International Journal of Humanities, Education, and Social Sciences

e-ISSN : 3026-0892
p-ISSN : 3026-1422

Index: Harvard, Boston, Sydney, Dimensions, Lens, Scilit, Semantic, Google, etc

https://doi.org/10.58578/IJHESS.v4i2.9184

La Méthodologie Transmissionnelle d'Ibn Ḥazm al-Andalusī

Mekki Klaina
Abdelmalek Essaadi University, Morocco
adam4141@hotmail.com

Article Info:

Submitted:	Revised:	Accepted:	Published:
Feb 22, 2026	Mar 25, 2026	Apr 9, 2026	Apr 14, 2026

Abstract

Cette étude analyse la méthodologie transmissionnelle d'Abū Muḥammad Ibn Ḥazm al-Andalusī (m. 456/1064) comme un cadre critique unifié structurant son approche du *ḥadīth*, de la narration historique et des Écritures des Gens du Livre. Alors que la recherche contemporaine s'est principalement concentrée sur ses positions juridiques et théologiques, elle a largement négligé l'unité épistémique qui sous-tend son traitement des récits transmis. L'étude vise ainsi à montrer comment l'épistémologie d'Ibn Ḥazm, fondée sur les principes du *ḥadīth*—notamment la continuité de l'*isnād*, la probité (*ʿadālah*) et la précision (*ḍabṭ*) des transmetteurs—structure non seulement sa critique du *ḥadīth*, mais également son examen des matériaux historiques et scripturaires, en particulier la Torah. Sur le plan méthodologique, l'analyse repose sur une lecture textuelle approfondie de ses œuvres majeures relatives au *ḥadīth*, à l'histoire et à la religion comparée, replacées dans le contexte intellectuel andalou et dans la tradition méthodologique des premiers *muḥaddithūn*, tout en mettant en évidence certaines convergences avec la critique biblique juive et occidentale postérieure. Les résultats montrent qu'Ibn Ḥazm rejette systématiquement tout récit dépourvu de vérification externe rigoureuse ou d'un examen attentif de sa formulation et de ses implications, étendant ainsi les critères classiques du *ḥadīth* aux récits

IJHESS Journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License

historiques et aux textes de l'Ancien Testament. Il apparaît dès lors comme l'un des premiers penseurs à élaborer une double critique fondée à la fois sur l'*isnād* et sur l'analyse textuelle, anticipant des principes que développeront plus tard des figures telles qu'Ibn Khaldūn, Ibn Ezra et Spinoza. L'étude conclut que sa méthode constitue une contribution cohérente et originale à l'histoire de la critique du *ḥadīth*, de la méthodologie historique et de la critique scripturaire.

Mots-clés : Ibn Ḥazm; Transmission Du *Ḥadīth*; Critique De L'*Isnād*; Méthodologie Historique; Critique De La Torah

INTRODUCTION

Abū Muḥammad Ibn Ḥazm al-Andalusī (m. 456/1064) est largement reconnu comme l'une des figures intellectuelles les plus éminentes du Ve siècle de l'hégire. Son engagement profond dans la vie politique et culturelle d'al-Andalus, ainsi que ses contributions majeures au droit, à la théologie, à la logique, à la littérature, à l'histoire et à l'étude comparée des religions, révèlent un savant dont le projet dépasse largement la simple transmission du savoir hérité. Son œuvre témoigne d'un esprit analytique, méthodique, et doté d'une remarquable capacité à interroger, réévaluer et reconstruire le corpus transmis.

Si la recherche contemporaine qualifie souvent Ibn Ḥazm d'« encyclopédique », cette appellation ne rend pas pleinement justice à la cohérence interne de son projet intellectuel. Ses écrits mettent en lumière un cadre épistémologique unifié fondé sur deux piliers complémentaires : les stricts principes de vérification élaborés par les muḥaddithūn et le raisonnement démonstratif des logiciens. Grâce à ce double registre, il soumet les récits transmis, les narrations historiques et les traditions textuelles — musulmanes comme non musulmanes — à un examen rigoureux visant à fonder la connaissance sur des preuves contrôlables. Ses travaux polémiques, ses critiques des Écritures juives et chrétiennes, ainsi que ses analyses historiques minutieuses illustrent un savant qui a profondément marqué et enrichi le paysage intellectuel de son époque.

Malgré l'envergure de ses contributions, les études modernes se sont davantage attachées à ses positions juridiques et théologiques qu'à l'unité méthodologique qui structure son approche du savoir transmis. Certains aspects — tels que sa rigoureuse vérification de l'isnād ou sa critique textuelle de la Torah — ont certes été abordés, mais souvent de manière fragmentaire. Ce qui manque encore est une étude d'ensemble permettant de mettre en

lumière la méthodologie transmissionnelle intégrée qui sous-tend toute son œuvre. Cette recherche aborde ainsi un problème central : l'absence d'une analyse systématique expliquant comment l'épistémologie vérificationnelle d'Ibn Ḥazm façonne à la fois sa critique du ḥadīth et sa pratique historiographique.

En conséquence, cette étude se propose d'examiner la méthodologie transmissionnelle d'Ibn Ḥazm et d'élucider la manière dont son engagement constant en faveur de la vérification a orienté son traitement des récits prophétiques, des narrations historiques et des textes scripturaires. L'enquête s'articule autour des questions suivantes :

1. Quels sont les fondements méthodologiques sur lesquels Ibn Ḥazm évalue les récits transmis ?

2. Comment applique-t-il les critères de continuité de l'isnād, de probité des transmetteurs et de précision dans la critique du ḥadīth ?

3. Dans quelle mesure ce cadre méthodologique s'étend-il à ses écrits historiques et à sa critique des Écritures, notamment la Torah ?

Pour y répondre, l'étude analyse les principales œuvres d'Ibn Ḥazm en ḥadīth, en histoire et en religion comparée, en les inscrivant dans le contexte intellectuel andalou et dans l'héritage méthodologique des premiers muḥaddithūn. Elle s'organise en deux sections principales :

I. Transmission et critique du ḥadīth dans la méthodologie d'Ibn Ḥazm.

II. II. Narration historique et méthode critique chez Ibn Ḥazm.

À travers cet examen, l'étude vise à mettre en évidence la cohérence, l'originalité et la portée durable de la contribution méthodologique d'Ibn Ḥazm à la critique du ḥadīth et à la recherche historique.

LA TRANSMISSION ET LA CRTIQUE DU ḤADITH CHEZ IBN ḤAZM

Ibn Ḥazm al-Andalusī compte parmi les savants les plus éminents chez lesquels s'est développée une disposition critique particulièrement robuste à l'égard des récits transmis (*akhbār*), tant au niveau de la *riwāyah* (transmission) que de la *dirāyah* (analyse critique). Sa formation intellectuelle, au sein de la maison de son père — un vizir dont la demeure constituait un véritable carrefour pour les érudits et les notables — lui offrit un

environnement de haute activité savante. Très tôt, il eut accès aux grandes autorités de son époque et put consulter largement les œuvres de ses contemporains comme celles des générations antérieures. Cet arrière-plan marqua profondément sa méthodologie du ḥadīth, où il combina vaste lecture, remarquable faculté mémorielle et aptitude à comparer et à pondérer les récits, au point d'être compté parmi les *ḥuffāẓ al-ḥadīth*.

Son engagement dans les sciences du ḥadīth ne se limita pas à la collecte ou à la compilation : il devint un principe structurant de sa démarche intellectuelle, l'amenant à soumettre toute information à une vérification rigoureuse. Sa méthode repose sur trois piliers essentiels : (1) un accès privilégié aux recueils de ḥadīth et à d'autres sources ; (2) la maîtrise de l'art du ḥadīth, tant dans la transmission que dans l'analyse critique ; et (3) la compétence scientifique nécessaire pour juger les récits et distinguer le fiable de l'inexact.

