



Le statut de la femme dans la pensée d'Ibn Roshd

Ahmed Abdelhalim Atiyya

Traduction de Zouheir Mednini (Tunisie)

Quand le chercheur se propose d'aborder la question de la femme chez Ibn Roshd (Averroès en français), il se trouve obligé de la traiter selon plusieurs processus, qui nous permettent de comprendre plus profondément les idées avancées par le philosophe de Cordoba concernant la place de la femme et sa situation dans la philosophie arabo-musulmane pendant la période médiévale. Cette question importante et impérieuse préoccupe l'homme moderne sur le plan social ainsi que législatif et politique. Nous n'avons pas besoin de prouver l'importance de cette question et son insistance aujourd'hui, quoiqu'elle n'ait pas bénéficié de ce qu'elle mérite vraiment d'étude. Puisque cette question est interdite ou presque, il n'est pas permis de la poser en tant que sujet de recherche, elle est encore parmi plusieurs tabous dans notre existence. De là, aborder la question de la femme chez Ibn Roshd dans une quête libre et rationnelle pourrait contribuer à disperser les nuages qui couvrent nos questions modernes et nous aider à comprendre des aspects fondamentaux qui demeurent inconnus ou presque, concernant l'œuvre du philosophe arabe (1).

Pour réaliser ce but, il faut d'abord découvrir ce qui est éloigné et même passé sous silence, pour découvrir les aspects qui ont souffert de négligence, d'abandon et de silence dans la lecture de l'œuvre d'Ibn Roshd. Et il nous faut poser la question qui concerne la place de la femme dans le contexte des écrits politiques et moraux du philosophe, qui sont connus d'habitude sous le nom de *Science civile et politique civile*, et qui se présentent généralement en opposition avec la politique religieuse. En tant que philosophe rationnel et juriste de la nation, en tant que juriste des juristes, poste qu'il occupait comme c'était déjà le cas pour son grand-père, Ibn Roshd avait la chance d'aborder ces questions.

En second lieu, il faut poser la question dans le processus de ses interprétations philosophiques, dans lesquelles le grand interprète a traité la question de la femme dans son texte disparu en langue arabe, le résumé (jawamàa) de la politique de Platon (le résumé du livre connu de Platon *La République* et qui est connu sous le nom du *Livre de politique dans le patrimoine arabe*), ce qui nécessite que nous discutons les œuvres perdues d'Ibn Roshd dans la langue arabe mais qui existent en langue latine et en langue hébraïque. Certains se sont servis de l'absence du texte arabe original d'Ibn

Roshd afin de présenter une image illusoire du philosophe arabe musulman retiré dans une civilisation autre que la sienne. Il existe un Ibn Roshd latin et un Ibn Roshd hébreu, ce qui déracine le philosophe de ses origines arabes et du processus de la civilisation islamique pour l'envoyer vers un cadre présumé avec lequel il n'avait aucun lien, c'est l'idéologie de l'Europe médiévale ou l'idéologie « méditerranéenne orientale » (2).

Ces interprétations, qui aboutissaient à un discours roshdien déraciné d'Ibn Roshd, nous permettent d'insister sur l'importance de comprendre la situation du philosophe dans le contexte historique et civilisateur en évoquant son patrimoine perdu, et en discutant les côtés vifs de sa philosophie, surtout ce qui se rapporte aux thèmes sociaux et qui traitent la question de l'homme, à propos duquel on évoque le thème de la femme. Ceci nous permet d'exposer l'attitude du philosophe dans le processus de l'attitude philosophique arabo-musulmane en général envers le thème de la femme. Et notre ambition n'est autre que d'évoquer la question de la femme afin de souligner son importance et tout le mérite qu'il a d'être exposé.

En essayant de poursuivre cette question – la place de la femme chez Ibn Roshd – dans les écrits des chercheurs arabes contemporains, il nous apparaît évident que le peu de remarques à propos de cette question s'appuient sur l'étude d'Ernest Renan « Ibn Roshd et elroshdia », *Averroès et l'averroïsme* (3). Ces rares remarques sont envisagées dans des processus totalement distants du processus sociopolitique, où Ibn Roshd traitait la place de la femme dans son résumé du livre *La République* (4). Ce qui veut dire que ces remarques n'ont pas été directement adoptées des textes du philosophe, mais d'autres sources qui ont résumé la pensée d'Ibn Roshd. Et dans une étape ultérieure, certains de ces chercheurs se sont basés sur la traduction anglaise de Lerner, afin de présenter des études générales de la pensée politique et morale d'Ibn Roshd dans un cadre plus clair, à savoir la sagesse pratique ou la morale et la politique de comportement dans la psychanalyse et l'analyse ethnique du sujet arabe comme faisait Ali zayaour, ou dans la recherche du bonheur comme chez le chercheur russe Alexandre Ignatko (5).

Si nous voulons comprendre l'attitude d'Ibn Roshd, il faut que nous partions aussi d'un point fondamental qui consiste à discuter la place de la femme telle qu'elle a été envisagée dans les écrits des philosophes arabes en nous posant une question fondamentale, à savoir : est-ce que ces philosophes ont envisagé la question de la place de la femme ? et quelle était leur conception de cette place ? et comment étaient-ils en accord ou en désaccord avec la conception du juriste de Cordoba, le philosophe légiste (*faqui'h*) Ibn Roshd ?

