



HAL
open science

THE LEGAL STATUS OF DIMMĪ-S IN THE ISLAMIC WEST

Maribel Fierro, John Tolan

► **To cite this version:**

Maribel Fierro, John Tolan. THE LEGAL STATUS OF DIMMĪ-S IN THE ISLAMIC WEST. THE LEGAL STATUS OF DIMMĪ-S IN THE ISLAMIC WEST, Mar 2011, Madrid, Espagne. BREPOLIS, 2013, Religion and Law in Medieval Christian and Muslim Societies (RELMIN 1). halshs-01079944

HAL Id: halshs-01079944

<https://shs.hal.science/halshs-01079944>

Submitted on 4 Nov 2014

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

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



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

THE LEGAL STATUS OF *DIMMĪ-S* IN THE ISLAMIC WEST



Religion and Law in Medieval Christian and Muslim Societies

1

Series Editor

John TOLAN

Editorial Board:

Camilla ADANG, Tel Aviv University

Nora BEREND, Cambridge University

Nicolas DE LANGE, Cambridge University

Maribel FIERRO, Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Christian MÜLLER, Institut de Recherches et d'Histoire des Textes,

Centre National de la Recherche Scientifique

Kenneth PENNINGTON, Catholic University of America

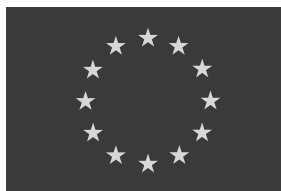
In the middle ages, from Baghdad to Barcelona, significant communities of religious minorities resided in the midst of polities ruled by Christians and Muslims: Jews and Christians throughout the Muslim world (but particularly from Iraq westward), lived as *dhimmis*, protected but subordinate minorities; while Jews (and to a lesser extent Muslims) were found in numerous places in Byzantine and Latin Europe. Legists (Jewish, Christian and Muslim) forged laws meant to regulate interreligious interactions, while judges and scholars interpreted these laws.

Religion and Law in Medieval Christian and Muslim Societies presents a series of studies on these phenomena. Our goal is to study the history of the legal status of religious minorities in Medieval societies in all their variety and complexity. Most of the publications in this series are the products of research of the European Research Council project RELMIN: The Legal Status of Religious Minorities in the Euro-Mediterranean World (5th-15th centuries) (www.relmin.eu).

Au moyen âge, de Bagdad à Barcelone, des communautés importantes de minorités religieuses vécurent dans des Etats dirigés par des princes chrétiens ou musulmans : dans le monde musulman (surtout de l'Iraq vers l'ouest), juifs et chrétiens résidèrent comme *dhimmis*, minorités protégées et subordonnées ; tandis que de nombreuses communautés juives (et parfois musulmanes) habitèrent dans des pays chrétiens. Des légistes (juifs, chrétiens et musulmans) édictèrent des lois pour réguler les relations interconfessionnelles, tandis que des juges et des hommes de lois s'efforcèrent à les interpréter. La collection *Religion and Law in Medieval Christian and Muslim Societies* présente une série d'études sur ces phénomènes. Une partie importante des publications de cette collection est issue des travaux effectués au sein du programme ERC RELMIN : Le Statut Légal des Minorités Religieuses dans l'Espace Euro-méditerranéen (Ve-XVe siècles) (www.relmin.eu).



European Research Council
Established by the European Commission



THE LEGAL STATUS OF ḌIMMĪ-S
IN THE ISLAMIC WEST
(second/eighth-ninth/fifteenth centuries)

Edited by
Maribel FIERRO and John TOLAN



BREPOLS

Relmin is supported by the European Research Council, under the EU 7th Framework Programme.

Relmin est financé par le Conseil Européen de la Recherche, sous le 7ème Programme Cadre de l'Union Européenne.



© 2013, Brepols Publishers n.v., Turnhout, Belgium.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise without the prior permission of the publisher.

D/2013/0095/93

ISBN 978-2-503-54854-8

Printed in the E.U. on acid-free paper.

Summary

1. FIERRO, Maribel, “Introduction” 9
- I. Legal views on *ḍimmī*-s.**
2. MÜLLER, Christian, “Non-Muslims as part of Islamic law: Juridical casuistry in a fifth/eleventh-century law manual” 21
3. CHÉRIF, Mohamed, « Encore sur le statut des *ḍimmī*-s sous les Almohades ». 65
- II. The early period: submission and adaptation.**
4. CARMONA, Alfonso, “Doctrina sobre la *ḡizya* en el Occidente islámico pre-moderno” 91
5. NEF, Annliese, “Le statut des *ḍimmī*-s dans la Sicile aghlabide (212/827-297/910)” 111
6. GARCIA SANJUÁN, Alejandro, “La formación de la doctrina legal *mālikī* sobre lugares de culto de los *ḍimmī*s”. 131
7. MOLÉNAT, Jean-Pierre, « La *fatwā* sur la construction des églises à Cordoue au IVe/Xe siècle ». 157
8. AILLET, Cyrille, « La construction des frontières interconfessionnelles: le cas des chrétiens d’al-Andalus dans les sources juridiques (II^e/VIII^e-VI^e/XII^e s.) ». 167
9. VIGUERA, María Jesús, “*Ḍimmī*s en crónicas de al-Andalus: intereses y estrategias reflejadas en *al-Muqtabis* II-1 de Ibn Ḥayyān”. 199

III. Exploring legal casuistry.

10. BOUCHIBA, Farid, « Cimetières et opérations funéraires en al-Andalus : *Ḍimmīs* et non-musulmans face à la mort. Étude de cas à partir du *Kitāb al-ġanā'iz* de la *Mustahraġa* d'al-'Ut̄bī (m. 255/869) et de son commentaire *al-Bayān wa l-taḥṣīl* du Qāḍī Ibn Ruṣḍ al-Ġadd (m. 520/1126) ». 215
11. HERNÁNDEZ, Adday, “La compraventa de vino entre musulmanes y cristianos *ḍimmīes* a través de textos jurídicos mālikīes del Occidente islámico medieval”. 243
12. OULDDALI, Ahmed, « Recevabilité du témoignage du *ḍimmī* d'après les juristes mālikītes d'Afrique du Nord ». 275

IV. Going to court.

13. VOGUET, Elise, « Les communautés juives du Maghreb central à la lumière des *fatwa*-s mālikītes de la fin du Moyen Âge ». 295
14. RUSTOW, Marina, “The legal status of *ḍimmī*-s in the Fatimid East: A view from the palace in Cairo”. 307

V. The non-Muslims' sources.

15. WASSERSTEIN, David, “Families, Forgery And Falsehood: Two Jewish Legal Cases From Medieval Islamic North Africa”. 335
16. ECHEVARRIA, Ana, “Jews as heretics in the eyes of an Arabized Christian community”. 347
17. TOLAN, John, “Conclusions” 365

Sources and bibliography 373

Index 405

Note on transliteration

The transliteration of Arabic terms follows the norms of the Journal *Arabica*

' b t ṭ ġ ḥ ḏ d r z s š ḍ ṭ ḏ ' gh f q k l m n h w y
' (hamza) is not to be used in initial position

In the General Bibliography the references have been standardized in English.





THE LEGAL STATUS OF *ḌIMMĪ*-S IN THE ISLAMIC WEST (SECOND/EIGHTH-NINTH/FIFTEENTH CENTURIES): AN INTRODUCTION

Maribel FIERRO
CCHS-CSIC (Madrid)

The starting point for this collaborative volume was John Tolan's suggestion made in October 2010 to organize together in Madrid a conference on the topic of the legal status of the *ḏimmī*-s - i.e., the 'protected' Jewish and Christian communities in Islamic lands - who lived in al-Andalus (Muslim Spain and Portugal).