Ibn Ḥazm bénéficia en effet d'un accès exceptionnel à de nombreuses sources, privées et publiques, lui permettant d'obtenir des ouvrages encore peu diffusés en al-Andalus. Il écrit :

« Parmi elles figurent des œuvres restées inconnues de ceux qui invoquent les preuves, faute de transmetteurs, de leur rare utilisation ou de leur arrivée récente dans notre région… ».

Dans un autre passage, il affirme :

« Par la grâce d'Allah, grâce à notre transmission et à notre vérification, nous avons obtenu tout récit authentiquement transmis du Messager d'Allah — paix sur lui — par une preuve claire et évidente… » (Ibn Ḥazm, 1983, 3 : 81).

Puis il ajoute :

« Tous ces recueils sont en notre possession — louange à Allah — par notre transmission, notre vérification et notre authentification. » (Ibn Ḥazm, 1983, 3 : 87-88).

Il souligne également son accès à des ouvrages rares ou nouvellement introduits en al-Andalus, grâce à sa persévérance dans la quête des compilations écrites et à sa lecture attentive de leur contenu. Cette assiduité fit de lui une référence incontournable pour l'examen des sources anciennes. Il est d'ailleurs bien établi que l'étude des recueils de ḥadīth ou d'autres ouvrages ne peut se fonder sur des manuscrits non vérifiés, au risque de graves erreurs scientifiques. C'est pourquoi les savants du ḥadīth collationnaient les textes (*muqābala*)

ou les confrontaient lors de séances de lecture (*ʿarḍ*), insistant sur la nécessité de cette vérification. Al-Awzāʿī affirmait :

« Celui qui écrit mais ne collationne pas est semblable à celui qui entre aux latrines sans se purifier. » (Ibn Abdel Barr, 1: 78; al-Qādī ʻIyād, 160; Klaina, 2002, 38-40).

De même, Abū al-Zinād rapporte :

« Dans le livre de mon père… après chaque ḥadīth, il traçait un cercle en disant : "Ainsi pour tout le livre." » (al-Rāmahormuzī, 606).

Telle était leur méthode établie — un domaine dans lequel ils excellèrent et influencèrent ensuite les savants d'autres disciplines, qui suivirent leur exemple. Ibn Ḥazm comptait parmi les grands préservateurs du savoir, particulièrement soucieux de vérifier et de contrôler avec exactitude les ouvrages qu'il recevait afin d'éviter toute altération ou erreur. Cela apparaît très clairement dans son insistance lorsqu'il déclare : *«...par notre transmission, notre vérification et notre authentification. »*

LA MAÎTRISE DE LA DISCIPLINE DU ḤADITH ET DE SES SCIENCES

La perfection de l'art de la critique du ḥadīth exige une maîtrise précise et exhaustive du cadre méthodologique élaboré par les premiers *muḥaddithūn*—tant dans le domaine de la *riwāyah* (transmission) que dans celui de la *dirāyah* (compréhension et analyse). Ce cadre, inauguré et systématisé par les fondateurs de la science du ḥadīth, fut consciemment adopté et rigoureusement appliqué par Ibn Ḥazm. Grâce à cette appropriation, il devint un critique exceptionnellement pénétrant des récits doctrinaux, historiques et sectaires antérieurs, y compris ceux conservés dans la littérature des *ahl al-milal wa-al-niḥal*. Pour Ibn Ḥazm, la méthodologie du ḥadīth ne constituait pas un simple protocole technique, mais une discipline épistémique globale — une manière de raisonner et un *habitus* intellectuel façonnant à la fois la méthode et l'esprit critique.

Parfaitement conscient du poids épistémologique de cette tradition, Ibn Ḥazm appliqua ses principes à l'ensemble de son œuvre—qu'il s'agisse de l'évaluation du ḥadīth, de l'enquête historique, de l'analyse linguistique ou d'autres domaines auxquels il contribua de manière substantielle. Son argumentation en faveur de la « sphéricité de la terre » dans *al-Fiṣal fī al-milal wa-al-ahwāʾ wa-al-niḥal* et son traitement novateur et non conventionnel de la

logique aristotélicienne dans *al-Taqrīb li-ḥadd al-manṭiq* témoignent clairement de son originalité méthodologique, de sa rigueur analytique et de son indépendance intellectuelle.

Au cœur de cette méthodologie se trouve un attachement strict aux récits transmis par des *isnāds* solides et continus, rapportés par des transmetteurs intègres et fiables, remontant en définitive au Messager d'Allah — paix et bénédictions sur lui. Dans ce cadre rigoureux, Ibn Ḥazm structure sa critique autour de plusieurs considérations essentielles, chacune constituant un seuil épistémique que tout récit doit franchir pour être jugé recevable.

a. LA CONTINUITÉ DE L'ISNAD

Une chaîne continue constitue le critère fondamental d'évaluation des récits. C'est par elle que l'on distingue le fiable du non fiable, et sans elle aucune information ne peut être retenue avec certitude. Les récits dépourvus de chaînes appropriées relèvent du colportage — des formes de désinformation qui ont historiquement induit les sociétés en erreur et nourri des illusions.

L'adoption précoce de ce principe apparaît dans la célèbre parole d'Ibn Sīrīn (m. 110/729) :

« Auparavant, ils ne demandaient pas l'isnād ; mais lorsque survint la fitnah, ils dirent : "Nommez-nous vos transmetteurs." Ainsi, les récits des gens de la Sunna furent acceptés, tandis que ceux des gens de l'innovation ne le furent pas. » (Muslim, 2007, 1/14-15).

L'*isnād* constitue l'outil principal permettant d'établir l'identité et la fiabilité de chaque transmetteur, de vérifier la transmission effective d'un maillon à l'autre, et de détecter les erreurs éventuelles dans le contenu transmis.

Cet attachement méthodologique aux chaînes de transmission est une caractéristique propre à la tradition savante islamique. Les musulmans furent les seuls à systématiser cette pratique, notamment parce que les récits du Prophète — paix et bénédictions sur lui — constituent une part de la religion elle-même et ne peuvent être déformés. Le Prophète a averti — par un ḥadīth *mutawātir* — contre l'invention de propos en son nom :

« Celui qui ment intentionnellement sur mon compte, qu'il prépare sa place en Enfer. » (al-Bukhārī, 1997, 2 : 220-221, n° 1291 ; Muslim, 2007, 1 : 45, n° 2).

b. L'INTÉGRITÉ MORALE (ʿAdālah) DES TRANSMETTEURS

Par *ʿadālah*, Ibn Ḥazm désigne l'intégrité morale exigée des transmetteurs — laquelle se manifeste par l'accomplissement des obligations religieuses et l'évitement des interdits[1] (Ibn Ḥazm, 1404 H, 1 : 144). Celui qui réunit ces qualités ne saurait oser mentir au sujet du Messager d'Allah — que la paix soit sur lui — ni altérer ce qu'il transmet, car un tel acte constituerait une tromperie dépourvue de toute valeur. Ainsi, Ibn Ḥazm examine les transmetteurs de chaque chaîne en formulant des jugements de *jarḥ* (disqualification) ou de *taʿdīl* (approbation), en lien avec son évaluation de la continuité de l'*isnād*. Ce n'est que lorsque le transmetteur est exempt de tout élément compromettant son intégrité qu'il accepte le récit ; sinon, il le rejette.

c. LA PRÉCISION (Ḍabṭ) DES TRANSMETTEURS

La précision constitue une condition fondamentale pour accepter le récit d'un narrateur, car la transmission est un dépôt (*amānah*), et en altérer le contenu relève de la trahison. La précision implique la clarté dans les modes de réception et de restitution, l'évitement du *tadlīs*, et le refus de créer l'illusion d'avoir entendu ce que l'on n'a pas réellement entendu. Ibn Ḥazm traite la précision dans le cadre de son exposé sur l'intégrité, la considérant comme une composante essentielle de celle-ci : celui qui n'est pas capable de préserver fidèlement ce qu'il rapporte ne peut être qualifié d'intègre, car l'intégrité suppose la fiabilité dans la transmission (Ibn Ḥazm, 1404 H, 1 : 144).