Il semble que nous ne puissions pas nous vanter de données riches si nous nous contentons des écrits des philosophes – non pas les juristes ou les mouhaddithines ou les moutakallimines – car on ne peut trouver chez n'importe quel philosophe, les grands philosophes de l'orient tels que Elkendi et ElFarabii et Ibn Sina'a, ni chez les philosophes du Magreb qui précédaient notre philosophe, une quête concernant la question de la femme. Et si nous consacrons notre recherche spécialement du côté social et politique en analysant les écrits de ceux qui s'intéressaient à cet aspect, on trouve qu'ElFarabii – l'auteur du livre *Les idées de la cité vertueuse*, l'œuvre inspirée de *La République* de Platon – avait envisagé la plupart des questions humaines et sociales qui se rapportaient au système gouvernemental et aux caractères du prince (gouverneur), aux types des cités, aux caractères de ces peuples, sans qu'il ne signale la femme de près ou de loin. Si Platon adoptait dans son livre *La République* le communisme de la propriété et celui des femmes et des enfants afin d'éviter la

transgression entre les classes, ElFarabii, le penseur musulman ne disait absolument rien de cela (6).

Et pourtant, si on suivait le parcours du livre *La République* de Platon dans la philosophie arabo-musulmane, on ne peut nier qu'il y ait, parmi les philosophes musulmans, des philosophes à avoir traité cette question. Ce livre a été traduit en langue arabe, comme le signale Abderrahmène Badaoui dans son étude, *Commentaire général pour l'investigation du patrimoine grec traduit en arabe* (7). Et Badaoui lui-même nous présente dans son œuvre *Platon en islam*, parmi de nombreux textes, des extraits du dialogue politique que nous croyons que les Arabes connaissaient selon deux approches : ou bien d'une façon complète, ou à travers le résumé de Jalinous dans le livre *jawamàa kitab aflatoon*, qui a été traduit en arabe par Hounain ibn Ishàak en quatre dissertations dont la troisième est intitulée «Collection des six dissertations restant du livre de la politique». Le livre est connu en arabe et il nous reste quelques fragments adaptés chez des philosophes dont on peut citer ElFarabii et ElAmiri.

Et si, chez ElFarabii, l'un des grands philosophes de l'islam qui s'intéressaient à la philosophie et à la morale, on n'a pu trouver ce qui révèle son souci de cette question bien que Platon s'y intéressât (8), on découvre que ElAmiri (*aboulhassan ibn youssef 381 hejra*) s'intéressait à la question de la femme spécialement dans son livre *Essàada wal Isàad* dans le cheminement de l'humanité. ElAmiri qui, avec Ettawhidi et ibn oday, représente vraiment l'humanisme du quatrième siècle d'elhejra, amplifie le traitement de ce qu'il nomme «discours sur la politique des femmes» (*Elkaoul fi siyesati ennisàa*) – surtout dans la sixième section de son livre *Essàada wal Isàad* – et où il manifeste que leur capacité dans les sciences et les industries n'est pas inférieure à celle des hommes, si ce n'est qu'elle est plus faible. Ainsi, il déployait le discours concernant *Le mariage et quel type de femme il faudrait pour chaque type d'homme* (9). Et il est de notre intérêt de prêter attention à l'apport d'ElAmiri à la situation de la femme, dont on remarque un début d'essai de conciliation entre le discours philosophique inspiré des textes de Platon et le discours religieux qui se base sur les citations du prophète (*elahadith ennabaouia*) : ce qui mettait ElAmiri dans la tentation de traiter la question de la femme, en hésitant toujours entre le fait d'élever sa valeur et de l'égaliser avec l'homme ou de la rendre obéissante à l'homme.

Lisons ensemble cette expression qui faisait apparaître l'égalité et selon laquelle il disait : «Dans les travaux, il n'existe pas ce qui est réservé à l'homme avant qu'il ne soit homme et réservé à la femme avant qu'elle ne soit femme, elle est apte de nature à tous les travaux qui convenaient à l'homme, quoiqu'elle soit faible dans tous les travaux». Et si ElAmiri ne nous démontrait pas ce dernier jugement et ne lui avançait pas ses justifications, il ajoutait : «on peut trouver parmi elles celles qui se sentent fortes pour combattre et on peut trouver celles qui aiment rendre service. Disons-nous que nulle profession n'est inabordable pour les femmes» (10).

Cette dernière expression qui éclaircissait que les femmes seraient capables de faire tous les métiers dévoile qu'ElAmiri manifestait largement les aptitudes de la femme dans le travail et sa capacité d'exercer les industries et les métiers équivalente à celle de l'homme. ElAmiri ne se contentait pas, comme d'autres, de lui attribuer la compétence musicale, le chant, la galanterie et le tissage. Mais il faut remarquer que l'affirmation d'ElAmiri concernant l'égalité entre l'homme et la femme dans le domaine du travail, et la capacité de la femme à exercer beaucoup de métiers se dissimule et se camoufle dépendamment de la relation entre l'homme et la femme, où se manifestent l'interdiction, la prohibition, l'obéissance et la soumission comme cela se clarifie dans les titres des fragments qui suivent : «Ce qu'il devait leur être

interdit», «Les contrées où elles devraient habiter», «Les droits auxquels la femme devrait croire et qu'elle devrait protéger». Il a cité surtout les droits de la femme envers son mari sans citer les devoirs de ce dernier envers elle : «De tous les ultimes devoirs de la femme envers son mari il y a celui de le distraire au cas où il s'ennuierait et de le soulager quand il se fâcherait, tant il arrive à l'homme un état de nervosité, de tracas, d'ennui et de solitude naissant des adventifs malfaisants»... Et, à l'inverse, il disait : «Elle devait accepter la punition au moment de sa colère tourmentée, puisque l'irrité ne pourrait pas se satisfaire autant qu'il se culpabiliserait» (11).

