

LA PLACE DU SYLLOGISME JURIDIQUE DANS LA MÉTHODE EXÉGÉTIQUE CHEZ GAZALI

Hassan ABDEL-RAHMAN

Nous nous proposons de mettre en relief, dans les pages qui suivent, le rôle que jouent les syllogismes catégorique et conditionnel dans les méthodes d'interprétation que les juristes musulmans ont élaborées. Parmi les auteurs qui ont écrit sur la logique juridique musulmane ⁽¹⁾, aucun n'a abordé, à notre connaissance, cette question ⁽²⁾. Leur effort commun se concentre sur la théorie de l'analogie (*al-Kiyas*) qui constituait chez Shafi'i, le fondateur de la science des *Uṣūl al-Fiqh*, la base fondamentale de la méthode exégétique et qui fit ensuite fortune chez ses successeurs. Plus ouverts aux études philosophiques que le mouvement traducteur en pays d'Islam — surtout sous la dynastie abbasside — a rendu accessibles, ceux-ci ont enrichi d'une manière étonnante la théorie du raisonnement analogique. C'est autour de cette théorie, en effet, et en marge de ses développements, que nous trouvons la pensée: l'analyse linguistique appliquée au droit qui a donné l'Islam. Signalons seulement un aspect important de cette pensée: leur analyse linguistique appliquée au droit qui a donné finalement une sémiotique juridique étroitement liée à la spécificité de la langue arabe. Nous ne comptons aborder dans cette modeste communication la théorie du raisonnement analogique chez les *Uṣūlistes* ⁽³⁾ et parler de l'historique de la méthode exégétique que dans la mesure où cela nous aidera à atteindre l'objectif que nous nous sommes fixé au départ.

I. La méthode exégétique jusqu'à Gazali

Mais qu'est-ce tout d'abord, que la méthode exégétique chez les *Uṣūlistes* ? Elle peut être définie comme «l'analyse philologique, doctrinale et logique du droit». C'est au moins la défi-

nition qui se dégage, selon nous, d'*al-Risāla* (La dissertation) de Shafi'i, premier ouvrage des principes du droit qui nous soit parvenu ⁽⁴⁾. Il va de soi que nous nous limitons ici à parler seulement de la partie logique de cette méthode, car c'est pour remédier, croyons-nous, à ses défauts qu'on a introduit plus tard — au 5^e siècle H. — les syllogismes aristotéliens et stoïciens en droit musulman comme moyens de raisonnement plus sûrs que ceux jusqu'alors offerts par la méthode exégétique. Celle-ci, se fondant essentiellement, chez Shafi'i sur l'analogie, incluait d'autres formes de raisonnement connues en jurisprudence occidentale sous la dénomination d'*argumentum a maiori ad minus*, *a minori ad maius* et *a contrario*. On a beaucoup parlé, à propos de Shafi'i, de l'influence qu'il aurait subie lors de la formation de sa méthode, soit directement par l'*Organon* d'Aristote dont les traductions étaient assez avancées à son époque; soit indirectement, c'est-à-dire par l'intermédiaire du droit romain dont des institutions existaient déjà en Syrie et en Egypte ⁽⁵⁾. L'examen de cette thèse dépasse sans doute le cadre de cette étude quoiqu'il soit évident que certaines notions logiques dont l'origine existe dans les *Topiques* d'Aristote se trouvent exploitées dans *al-Risāla* comme les arguments dont il était question plus haut ⁽⁶⁾.

Les successeurs de Shafi'i tout en restant fidèles à la structure générale de sa méthode, l'ont développée sous une influence tout à fait aristotélienne ⁽⁷⁾. Il en va ainsi, par exemple, du *mu'tazilite* al-Basri, du *zahirite* Ibn Hazm (adversaire passionné de l'utilisation de l'analogie en droit) et enfin de l'*ach'rite* al-Djwaini, maître de Gazali, le véritable promoteur de l'introduction des syllogismes catégoriques et conditionnels en droit. Nous nous arrêtons un instant sur Djwaini, dont on a dit à tort, à propos de son *Burhan*, qu'il était le premier à avoir introduit la logique d'Aristote en droit musulman ⁽⁸⁾. Mais de quelle logique s'agit-il ? Si les tenants de cette attitude entendent par là l'introduction de certaines idées contenues dans les *Topiques* d'Aristote et qu'on trouve à la base de la théorie du *Kiyas* (analogie) nous leur répondrons, comme nous l'avons déjà dit plus haut, que ces notions se trouvent déjà utilisées par Shafi'i. Si, en revanche, ils veulent dire que Djwaini a intro-