Il illustre ce principe par une analogie célèbre (Ibn Ḥazm, 1404 H, 1 : 139-140) :

• le « sol fertile » représente le narrateur qui conserve le texte et en comprend le sens, ramenant les divergences au Coran et à la Sunnah ;

• le « sol rugueux mais retenant l'eau » représente ceux qui préservent fidèlement — par mémorisation ou par écrit — mais manquent de discernement ;

[1] Les savants ont posé la *muruʾah* (la conduite morale droite) comme condition de fiabilité. Al-Ghazālī a défini la *ʿadālah* (la droiture) dans ce contexte en disant :

> *"C'est l'expression de l'intégrité du comportement et de la religion ; son essence renvoie à une disposition fermement établie dans l'âme, qui pousse à la piété et à la muruʾah, de sorte que la confiance dans la véracité du transmetteur s'en trouve assurée."* (Al-Ghazālī, 1 : 100).

Avant lui, l'imām al-Shāfiʿī avait attiré l'attention sur les piliers de la *muruʾah*, identifiant quatre qualités fondamentales : la noblesse de caractère, la générosité, l'humilité et la dévotion.
Pour une discussion détaillée de cette question et de la réfutation par Ibn Ḥazm de la condition de *muruʾah*, voir : (Ibn Ḥazm, 1404 H, 1 : 143–145).

• la « terre stérile » représente ceux qui ne mémorisent ni n'écrivent, dont les récits sont dépourvus de valeur.

Ainsi, Ibn Ḥazm diverge parfois des premiers critiques du ḥadīth dans leurs jugements sur certains narrateurs, en raison de son application particulièrement stricte du principe de *ḍabṭ*. Tout défaut de précision constitue pour lui un motif suffisant de non-fiabilité. Il emploie également certains termes techniques — tel *majhūl* — dans un sens personnel, pour désigner un narrateur inconnu de sa propre connaissance, même lorsque les grandes sources du ḥadīth le classent *thiqqah* (digne de confiance).

Quant à son fondement méthodologique, Ibn Ḥazm affirme que le récit d'un transmetteur fiable ne peut être rejeté que dans l'un des trois cas suivants (Ibn Ḥazm, 1404 H, 1 : 137) :

1. le transmetteur reconnaît expressément s'être trompé ;

2. un témoin présent lors de la séance d'audition atteste de son erreur ;

3. l'observation directe démontre clairement qu'il s'est trompé.

En dehors de ces cas, il considère qu'il est illicite de rejeter le récit d'un transmetteur fiable, tandis que celui d'un narrateur non fiable est rejeté d'emblée.

COMPETÉNCE SCIENTIFIQUES DANS L'ÉVALUATION DES HADITHS

En principe, nul ne devrait s'aventurer à évaluer les ḥadīths — classifier les récits comme authentiques ou faibles, juger les transmetteurs fiables ou non, ou déterminer la continuité ou la rupture des chaînes de transmission — sans être dûment qualifié, parfaitement versé dans la méthodologie des *muḥaddithūn* et solidement enraciné dans ses principes. Ibn Ḥazm était un savant érudit, doté d'une mémoire exceptionnelle et d'un sens critique affûté, ce qui lui conférait les compétences requises pour formuler des jugements valables. Cela n'implique pas pour autant que toutes ses conclusions doivent être acceptées sans examen : l'évaluation rigoureuse d'un ḥadīth exige en effet une étude exhaustive de l'ensemble de ses voies de transmission et une distinction précise entre les états variables de ses narrateurs. Un transmetteur peut avoir été précis durant une période de sa vie et ne plus l'être ensuite, ou dépendre essentiellement de ses notes écrites en raison d'une faiblesse de mémorisation — rendant ainsi acceptables ses transmissions par écrit, mais non celles rapportées de mémoire.

De tels cas se sont présentés chez plusieurs transmetteurs, et les critiques du ḥadīth les ont relevés afin de distinguer les états successifs d'un narrateur, de tenir compte des éléments corroboratifs et d'établir la préférence entre récits divergents. Toutefois, ces distinctions fines, élaborées dans la tradition critique du ḥadīth, n'apparaissent pas explicitement chez Ibn Ḥazm : pour lui, un narrateur digne de confiance le demeure en toute circonstance, et son récit ne peut être rejeté qu'à la lumière d'une preuve solide et concluante. À défaut, il refuse les critiques émises contre lui — une approche qui le distingue de la majorité des savants (Klaina, 1988, 427–489).

Ainsi, Ibn Ḥazm a authentifié certains récits qu'il considérait comme des corrections à ceux d'al-Bukhārī et de Muslim, et il a critiqué certains ḥadīths authentiques en vertu de ses principes méthodologiques — bien que, dans ces cas, l'avis retenu soit celui d'autres autorités. Son attachement strict à l'orientation *ẓāhirī* a également influencé certaines de ses conclusions juridiques, suscitant des critiques ; toutefois, rien de cela n'entame son autorité scientifique, ni son statut de mémorisateur du ḥadīth, ni la maxime : *« On accepte ou rejette l'opinion de tout homme, sauf celui de cette tombe. »*

La méthode transmissionnelle a également marqué en profondeur son approche des autres disciplines. Sa maxime fondatrice — *« Si tu transmets, vérifie ; et si tu affirmes, apporte une preuve »* — traverse l'ensemble de son œuvre. Elle apparaît dans ses écrits littéraires, historiques, politiques, juridiques et *uṣūlī*, conférant à sa production un caractère distinctif rarement égalé. Il est même considéré comme l'un des premiers pionniers des études comparatives des religions, comme en témoigne *al-Fiṣal fī al-Milal wa-al-Ahwāʾ wa-al-Niḥal*. Sa contribution dans ce domaine procède de la même méthodologie critique appliquée à l'ensemble de son œuvre : vérification rigoureuse des chaînes, analyse textuelle précise et examen attentif des sources opposées — anticipant ainsi des principes qui deviendront centraux dans les approches comparatives modernes.

Ces éléments ont façonné la personnalité intellectuelle d'Ibn Ḥazm, caractérisée par une capacité critique remarquable à travers tous ses écrits. La méthodologie du ḥadīth qu'il adopte joue un rôle décisif dans son éclat intellectuel : il fonde constamment ses conclusions sur des preuves solides, appliquant cette exigence aussi bien à sa méthode de raisonnement qu'à son analyse des réalités historiques. De plus, lorsque l'on prend en considération son implication directe dans la vie politique d'al-Andalus, on saisit mieux la précision et la profondeur de ses observations historiques.