L'approche d'ElAmiri concernant la question de la femme pendant le quatrième siècle elhijri paraît plus avancée que celle d'elGuazali, comme il l'exposait dans son livre *Ihiàa oloum eddine*, au cinquième siècle (12). Mais il restait dans le cadre du processus religieux prédominant puisqu'il se réfère à deux sources : le livre de *La République* de Platon et les citations du prophète (elahadith ennabouia) ; le traitement de cette question ici, selon l'expression d'Ibn Roshd, est un traitement dialectique mais il est plutôt fragmentaire. C'est sur ce point qu'ElAmiri se différencie du philosophe de Cordoba qui présentait une approche argumentative pour le sujet de la femme. Cela nécessite que nous nous orientions vers l'attitude d'Ibn Roshd pour présenter quelques remarques préliminaires à propos de la place de la femme dans ses écrits.

Le philosophe traitait la question de la femme dans son résumé du livre *La République* de Platon. Ce résumé a disparu en langue arabe ce qui veut dire qu'une partie importante de la pensée politique et sociale d'Ibn Roshd manque au chercheur arabe. Tel est le signe d'une double aliénation : l'aliénation d'Ibn Roshd dans notre culture arabe puisqu'il a été centrifugé et éloigné par la société, négligé dans l'histoire qui a tenté, pendant de longues périodes, de l'éliminer. Et notre propre aliénation vis-à-vis d'une grande partie des écrits du philosophe légiste, juriste de Cordoba Abou'elwalid Ibn Roshd. C'est cet aspect que nous pensons être la source du génie du philosophe et son innovation philosophique distinguée, et ce qui renforce le sentiment de défaillance et d'étrangeté c'est bien notre négligence grandissante envers ces textes (13), qui évoquaient des questions pressantes (à savoir la question de la femme) et qui sont abandonnées dans la pensée philosophique arabe d'une façon presque totale. Et si le philosophe s'en occupe, elle perdra vite ses origines arabes comme si la destinée de la pensée philosophique arabe était de ne pas approcher ces questions dont la parole se camoufle entièrement.

Il nous paraît qu'il existe un certain nombre de facteurs réunis qui exigent un moment de silence autour des questions civiles qui formaient l'objet de recherche du philosophe légiste, tout en anéantissant son identité arabe et en abolissant ses textes en langue arabe, c'est-à-dire à travers la perte de ses œuvres et l'abnégation de ses écrits. Le premier de ces facteurs est de réduire le produit philosophique d'Ibn Roshd à des limites très étroites celles de l'interprète, ou même «le grand interprète» (comme le nommaient Thomas d'Aquin et Dante Allighieri). Et malgré l'existence de certains écrits qui essayaient de confirmer que l'interprétation est une innovation philosophique, comme le signalait Hassan Hanafi dans son étude : «Ibn Roshd interprète d'Aristote» (14), malgré cela, le nom de philosophe est attribué à Aristote ou à Aristote et à ses interprètes ; et ajoutons peut-être les philosophes et les médecins grecs. Le deuxième de ces facteurs, c'est la mésestimation d'Ibn Roshd et sa pensée, du fait qu'il subissait imputation, inculpation, condamnation et le refus non pas durant sa vie et au moment de l'épreuve seulement, mais, à travers les longues périodes de notre histoire, il a été éliminé, éloigné et écarté». Le troisième facteur

consiste dans la tentation d'anéantir son identité ou de le dénuer de son identité en abolissant ses œuvres dans leur langue d'origine (malgré l'existence d'autres traductions de ses œuvres, en hébreu et en latin). C'est un problème qui invoque la question: comment se justifie l'affirmation de la perte de ces œuvres au moment de l'épreuve d'Ibn Roshd par exemple bien qu'elles apparussent ultérieurement et le fait qu'elles seraient traduites par après ?

Ce qui nous est parvenu de l'oeuvre d'Ibn Roshd et qui est l'objet de notre étude, à savoir le résumé de la Politique et de la République de Platon, représente la traduction hébraïque qui revient à Chamouil ibn yahoudha elmarsili, ainsi que le résumé de Josef Caspi(15) en langue hébraïque. Ajoutons à celles-ci, quatre traductions : la traduction latine de Elia del Medigo (1491) et celle de Jacob Mantinus(1539) (16), ainsi que les deux traductions anglaises : la première est celle de Erwin J. Rosental (1956) qui s'intéressait au côté politique de Ibn Roshd (17). La deuxième traduction est celle de Ralf Lerner (1974) (18) dont nous avons traduit une partie qui s'intéressait à la femme dans une annexe à la fin de la dissertation. C'est une tentative pour récupérer l'apport d'Ibn Roshd perdu en langue arabe, en le transférant à partir de la traduction anglaise de la traduction hébraïque de Ibn yahoudha.

La question qui se pose est celle-ci: pourquoi Ibn Roshd interprétait-il et résumait-il le livre de Platon *La République*, bien qu'il fût le grand interprète d'Aristote ? Et la réponse déjà connue, c'est qu'il ne trouvait pas le livre politique d'Aristote, vu qu'il était traduit en arabe, et c'est pour cette raison qu'il le remplaça par le résumé du livre de Platon. Mais nous trouvons, avec beaucoup d'autres chercheurs, que le philosophe arabe ne suivait pas Platon comme faisait le traducteur, c'est-à-dire qu'il ne se contentait pas d'exposer ses idées et de les commenter et interpréter, mais il s'agissait plutôt d'une attitude critique qu'Ibn Roshd dévoilait dans le résumé qu'il présentait. Et, à vrai dire, cette question est tellement difficile et si ambiguë qu'on n'arrive pas à assurer laquelle des interprétations revenait à Platon et laquelle revenait à Ibn Roshd, ou bien à quel point s'arrête le discours de Platon et à quel point commence l'interprétation d'Ibn Roshd avec son avis. Il est assez difficile de manifester l'avis du philosophe faqui'h ou ce qu'il confirmait des opinions de Platon, surtout qu'une vérification à partir d'une lecture comparative entre le texte de Platon tel qu'il nous est parvenu à notre époque dans sa traduction entière et ce qu'Ibn Roshd dévoilait dans son interprétation, ne permet pas de résoudre le problème, car le texte de Platon tel qu'il parvenait à Ibn Roshd ne disposait pas d'une précision semblable à celle d'aujourd'hui. Ce que nous sommes en train d'examiner dans l'interprétation d'Ibn Roshd n'est pas le livre intégral de la République, mais plutôt un résumé (collection/jawamàa) de Platon qui était fourni par Jalinous ; ce qui veut dire que beaucoup d'interprétations d'Ibn Roshd étaient des corrections de ce qu'avancait Jalinous, leur but consiste peut être à faire découvrir une mauvaise compréhension de Platon plutôt que de figurer des opinions indépendantes se référant à abou elwalid Ibn Roshd. Malgré cela, on doit distinguer entre deux facteurs en interprétant Ibn Roshd: le contenu de l'interprétation (l'objet exposé par Ibn Roshd) qui est la question de la femme, son tempérament, son égalité avec l'homme et la méthode rationnelle dont se servait Ibn Roshd afin d'y aboutir, ou bien ce qu'il appelait l'argumentation, alors l'indépendance d'Ibn Roshd apparaîtra davantage dans ce dernier aspect. Et, comme cela paraît évident dès les premiers mots de son livre, son but était de résumer les discours argumentatifs dans les dissertations (et qui semblaient revenir) qu'on adressait à Platon concernant la science politique afin d'éliminer les discours dialectiques (19).