duit la syllogistique d'Aristote, nous leur dirons alors qu'ils doivent être moins catégoriques qu'ils le sont, car rien de ce qu'ils affirment avoir découvert ne se trouve dans le manuscrit d'*al-Burhan* ⁽⁹⁾. Cependant, on y trouve quelques notions logiques à l'état embryonnaire comme celle d'*alsabr wa altak-sim* (le syllogisme conditionnel disjonctif). Mais ce moyen de raisonnement, qu'on connaissait non seulement en droit mais aussi en théologie ⁽¹⁰⁾, se trouve condamné par Djwaini et qualifié même de faux ⁽¹¹⁾.

C'est donc chez Gazali qu'il faut chercher le premier essai de l'application de la syllogistique grecque au droit musulman. Il l'a entrepris pour remédier, comme nous l'avons déjà expliqué, aux défauts de la méthode exégétique, qui, réduite au raisonnement analogique, ne donne que des conclusions probables. Mais cela ne répond pas au désir de Gazali qui cherche à fonder toutes les sciences de son époque, dont le droit, sur des bases plus sûres, avec des moyens de raisonnement rigoureux, afin d'aboutir à des conclusions certaines. Cette question semble l'avoir préoccupé pendant toute sa vie, car elle revient dans la plupart de ses ouvrages. Présente déjà dans ses livres philosophiques *makasid al-Falasifa* ⁽¹²⁾ (Les buts des philosophes) et *al-Kistas al-Mostakim* ⁽¹³⁾ (Le Canon juste), accentuée dans ses ouvrages de logique *meyar al-Ilm* ⁽¹⁴⁾ (Le critère de la science) et *Mahak al-Nazar* ⁽¹⁵⁾ (Le critère de la réflexion), la syllogistique d'Aristote et des Stoïciens fait enfin partie de son *Mostaça* ⁽¹⁶⁾, ouvrage sur les «principes du droit».

Comment Gazali applique-t-il donc cette syllogistique au droit, et quels en sont les exemples ? Nous parlerons successivement du syllogisme catégorique (II a) et du syllogisme conditionnel (II b).

IIa- Le syllogisme catégorique

Le premier groupe d'exemples se rapporte aux syllogismes catégoriques d'Aristote, appelés aussi par les logiciens arabes syllogismes attributifs ou syllogismes catégoriques conjonctifs (*iktrani*) ⁽¹⁷⁾. Mentionnons au sujet du syllogisme *Barbara* l'exemple suivant: ⁽¹⁸⁾

Toute sorte de vin est enivrante
 tout ce qui est enivrant est interdit
 donc toute sorte de vin est interdite

Soit B le moyen terme, A le petit terme et C le grand terme. Nous aurons donc: ⁽¹⁹⁾

Tout A est B
 Tout B est C
 donc tout A est C

Gazali auquel nous venons d'emprunter l'exemple précédent continue l'exposé de tous les modes concluants des différentes figures et en explique l'emploi par des exemples juridiques ⁽²⁰⁾. Pour en finir avec le syllogisme catégorique — son exposé chez les logiciens arabes mêmes ne pose pas de problèmes, leur contribution à son développement étant très minime — nous citerons l'exemple du syllogisme *Celarent* de la première figure, emprunté à Amidi ⁽²¹⁾, un des continuateurs de l'innovation gazalienne dans le domaine de la logique juridique musulmane.

Toute ablution est une dévotion
 aucune dévotion n'est valable sans l'intention
 donc aucune ablution n'est valable sans l'intention.

Soit:

Tout A est B
 Nul B n'est C
 donc nul A n'est C

Iib- Le syllogisme conditionnel conjonctif

Les syllogismes conditionnels que Gazali applique au droit sont à base de propositions conditionnelles que son Maître en logique, Avicenne, et avant lui Fārābi ont connues et professées. Nous n'abordons que le syllogisme conditionnel conjonctif pour la simple raison que Gazali ne donne point d'exemples juridiques au sujet du syllogisme conditionnel disjonctif, appelé par les juristes et les théologiens *alsabr wa altaksim*.