Before the suggestion was made, John Tolan had kindly invited me to join the scientific committee of his project RELMIN (*The legal status of religious minorities in the Euro-Mediterranean space, fifth-fifteenth centuries*) funded by the European Research Council (ERC) with an Advanced Research Grant (ARG) for the period 2010-2015.¹ I attended the kick-off conference that took place in the University of Nantes in October 2010 and became enthusiastic about both the aims of the project, and the team of young and energetic researchers involved in it. Moreover, I saw in the collaboration with John Tolan and his project a way to enrich my own research project KOHEPOCU (*Knowledge, heresy, and political culture in the Islamic West eighth-fifteenth centuries*), funded also by the ERC with an ARG for the period 2009-2014.² The study of the status of religious minorities in the Islamic West - including al-Andalus, Sicily and North Africa with the exception of Egypt - is in fact a crucial issue for a better understanding of the ways in which Islamic legal and theological doctrines and norms intersect with legal and social practices, and of the changing political backgrounds for the application, deviation or abandonment of such norms.

Around the time John Tolan suggested to devote a conference to this topic, I had been working on the 'abolition' of the *ḏimma* status that took place during the early Almohad period, when the Islamic West had been politically united for the first time.³ What I had found was a fascinating case for histo-

¹ The multi-lingualism predominant in the RELMIN project is reflected in this volume by the inclusion of contributions in Spanish, French and English.

² Members of this project have helped in the edition of this book: Adday Hernández, Estrella Samba, Diego Solís, Jesús Téllez, and most especially Amina Naciri, as well as Mercedes Melchor.

³ Two publications resulted from that research: Fierro, "A Muslim land without Jews or Christians: Almohad policies regarding the 'protected people'", and "Conversion, ancestry and universal religion: the case of the Almohads in the Islamic West."

riographical analysis not restricted to the Arabic and other sources related to the event, but also extending to contemporary scholarship, a point conveyed by Mohamed Chérif's paper in this book.⁴ Suffice is to say that Maimonides' conversion to Islam is linked to this 'abolition' of the *ḍimma* status, itself an exceptional occurrence in the history of Muslim societies: Maimonides lived the first part of his life precisely in lands under Almohad rule. A look at the treatment of this problematic aspect of Maimonides' life in three recent works⁵ is enough to convey the implications that Maimonides' forced conversion to Islam has for both the past and the present, in other words, not only for the study of Maimonides himself, but also for how views on him and his work can influence the acceptance or rejection of such conversion, and as a consequence, the acceptance or denial of the fact that the Almohads abolished the *ḍimma* status. If the 'abolition' did take place, such an apparently blatant departure from Islamic norms has also to be accounted for, and this is something that again provokes reactions as emotionally charged as Maimonides' conversion.

With the Almohad case in mind, my proposal is not to limit the study of the legal status of *ḍimmī-s* to al-Andalus but to extend it to the Islamic West as accepted by John Tolan, although al-Andalus still takes the lion's part in the papers here collected. The conference took place in March 2011, profiting from the collaboration of the Casa de Velázquez thanks to its Directeur des études anciennes et médiévales, Daniel Baloup, and the support given by the Centro de Ciencias Humanas y Sociales (CCHS) of the Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) and its Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo (ILC).

This is the first book devoted specifically to the legal status of *ḍimmī-s* in the Islamic West and we have to be grateful to John Tolan for having set in motion what has made it possible. No similar work – to the best of my knowledge – exists even in Arabic.⁶ This lack is not surprising in itself if we taken into account the fact that we are still using as main general reference book for this topic Antoine Fattal's study published in 1958,⁷ more than half a century ago. As regards the legal sphere in the Islamic West, in the last decades the study of Islamic law (*fiqh*) has been one of the most cultivated fields by Spanish Arabists, and also by French, Italian, English-speaking and even German scholars, not to mention our Moroccan, Algerian and Tunisian col-

⁴ Mohamed Chérif, "Encore sur le statut des *ḍimmī-s* sous les Almohades".

⁵ Davidson, *Moses Maimonides: the man and his works*; Kraemer, *Maimonides: the life and world of one of civilization's great minds*, and Stroumsa, *Maimonides in his World*.

⁶ No reference can be found either in *Bibliography of Jews in the Islamic world*, nor in *Christian and Muslims relations. A Bibliographical history*.

⁷ Antoine Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*. A later work is Zaydān, *Aḥkām al-ḍimmiyyīn wa l-musta'minīn fī dār al-islām*.

leagues. Legal issues related to the use of water and irrigation, urbanism, pious endowments and personal status – among others - have been privileged, leading to the publication of important monographs or collective works in which of course *Ḍimmī-s* do find a place. After all, there is no specific section in *fiqh* manuals dealing with issues related to the *Ḍimmī-s*, they can appear everywhere, as demonstrated by Christian Müller in his contribution⁸ that inaugurates the first section of this book (*I. Legal views on Ḍimmī-s*), followed by Chérif's already mentioned treatment of the Almohad case.

In spite of the absence of a previous book on the subject, we were not entering a desert or wilderness. With no attempt at being exhaustive,⁹ a review of the available scholarship follows. First, mention should be made of Hady-Roger Idris whose seminal work in the study of legal opinions (*fatāwā*) literature in the Islamic West deserves recognition, and who back in 1974 produced a very useful survey of the contents in al-Wanšārīsī's (d. 914/1508) *Mi'yār* having to do with the *Ḍimma* status.¹⁰ Before him, in 1969, Abdelmajid Turki had used legal sources from the Islamic West for his still standing study on the legal status of the *Ḍimmī-s* who insult Islam.¹¹ After Idris, Muhammad Abd al-Wahhab Khallaf devoted one of his partial editions of Ibn Sahl's (d. 486/1093) collection of court cases, *al-Aḥkām al-kubrā*, to the legal materials dealing with *Ḍimmī-s*.¹² One of Ibn Sahl's cases was chosen for the poster of the conference and now for the cover of this book, a case in which preference is shown in matters of child's custody for a maternal grandmother even if she were a Christian.¹³ Although Khallaf's edition appeared in 1980, it did not lead to immediate systematic study of the edited materials, some of which had already been used by Évariste Lévi-Provençal in his *Histoire de l'Espagne musulmane*. Since then, most cases have been studied by different scholars.¹⁴ In 1999, M. Lehmann reviewed the legal opinions dealing with Jewish *Ḍimmī-s* in al-

⁸ Christian Müller, "Non-Muslims as part of Islamic law: Juridical casuistry in an 5th/11th-century law manual".

⁹ The final bibliography included in this volume gives a general overview of the existing studies.

¹⁰ Idris, "Les tributaires en Occident musulman médiéval d'après le *Mi'yār* d'al-Wanšārīsī".

¹¹ Turki, "Situation du «tributaire» qui insulte l'Islam, au regard de la doctrine et de la jurisprudence musulmanes".

¹² Khallaf, *Waṭā'iq fī aḥkām qaḍā' ahl al-Ḍimma fī l-Andalus*.

¹³ The text has been analyzed by Marín and El Hour, "Captives, children and conversion: a case from late Nasrid Granada".

¹⁴ García Gómez, "Dulce mártir mozárabe"; Aguirre de Cárcer, "Sobre el ejercicio de la medicina en al-Andalus: una fetua de Ibn Sahl"; Wasserstein, "A *fatwā* on conversion in Islamic Spain"; Viguera, "Cristianos, judíos y musulmanes en al-Andalus", pp. 67-8; Mazzoli-Guintard, *Vivre à Cordoue au moyen âge*; Martínez Enamorado, "Donde rigen las normas de Satán"; Molénat, "La place des chrétiens dans la Cordoue des Omeyyades, d'après leurs églises", as well as his contribution in this volume.

