysique : Tafsīr mā ba'd al-ṭabī'a*, 4 vol., éd. Bouyges, Beyrouth, Librairie orientale, 1973.

## Annexe : *Abrégé* § 2, tripartition des sciences et des connaissances.

Escorial 1235 (Casiri 1230) : [م]

Édition de G. M. 'Alawī : [ع]

إنّ المعارف والعلوم ثلاثة أصناف :

إمّا معرفة غايتها الاعتقاد الحاصل عنها في النفس فقط، كالعلم بحدث العالم والقول بالجزء الذي لا يتجزأ وأشباه ذلك، وإمّا معرفة غايتها العمل وهذه منها كليّة وبعيدة في كونها مفيدة للعمل ومنها جزئية وقريبة في كونها مفيدة للعمل<sup>1</sup>. فالجزئية كالعلم بأحكام الصلاة والزكاة وما أشبههما من جزئيات الفرائض والسنن، والكليّة كالعلم بالأصول التي تُبنى عليها هذه الفروع، من الكتاب والسنة والإجماع، والعلم بالأحكام الحاصلة عن هذه الأصول على الإطلاق وأقسامها وما يلحقها من حيث هي أحكام. وإمّا معرفة تعطي القوانين والأحوال التي بما يتسدّد الذهن نحو الصواب في هاتين المعرفتين، كالعلم بالدلائل وأقسامها وبأيّ أحوال تكون دلائل وبأيّها لا، وفي أيّ المواضع تُستعمل النقلة من الشاهد إلى الغائب وفي أيّها لا. وهذه فلنسمّها سباراً وقانوناً فإنّ نسبتها إلى الذهن كنسبة البركار والمسطرة إلى الحسّ في ما لا يُؤمّن أن يُغلط فيه.

---

<sup>1</sup> ومنها جزئية وقريبة في كونها مفيدة للعمل [م] : - [ع].