CONCLUSION DE LA SECTION

La méthodologie d'Ibn Ḥazm en matière de ḥadīth repose sur un ensemble cohérent de principes critiques appliqués avec une rigueur exceptionnelle. Elle commence par l'examen minutieux de l'isnād et l'évaluation de la probité (*ʿadālah*) et de la précision (*ḍabṭ*) de chaque transmetteur. Sur cette base, il établit une forte présomption en faveur du narrateur fiable — dont le récit, selon lui, ne peut être écarté sans preuve concluante — et il soumet le *matn* à une analyse systématique afin d'en vérifier la conformité avec les fondements coraniques, les enseignements prophétiques authentifiés, ainsi qu'avec les considérations empiriques et rationnelles établies. Ce cadre méthodologique façonne non seulement sa critique du ḥadīth, mais aussi sa pensée juridique, son analyse historique et son étude des traditions religieuses. Ibn Ḥazm apparaît ainsi non comme un simple transmetteur, mais comme un savant critique dont le projet repose sur la purification de la transmission et l'établissement de la preuve — deux piliers qui constituent la clé de son génie critique et qui éclairent son approche des récits historiques.

LA NARRATION HISTORIQUE DANS LA PENSÉE D'IBN ḤAZM

Ibn Ḥazm se distingue par une disposition critique constante qui imprègne l'ensemble de ses écrits. La méthodologie fondée sur le ḥadīth qu'il adopta eut un impact profond sur sa clairvoyance intellectuelle, car il refusait de s'appuyer sur autre chose que des preuves sûres et vérifiées. Cette orientation façonna sa manière de raisonner ainsi que son analyse des réalités historiques. De plus, lorsqu'on se rappelle qu'il fut un acteur pleinement impliqué dans la vie politique d'al-Andalus — et non un simple observateur extérieur — on comprend mieux la précision de ses jugements historiques.

Ibn Ḥazm consacra plusieurs traités à l'histoire, auxquels s'ajoutent les remarques critiques soigneusement argumentées qui parsèment ses œuvres. Bien que quantitativement modestes par rapport à la totalité de son corpus ou à la production de certains contemporains — tels Ibn Bassām, auteur *d'al-Dhakhīra*, ou Ibn Ḥayyān, auteur *d'al-Muqtabas* — ces écrits, en prose comme en vers, revêtent une importance considérable. Il y mobilise ses observations directes (Ibn Ḥazm, 1983, 1: 87, 107, 110, 124…), les témoignages de transmetteurs fiables (Ibn Ḥazm, 1983, 1: 87, 101, 120, 150…), la correspondance qu'il reçut (Ibn Ḥazm, 1983, 33), ainsi que ses propres expériences (Ibn Ḥazm, 1983, 1: 101, 118, 119,

130…). À cela s'ajoutent les connaissances tirées du Coran, de la Sunnah, de la littérature de la *sīra* et des *maghāzī*, des ouvrages sur les religions, et des nombreuses sources historiques conservées dans sa bibliothèque. L'ensemble confère à ses analyses historiques une finesse rarement égalée.

Un exemple remarquable de sa critique historique est son rejet de la prétention d'un homme se présentant comme Hishām ibn al-Ḥakam al-Muʾayyad, alors qu'il s'agissait en réalité de Khalaf al-Ḥuṣarī. Ibn Ḥazm démontre — à partir de faits établis — que cet individu revendiqua cette identité vingt-deux ans après la mort de Hishām. Malgré cette impossibilité, des hommes lui prêtèrent allégeance, son nom fut évoqué dans les sermons du vendredi, du sang fut versé et des armées s'affrontèrent en son nom (Ibn Ḥazm, 1983, 2: 97).

Un autre aspect de son originalité apparaît dans son étude du Pèlerinage d'Adieu (*Ḥajjat al-Wadāʿ*), qu'il analyse comme un récit historique tout en soumettant ses rapports à une critique permettant d'en distinguer les versions valides et d'en déduire des jugements juridiques. Il se montre ainsi méticuleux dans tout ce qu'il transmet et ne se contente pas de citer les *isnāds*. En cela, il diffère de prédécesseurs tels al-Ṭabarī dans le *Tārīkh al-umam wa-l-mulūk* ou dans son *Tafsīr*, où l'on rapportait les chaînes de transmission en laissant à d'autres le soin d'en vérifier l'authenticité, conformément au principe : *« Celui qui rapporte un isnād s'est déchargé de sa responsabilité »*. La démarche d'Ibn Ḥazm représente donc une orientation nouvelle dans la rédaction de la biographie prophétique et dans l'historiographie en général.

L'influence de sa méthode est manifeste dans les travaux de plusieurs savants andalous ultérieurs tels Abū al-Qāsim Ṣāʿid (m. 463 H), auteur de *Ṭabaqāt al-Umam*, et Abū Naṣr al-Ḥumaydī (m. 488 H), proche d'Ibn Ḥazm et largement formé par lui (Ibn Bashkuwāl, 1989, 2: 560 ; al-Ḍabbī, 1967, 123), comme le montre son *Jadhwat al-Muqtabis fī Tārīkh ʿUlamāʾ al-Andalus*. Ibn Bashkuwāl (m. 578 H) utilisa ensuite ce travail comme source principale dans *al-Ṣila*, où il précise que la matière transmise d'al-Ḥumaydī provient directement de ce recueil (Ibn Bashkuwāl, 1989, 1: 24).

Puis vint al-Ḍabbī (m. 599 H), dont *Bughyat al-Multamis fī Tārīkh Rijāl Ahl al-Andalus* s'appuie encore davantage sur *Jadhwat al-Muqtabis* — au point que la première partie de son ouvrage jusqu'en 450 H apparaît presque comme une continuation remaniée du travail d'al-Ḥumaydī. Al-Ḍabbī reconnaît lui-même cette dépendance dans sa préface :

« Parmi les œuvres de ceux qui m'ont précédé, je n'ai trouvé aucun livre plus approprié que celui d'Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Abī Naṣr al-Ḥumaydī ; mais il l'a conclu à l'année 450, si bien que je me suis appuyé sur la plupart de ce qu'il avait rapporté, y ajoutant ce qu'il avait omis et complétant ce qu'il avait laissé. » (al-Ḍabbī, 1967, 1).

Ibn al-Abbār (m. 659 H) s'appuya également sur al-Ḥumaydī dans sa *Takmilat al-Ṣila*, comme il le note au début de son livre (Ibn al-Abbār, 1979, 1: 6).

Nous mentionnons tout cela pour mettre en lumière le rôle d'Ibn Ḥazm dans la stimulation de la production savante et l'influence décisive qu'il exerça sur les grands penseurs andalous — influence clairement perceptible dans les nombreuses œuvres qui ont enrichi les bibliothèques islamiques.

L'examen de ses écrits révèle enfin la présence constante de son esprit critique, y compris dans les questions historiques. Son approche repose sur une méthode solidement structurée, permettant de dégager plusieurs principes qui gouvernèrent sa critique de la narration historique, et que les pages suivantes développeront.