Wanšarīsī's compilation putting them against a broader social framework.¹⁵ An approach that took into account both Jews and Christians was followed by Ana Fernández Félix in her Ph.D. Thesis, started in 1995 and completed in 1999. As her book published in 2003 demonstrates,¹⁶ the formation of an Islamic society in al-Andalus can be documented through the study of the legal 'questions' (*masā'il*) having to do with Jews and Christians, be they *ḍimmī*-s or not. The third/ninth century legal work by al-'Utbī proved to be very rich and enlightening in this respect, as shown also by the studies carried out by Janina Safran.¹⁷ Similar in-depth studies of other legal compilations and manuals - as Christian Müller and Élise Voguet have done in their papers, and as Georges Vajda and Alejandro García Sanjuán previously did with the 'market-inspection' treatise by the Sevillian Ibn 'Abdūn-¹⁸ will be welcome, as they shed light on issues of continuity and change, and the relation between local and global contexts .

The study of the Islamic conquest and settlement, and the resulting processes of Arabization and Islamization has naturally been associated with the analysis of the legal status bestowed upon the conquered populations, and how it influenced their lives, so that general treatments can be found in books devoted to such study, with some analyses specifically devoted to the *ḍimmī*-s.¹⁹ Local peculiarities of a crucial element of the *ḍimma* pact, the payment of a special tax (*ḡizya*), are dealt with in both Alfonso Carmona's and Anliese Nef's papers.²⁰ They open the second and longest section of this book (*II. The early period: submission and adaptation*). The fate of the non-Muslims' religious build-

¹⁵ Lehman, "Islamic legal consultation and the Jewish-Muslim *Convivencia*. Al-Wanšarīsī's *Fatwā* Collection as a Source for Jewish Social History in al-Andalus and the Maghrib". For detailed studies of al-Wanšarīsī's legal texts dealing with Jews see Dandaš, "Aḍwā' alā mu'āmalat al-murābiṭīn li-l-yahūd min ḥilāl nāzilāt al-ḥakīm Ibn Qammīl"; Adang, "A fourth/tenth century Tunisian muftī on the sanctity of the Torah of Moses"; Halevi, "Christian Impurity vs. Economic Necessity: A Fifteenth-century Fatwa on European Paper".

¹⁶ Fernández Félix, *Cuestiones legales del Islam temprano: la 'Utbiyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*.

¹⁷ Safran, "Rules of purity and confessional boundaries: Maliki debates about the pollution of the Christians"; Safran, "Identity and differentiation in ninth-century al-Andalus". Her paper at the conference - not included in this volume - again concentrated in third/ninth century al-Andalus exploiting al-'Utbī's compilation.

¹⁸ Vajda, "Á propos de la situation des juifs et des chrétiens à Séville au début du XIIe siècle"; García Sanjuán, "Judíos y cristianos en la Sevilla almorávide: el testimonio de Ibn 'Abdūn" (English version García Sanjuán, "Jews and Christians in Almoravid Seville as portrayed by the Islamic jurist Ibn 'Abdūn"). Cf. Weigert, "A note on the *muhtasib* and *ahl al-ḍimma*".

¹⁹ Kassib, "Some Aspects of the Legal Position of Christians under Mālikī Jurisprudence in Al-Andalus"; Wasserstein, "The Christians of al-Andalus: some awkward thoughts" (comparing the cases of Jews and Christians); Aillet, *Les Mozarabes. Islamisation, arabisation et christianisme en péninsule Ibérique*.

²⁰ Carmona, "Doctrina sobre la *ḡizya* en el Occidente islámico pre-moderno"; Nef, "Le statut des *ḍimmī*-s dans la Sicile aḡlabide".

ings after the Muslims had conquered a territory, and the extent to which they could be repaired or even new constructions allowed were subject to a detailed casuistry that has been previously explored and is now revisited in Alejandro García Sanjuán and Jean-Pierre Molénat's papers.²¹ The background for these legal norms and for the discussions about them is the erection of borders – often porous and changing, but borders nonetheless – among religious communities in order to regulate their interactions. Cyrille Aillet's findings suggest that these borders revolved around five main issues: 1) purity; 2) the sharing of space; 3) the circulation of goods and knowledge; 4) the regulation of the ways of integration into the Muslim community; 5) the delimitation of the *ḍimmī* group, of which the first three are analyzed in his paper.²² In contrast with the concern found in the legal sources, early historical materials are almost completely silent about the *ḍimmī* population for reasons explored by Viguera²³ in a contribution that functions as a counterweight to the legal focus in the rest of papers.

The third section (*III. Exploring legal casuistry*) includes three papers each devoted to specific legal issues. Recent archaeological excavations in the Iberian Peninsula have highlighted how cemeteries and graves offer valuable information for a better understanding of the process of Islamization of the Iberian Peninsula.²⁴ Farid Bouchiba's paper²⁵ illustrates how Muslims negotiated the spaces of death within families that could include non-Muslim members, and places in which they lived with non-Muslim neighbours. At the same time, negotiation was often accompanied by rigid separation. Food and drink have always provided social spaces for the intermingling of different communities – so that religious taboos related to them seem to aim precisely at eliminating such possibility.²⁶ When the Muslims of al-Andalus lost their power in al-Andalus and came under Christian rule, they became concerned about the legality of eating the food of non-Muslims as they had been in the early period,²⁷ when Muslims were a minority in a sea of Christians and anxiety about their own identity was strongly felt.²⁸ In a touching passage, the

²¹ García Sanjuán, “La formación de la doctrina legal mālikī sobre lugares de culto de los *ḍimmīs*”; Molénat, “La *fatwā* sur la construction des églises à Cordoue au IVe/Xe siècle”.

²² Aillet, “La construction des frontières interconfessionnelles: le cas des chrétiens d'al-Andalus dans les sources juridiques”.

²³ Viguera, “*Ḍimmīs* en crónicas de al-Andalus”.

²⁴ García-Barberena *et al.*, “Las necrópolis pamplonesas del 700”.

²⁵ Bouchiba, “Cimetières et opérations funéraires en al-Andalus: *Ḍimmīs* et non-musulmans face à la mort”.

²⁶ See now Freidenreich, *Foreigners and Their Food: Constructing Otherness in Jewish, Christian, and Islamic Law*.

²⁷ García Sanjuán, “El consumo de alimentos de los *ḍimmīs* en el Islam medieval: prescripciones jurídicas y práctica social”.

²⁸ Noth, “Abgrenzungproblem zwischen Muslimen und nicht-Muslimen. Die Bedingungen ‘Umar’”, English transl. “Problems of differentiation between Muslims and non-Muslims:

famous ‘Mora de Úbeda’ explained to the Mancebo de Arévalo (sixteenth century) that the food of Jews and Christians was allowed to the Muslims, a ruling that the Mancebo later found in a commentary of the Qur’ān.²⁹ Adday Hernández’s paper³⁰ focuses on the sale of wine among Muslims and non-Muslims, and shows again how diversity of legal views was the substance with which jurists and lay persons had to deal when trying to mould their behaviour according to God’s will. Finally, in principle, *ḍimmī*-s as the religious Other could not have a saying on the outcome of a legal case involving Muslims, but as Ahmed Oulddali shows in his paper,³¹ exceptions were made for non-Muslims’ testimonies when these were based on professional expertise, as in the case of doctors.