L'effort d'Ibn Roshd ici est relativement un effort inventif, puisque les opinions qu'il présente sont pour son compte personnel et non pas pour le compte de Platon. Le traducteur Lerner a essayé dans son introduction de soutenir que l'expression «a dit» dans l'interprétation d'Ibn Roshd revenait à Platon, tandis que « nous disons » revenait dans beaucoup de passages à Ibn Roshd. Comme il voyait aussi que l'usage de « cité » (madina) au singulier chez Ibn Roshd signifiait la cité vertueuse ou la république idéale, tandis que l'usage «des cités» (almoudon) «signifie les cités concrètes dans la réalité». Quant à Jameleddine elAloui, il a classifié les interprétations d'Ibn Roshd selon deux catégories :

La première : «effectue la confirmation du texte réduit ou résumé, et dans cette catégorie s'incarnent les précis de toutes sortes».

La seconde : «contient les interprétations critiques rectificatives, et dans cette catégorie s'introduit le résumé d'Ixaguogie et la politique de Platon» (20). Elaloui précise cela en disant à propos de ce résumé : « il était une occasion pour exposer un avis politique Roshdien, inspiré apparemment de la politique de Platon, quoiqu'il s'inspirât tacitement des fondements de la morale d'Aristote et de sa rhétorique, en plus il apparaît afin de remplir un manque dans le texte d'Aristote qui parvenait à Ibn Roshd» (21).

Ajoutons à cet avis l'élucidation de R.G.Molgaan dans la Revue de science politique américaine, à propos de l'indépendance intellectuelle d'Ibn Roshd et disant : «L'œuvre d'Ibn Roshd mérite d'être lue à notre époque actuelle puisqu'il présente en tant que tel un écrit de théorie politique plus qu'il n'est une simple interprétation de Platon, et le point qui possède une importance spécifique, c'est la conciliation proposée par Ibn Roshd entre le platonisme et les croyances de l'islam. Il était d'un esprit ouvert à tel point qu'il admettait beaucoup de grandes théories de Platon sans s'embarasser. Éventuellement, ce qui étonne le plus, c'est son admission de l'idée de propriété communautaire et d'égalité entre les femmes et les hommes, et probablement qu'il aurait dit autrement s'il avait pu connaître le livre de la *Politique* d'Aristote. Ibn Roshd trouvait beaucoup d'exemples dans son époque conforme à celle que décrivait Platon, les cités non vertueuses. Cela, bien qu'il insistât sur la turpitude des habitants de la cité collective d'autant plus qu'il insistait sur la surveillance imposée par l'assemblée populaire. Et il nous paraît évident, à partir de l'examen d'Ibn Roshd de ces questions, qu'il n'imitait pas Platon, ni la coutume (sonna) islamique aveuglement, mais il était un penseur qui disposait de jugements autonomes et critiques» (22).

Si nous ne sommes pas d'accord avec Molgane à propos de quelques détails qu'il a déclarés, nous acceptons en général son attitude qui admet la particularité d'Ibn Roshd et son autonomie intellectuelle, que ce soit par rapport à son interprétation de Platon ou des coutumes qui régissaient la vie qu'il menait. Ainsi, notamment dans ce travail, Ibn Roshd n'était pas un simple interprète de Platon sur son attitude envers la femme en particulier et cela ne se manifeste pas seulement dans le domaine de la philosophie, mais apparaît clairement au niveau de ses jugements divulgués dans son livre *bidayit elmoujtahid wa nihayit elmouktasid* (le livre qui a causé un désaccord à propos de son auteur s'il revenait à notre philosophe Ibn Roshd ou à son grand-père el faki'h, et souvent on le considère comme l'œuvre de notre philosophe Ibn Roshd, compte tenu des écrits de son grand-père) dont il exposait les différentes opinions des doctrines religieuses (almadhehib el fikhia) et d'où il tirait ce qui s'accorde avec la raison et le réel, en particulier tout ce qui égalise la femme et l'homme. Et, en cas de manque au niveau des divulgations de ce genre, il énonçait ses propres propos. Nous pouvons

citer quelques exemples, à savoir : «La femme a le droit elle-même d'effectuer le contrat de mariage» et «La punition de celui qui tue la femme doit être la même que celle de celui qui tue l'homme» (23). Et il y avait deux exemples importants d'une certaine manière à travers ce qu'il proposait dans son interprétation du livre *La République* :

Le premier: sa part des butins de guerre est équivalente à la part de l'homme, et c'était conforme à celle qui était argumentée dans le résumé du livre politique de Platon (*La République*) concernant l'égalité de la femme qui appartenait à la classe des gardiens «elhafadha» au niveau des mêmes tâches que celles de l'homme.