PREMIÈREMENT : LES OBSÉRVATIONS PERSONELLES ET LES EXPÉRIENCES D'IBN ḤAZM

Ibn Ḥazm souligne explicitement sa méthode fondée sur l'observation directe dans les poèmes qu'il composa sur des événements historiques. Il écrit : *« …et dans ce traité, j'inclurai des vers que j'ai composés au sujet d'événements dont j'ai été personnellement témoin »* (Ibn Ḥazm, 1983, 1 : 87). Ses observations de première main devinrent ainsi une source essentielle pour nombre de ses critiques historiques, que l'on retrouve dans les œuvres qui nous sont parvenues malgré les ravages du temps. C'est pour cette raison que l'on trouve dans sa poésie des pièces consacrées à Abū ʿĀmir ibn Abī ʿĀmir, Mūsā ibn ʿĀṣim ibn ʿAmr, Abū Isḥāq Ibrāhīm ibn ʿĪsā al-Thaqafī le poète, et d'autres encore — compositions d'une valeur historique notable. Peut-être le plus important de ses poèmes historiques est sa *mīmiyyah*[2] (Ibn Khayr, 1963, 417), écrite en réponse au poème de Niképhoros, connu sous le nom d'al-Dumustuq (m. 352 H), adressé au calife al-Muṭīʿ bi-llāh pour attaquer l'islam et menacer de s'emparer de ses

[2] Son texte intégral est conservé dans al-Subkī, 1413 H, 3 : 214–222, ainsi que dans Ibn Kathīr, s.d., 11 : 247–252. Il se compose de 107 vers.

territoires. Ibn Ḥazm lui répondit avec maîtrise et éloquence, ce qui amena Ibn Kathīr à déclarer :

« …Plus tard, Abū Muḥammad Ibn Ḥazm al-Ẓāhirī se leva pour y répondre ; il le fit avec éclat et précision, réfutant chaque assertion mensongère par la vérité et par un raisonnement solide. Qu'Allah emplisse sa tombe de Sa miséricorde et fasse du Paradis sa demeure. » (Ibn Kathīr, s.d., 11 : 240).

Il rapporte également les calamités subies par sa famille durant les troubles de l'époque d'al-Mahdī (Ibn Ḥazm, 1983, 1 : 147), qui les forcèrent à quitter leur ancienne demeure pour s'installer dans une nouvelle (Ibn Ḥazm, 1983, 126-127).

DEUXIÈMEMENT : LE RECOURS AU CONSENSUS DES HISTORIENS

Ibn Ḥazm considérait le consensus des historiens comme une preuve valide et l'invoquait fréquemment pour établir des points précis — notamment en matière d'attribution d'origine et de généalogie. Il observe que les historiens rattachent un individu non à son lieu de naissance mais à la région où il a migré, s'est établi durablement et où il est décédé. À propos de la généalogie de Muḥammad ibn Yūsuf al-Warrāq, il note que, bien qu'il fût né à Qyrawān, il était andalou par origine, ascendance et éducation ; ses ancêtres venaient de Wādī al-Ḥijārah, il fut enterré à Cordoue et y avait résidé. Ibn Ḥazm affirme ainsi :

« Il est nécessaire d'apporter des preuves à l'appui de ce que j'ai mentionné ici, car notre intention est de nous y appuyer ultérieurement, si Allah le veut. Tous les historiens, parmi les anciens comme parmi les contemporains — sans exception — l'ont classé selon le lieu où il s'est établi en permanence et d'où il ne s'est plus déplacé jusqu'à sa mort. » (Ibn Ḥazm, 1983, 2 : 175).

TROISIÈMEMENT : LE RECOURS AUX RAPPORTS AUTHENTIQUES

Ibn Ḥazm divise les récits transmis (akhbār) en deux catégories :

1. **Les rapports *mutawātir*.** Ceux-ci sont transmis par un grand nombre de personnes dans chaque génération jusqu'au Prophète — que la paix soit sur lui — et doivent être acceptés unanimement, car ils procurent une connaissance définitive. À partir de ces transmissions, nous savons que le Coran fut apporté par Muḥammad — que la paix soit sur lui — que son prophétat est authentique, que le nombre des unités de prière est fixé, et bien d'autres éléments fondamentaux. Ibn Ḥazm explique dans *al-Fiṣal* que la raison impose l'acceptation du mutawātir, car c'est par lui que nous connaissons les événements, les contrées, les nations disparues, ainsi que les biographies des prophètes, savants, philosophes, rois, batailles et

ouvrages. Celui qui rejette cela, dit-il, ressemble à celui qui nie les données sensibles ; il doit alors, par logique, nier qu'il ait des parents ou qu'il soit né d'une femme (Ibn Ḥazm, 1404 H, 1 : 100).

2. **Les rapports *āḥād* (*khabar al-wāḥid*).** Ceux-ci doivent être acceptés — et crus — dès lors qu'ils sont transmis par une chaîne continue de narrateurs intègres, remontant jusqu'au Prophète — que la paix soit sur lui. Pour Ibn Ḥazm, ce principe s'applique aussi bien au ḥadīth qu'aux récits historiques, lesquels doivent être pris exclusivement de transmetteurs fiables, tandis que les récits provenant de personnes indignes de confiance sont rejetés sans équivoque (Ibn Ḥazm, 1404 H, 1 : 103).

Les écrits d'Ibn Ḥazm regorgent de discussions sur les conditions d'acceptation des récits : il insiste pour ne transmettre que d'après des narrateurs fiables et rejette toute source non fiable. Il refuse de disqualifier le récit d'un transmetteur digne de confiance sans preuve (Ibn Ḥazm, 1404 H, 1 : 133).

Il explique que puisque tout être humain — hormis les prophètes — est faillible, un narrateur peut mentir délibérément, comme le montre l'expérience sensible ; de même, un groupe peut s'entendre pour mentir sous contrainte ou par intérêt, mais ce mensonge finit toujours par être révélé une fois le groupe dispersé (Ibn Ḥazm, 1404 H, 1 : 120).

C'est pour cette raison qu'Ibn Ḥazm rejette la notion de « coïncidence poétique » (*tawārud al-khawāṭir*) avancée par certains poètes. Il considère de telles prétentions comme une forme de plagiat ou de vol, déclarant leurs transmetteurs non fiables et rejetant ce qui contredit les normes établies de la poésie. Il écrit :

« Ce qui ne fait pour moi aucun doute — et qui est, en vérité, rationnellement impossible — est que deux poètes puissent, indépendamment l'un de l'autre, produire un même poème ou même deux vers identiques. La poésie est une forme de discours, et tout discours possède une structure qui lui est propre. Ce que rapportent les rhétoriciens concernant plusieurs poètes ayant composé des vers identiques est fabriqué, sans fondement ni lien ; ce n'est rien d'autre que du vol et des razzias de certains poètes contre d'autres. » (Ibn Ḥazm, 1404 H, 1 : 103).

QUATRIÈMEMNT : LE RECOURS AUX ÉVIDENCES DES SENS ET DE LA RAISON

Ibn Ḥazm ne se contente pas de transmettre des récits historiques ; il les soumet à une évaluation critique en les confrontant aux vérités établies ainsi qu'aux jugements évidents de la raison et de l'expérience sensible. Dans une discussion, il déclare :

« À celui qui prétend que rien ne peut être connu si ce n'est par les récits transmis, nous disons : ces récits sont-ils tous vrais, ou tous faux, ou bien certains vrais et d'autres faux ? S'il affirme qu'ils sont tous faux, il contredit sa propre prétention. S'il affirme qu'ils sont tous vrais, nous lui opposons des récits qui réfutent sa position, ce qui l'oblige à l'abandonner. Il ne reste donc qu'une seule possibilité : certains récits sont vrais et d'autres sont faux. Si tel est le cas, on ne peut connaître la vérité d'un récit à partir de sa forme seule, puisque la forme du vrai et du faux est identique. Il est donc nécessaire de disposer d'un critère permettant de les distinguer — et ce critère n'est autre que la raison. » (Ibn Ḥazm, 1404 H, 1 : 20-21)

Cette critique rationnelle apparaît clairement dans son rejet de l'affirmation des généalogistes selon laquelle al-Ḥakam b. ʿAbd al-Malik serait mort jeune. Ibn Ḥazm a en effet découvert des poèmes d'éloge composés pour lui par Ruʾbah b. al-ʿAjjāj — ce qui est impossible pour un enfant n'ayant pas encore atteint l'âge où l'on mérite d'être loué (Ibn Ḥazm, 1983, 86).