Oulddali’s paper introduces the issue of the presence of non-Muslims in Muslim courts. The fourth section (*IV. Going to court*) includes two studies, starting with Elise Voguet’s analysis³² of a number of *fatāwā* dealing with Jewish communities in North Africa. Four of the legal opinions analyzed address the relationships between Jewish legal jurisdiction and the Muslim judiciary, an area that has received much attention in recent times.³³ The other paper introduces us to the sphere of the *mazālim* procedure, according to which anyone – be Muslim or non Muslim – could approach the ruler with requests or complaints about injustices especially those perpetrated by officials, but it also included the resolution of conflicts that could not be brought before *qāḍī* or *ḍimmī* courts. In a study that insists on how surviving documents are enriching the study of pre-modern Muslim societies, Rustow³⁴ deals with Fatimid materials showing how Jews and Christians were equal to Muslims in *mazālim* justice in the sense that the state granted them the right to appeal the decisions of both Muslim and non-Muslim courts, thus circumventing the *ṣarī’a*. The functioning of the *mazālim* in the Islamic West has recently been

Re-reading the ‘Ordinances of ‘Umar’ (*al-shurūṭ al-‘umariyya*)”.

²⁹ Mancebo de Arévalo, *Tratado*, p. 145 and cf. pp. 196, 199, 212. The legal situation of these Muslims under Christian rule was discussed in Hendrickson’s paper, not included in this volumen. See Hendrickson, *The Islamic Obligation to Emigrate*.

³⁰ Hernández, “La compraventa de vino entre musulmanes y cristianos *ḍimmīes*”.

³¹ Oulddali, “Recevabilité du témoignage du *ḍimmī*”.

³² Voguet, “Les communautés juives du Maghreb central à la lumière des *fatwa*-s mālikites de la fin du Moyen Âge”.

³³ Al-Qattan, “*Dhimmīs* in the Muslim court: legal autonomy and religious discrimination”; Echevarría, “Los marcos legales de la islamización: el procedimiento judicial entre cristianos arabizados y mozárabes”; Simonsohn, *A Common Justice: The Legal Allegiances of Christians and Jews Under Early Islam*. Zafrani had devoted a study in 1986 to this topic: “Judaïsme d’Occident musulman. Les relations judéo-musulmanes dans la littérature juridique. Le cas particulier du recours des tributaires juifs à la justice musulmane et aux autorités représentatives de l’État souverain”.

³⁴ Rustow, “The legal status of *dimmi*-s in the Fatimid East: A view from the palace in Cairo”.

paid attention by Müller,³⁵ and as Rustow points, it seems to have been under the influence of the Fatimid model, as clearly shown for example by its Norman adaptation during their rule in Sicily.

The fifth and final section (*v. The non-Muslims' sources*)³⁶ opens with David Wasserstein's paper³⁷ taking us to early eleventh century North Africa and to Jewish documents that rise questions having to do again with the recourse on the part of *Ḍimmī*-s of Muslim courts but also with the differences that can be observed between Christians and Jews in this domain. Continuing her study of the *Mozarabic Collection of Canon Laws* (in Arabic, *Qānūn*), Ana Echevarría³⁸ analyzes how in this eleventh century translation of a Christian legal text written under Muslim rule in al-Andalus Jews are treated according to a well established tradition that insists on questions of purity, food, the celebration of festivals, and conversion, but it also includes certain innovations that point to the new social and political context. In 1980, Shlomo Goitein published an article dealing with the interplay of Jewish and Islamic laws, and in the same year another article by Robert Brunschvig offered a comparative analysis of oaths in Jewish and Islamic law. Since then a number of studies have appeared dealing with this fascinating subject,³⁹ to which Echevarría's study is an important addition.

As mentioned above, John Tolan is to be thanked for having given the impulse to the conference leading to the publication of this collective volume. Part of the team of his RELMIN project will in the near future produce new studies dealing the legal status of the *Ḍimmī*-s in the Islamic West. The results here presented are therefore a step in a path that is being at this moment trodden by a number of scholars with the promise of taking us far ahead.

³⁵ Müller, "Redressing injustice. *Mazālim* jurisdictions at the Umayyad Court of Córdoba".

³⁶ The study by Giuseppe Mandalá on the punishment of a Christian in early Sicily based on a hitherto unknown text could not regrettably be included.

³⁷ Wasserstein, "Families, Forgery and Falsehood: Two Jewish Legal Cases from Medieval Islamic North Africa".

³⁸ Echevarría, "Jews as heretics in the eyes of an Arabized Christian community".

³⁹ Goitein, "The interplay of Jewish and Islamic laws"; Brunschvig, "Voeu ou serment? Droit comparé du Judaïsme et de l'islam"; Meron, "Points de contact des droits juif et musulman"; Rispler-Chaim, "Islamic law and Jewish law on deserted wives / missing husbands"; Libson, *Jewish and Islamic law. A comparative study of custom during the Geonic period*.

Bibliography

- Adang, Camilla, "A fourth/tenth century Tunisian muftī on the sanctity of the Torah of Moses", in Ilan, Nahem *et al.* (eds.), *The Intertwined worlds of Islam. Essays in memory of Hava Lazarus-Yafeh*, Jerusalem, The Hebrew University of Jerusalem / Ben-Zvi Institute / Bialilk Institute, 2002, pp. VII-XXXIV
- Aguirre de Cárcer, Luisa Fernanda, "Sobre el ejercicio de la medicina en al-Andalus: una fetua de Ibn Sahl", *Anaquel de Estudios Árabes*, 2 (1991), pp. 147-62.
- Aillet, Cyrille, *Les Mozarabes. Islamisation, arabisation et christianisme en péninsule Ibérique (IX^e-XII^e siècle)*, Madrid, Bibliothèque de la Casa de Velázquez, 2010.
- Bibliography of Jews in the Islamic world*, Gallego, María Angeles, Bleaney, Heather and García Suárez, Pablo (ed.), Leiden, Brill, 2010.
- Brunschvig, Robert, "Voeu ou serment? Droit comparé du Judaïsme et de l'islam", in Nahon, G. and C. Touati (ed.), *Hommage à Georges Vajda*, Louvain, Collection de la Revue des Études Juives, 1980, pp. 125-34.
- Christian and Muslims relations. A Bibliographical history*, Thomas, David *et al.* (ed.), 3 vols., Leiden, Brill, 2009-2011.
- Dandaš, 'Iṣmat 'Abd al-Laṭīf, "Aḍwā' 'alā mu'āmalat al-murābiṭīn li-l-yahūd min ḥilāl nāzilāt al-ḥakīm Ibn Qamṣīl", *Al-Akādīmiyya (Academia. Revue de l'Académie du Royaume du Maroc)*, 18 (2001), pp. 175-200.
- Davidson, Herbert A., *Moses Maimonides: the man and his works*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- Echevarría, Ana, "Los marcos legales de la islamización: el procedimiento judicial entre cristianos arabizados y mozárabes", *Studia Historica. Historia Medieval*, 27 (2009), pp. 37-52.
- Fattal, Antoine, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1958.
- Fernández Félix, Ana, *Cuestiones legales del Islam temprano: la 'Utbiyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*, Madrid, CSIC, 2003.
- Fierro, Maribel, "Conversion, ancestry and universal religion: the case of the Almohads in the Islamic West (sixth/twelfth-seventh/thirteenth centuries)", *Journal of Medieval Iberian Studies*, 2, 2 (2010), pp. 155-174.
- Fierro, Maribel, "A Muslim land without Jews or Christians: Almohad policies regarding the 'protected people'", in Tischler, Matthias M. and Fidora, Alexander (hrsg.), *Christlicher Norden - Muslimischer Süden. Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Hoch- und Spätmittelalter*, Frankfurt-am-Main, Aschendorff Verlag, 2011, pp. 231-47.
- Freidenreich, David, *Foreigners and Their Food: Constructing Otherness in Jewish, Christian, and Islamic Law*, Berkeley, University of California Press, 2011.
- García-Barberena, M. *et al.*, "Las necrópolis pamplonesas del 700", *Zona Arqueológica*, 15 (711, *Arqueología entre dos mundos*), I, pp. 295-312.
- García Gómez, Emilio, "Dulce, mártir mozárabe de comienzos del siglo X", *Al-Andalus*, 19/2 (1954), pp. 451-4.
- García Sanjuán, Alejandro, "Judíos y cristianos en la Sevilla almorávide: el testimonio de Ibn 'Abdūn", in García Sanjuán, Alejandro (ed.), *Evolución histórica y poblamiento del territorio onubense durante la época andalusí (siglos VIII-XIII)*, Huelva, Universidad de Huelva, 2003, pp. 57-84; English version García Sanjuán, Alejandro, "Jews and