Le second : il est permis à la femme de présider (elimama) dans la prière même en présence des hommes. Il n'y a rien pour interdire à la femme d'occuper de hautes fonctions comme la présidence, par exemple, ou bien elle pouvait être aussi philosophe et juge. Et, si on applique ce principe dans le domaine religieux, c'est-à-dire la compétence de la femme à guider et à présider, notre légiste ne dénie pas qu'elle préside la prière (elimama)» (24).

Les revendications de notre philosophe atteignent leur extrême vis-à-vis de la liberté de la femme dans le livre « les mères des enfants » (*ommahet alaouled*) du «bidayet elmoujtahid ». Le fondement de cette section est de voir si la mère d'un enfant pouvait être vendue ou non, et, si elle ne pouvait pas être vendue, quand elle pouvait être mère, comment elle le pouvait et ainsi nul jugement d'esclavage ne revenait à son maître ; et enfin: quand serait-elle libre ?

Les savants, prédécesseurs aussi bien que successeurs, n'étaient pas d'accord à propos de la première question : ce qui est évident, comme nous informe Ibn Roshd, «en se référant à Omar (25) qui jugeait qu'elle ne pouvait être vendue ! elle est libre du capital de son maître... » et il ajoutait que el ijmaa confirmait l'interdiction de sa vente si elle était en état de grossesse, et, dans ce cas, l'affaire d'el ijmaa devait être reprise après l'accouchement : ce que le public des interprètes adoptait dans cette affaire en se référant à ce qui a été transmis dans les assertions du prophète qu'il réclamait à propos de Maria dès qu'elle mettait Abraham au monde : son fils l'avait libérée, et ce que racontait aussi Ibn Abbas du prophète qui disait : «quand une femme accouchait de son maître, elle serait libre quand il mourrait». Mais il faut remarquer que ces deux citations ne sont pas démontrables chez Ahel el hadith. Il ajoutait: «ils disaient qu'elle bénéficiait peut-être d'une prohibition qui concernait le rapport avec le fils dont elle était la mère, et ils racontaient cette allégation en se référant à Omar (complimenté de Dieu) quand il admettait l'interdiction de vendre les femmes en disant : «notre chair mélangeait leur chair et notre sang mélangeait leur sang». Et en ce qui concerne la réponse à la question : quand pouvait-elle être la mère d'un enfant ? Ibn Roshd affirmait qu'elle serait ainsi dans tous les cas tant qu'il était immoral pour quiconque de vendre la mère de son fils. Ce sont des détails concernant l'avis d'Ibn Roshd qui manifestaient son entière fermeté en poursuivant les différentes opinions concernant l'attitude de la femme vis-à-vis des mères d'enfants pour souligner sa liberté et son droit à la liberté et les arguments de cette attitude. Il s'agissait des femmes esclaves, ce qui était obligatoire encore pour les femmes libres.

On peut distinguer, à propos de ce niveau, une sorte de relation entre l'objectif de « Bidayat el moujtahid wa niheyat elmouktasid » - sous-entendu des Secteurs législatifs – et ses trois livres de science civile à savoir : son résumé du livre du *Politique*, l'interprétation de l'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote et le résumé de sa *Rhétorique*. L'objectif de ces trois œuvres est de réaliser les conditions de la cité vertueuse, l'acquisition des vertus et l'atteinte du bonheur. C'est ce que nous trouvons dans la

dernière partie du «Bideyat elmoujtahid wa niheyat elmouktasid». Ibn Roshd disait : «Il faudrait avant cela que tu connaisses les «sonans» (règles religieuses) pratiques légitimes voulus sont les vertus psychologiques ; parmi lesquels ceux qui se rendent à commémorer ce qui devait être commémoré, et à remercier qui devait être remercié et c'est dans ce genre que les cultes se réintègrent...et les «sonans» insérés dans l'amas de l'argent et le redressement, et c'est de ceux-ci qu'on entend la demande de la vertu qui s'appelle générosité et se détache du mal qui s'appelle avarice; et Ezzaket se rapporte à ce domaine. Et, parmi les sonans, ceux qui se rapportent à la société, qui sont la condition de la vie humaine et la conservation de ses vertus scientifiques et pratiques.... et, parmi les importants «sonans» dans le lieu social, ceux qui concernent la philanthropie et l'aversion et la collaboration pour faire régir ces «sonans», on les appelait la prévention du désavouable et l'impératif du bienfait (ennahy almonkar wa alamr bilmaarouf) ...etc (26).

L'attitude d'Ibn Roshd envers la femme, comme cela se manifeste dans son interprétation de Platon (le plus souvent et non pas d'une façon continue), exprime ses vraies opinions quand il aborde l'analyse de la situation de la femme dans sa société. Les interprétations présentaient dans maints cas l'occasion convenable pour le philosophe d'exposer ses propres opinions concernant les problèmes intellectuels et scientifiques insistants (27). Cela se clarifie dans le processus de son interprétation de la *Politique*; quand on s'aperçoit qu'il utilise l'expression « nous disons », après avoir cité ce que disait Platon ou ce qu'il affirmait, pour signaler (souvent) sa propre attitude exposée à la fin du premier chapitre de son interprétation de Platon: ce qui amènera l'un des chercheurs à entrevoir qu'Ibn Roshd était le premier philosophe arabe qui apportât une importance particulière au sujet de la femme du côté de l'ordre idéal de la vie sociale. Il était un philosophe audacieux vis-à-vis du sujet de l'égalité des hommes et des femmes, où il soulignait que l'homme et la femme appartenaient au même genre (28).