Les deux modes qui sont concluants dans le syllogisme conditionnel conjonctif sont ceux où nous excluons dans la mineure, soit l'antécédent (mode affirmatif), soit l'opposé du conséquent (mode négatif). Voici l'exemple que Gazali emploie pour les illustrer ⁽²²⁾:

1) Si celui qui prie est impur, sa prière est inacceptable
or, il est impur;
donc sa prière est inacceptable.

2) Si celui qui prie est impur, sa prière est inacceptable
or, sa prière est acceptable;
donc il n'est pas impur.

Les schèmes de raisonnements respectifs de ces deux exemples sont les suivants: ⁽²³⁾

	Si p, alors q.
	or p.
	donc q.
et	
	Si p, alors q.
	or $\sim q$.
	donc $\sim p$.

Les modes qui ne sont pas concluants sont ceux où nous excluons dans la mineure soit le conséquent soit l'opposé de l'antécédent.

Si cette prière est acceptable, celui qui prie a déjà fait ses ablutions; mais celui qui prie a fait ses ablutions; il ne s'ensuit ni l'acceptation, ni la non-acceptation de sa prière, car celle-ci peut être rendue inacceptable pour d'autres raisons ⁽²⁴⁾. De même, si nous excluons l'opposé de l'antécédent: mais la prière n'est pas acceptable, il n'en résulte pas que celui qui prie a fait ou n'a pas fait ses ablutions ⁽²⁵⁾.

Pour rendre les deux derniers modes concluants, Gazali introduit un élément nouveau afin de fixer la relation entre l'attribut de l'antécédent et l'attribut du conséquent. Selon cet élément, la relation entre l'antécédent et le conséquent figure sous trois formes différentes ⁽²⁶⁾ que nous citons dans les trois cas ci-après:

a) L'attribut de l'antécédent est plus général que l'attribut du conséquent, cas où nous n'aurons pas, selon Gazali, de modes concluants ⁽²⁷⁾. [Ex.: Si cela est coloré, cela est noir]. Nous l'écrirons en termes de fonctions prédicatives de la manière suivante:

$$(x) (Px \supset Sx). \sim (x) (Sx \supset Px)$$

b) L'attribut de l'antécédent est plus particulier que l'attribut du conséquent, cas où nous aurons pour modes concluants les deux combinaisons déjà rencontrées dans les exemples (1) et (2). [Ex.: Si cela est noir, cela est coloré]. Soit:

$$(x) (Sx \supset Px). \sim (x) (Px \supset Sx)$$

c) L'attribut de l'antécédent est en relation d'égalité ou de cause unique à effet avec l'attribut du conséquent, ce qui rend concluantes toutes les quatre combinaisons. [Ex.: Si l'homme marié a commis un acte de fornication, l'homme marié doit être lapidé] ⁽²⁸⁾. Soit:

$$(x) (Sx \supset Px). (x) (Px \supset Sx)$$

Reconstituons, à titre d'exemple, les quatre combinaisons de $p \supset q$, prises au cas (c), (colonne 1) en les transformant en fonctions prédicatives (colonne 2) et en prenant pour première prémisses la formule qui fixe la relation d'égalité entre les deux attributs (colonne 3). Nous aurons donc dans la dernière colonne trois prémisses au lieu de deux.

	(1)	(2)	(3)
a)	$p \supset q$	$Sa \supset Pa$	$(x) (Sx \supset Px). (x) (Px \supset Sx)$
	p	Sa	$Sa \supset Pa$
	q	Pa	Pa
b)	$p \supset q$	$Sa \supset Pa$	$(x) (Sx \supset Px). (x) (Px \supset Sx)$
	q	Pa	$Sa \supset Pa$
	$?$	$?$	Pa
			Sa

c)			$(x) (Sx \supset Px). (x) (Px \supset Sx)$
	$p \supset q$	$Sa \supset Pa$	$Sa \supset Pa$
	$\sim p$	Sa	$\sim Sa$
	?	?	$\sim Pa$
d)			$(x) (Sx \supset Px). (x) (Px \supset Sx)$
	$p \supset q$	$Sa \supset Pa$	$Sa \supset Pa$
	$\sim q$	$\sim Pa$	$\sim Pa$
	$\sim p$	$\sim Sa$	$\sim Sa$

Si on reconstruit de la même manière les différentes combinaisons de $p \supset q$ dans les autres cas, on aura douze modes dont huit sont concluants ou valides. Aux quatre modes du cas (3) s'ajouteront deux du cas (1) et deux du cas (2).