- Christians in Almoravid Seville as portrayed by the Islamic jurist Ibn ‘Abdūn”, *Medieval Encounters*, 14 (2008), pp. 78-98.
- García Sanjuán, Alejandro, “El consumo de alimentos de los *ḍimmīes* en el Islam medieval: prescripciones jurídicas y práctica social”, *Historia. Instituciones. Documentos*, 29 (2002), pp. 109-146.
- García Sanjuán, Alejandro, “La caridad islámica y los no musulmanes. Los legados píos de los *ḍimmīes* en al-Andalus (siglos IV/X-VI/XII)”, in Carballeira Debas, Ana María (ed.), *Estudios Onomástico-biográficos de al-Andalus. XVI, Caridad y compasión en biografías islámicas*, Madrid, CSIC, 2011, pp. 297-327.
- Goitein, Shelomo Dov, “The interplay of Jewish and Islamic laws”, in Jackson, B.S. (ed.), *Jewish law in legal history and the modern world*, Leiden, Brill, 1980, pp. 61-77.
- Halevi, Leor, “Christian Impurity vs. Economic Necessity: A Fifteenth-century Fatwa on European Paper,” *Speculum*, 83 (2008), pp. 917-945.
- Hendrickson, Jocelyn N., *The Islamic Obligation to Emigrate: Al-Wansharisi’s Asna al-matajir Reconsidered*, Ph. D. Thesis, Emory University, 2009.
- Idris, Hady Roger, “Les tributaires en Occident musulman médiéval d’après le *Mi’yār d’al-Wanšārīšī*”, in Salmon, Pierre (éd.), *Mélanges d’islamologie. Volume dédié à Armand Abel*, Leiden, Brill, 1974, pp. 172-196.
- Kassis, Hanna, “Some Aspects of the Legal Position of Christians under Mālikī Jurisprudence in Al-Andalus,” *Parole de l’Orient*, 24 (1999), pp. 113-28.
- Khallaf, Abdel-Wahhab, *Waṭā’iq fī ahkām qadā’ ahl al-ḍimma fī l-Andalus*, Cairo, al-Markaz al-‘arabī al-dawlī li-l-‘ilām, 1980.
- Kraemer, Joel L., *Maimonides: the life and world of one of civilization’s great minds*, New York: Doubleday, 2008.
- Lehmann, M. B., “Islamic legal consultation and the Jewish-Muslim Convivencia. Al-Wansharīšī’s *Fatwā* Collection as a Source for Jewish Social History in al-Andalus and the Maghrib”, *Jewish Studies Quarterly*, 6 (1999), pp. 25-54.
- Lévi-Provençal, Évariste, *Histoire de l’Espagne musulmane*, 3 vols., Paris-Leiden: Brill, 1950-1953.
- Libson, Gideon, *Jewish and Islamic law. A comparative study of custom during the Geonic period*, Cambridge, Massachusetts, Islamic Legal Studies Program, Harvard Law School, 2003.
- Mancebo de Arévalo, *Tratado = (Tafsira)*, Narváez Córdoba, María Teresa (ed.), Madrid, Trotta, 2003.
- Marín, Manuela and Rachid El Hour, “Captives, children and conversion: a case from late Nasrid Granada”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 41 (1998), pp. 453-473.
- Martínez Enamorado, Virgilio, “‘Donde rigen las normas de Satán’: Ibn Antuluh, Ibn Ḥafṣūn y el asunto de la propiedad de una esclava”, *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III. Historia Medieval*, 23 (2010), pp. 97-112; repr. in Martínez Enamorado, Virgilio, *‘Umar ibn Hafsun, de la rebeldía a la construcción de la dawla. Estudios en torno al rebelde de al-Andalus (880-927)*, Universidad de San José de Costa Rica, 2011.
- Mazzoli-Guintard, Christine, *Vivre à Cordoue au moyen âge: solidarités citadines en terre d’Islam aux Xe-XIe siècles*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003.
- Meron, Yaron, “Points de contact des droits juif et musulman”, *Studia Islamica*, 60 (1984), pp. 83-119.

- Molénat, Jean-Pierre, “La place des chrétiens dans la Cordoue des Omeyyades, d’après leurs églises (VIIIe-Xe siècles)”, *Al-Qanṭara*, 23 (2012), pp. 147-168.
- Müller, Christian, “Redressing injustice. *Mazālim* jurisdictions at the Umayyad Court of Córdoba”, in Fuess, A. and Hartung, J.-P. (éd.), *Court Cultures in the Muslim World. Seventh to nineteenth centuries*, London, Routledge, 2010, pp. 93-104.
- Noth, Albrecht, “Abgrenzungsproblem zwischen Muslimen und nicht-Muslimen. Die Bedingungen ‘Umar’”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 9 (1987), pp. 290-315. English transl. Mark Muelhaesler, ‘Problems of differentiation between Muslims and non-Muslims: Re-reading the ‘Ordinances of ‘Umar’ (*al-shurūṭ al-‘umariyya*)’, in *Muslims and others in early Islamic society*, ed. Robert Hoyland, Aldershot, Hants: Ashgate, 2004, pp. 103-24.
- al-Qattan, Najwa, “Dhimmi in the Muslim court: legal autonomy and religious discrimination”, *International Journal of Middle Eastern Studies*, 31 (1999), pp. 429-444
- Rispler-Chaim, Vardit, “Islamic law and Jewish law on deserted wives / missing husbands: humanitarian considerations”, in Hary, B.H., Hayes, J.L. and Astren, F. (ed.), *Judaism and Islam: Boundaries, Communities and Interaction. Essays in Honor of William M. Brinner*, Leiden, Brill, 2000, pp. 257-67.
- Safran, Janina, “Identity and differentiation in ninth-century al-Andalus”, *Speculum*, 76 (2001), pp. 573-98.
- Safran, Janina, “Rules of purity and confessional boundaries: Maliki debates about the pollution of the Christians”, *History of Religions*, 42 (2003), pp. 208-10.
- Simonsohn, Uriel I., *A Common Justice: The Legal Allegiances of Christians and Jews Under Early Islam*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2011.
- Stroumsa, Sarah, *Maimonides in his World: Portrait of a Mediterranean Thinker*, Princeton University Press, 2009.
- Turki, Abdelmajid, “Situation du «tributaire» qui insulte l’Islam, au regard de la doctrine et de la jurisprudence musulmanes”, *Studia Islamica*, 30 (1969), pp. 39-72.
- Turki, Abdelmajid, “Consultation juridique d’al-Imām al-Māzarī sur le cas des musulmans vivant en Sicile sous l’autorité des Normands”, *Mélanges de l’Université Saint-Joseph*, 50 (1984), pp. 689-704.
- Vajda, George, “À propos de la situation des juifs et des chrétiens à Séville au début du XIIe siècle”, *Revue des Études Juives*, XCIX (1935), pp. 127-9.
- Viguera Molins, María Jesús “Cristianos, judíos y musulmanes en al-Andalus”, in Valdeón Baroque, Julio (ed.), *Cristianos, musulmanes y judíos en la España medieval. De la aceptación al rechazo*, Valladolid, 2004, pp. 43-69.
- Wasserstein, David, “A *fatwā* on conversion in Islamic Spain”, *Studies in Muslim-Jewish Relations*, 1 (1993), pp. 177-88.
- Wasserstein, David, “The Christians of al-Andalus: some awkward thoughts”, *Hispania Sacra*, LIV (2002), pp. 501-514.
- Weigert, G., “A note on the *muhtasib* and *ahl al-dimma*”, *Der Islam*, 75 (1998), pp. 331-337.
- Zafrani, Haïm, “Judaïsme d’Occident musulman. Les relations judéo-musulmanes dans la littérature juridique. Le cas particulier du recours des tributaires juifs à la justice musulmane et aux autorités représentatives de l’État souverain”, *Studia Islamica*, 64 (1986), pp. 125-149.
- Zaydān, ‘Abd al-Karīm, *Aḥkām al-dimmiyyīn wa l-musta‘minīn fī dār al-islām*, Beyrut, Mu’assasat al-Risala, 1988.