Ibn Roshd affirmait l'égalité de l'homme et de la femme et soulignait que la nature de la femme n'est pas différente de celle de l'homme, autant que ses dispositions et ses capacités de travail ; elle est capable d'exercer les mêmes fonctions que l'homme. S'il la devance dans quelques activités, elle aussi le dépasse dans d'autres activités, cela résulte du fait qu'ils se sont accoutumés à exercer ces activités plus que d'autres, et ce n'est pas dû à une nature particulière de l'un ou de l'autre. Ibn Roshd disait : «d'autant que les femmes sont du même genre que les hommes, elles s'associent avec eux dans une fin humaine, et elles divergent seulement d'un plus ou d'un moins, c'est-à-dire que l'homme poursuit davantage la plupart des activités humaines que les femmes, quoiqu'il ne soit pas impossible que les femmes puissent poursuivre quelques activités plus que les hommes comme c'est le cas pour la musique appliquée. Et c'est pour cette raison qu'on disait que la musique atteint la perfection si les hommes la composent et les femmes la pratiquent ; s'il en était ainsi, et que la nature des hommes est la même que celle des femmes, et s'il revient à la nature du même genre de se diriger à une seule activité dans la cité, il serait évident que les femmes dans cette cité exerceraient les mêmes activités que les hommes sauf qu'elles y sont plus faibles qu'eux» (29).

Ibn Roshd adoptait l'idée que les femmes s'associent avec les hommes dans les industries, sauf qu'elles sont faibles dans quelques-unes et meilleures dans quelques autres. Le philosophe nous enseigne son attitude qui paraît d'une importance qui nous oblige à la discerner et à y insister. S'il n'y avait de dissemblances entre l'homme et la femme, il ne s'agissait pas de différence de nature de l'un vis-à-vis de l'autre, et la

différence entre eux concernant quelques aptitudes n'est qu'une différence de degré et ne concerne pas le genre, et rien n'interdit à la femme d'être philosophe et présidente. Cette opinion, qui revenait à un philosophe faki'h musulman, paraît très importante, il permettait à la femme de présider la prière (comme cela a été signalé précédemment). Il insistait ici sur la possibilité pour la femme d'atteindre la plus haute classe de raison et de sagesse, qui est la classe des présidents philosophes ou des philosophes présidents dans la mesure où elle grandirait en apprenant les qualités louables et glorieuses. Cette opinion développait et argumentait ce que disait Platon de sa République à propos de la capacité de la femme d'être l'égal de l'homme dans la classe des gardiens (deuxième classe dans sa *République*) et pour autant qu'il est possible que la femme exerçât cette fonction, c'est-à-dire la fonction de gardien comme il le démontrait à partir du royaume animal. Les chiennes tout comme les chiens exercent la même tâche de surveillance. Alors, l'égalité existerait entre l'homme et la femme dans la vie courante au niveau des métiers et des industries, et les femmes effectueraient les mêmes activités qu'effectuent les hommes, autrement dit la femme était considérée l'égal de l'homme dans la tâche de protection de la cité. Là, Ibn Roshd avançait des exemples dérivant de la réalité de la femme arabe qui faisait la guerre et défendait les frontières ! De là, comme il était dit dans *Bideyat Elmoujtahid wa Niheyat elmouktasid*: «Il revenait à la femme la même chose qu'aux hommes concernant les dépouilles». D'où le philosophe concluait qu'il n'était pas impossible pour la femme d'être au rang des présidents et des philosophes.

La restriction du travail de la femme qui se limite à exercer certaines fonctions hormis d'autres n'est pas due à son invalidité vis-à-vis de ces fonctions, mais c'est parce qu'elle n'a pas l'occasion d'exercer les mêmes fonctions que celles de l'homme. Et cette attitude n'accuse pas seulement la femme mais aussi l'homme. Il s'est passé que l'aptitude de la société avait été pervertie: on n'employait pas de femmes siégeant dans des métiers précis ou des fonctions déterminées, aussi devenaient-elles un fardeau pour la société. Poursuivons l'analyse d'Ibn Roshd de la situation de la femme et de la raison de la faiblesse de sa position: «La compétence des femmes dans ces cités n'était pas reconnue, où elles n'étaient habiles qu'à la reproduction; aussi servaient-elles leur maris et se limitaient-elles à la grossesse, à l'allaitement et à l'éducation. Ces charges annulent toutes les autres activités. Et puisque les femmes n'étaient pas qualifiées et qu'aucune des vertus humaines ne leur était reconnue, elles ressemblaient à des plantes dans ces cités. Et l'une des causes de la pauvreté dans ces cités provenait du fait que les femmes étaient un fardeau pour les hommes car leur nombre était le double du nombre des hommes, tandis qu'elles n'exerçaient aucune des fonctions nécessaires du fait de leur éducation, à l'exception de quelques fonctions comme par exemple le filage et le tissage qu'elles exerçaient souvent quand on en avait besoin. En effet, comme il est évident que les femmes devaient participer aux divers travaux avec les hommes pendant la guerre, il fallait bien que leur nature corresponde à celle des hommes et il fallait qu'elles apprennent de la même façon la musique autant que les sports physiques» (30).