Conclusion

Arrivé au terme de cette étude, nous voudrions mettre l'accent sur un fait historique engendré par la position de Gazali, l'*Uṣūliste*, vis-à-vis de la logique grecque. Si l'introduction de la syllogistique grecque apparaît comme réaction contre le mouvement de ceux que Gazali appelle « dialecticiens »⁽²⁹⁾, ceux-ci, très nombreux d'ailleurs dans l'histoire de la dogmatique musulmane, ont réagi vigoureusement contre lui en faisant appel à toutes sortes d'autorités notamment celles des chefs religieux⁽³⁰⁾. Cela oblige Gazali à recourir aux textes religieux pour démontrer que le *Coran* même repose sur le raisonnement syllogistique⁽³¹⁾. Quoi qu'il en soit, le conflit qui a opposé polémistes et dialecticiens aux partisans de la syllogistique grecque en droit, a donné, il est vrai, les résultats les plus bénéfiques pour le développement de la méthodologie des sciences dogmatiques de l'Islam.

NOTES

(¹) Les juristes musulmans n'ont pas consacré d'ouvrages particuliers à la logique juridique comme c'est le cas en droit romain des *Topiques* de Cicéron, et plus tard vers le 16^e siècle, de la *Dialectica legalis* de Hegendorphinus, du *De Logica Jurisconsultorum* de Freigius ou de la *Logica Juridica* de Schickhardus. La logique juridique fait partie, chez eux, de «la Science des sources ou des principes du droit» (*Ilm Uşûl al-Fiqh*). Celle-ci comprend outre la logique juridique et la Philosophie du droit, l'élaboration, l'abrogation, l'interprétation et l'application du droit. Citons parmi les ouvrages des anciens *Uşûlistes*:

Shafi'i (204 h.): *al-Risāla*, al-Basri (436 h.): *Kitab al-Mu'tamad fi Uşûl al-Fiqh*; édité par Hamidullah; Damas; 1965; Ibn Hazm (456 h.): *al-Ihkam fi Uşûl al-Ahkam*, al-Djwaini (478 h.): *al-Burhan fi Uşûl al-Fiqh*; (manuscrit), al-Gazali (505 h.): *al-Mostaṭfa*, al-Amidi (631 h.): *al-Ihkam fi Uşûl al-Ahkam*, Ibn Taymiya (728h): *al-Kiyas fi al-Sar' al-Islami*, traduit en français par H. Laoust.

Les travaux modernes sont très rares en matière de logique juridique musulmane; citons cependant:

A. S. EL-Nashar: *Les méthodes chez les penseurs musulmans et leur critique de la logique aristotélicienne* (en arabe), Le Caire, 1947; I. Madkour: *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, thèse ès Lettres, Paris, 1934; notamment ch. VII sur «la méthodologie aristotélicienne et les sciences théologiques et juridiques de l'Islam»; R. Arnaldez: *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm*, Paris, 1956, pp. 217-248 sur «La logique et les problèmes du droit musulman»; Ch. Chehata: «Logique juridique et droit musulman», *Studia Islamica*, 1965, 23, pp. 5-25; H. Hanafi: *Les méthodes d'exégèse*, thèse ès Lettres, Paris, 1965; R. Brunschvig: «Logic and Law in Classical Islam», in *Logic in Classical Islamic Culture*, pp. 9-20, éd. Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1970.

La connaissance de la logique arabe ainsi que son histoire, en langues européennes, nous est devenu possible grâce aux travaux de Nicholas Rescher en anglais et A.-M. Goichon en français. Ces travaux sont cités dans l'étude de G. Deledalle: «La logique arabe et ses sources non-aristotéliciennes», *Les études philosophiques*, III, 1969, pp. 299-318. On peut ajouter à ces travaux celui de Madkour déjà mentionné et celui de F. Jadaane: *L'influence du Stoïcisme sur la pensée musulmane*, thèse ès Lettres, Paris, 1968, dont le ch. III traite de la logique aristotélicienne et stoïcienne chez les philosophes arabes.