Cette méthode rationnelle-historique place Ibn Ḥazm en avance sur nombre d'historiens qui l'ont précédé et anticipe certaines approches postérieures. Ibn Khaldūn (m. 808 H) fut clairement influencé par lui, adoptant son insistance à éprouver les récits à l'aune de la possibilité rationnelle et citant des exemples identiques — tels que la mise en évidence de contradictions dans les récits bibliques[3].

Lorsqu'il expose les mérites d'al-Andalus, Ibn Ḥazm affirme que le Prophète — paix sur lui — décrivit les ancêtres des guerriers maghrébins et andalous comme des *« rois assis sur des trônes »*[4], une conclusion qu'il déduit de preuves historiques (Ibn Ḥazm, 1983, 2 : 173-174).

---

[3] Comparez ce qui se trouve chez Ibn Ḥazm, s.d., 1 : 261 sq., avec Ibn Khaldūn, 2001, p. 14 ff.

[4] Il fait ici référence au ḥadīth d'Anas b. Mālik (qu'Allah soit satisfait de lui), dans lequel celui-ci rapporte avoir entendu le Prophète (que la paix soit sur lui) dire :
"Le Messager d'Allah (que la paix soit sur lui) rendait visite à Umm Ḥarām bint Milḥān, qui lui offrait des repas. Umm Ḥarām était l'épouse de ʿUbāda b. al-Ṣāmit. Un jour, le Messager d'Allah (que la paix soit sur lui) lui rendit visite ; elle lui servit à manger, puis se mit à chercher les poux dans sa tête. Ensuite, le Messager d'Allah s'endormit, puis se réveilla en souriant. Umm Ḥarām demanda : « Ô Messager d'Allah, qu'est-ce qui te fait sourire ? » Il répondit : « Certains de mes membres de communauté m'ont été présentés (en rêve) comme des combattants dans la voie d'Allah, à bord d'un navire au milieu de cette mer ; cela me fait sourire. Ils étaient comme des rois sur des trônes (ou tels des rois sur des trônes — Isḥāq, l'un des sous-rapporteurs,

Ici encore, il applique à la fois la critique externe (analyse des chaînes de transmission) et la critique interne (analyse textuelle).

CINQUIÈMEMENT : LA CRITIQUE DES ÉCRITURES SACRÉES (LA TORAH)

La critique qu'Ibn Ḥazm adresse à la Torah repose sur deux dimensions complémentaires :

1. La critique externe, portant sur ses transmetteurs.

2. La critique interne, portant sur le texte lui-même.

Dans *al-Fiṣal*, il souligne que les Juifs ne possèdent aucune chaîne de transmission continue pour leur Écriture ; ce qu'ils détiennent ne sont que des manuscrits retrouvés çà et là. Il rapporte en outre que les Israélites apostasièrent sept fois entre la mort de Moïse et le règne de leur premier roi, Saül. Chaque apostasie s'accompagna d'idolâtrie et de l'abandon de la religion véritable, avec des périodes durant huit ans, dix-huit ans, vingt ans, sept ans, trois ans, dix-huit ans et quarante ans (Ibn Ḥazm, s.d., 1 : 187-189). Il conclut alors :

« Réfléchis : quelle Écriture pourrait demeurer intacte durant de si longues périodes d'impiété et de reniement, dans une terre exiguë qui ne dépasse pas trois jours de marche, où il ne restait personne attaché à sa religion ni fidèle à son Écriture ? » (Ibn Ḥazm, s.d., 1 : 189-190).

À partir de cette analyse, il apparaît clairement qu'Ibn Ḥazm se concentre d'abord sur la critique externe. Il met en évidence l'absence de chaîne de transmission ininterrompue de la Torah et souligne que les Israélites ont apostasié durant de longues années, ont pratiqué l'idolâtrie et se sont livrés à divers comportements immoraux. Un tel groupe, argue-t-il, ne peut être considéré comme digne de confiance pour préserver une Écriture, car il ne réunit pas les conditions permettant d'en assurer une transmission fiable. De plus, l'absence de chaîne continue rend impossible pour tout chercheur d'identifier l'origine exacte de la Torah transmise, en raison de l'anonymat et de l'incertitude entourant ses transmetteurs.

n'est pas certain de l'expression exacte employée par le Prophète). » Umm Ḥarām dit : « Ô Messager d'Allah, invoque Allah pour qu'Il fasse de moi l'une d'entre eux. » Le Messager d'Allah invoqua Allah en sa faveur, puis se rendormit et se réveilla de nouveau en souriant. Umm Ḥarām demanda encore : « Qu'est-ce qui te fait sourire, ô Messager d'Allah ? » Il répondit : « Certains de mes membres de communauté m'ont été présentés comme des combattants dans la voie d'Allah », répétant le même rêve. Umm Ḥarām dit : « Ô Messager d'Allah, invoque Allah pour qu'Il fasse de moi l'une d'entre eux. » Il dit : « Tu seras parmi les premiers. » Effectivement, elle participa à une expédition maritime sous le califat de Muʿāwiya b. Abī Sufyān ; à son débarquement, elle tomba de sa monture et mourut. » (al-Bukhārī, 1997, 4 : 47-48, n° 2788 ; Muslim, 2007, 5 : 245-246, n° 1912).

C'est précisément ce point que Spinoza développe plus tard dans sa critique de la Torah. Il écrit :

« …En réalité, nous ignorons complètement les auteurs de bon nombre de ces livres, ou les personnes qui les ont rédigés, ou nous doutons de leur identité. Nous ne savons pas non plus dans quelles circonstances, ni à quelle époque, ont été écrits ces livres — dont les véritables auteurs nous sont inconnus. Nous ignorons entre les mains de qui ils sont tombés, d'où provenaient les manuscrits originaux, à partir desquels plusieurs copies divergentes ont été produites ; et, enfin, nous ne savons pas s'il existait beaucoup d'autres manuscrits provenant d'autres sources.» (Spinoza, 1997, 255).

Ainsi, Spinoza ne se limite pas à remettre en question la chaîne de transmission et l'anonymat les Fils d'Israël des transmetteurs. Il examine également les divergences entre les versions de l'Ancien Testament et évoque la possibilité que de nombreuses autres versions aient existé. L'ensemble de ces éléments, selon lui, démontre encore davantage l'absence de fiabilité du texte que les Juifs possèdent actuellement.

Il soumet enfin l'Ancien Testament à la critique interne, en appliquant plusieurs critères, dont les plus importants sont les suivants :

1. Comparaison des versions disponibles parmi les Israélites

Ibn Ḥazm rassembla pas moins de deux traductions arabes de la Torah[5], en compara le contenu et consulta des savants juifs chaque fois qu'il rencontrait une difficulté dans l'une ou l'autre version — par équité, mais aussi afin de les engager par leurs propres explications.

2. Mise en évidence des contradictions entre les traducteurs de la Torah

Il mit en lumière les contradictions présentes entre les traducteurs de la Torah (Ibn Ḥazm, s.d., 1 : 121), soulignant l'incohérence des manuscrits et les faussetés qu'ils contiennent. Il consacra même un chapitre entier à exposer :

« les contradictions évidentes et les mensonges manifestes dans le livre que les Juifs appellent la Torah, dans tous leurs autres livres, ainsi que dans les quatre Évangiles — ce par quoi leur corruption et leur altération deviennent certaines, et par quoi il apparaît clairement qu'ils ne sont pas la révélation descendue de Dieu, exalté soit-Il » (Ibn Ḥazm, s.d., 1 : 116 sq.).