L'analyse d'Ibn Roshd nous montre qu'il était un penseur de l'économie politique, comme l'a écrit Frederik Newfen: «Quand on considère que les femmes étaient un fardeau pour les hommes, il s'agit d'une des causes de la pauvreté dans ces cités. En effet, même si leur nombre était le double des hommes, leur travail ne présentait qu'une petite partie de la force de travail ou encore leur travail se limitait à peu d'activité, car elles n'étaient pas préparées aux activités nécessaires comme celles des hommes qui faisaient la fortune de ces cités. Les tâches qu'elles exerçaient n'étaient

pas nécessaires, comme par exemple le filage et le tissage. Ces tâches n'étaient que des substituts de ce qu'elles pouvaient effectuer des travaux qui leur étaient refusés par la société. D'après ce qui précède, on déduit qu'Ibn Roshd, en se bornant à discuter la situation de la femme à travers l'interprétation de *la République* de Platon et avec ses opinions exposées dans son livre «Bideyat elmoujtahid wa Niheyat elmouktasid», se considère comme le précurseur des philosophes arabes dans un domaine important qui a été le plus souvent négligé dans les études philosophiques arabes. Il a exposé des opinions d'une grande importance et découvre la vraie égalité de la nature de la femme et de l'homme tout en montrant la capacité de la femme à exercer les mêmes activités que l'homme, et que le fait de priver la femme de certaines occasions d'accomplir ce rôle était la cause de sa situation inférieure à celle de l'homme. Il faudrait que la société supprime l'injustice subie par la femme, car elle n'est pas seulement apte à exercer ses fonctions naturelles ou celles que la société permet de lui accorder, mais la nature et les dispositions de la femme lui permettent de se situer au plus haut niveau de la société humaine: elle pourrait être juge, penseur, présidente et philosophe. Pourra-t-on suivre la conception d'une pensée rationnelle argumentative au sujet de la femme telle qu'elle a été fondée par Ibn Roshd et la poursuivre dans notre vie contemporaine ?

Dans ces idées préliminaires, notre intention était d'évoquer le problème de la femme chez Ibn Roshd, en espérant que le traitement de ce problème pourrait instaurer un horizon de recherche pour la pensée arabe et la philosophie islamique.

Notes et remarques

1- La plupart des différentes études de la pensée d'Ibn Roshd s'intéressent souvent à la relation entre la philosophie (Elhikmâ / sagesse) et la religion (Echariâa), c'est-à-dire la théorie des deux vérités et le concept de raison et de rationalité. Peu de chercheurs ont traité les problèmes sociaux, politiques et moraux chez ce philosophe. De là, on considère l'exposition du problème de la femme, sur le plan de la recherche, comme très rare.

2- C'est l'attitude du chercheur américain Laurens Pyirmaan, présentée dans ses nombreuses études d'Ibn Roshd. Nous avons discuté cette prétention dans notre étude : «Le moral et le politique chez Ibn Roshd», *Revue du Caire*, 150, Mai 1995. pp 82-88.

3- Ernest Renan, *Averroès et l'averroïsme*, trad, Adel Zaitar, éd. Maison Ihyâa elkotob elarabiâa, 1957, pp 169-171.

4- Ce problème a été évoqué par Abdelkarim Kalifa dans son livre *Littérature d'Ibn Roshd*, T1, ch1, pp 21-23. Et Farouk Omar dans son étude «Ibn Roshd, le philosophe innovateur », T2, ch 5, pp. 13-15, in *Colloque Ibn Roshd*, ALESCO, Alger, Nov 1978.

5- On signale ici l'étude de Maged Fakhri, «La philosophie morale d'Ibn Roshd », in *Colloque Ibn Roshd*, T2, chap3, pp 1-2. L'étude de Ali ziour, « la sagesse pratique ou la morale et la politique de comportement, éd, dar Ettaliâa, Beirout, 1988, pp 1-273. Alexandre Ignatquo ' «La recherche du bonheur : les idées sociale et politique dans la philosophie arabo-musulmane, chapitre intitulé «Ibn Roshd et le retour à la cité vertueuse», Moscou, Maison Ettakaddom, 1990, pp.167-201.

6- Farabî « Les idées de la cité vertueuse », collaboration Albert Nasri Nader, Beirout, Maison Elmachrik, 1980. et Souheil Pacha « El Farabî et la cité vertueuse », Elmaoured, Irak, T4, N°3, automne 1975, n° spécial El Farabî p.280.

7-Abderrahmen Badawi, «Evaluation générale pour la collaboration du patrimoine grec traduit en arabe», in travaux du *Colloque La pensée arabe et la culture grecque*, Rabat, éd, Faculté des lettres et des sciences humaines, 1985, p.21

8 -Platon accordait une grande importance au sujet de la femme, et on trouve beaucoup d'études à propos de ce sujet en arabe dont on signale, par exemple, l'étude d'Imem Abdelfatteh Imem «Platon et la femme», soixante-quinzième traité des chroniques de la faculté des lettres, université Kuweit, 1992: il discutait si Platon était un adepte, et consacrait deux chapitres à cette question, le premier aborde la situation de la femme dans la société grecque, tandis que le deuxième s'intéresse à étudier les idées de Platon concernant la femme en trois sections: La femme dans le dialogue de la République (c'est ainsi que Ibn Roshd l'interprétait), et la femme dans le dialogue des lois, où Platon exposait les idées concernant le communisme de l'argent et des femmes, la femme revenant à sa fonction dans la société ancienne en tant que maîtresse de maison; et enfin, il discute le sujet de l'amour platonicien. Nagui Ettakriti avait déjà étudié le même sujet sous le titre « La femme dans la philosophie de Platon», Afek Arabya, n° 1, janvier 1989, pp.76-87; et ce qui provoque la question, c'est qu'aucune de ces deux études n'exposait les idées de Platon concernant la femme chez les philosophes arabes ou leur attitude envers la femme.

9 - ElAmiri, «Essàada wal Isàad à travers la démarche humaine», collaboration Ahmed Abdelhalim Attiya, Caire, Maison de culture d'édition et de distribution, 1990; Platon écrivait: «Nous disons dans le cadre du mariage qu'il faudra voir le caractère de l'homme et celui de la femme afin d'éviter l'union entre les caractères conformes, c'est pour cela que nous disons que le caractère des femmes surveillantes ou gardiennes dans la république doit être conforme à celui des surveillantes et à celui des femmes sages et gouvernantes», *Sur le caractère des sages*, p.345.