I.
Legal views on ḍimmī-s





Non-Muslims as part of Islamic law: Juridical casuistry in a fifth/eleventh-century law manual

Christian MÜLLER
CNRS, IRHT - Paris

Studies on non-Muslims in Islam usually concentrate on the status of *ḍimmī-s* as a category apart, as those to whom rules are to be applied that are different from those applied to Muslims.¹ I will use a radically different approach and describe legal rules concerning non-Muslims within the legal system as a whole, not as a specific, somehow disconnected part to it. As will be demonstrated from the 5th/11th-century legal work I have chosen, *ḍimmī-s* were not considered a group outside Islamic law. Specific rules on non-Muslims touch a great variety of legal fields and were fully integrated into juridical casuistry. This article serves two purposes: first, to outline the legal situation of *ḍimmī-s* and non-Muslims – also in comparison to fellow Muslim citizens-, and secondly to illustrate the place of *ḍimmī* status as part and parcel of the juridical system, not as an external, foreign element. To be able to do so, we need to analyze the totality of *fiqh*-norms from the perspective of religious affiliation. Facing a huge amount of juridical literature and the complex legal tradition in Islamic law, such an endeavor is only possible for a restricted period on the basis of selected sources. The historical situation in 5th/11th-century al-Andalus is a promising field of study.² Given the growing military pressure from the northern Christian kingdoms on the *ṭā'ifa*-states and their non-Muslim inhabitants, it is reasonably assumed that religious affiliation played an important role in juridical thought.

The manual: al-Kāfi fī fiqh ahl al-Madīna

The following account on non-Muslim status is based on one short legal textbook, the manual of Mālikī law *al-Kāfi fī fiqh ahl al-Madīna*³ by Ibn 'Abd al-Barr

¹ Cf. Fattal, *Le statut légal des non-musulmans*.

² I thank John Tolan and Maribel Fierro for the opportunity to present my results during two conferences at Nantes, 10-12 October 2010, and Madrid, 24th of March 2011. On the judicial situation in 5th/11th-century Andalus see Müller, *Gerichtspraxis im Stadtstaat Córdoba*.

³ Edited by Muḥammad Muḥammad Aḥīd Wuld Mādīk Mūrītānī. In this article, the edition used is that of Beirut, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1987. On manuscripts see GAL, *SI*, 297 (as commentary to the *Muwatta'* of Mālik b. Anas).

al-Namarī al-Andalusī (d. 463/1071). This source is particularly suitable to this enquiry for two reasons. First, it reflects the legal heritage of the predominant juridical school and its well-established set of juridical norms. Secondly, on account of its brevity (which implies selectivity), the *Kāfī* is a snap-shot on legal norms that were more or less important in 5th/11th-century al-Andalus, not an exhaustive compilation of secondary and neglected rules.

The author, Abū 'Umar Yūsuf b. 'Abd Allāh b. Muḥammad b. 'Abd al-Barr, served as judge (*qāḍī*) in Lisbon and Santarem before he died in *rabī'* II of the year 463, the month beginning on 6 January 1071, in the city of Játiva. He was a prolific author in *ḥadīth*- and *fiqh*-literature.⁴ According to the author's own words, the manual *al-Kāfī* was meant for practical purposes and could replace teaching (*muḍākara*) where teaching was not available. The *Kāfī* selected and resumed the most pertinent legal rules of the Mālikī school. As his sources, Ibn 'Abd al-Barr mentions "seven codices" (*sab'a qawānīn*) of unequalled quality (*dūna mā siwāhā*) as well as "appropriate chapters" (*fiqar ṣāliḥa*) of four other works that were commonly used at his time.⁵

For a general assessment of the text, a closer look at its sources is worthwhile. The seven codices consisted in: *al-Muwaṭṭa'* [1], *al-Mudawwana* [2], the *Kitāb* of Ibn 'Abd al-Ḥakam [3], *al-Mabsūṭa* of Ismā'īl al-Qāḍī [4], *al-Ḥāwī* of Abū l-Faraġ [5], the *Muḥtaṣar* of Abū Muṣ'ab [6] and the *Muwaṭṭa'* of Ibn Wahb [7].⁶ For his readership and audience - late 5th/11th-century jurists- these indications sufficed to identify the texts, as they must have been common grounds. Today, all authors and their *opus*, sometimes lost or preserved only in fragments, may be identified with the help of Mālikī biographical dictionaries.⁷ The meticulous study by Miklos Muranyi on manuscript fragments from Qayrawān, Tunisia, illustrates the complexity of the juridical textual tradition during the early centuries of Islam. It also confirms the importance of the above-cited authorities within the milieu of early Mālikī jurists in North Africa.⁸

[1] *al-Muwaṭṭa'* - without an author's name - obviously refers to the *Muwaṭṭa'* of Mālik b. Anas (d. 179/796),⁹ the eponym of the Mālikī school of law.

⁴ On the author cf. *GAL I*, 367 and *SI*, 628, as well as Fierro *et al.*, "Ibn 'Abd al-Barr, Abū 'Umar" (where the reading al-Numarī should be corrected for al-Namarī).

⁵ Ibn 'Abd al-Barr, *al-Kāfī*, pp. 9-10.

⁶ *al-Kāfī*, p. 10, l. 2-4.

⁷ Notably al-Qāḍī 'Iyāḍ (d. 544/1149), *Tartīb al-madārik*, Ibn Farḥūn (d. 799/1397), *al-Dībāġ*, but also in the 20th-century collection of Maḥlūf, *Ṣaġarat al-nūr al-zakiyya*.

⁸ Muranyi, *Beiträge*. The best access is via the index *Büchertitel/Analytischer Index*, pp. 421-474.

⁹ Considered fundamental for the Mālikīs, the text of his *Muwaṭṭa'* exists today in several recensions (*riwāyāt*) by Mālik's students, the most common being for al-Andalus the version of Yaḥyā b. Yaḥyā (d. 234/848-9): Muranyi, *Beiträge*, pp. 454-6.