[5] La première traduction arabe de l'Ancien Testament fut réalisée par Jean, évêque de Séville, en 724 apr. J.-C., dans le but d'en faire bénéficier les chrétiens et les Maghrébins. Voir : *Dictionary of the Bible*, p. 771. Par ailleurs, Ibn Ḥazm mentionne la version samaritaine et compare son contenu à celui d'autres versions — ce qui renforce la conclusion selon laquelle cette version circulait en al-Andalus et qu'Ibn Ḥazm y avait accès. Voir : *al-Fiṣal*, 1/77.

3. Exposition des inexactitudes historiques contenues dans les versions de la Torah

Selon lui, ces erreurs sont si graves que les récits ne peuvent en aucun cas être vrais (Ibn Ḥazm, s.d., 1 : 122-128). Parmi ces exemples figure le passage : *« à la fin de leur Torah : "Moïse, le serviteur de Dieu, mourut là, dans le pays de Moab, en face de Beth-Peor, et nul être humain n'a connu le lieu de sa tombe jusqu'à ce jour… ».* Ce passage est un témoin équitable, une preuve décisive et un argument véridique que leur Torah a été altérée… C'est là un pur mensonge — exalté soit Dieu au-dessus de cela.

Quant à sa parole :

« et nul être humain n'a connu sa tombe jusqu'à ce jour", elle suffit comme preuve… qu'il s'agit d'un récit composé après un très long temps, sans aucun doute. » (Ibn Ḥazm, s.d., 1 : 212).

C'est précisément cette même preuve que Spinoza utilisera plus tard (1997, 269) dans sa critique de la Torah pour démontrer que la Torah en circulation n'est pas authentique. Il consacra un chapitre entier à ce point, intitulé : *« Où il est démontré que les cinq Livres, ainsi que les Livres de Josué, des Juges, de Ruth et des Rois, ne sont pas authentiques… ».*

4. Mise en évidence de la divergence entre la Torah samaritaine et la Torah détenue par les autres Juifs

Ibn Ḥazm montre que la version possédée par les Samaritains n'est pas identique à celle détenue par le reste des Juifs, chaque groupe affirmant que sa Torah est l'authentique et considérant celle des autres comme corrompue (Ibn Ḥazm, s.d., 1 : 117).

À travers cette critique textuelle profonde, Ibn Ḥazm — selon les études modernes sur l'histoire de la critique biblique — peut être considéré comme le premier à avoir formulé une méthodologie complète de critique de l'Ancien Testament, intégrant à la fois la critique externe (basée sur l'*isnād*) et la critique interne.

Le discours critique développé par Ibn Ḥazm — ainsi que celui de savants musulmans antérieurs — joua un rôle important dans la formation de la conscience juive concernant la crise textuelle de la Torah. Parmi les plus influencés figure Abū Isḥāq Ibn Ezra, qui affirma que plusieurs auteurs avaient participé à la rédaction de la Torah — une observation reprise explicitement par Spinoza (Spinoza 1997, 266). Une telle convergence méthodologique ne peut être attribuée à une simple coïncidence : L'environnement andalou offrait un espace propice à un échange intellectuel constant entre musulmans et juifs, ce qui rend l'hypothèse d'une influence — directe ou médiée — hautement plausible et scientifiquement fondée.

Ainsi, Ibn Ḥazm a établi une méthode critique rigoureuse pour aborder les Écritures des Gens du Livre, méthode qui se diffusera ensuite dans la pensée juive puis occidentale, plaçant Ibn Ḥazm au centre de la généalogie de la critique biblique.

Conclusion de la section

Cette section a montré qu'Ibn Ḥazm abordait la narration historique avec la même rigueur que le ḥadīth, fondant ses analyses sur la transmission vérifiée, l'observation personnelle, les récits fiables et le consensus des historiens. Sa critique de la Torah prolonge cette méthodologie, combinant analyse externe et examen interne des contradictions et impossibilités historiques. Par cette approche intégrée, il façonna l'historiographie andalouse et posa les premiers fondements de la critique scripturaire, influençant durablement la pensée juive et occidentale.

CONCLUSION

Une lecture approfondie de l'œuvre d'Ibn Ḥazm révèle un savant qui n'acceptait aucun récit avant d'en avoir éprouvé, selon les critères les plus stricts de la critique, tant la chaîne de transmission que le contenu textuel. Il associe la critique externe élaborée par les *muḥaddithūn* — examen de la continuité de l'isnād, probité (ʿadālah) et précision (ḍabṭ) des transmetteurs, vérification de l'attribution, des variantes manuscrites et des attestations d'audition — à une critique interne fondée sur une sensibilité historique singulièrement fine. Par cette double approche, Ibn Ḥazm ne se limite pas à signaler un défaut dans la chaîne : il analyse les répercussions de ce défaut sur la formulation et la signification du récit, assurant ainsi la préservation de son authenticité.

Cette exigence explique son rejet de récits réputés mais infirmés par les données chronologiques, les archives de *khuṭba* ou les registres d'allégeance — comme l'affaire de l'imposteur se présentant sous le nom de Hishām al-Muʾayyad. Ibn Ḥazm n'y voit pas une simple controverse politique, mais un rapport soumis à vérification, mobilisant dates, sermons, cérémonies de *bayʿah* et données contextuelles qu'il confronte méthodiquement entre elles.

La même rigueur gouverne son approche du ḥadīth : pour lui, la narration d'un transmetteur fiable (*thiqah*) a force probante, sauf si trois types de preuves l'invalident :

1. l'aveu explicite d'erreur ;

2. un témoignage corroboré provenant d'un témoin présent lors de l'audition ;

3. une observation empirique décisive.

Ce n'est qu'une fois la solidité de l'isnād établie qu'il examine le matn sur le plan sémantique. Le dire d'un thiqah ne peut être écarté sans preuve, tandis que le propos d'un transmetteur non fiable est rejeté sans hésitation.

Si certains savants ont divergé d'Ibn Ḥazm dans des jugements particuliers, la portée méthodologique de son approche dans la restauration de l'authenticité des textes demeure manifeste. Il ramène les rapports à leurs sources premières, protège les textes de l'interpolation et de l'erreur, et lie étroitement l'art de vérifier à l'art de comprendre. Dans le domaine historique également, il se distingue par une méthode cohérente : une démarche documentaire minutieuse alliée à une critique interne attentive aux moindres contradictions. Ibn Ḥazm offre ainsi un modèle de recherche qui conjugue la rigueur de l'authentification et la discipline de l'interprétation — refusant d'accepter un récit du seul fait qu'il est transmis, et refusant tout sens dont la transmission n'est pas solide.

Sur cette base, l'étude s'est organisée en deux volets : l'un consacré à sa méthode dans la transmission et la critique du ḥadīth, l'autre à l'application de ces outils aux récits historiques. Les implications de cette méthodologie pour sa critique des textes sacrés constituent un domaine prometteur pour des recherches ultérieures, qui permettraient d'achever le portrait d'Ibn Ḥazm tel qu'il se dégage ici : un savant de la vérification rigoureuse et un penseur dont les conclusions reposent exclusivement sur la preuve.

REFERENCES

Al-Bājī, Abū al-Walīd Sulaymān ibn Khalaf. (n.d.). *Al-Minhāj fī Tartīb al-Ḥujaj* (ʿAbd al-Majīd Turkī, Ed.). Dār al-Gharb al-Islāmī.

Al-Bukhārī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Ismāʿīl ibn Bardizbah al-Juʿfī. (1407/1987). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Muṣṭafā Dīb al-Bughā, Ed.). Dār Ibn Kathīr–al-Yamāmah.

Al-Ḍabbī, Aḥmad ibn Yaḥyā ibn Aḥmad ibn ʿAmīrah. (1967). *Bughyat al-Multamis fī Tārīkh Rijāl Ahl al-Andalus*. Dār al-Kātib al-ʿArabī.