10 -Ibid, p370

11 -Ibid, pp 274-275. On peut faire référence à ElAmiri à propos de ce qu'il présente dans le cadre religieux vis-à-vis de son opinion envers la femme; «Essàada wal Isàad» pp. 370-375

12 - Il faut voir l'attitude d'Elgazalî dans Ihiàa oloum eddine, section adab ennikeh, Le Caire, dar Elfikr ou sa copie imprimée à Beyrouth, dar elkotob elelmiya, 1986, T2, p24 et ce qui suit.

13 - Signalons ici, à propos ce processus, les efforts individuels des chercheurs arabes suivant lesquelles ils essayent de récupérer le texte d'Ibn Roshd: que ce soit les œuvres perdues en leur origine arabe (il ne reste que leur traduction), Alfa 16 (1996) 155, ou les textes arabes qui nous sont transmis en langue hébraïque. Nous citons dans ce processus les essais d'Ahmed Chahlen qui nous a présenté une description ainsi que les problèmes liés à la copie hébraïque concernant le résumé d'Ibn Roshd du livre *De l'âme* d'Aristote dans le cadre du colloque « Ibn Roshd et son école dans l'ouest islamique », Beyrouth, eljémiâa linnachr, 1981, pp. 108-166, ce texte même est écrit en arabe, mais avec des lettres hébraïques, Collaboration et commentaire d'Alfred.L Ebry, texte révisé par Mohsen Mahdi, Ed. Le conseil suprême de la culture, Le Caire 1994. Et aussi, l'essai d'Abdelmagid Gannouchi en Tunisie, qui s'est occupé de transmettre les traductions latines des textes d'Ibn Roshd à la langue arabe. Souhaitons que ces essais s'élargissent et qu'ils réussissent à trouver un mouvement fort afin de procurer le droit de citoyenneté à ces textes arabes perdus.

14 -.Hassan Hanfi, «Ibn Roshd interprète d'Aristote», dans le livre: *Etudes Islamiques*, Le Caire, librairie Angelot Egyptienne, p201-272.

15 - Pour en savoir plus de Chamouél ibn Yahoutha Marsili et Josef Caspi, vous pourrez vous référer au dossier que nous avons publié in *Revue Le Caire* à propos Ibn Roshd, et surtout à notre traduction de l'étude de Pieirmaan concernant l'influence de l'interprétation d'Ibn Roshd de la morale Nicomquienne dans la littérature hébraïque au moyen âge, intitulée: «L'influence d'Ibn Roshd dans la littérature hébraïque», in *Revue Le Caire*, N° 150, Mai 1995, pp 58-81.

16 - Concernant les traductions latines des textes d'Ibn Roshd, vous pourrez vous référer au Père George Chahata Kanawati à propos des œuvres d'Ibn Roshd, in *Colloque d'Ibn Roshd*, Alger, 1978, pp 263 et ce qui suit.

17 - Erwin J. Rosental avait publié le résumé d'Ibn Roshd du livre politique de Platon.

8 -Erwin J. Rosental, *Averroes Commentary on Plato's "Republic"* (1956 , 1966 ; Cambridge University Press , 1969) et, avant cela, il écrivait à ce propos la « situation de la politique dans la philosophie d'Ibn Roshd » qui avait été publié dans la *Chronique des études orientales et africaines* (en anglais), livre 15, N° 2, 1953, pp 246-278. Il écrivait aussi à propos des opinions politiques d'Ibn Roshd dans la *Revue Elbaäina*, N° 1, 1972 , 18. La deuxième traduction est celle de Ralph Lerner, avec une introduction et des remarques, et c'est celle que nous sommes en train d'adapter dans notre présente recherche: Ralph Lerner, *trans. Averroes on Plato's "Republic"* (Ithaca : Cornell University Press, 1974).

19 - En affirmant qu'il adoptait le discours argumentatif et non pas le discours dialectique, Ibn Roshd refusait d'interpréter le livre premier et quelques passages du second livre ainsi que plusieurs parties des autres livres en finissant par éliminer le livre 10 de la *République* de son interprétation, pourvu qu'il ne fût pas important dans cette science. Vous pourrez vous référer à Jamelledine Alowi *Le texte d'Ibn Roshd: introduction à une nouvelle lecture*, Kasablanca, Maison Toubkal d'édition, 1986, p.17

20 - Ibid, p168.

21 -Ibid, pp172-173

22 - R.J. Molgãan, in *Revue de la science politique américaine*, 1977, commentant la traduction de R. Learner du résumé d'Ibn Roshd du livre *La République*; nous avons transmis cette citation à partir de la recherche de F. Niewohner : «Le statut de la femme chez Ibn Roshd», traduction Mokdad Mansia, les travaux du colloque Ibn Roshd, Tunis, Mars 1995, p2.

23 - Ibn Roshd, « Bidayet elmoujtahid wa nihayet elmouktasid », Iran, publication Charif erradhy, 1406 hijri(2tomes), 2ème partie, pp, 11, 409, 410.

24 - Ibid, 1ère partie, p409, il disait : «Ils n'étaient pas d'accord concernant l'imammat (présidence de la prière) de la femme. Le public des légistes interdisait la présidence de la femme, par contre Echafïi légitimait celle-la, et Abou thaour ainsi que Tâbarï admettaient absolument sa présidence, alors que Malek l'interdisait.», pp148-149.

25 - Ibid, 2ème partie, pp 389-390.

26 -Alexandre Ignato, «La recherche du bonheur », p.169.

27 -Ibid, pp 199-200.

28 - Ralph Lerner , Trans. Averroes on Plato's "Republic" pp.57-58.

29 - Ralph Lerner , trans. Averroes on Plato's "Republic" p.59.

30 - F. Niewohner «Le statut de la femme chez Ibn Roshd», pp 5-6.