[2] *al-Mudawwana* – also without an author’s name – refers to Saḥnūn’s (d. 240/855) famous work.¹⁰

[3] the *Kitāb* by Ibn ‘Abd al-Ḥakam refers probably to the *Muḥtaṣar al-kabīr* by ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Ḥakam (d. 214/829), one of four brother jurists of a famous family of Egyptian legal scholars. He is the only member known for his writings and of whom a text is preserved.¹¹

[4] *al-Mabsūṭa* by Ismā‘īl al-Qāḍī refers to the long exposition of legal interpretations (*al-Mabsūṭ fi l-fiqh*), one of the works known to have been written by the Baḡdādī judge Ismā‘īl b. Ishāq al-Qāḍī (d. 282/895), the “founder” of the Mālikī school in Iraq.¹²

[5] *al-Ḥāwī* by Abū l-Faraḡ refers to a work of that name by the Iraqi jurist ‘Umar b. Muḥammad al-Layṭī Abū l-Faraḡ (d. 331/942-3), who was one of Ismā‘īl al-Qāḍī’s secretaries.¹³

[6] the *Muḥtaṣar* by Abū Muṣ‘ab refers to the Medinan judge Aḥmad b. al-Qāsim b. al-Ḥārīt Abū Muṣ‘ab (d. 242/856-7). His well known *Muḥtaṣar* collected Mālik’s “authoritative opinions” (*aqwāl Mālik*).¹⁴

[7] the *Muwaṭṭa’* by Ibn Wahb refers to a text by the Egyptian ‘Abd Allāh b. Wahb (d. 197/812).¹⁵ Literary sources mention both a *Muwaṭṭa’ kabīr* and a *Muwaṭṭa’ ṣaḡīr*.¹⁶

Ibn ‘Abd al-Barr claimed in his preamble to have used the following four additional works within certain chapters:¹⁷ the *Kitāb* of Ibn al-Mawwāz (d.

¹⁰ Saḥnūn’s *al-Mudawwana al-kubrā* is considered to be the basis of legal doctrine in al-Andalus. Reprinted in 6 volumes from a first edition of Cairo 1323/1905-6 (published under the name of Mālik b. Anas). On genesis and old fragments, see Muranyi, *Die Rechtsbücher des Qairawāners Saḥnūn b. Sa‘īd*; cf. *Beiträge*, p. 446f.

¹¹ The *Muḥtaṣar al-kabīr* is preserved largely in the commentary by Abū Bakr al-Abharī (d. 375/985), as well as in several fragments: Brockopp, *Early Mālikī Law*, pp. 211-6 on surviving manuscripts, pp. 227-283 with an edition and a translation of the chapters on *mukātib*- and *umm walad*-slaves. On ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Ḥakam (d. 214/829), renowned for his works on *fiqh*, see al-Qāḍī ‘Iyāḍ, *Tartīb al-madārik*, vol. III, pp. 363-8; Ibn Farḥūn, *Dībāḡ*, number 266; Maḥlūf, *Šaḡarat al-nūr al-zakiyya*, p. 59, number 27, and Muranyi, *Beiträge*, pp. 449-450.

¹² The work is mentioned by Ibn Farḥūn, *Dībāḡ*, number 166, cf. Maḥlūf, *Šaḡarat al-nūr al-zakiyya*, number 55, p. 65. Ibn ‘Abd al-Barr quotes “*fi muḥtaṣarihi al-mabsūṭ*” in *Kāfi*, p. 159, l. 13. Muranyi published surviving fragments of his *Aḥkām al-Qur‘ān* in Muranyi, *Beiträge*, pp. 371-6. Cf. al-Qāḍī ‘Iyāḍ, *Tartīb al-madārik*, vol. IV, pp. 276-293.

¹³ Muranyi, *Beiträge*, p. 260; al-Qāḍī ‘Iyāḍ, *Tartīb al-madārik*, vol. V, pp. 22-23, Ibn Farḥūn, *Dībāḡ*, vol. II, p. 127; Maḥlūf, *Šaḡarat al-nūr al-zakiyya*, number 136, p. 79.

¹⁴ Al-Qāḍī ‘Iyāḍ, *Tartīb al-madārik*, vol. III, pp. 347-349; Maḥlūf, *Šaḡarat al-nūr al-zakiyya*, number 18, p. 57. On a manuscript of his *Muḥtaṣar fi l-fiqh*, see Muranyi, *Beiträge*, p. 314f., in connection with Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Kāfi*, p. 417.

¹⁵ Muranyi, ‘Abd Allāh b. Wahb (125/743-197/812), pp. 271-325.

¹⁶ Ibn Farḥūn, *Dībāḡ*, number 264, mentions *‘Muwaṭṭa’uhu al-kabīr’*. Maḥlūf, *Šaḡarat al-nūr al-zakiyya*, number 25, p. 58f. and GAL I, 298 cites a manuscript of his *‘Muwaṭṭa’ ṣaḡīr’* (Köprülü 461).

¹⁷ Ibn ‘Abd al-Barr, *Kāfi*, p. 10, l. 5.

269/882),¹⁸ the *Muḥtaṣar al-Waqqār* (d. 269/882),¹⁹ *al-'Utbiyya*²⁰ and *al-Wāḍiḥa*²¹; all of them frequently used by Andalusī scholars of his time. Whether Ibn 'Abd al-Barr used the “Seven Canons” directly or via citations in other compilations cannot be determined at present.

This survey of Ibn 'Abd al-Barr's sources illustrates the chronological and geographical dimension of what he considered to be the backbone of Mālikī legal reasoning: the seven quoted works were composed by two Medinan jurists (2nd/8th and 3rd/9th centuries: Mālik and Abū Muṣ'ab), two Egyptians (2nd/8th and beginning of 3rd/9th centuries: Ibn Wahb and 'Abd al-Ḥakam), one Ifrīqiyan jurist (3rd/9th century: Saḥnūn) and, finally by two Iraqis (3rd/9th and 4th/10th centuries: Ismā'īl al-Qāḍī and Abū l-Faraġ).

Ibn 'Abd al-Barr selected from his sources and did not intend to give an account of legal traditions in its totality. This aspect makes his manual even more interesting for those who seek to understand law from a strictly synchronistic perspective. In other words, Ibn 'Abd al-Barr claimed to write a concise manual for practitioners which was based on the major works of his legal school. When deemed necessary, i.e. in the chapter on ritual purity, he cites the Qur'ān, but usually does not give sources to the legal rules. At some points he refers to his comprehensive work *al-Tamhīd*²² for further explanation on juridical dissent and underlying arguments (*huġġa*), the use of certain prophetic and non-prophetic traditions. In *al-Kāfi*, Ibn 'Abd al-Barr exposes legal rules and refers very rarely to juridical dissent and argumentation.

¹⁸ Muḥammad b. Ibrāhīm Ibn Mawwāz, on whom see GAS, vol. I, p. 474; Muranyi, *Saḥnūn*, p. 149, in marginal notes on old manuscript fragments from the Qayrawān Mosque-Library designated as *Kitāb Muḥammad* and *al-Mawwāziyya*. According to Muranyi, *Saḥnūn*, p. 150, only few fragments survived from this central work in the juridical life in al-Andalus; see also Muranyi, *Beiträge*, p. 445.

¹⁹ Abū Bakr Muḥammad b. Abī Yaḥyā Zakariyyā: Maḥlūf, *Šaġarat al-nūr al-zakiyya*, number 70, p. 68, cites two *Muḥtaṣars*, the large one (*Muḥtaṣar fī l-fiqh al-kabīr*) in 17 parts. In Qayrawān, jurists preferred his to the one of Ibn 'Abd al-Ḥakam (cf. *supra* work number 3). Today this work is lost. For its citation as an independent title, Muranyi, *Saḥnūn*, p. 162f.

²⁰ The work of Muḥammad b. Aḥmad al-'Utbi (d. 255/869), on whom see GAL I, 186; Muranyi, *Materialien*, p. 50, with edition of fragments in pp. 256-7. See also the study by Fernández Félix, *Cuestiones legales del islam temprano* on the citations of this work in Ibn Rušd's (d. 520/1126) *al-Bayān wa-l-taḥṣīl*.