(²) Cependant, c'est un auteur en matière de théologie musulmane qui s'est efforcé de montrer l'usage que les théologiens musulmans ont fait du syllogisme conditionnel disjonctif. Voir: J. VAN ESS: «The Logical Structure of Islamic Theology», in *Logic in Classical Islamic Culture*, op. cit., pp. 21-50.

(³) Nous l'avons fait dans notre étude «L'argument *a maiori* et l'argument par analogie dans la logique juridique musulmane», à paraître dans la

Rivista internazionale di filosofia del diritto, numéro janvier-mars 1971.

(4) *Risāla*, éd. le Caire, sans date, pp. 17 et sq. et pp. 136 et sq.

(5) Voir à titre d'exemple: J. SCHACHT: art. *Figh* (droit) dans l'*Ency. de l'Islam*, éd. 1964, p. 907 et «Foreign Elements in Ancient Islamic Law», in *Mémoires de l'Académie Inter. de droit comparé*, 1955, vol. III, 4^e partie, pp. 127-141, en particulier pp. 133-134; P.S. MARGOLIOUTH: *The Early development of Mohammedanism*, London, Williams and Norgate, 1914, p. 97; EL NASHAR: *op. cit.*, pp. 59-62.

(6) *Risāla*, pp. 136-137 et *Topiques* d'ARISTOTE, II, 10; III, 6; IV, 6; V, 8; VII, 1; VII, 1; VII, 3.

(7) MADKOUR: *op. cit.*, p. 262.

(8) ELNASHAR: *op. cit.*, p. 65.

(9) Voir les deux manuscrits d'AL-BURHAN, celui du Caire (dar al-kotob N° 714) et celui d'Istanbul (Admed III N° 1320).

(10) J. V. ESS: *op. cit.*, p. 41.

(11) BURHAN, manuscrit du Caire, I, p. 17.

(12) Éd. le Caire, 1936.

(13) Éd. Beyrouth, 1959.

(14) Éd. le Caire, 1961.

(15) Éd. Beyrouth, 1966.

(16) Éd. le Caire, 1937.

(17) GAZALI: *Meyar...*, p. 131.

(18) GAZALI: *Mostaṭṭa*, pp. 24-26 de l'introduction, et *Meyar*, pp. 149-151.

(19) Les logiciens arabes avaient l'habitude de placer la mineure en tête du syllogisme. Voir l'explication de MADKOUR, *op. cit.*, p. 209.

(20) C'est le cas dans la plupart de ses ouvrages déjà cités; voir, par ex.: *Meyar*, pp. 149-151.

(21) IHKAM, *op. cit.*, vol. III, p. 177.

(22) MEYAR, p. 154.

(23) Ces deux exemples correspondent respectivement à la première et à la deuxième indémontrable des Stoïciens, connues ensuite sous la dénomination de *modus ponens* et *modus tollens*.

(24) GAZALI: *Mostaṭṭa*, p. 26 de l'introduction.

(25) *Ibid.*, pp. 26-27.

(26) *Ibid.*, p. 27.

(27) Gazali a raison s'il a pensé cette relation en termes de propositions conditionnelles, mais il a tort, s'il l'a pensée en termes de prédicats, car dans ce dernier cas nous avons deux modes concluants: Ceux dont la conclusion correspond à p et à ~q. Voir la technique qu'on peut suivre, pour les démontrer, utilisée dans le cas (c).

(28) Il est à noter que la fornication de l'homme marié est le seul crime, en droit musulman, dont la punition est la lapidation.

(29) MAKASID, p. 40.

(30) Citons, à titre d'exemple, parmi les adversaires de Gazali: Ibn al-Salah (643) et Ibn Taymia (728 H.).

(³¹) Gazali donne comme exemple le verset 24 de la sourate 34 où Dieu dit: «Demande [aux infidèles]: «Qui donc vous attribue [votre substance] des cieux et [de] la terre?» Réponds [leur]: «[c'est] Allah." En vérité, soit nous, soit vous, sommes certes ou bien dans une Direction, ou bien dans un Egarement évident». (Tr. BLACHÈRE). Gazali tire de ce verset la base du syllogisme conditionnel disjonctif. (*al-Kistas*, p. 65).