Al-Ḥumaydī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Abī Naṣr Fatūḥ ibn ʿAbd Allāh al-Azdī. (1966). *Jadhwat al-Muqtabis fī Dhikr Wulāt al-Andalus*. Al-Dār al-Miṣriyyah li-l-Taʾlīf wa-l-Tarjamah.

Al-Masʿūdī, Abū al-Ḥasan ʿAlī ibn al-Ḥusayn. (1893). *Al-Tanbīh wa-l-Ishrāf* (M. J. de Goeje, Ed.). Brill.

Al-Mizzī, Abū al-Ḥajjāj Yūsuf ibn al-Zakkī ʿAbd al-Raḥmān. (1400/1980). *Tahdhīb al-Kamāl fī Asmāʾ al-Rijāl* (Bashshār ʿAwwād Maʿrūf, Ed.). Muʾassasat al-Risālah.

Al-Shāṭibī, Abū Isḥāq Ibrāhīm ibn Mūsā al-Lakhmī. (n.d.). *Al-Muwāfaqāt* (ʿAbd Allāh Darāz, Ed.). Al-Maktabah al-Tijāriyyah.

Al-Subkī, Tāj al-Dīn ibn ʿAlī ibn ʿAbd al-Kāfī. (1413/1992). *Ṭabaqāt al-Shāfiʿiyyah al-Kubrā* (Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī & ʿAbd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥulū, Eds.). Hajr.

Ibn ʿAdī, Abū Aḥmad ʿAbd Allāh al-Jarjānī. (1418/1997). *Al-Kāmil fī Ḍuʿafāʾ al-Rijāl* (ʿĀdil Aḥmad ʿAbd al-Mawjūd & ʿAlī Muḥammad ʿAwaḍ, Eds.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Ibn al-Abbār, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn ʿAbd Allāh ibn Abī Bakr al-Quḍāʿī al-Balansī. (1337/1979). *Al-Takmilah li-Kitāb al-Ṣilah* (Alfred Bel & Ibn Abī Shanab, Eds.). Al-Maṭbaʿah al-Ashrafiyyah.

Ibn Bashkuwāl, Abū al-Qāsim Khalaf ibn ʿAbd al-Malik. (1410/1989). *Al-Ṣilah* (Ibrāhīm al-Abiyārī, Ed.). Dār al-Kitāb al-Miṣrī / Dār al-Kitāb al-Lubnānī.

Ibn Bassām, Abū al-Ḥasan ʿAlī al-Shanṭarīnī. (1399/1979). *Al-Dhakhīrah fī Maḥāsin Ahl al-Jazīrah* (Iḥsān ʿAbbās, Ed.). Dār al-Thaqāfah.

Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, Aḥmad. (1404/1984). *Tahdhīb al-Tahdhīb*. Dār al-Fikr.

Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad ʿAlī ibn Aḥmad ibn Saʿīd. (1981). *Al-Akhlāq wa-l-Siyar fī Mudāwāt al-Nufūs* (Al-Ṭāhir Aḥmad Makkī, Ed.). Dār al-Maʿārif.

Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad ʿAlī ibn Aḥmad ibn Saʿīd. (n.d.-a). *Al-Fiṣal fī al-Milal wa-l-Ahwāʾ wa-l-Niḥal*. Dār al-Fikr.

Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad ʿAlī ibn Aḥmad ibn Saʿīd. (1404/1984). *Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*. Dār al-Ḥadīth.

Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad ʿAlī ibn Aḥmad ibn Saʿīd. (n.d.-b). *Al-Taqrīb li-Ḥadd al-Manṭiq* (Iḥsān ʿAbbās, Ed.). Al-Muʾassasah al-ʿArabiyyah li-l-Dirāsāt wa-l-Nashr.

Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad ʿAlī ibn Aḥmad ibn Saʿīd. (n.d.-c). *Jumharat Ansāb al-ʿArab* (5th ed., ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn, Ed.). Dār al-Maʿārif.

Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad ʿAlī ibn Aḥmad ibn Saʿīd. (n.d.-d). *Nuqaṭ al-ʿArūs fī Tārīkh al-Khulafāʾ* (Iḥsān ʿAbbās, Ed.). Al-Muʾassasah al-ʿArabiyyah li-l-Dirāsāt wa-l-Nashr.

Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad ʿAlī ibn Aḥmad ibn Saʿīd. (n.d.-e). *Risālah fī al-Radd ʿalā Ibn al-Naghrelah al-Yahūdī* (Iḥsān ʿAbbās, Ed.). Al-Muʾassasah al-ʿArabiyyah li-l-Dirāsāt wa-l-Nashr.

Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad ʿAlī ibn Aḥmad ibn Saʿīd. (n.d.-f). *Risālah fī Faḍl al-Andalus* (Iḥsān ʿAbbās, Ed.). Al-Muʾassasah al-ʿArabiyyah li-l-Dirāsāt wa-l-Nashr.

Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad ʿAlī ibn Aḥmad ibn Saʿīd. (n.d.-g). *Ṭawq al-Ḥamāmah fī al-Ulfa wa-l-Ilf* (Iḥsān ʿAbbās, Ed.). Al-Muʾassasah al-ʿArabiyyah li-l-Dirāsāt wa-l-Nashr.

Ibn Kathīr, Abū al-Fidāʾ Ismāʿīl ibn ʿUmar al-Dimashqī. (n.d.). *Al-Bidāyah wa-l-Nihāyah*. Maktabat al-Maʿārif.

Ibn Khaldūn, ʿAbd al-Raḥmān. (1421/2001). *Muqaddimat Ibn Khaldūn* (Khalīl Shihādah, Ed.). Dār al-Fikr.

Ibn Khallikān, Abū al-ʿAbbās Shams al-Dīn Aḥmad ibn Muḥammad. (n.d.). *Wafayāt al-Aʿyān* (Iḥsān ʿAbbās, Ed.). Dār Ṣādir.

Ibn Khayr al-Ishbīlī, Abū Bakr Muḥammad. (n.d.). *Fahrasat Ibn Khayr* (Francisca Zidane & Julián Ribera, Eds.). Maktabat al-Khānjī.

Ibn Ṣāʿid al-Andalusī, Abū al-Qāsim Ṣāʿid ibn Aḥmad. (1912). *Ṭabaqāt al-Umam* (Louis Cheikho, Ed.). Al-Maṭbaʿah al-Kathūlīkiyyah.

Klaina, Mekkī. (1988). *Ibn Ḥazm al-Andalusī wa-Atharuhu fī al-Dirāsāt al-Ḥadīthiyyah* [Master's thesis, University of Muḥammad V].

Klaina, Mekkī. (2002). *Al-Nuẓum al-Taʿlīmiyyah ʿinda al-Muḥaddithīn fī al-Qurūn al-Thalāthah al-Ūlā*. Maṭbaʿat Ṭūb Brīs.

Klaina, Mekkī. (2011). *Manhaj al-Muḥaddithīn fī Naqd al-Riwāyāt*. Jāmiʿat al-Sulṭān al-Sharīf ʿAlī al-Islāmiyyah.

Muslim, Abū al-Ḥusayn ibn al-Ḥajjāj al-Qushayrī al-Naysābūrī. (n.d.). *Ṣaḥīḥ Muslim* (Muḥammad Fuʾād ʿAbd al-Bāqī, Ed.). Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.

Spinoza, B. (1997). *Risālah fī al-Ilāhiyyāt wa al-Siyāsah* (4th ed., Ḥasan Ḥanafī, Ed.). Dār al-Ṭalīʿah.