²¹ See the study and partial edition by Ossendorf-Conrad, “K. *al-Wāḍiḥa*” des 'Abd al-Malik b. Ḥabīb. Further fragments edited in Muranyi, *Beiträge*, 325-345; Arcas Campoy (ed.), *Kitāb al-Wāḍiḥa. Tratado jurídico: fragmentos extraídos del “Muntajab al-aḥkām” de Ibn Abī Zamanīn*, and Muranyi (ed.), *al-Wāḍiḥa: kutub al-ṣalāt wa-kutub al-ḥaġġ*.

²² Ibn 'Abd al-Barr, *al-Tamhīd*, text available on the CD *Maktabat al-fiqh wa-uṣūlihi*.

Methodological approach

Our study of non-Muslims' legal situation, within Islamic law in general and 5th/11th-century al-Andalus in particular, requires to consider every notion of religious affiliation – not only references to *ḍimmī*-s and other religions, but also to Muslims. Any rule applying to Muslims – and therefore to Muslims only – excludes members of other religions. Consequences on non-Muslim status have to be demonstrated from case to case. In practical terms, I searched for all references where the religious affiliation is specified as part of legal rulings. I looked primarily for the terms *ḍimmī*, *kāfir*, *naṣrānī*, *yahūdī*, etc., but also for the term *muslim*. This survey resulted in nearly a hundred references to the term *ḍimmī* or related terms. References are concentrated in some chapters, but also widely spread over other chapters. Each reference is part of a specific ruling within the casuistic system of *fiqh*.

The first result of this approach is that reference to the *ḍimmī* status is made in a great variety of legal fields, sometimes in quite surprising contexts. Former research on non-Muslims did not always consider this aspect of *fiqh*. In the following, I illustrate to what extent the fact of being *ḍimmī* intervenes in juridical casuistry, as exposed by Ibn 'Abd al-Barr. The "*ḍimmī*-cases" were integrated into legal reasoning and not separated within a single chapter "how non-Muslims" have to behave and how they are to be treated.

As stated before, *fiqh* constitutes a casuistic system of legal rules.²³ In a legal system, rules depend on each other, they form "a system of interlocking norms",²⁴ and in the case of *fiqh* they intervene at different levels, levels that are rarely explicitly stated. Our source, Ibn 'Abd al-Barr cites rules within legal casuistry and does not give the juridical reasoning for application or non-application in a specific case. As demonstrated in the following, these rules and the reasons for their existence are not always self-evident. They resulted from a variety of situations and rules which the juridical interpretation of Islamic tradition had considered fitting to such and such case. Juridical interpretation did change over time, and it is extremely difficult to trace its nuances. Ibn 'Abd al-Barr's sources attest to the rich heritage he is drawing on for his Manual.

Where the author is silent on juridical reasons for a rule, my explanations try to guide the reader. Some elliptical passages might be elucidated by parallels within the extensive juridical literature, which is however beyond this article's scope. For any system of legal norms, the absolute coherence of rules is no prerequisite. Different norms deriving from various fields of law may

²³ Johansen, "Casuistry", pp. 135-156.

²⁴ Raz, *Practical Reason and Norms*, reprint 1999, pp. 111-3. On the specificities of legal systems see Raz, *The Concept of a Legal System*.

create conflicting results when applied to the same subjective case. In Islamic law, an apostate is punished with death,²⁵ another rule forbids him to marry a Muslim wife,²⁶ and a Muslim is not supposed to eat meat that was slaughtered by an apostate.²⁷ This however is no particularity of Islamic law, and the legal system provides “rules of application” for how to choose among these conflicting rules in each case. In Islam, the application of these rules is the *muftī*’s task. His solution rules the subjective case that was submitted to him, not others.²⁸ Islamic law justifies the contents of material norms of law according to juridical casuistry for each objective case independently. Following here Muslim jurists, the present approach regards *fiqh* as a unitary system, in which each rule is determined by considerations that derive from the *uṣūl* or subsequent considerations, and may be operative at various levels in different fields of law. In his manual, Ibn ‘Abd al-Barr selected important rulings of the Mālikī school of law in order to create a reference to his fellow jurist colleagues. This manual is very common for its material rules and very particular in the way to select and depict them.

Our preliminary search of terms designates fields of law, in which religious affiliation played a mayor role and others where it did so to a much lesser degree. In the following, we distinguish legal fields concerning:

- 1) exclusively Muslims
- 2) exclusively non-Muslims
- 3) Muslims and *ḍimmī*-s on equal terms
- 4) juridical rules that create a segregation between *ḍimmī*-s and Muslims
- 5) finally, *ḍimmī*-s have minor rights, or no rights, but may be affected by the rulings.

1) All-Muslim fields of law

There are two reasons to begin the analysis with legal fields reserved for Muslims, the ritual practices and religious obligations of Muslims (*‘ibādāt*): first, *fiqh*-books begin with these chapters, and these religious obligations are constitutive for somebody who is fully bound by religious obligations (*mukallaḥ*) in Islamic law.

²⁵ See Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Kāfī*, p. 584, l. 11-12; cf. note 44.

²⁶ Such marriage is void without further divorce: Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Kāfī*, p. 244, l. 20. An existing marriage will be divorced, if the apostate repents, he may join his wife after remarrying her: Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Kāfī*, p. 584, l. 16-17.

²⁷ Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Kāfī*, p. 584, l. 22 and p. 181, l. 4-5. See below note 131.

²⁸ On the juridical argumentation by 5th/11th-century jurists in court-cases, see Müller, *Gerichtspraxis im Stadtstaat*, pp. 363-382. There, references to juridical textbooks are similar, but not identical to Ibn ‘Abd al-Barr’s sources.

The ritual practices in Islam (*‘ibādāt*), how to perform the duties of a Muslim, do only concern Muslims. The chapters on ritual purity (*tahāra*),²⁹ the five daily prayers and others,³⁰ the fasting in the month of Ramaḍān,³¹ paying alms-tax (*zakāt*),³² the pilgrimage to Mecca,³³ and the *ḡihād*,³⁴ as well as funerals,³⁵ ritual slaughtering and dietary proscriptions³⁶ cover roughly the first third of *al-Kāfi*. The survey on terminology illustrates that *ḡimmī-s* are not at all mentioned in these chapters – or only in isolated cases dealing with how to segregate from them (see section 4). All these rulings determine what a Muslim has to do, or juridically speaking, what God bestowed upon the believer as duty (*farḡ*) – what is recommended (*mustaḡabb*) or reprehensible (*makrūh*) from a cultural-religious point of view. Another duty is the “attestation” (*ṡahāda*) – in religious terms the profession of “God’s unicity and Muḡammad being his messenger”³⁷ – but also in legal terms, being witness in court. Only Muslims are accepted as witnesses in court, as far as they are “upright” (*‘adl*), that is they perform their religious duties, are not known as liars etc.³⁸ The attestation of two upright witnesses was considered legal proof (*bayyina*) in a *qāḡḡī*-court. In practice, notaries acted as professional witnesses who attested to the content of legal documents. Since giving testimony was regarded as a religious duty (*farḡ*) for a Muslim, notaries were paid for drafting the document when they “took upon themselves to attest” (*taḡammul al-ṡahāda*), not for “performing the attestation” (*ada’ al-ṡahāda*) orally in court.³⁹ The juridical reason for the non-commitment of non-Muslims is based on the concept of religious obligation (*taklīf*). The religious obligation of a Muslim differs from that of a non-Muslim. It also differs between Muslim men and women, boys and men, free persons and slaves. This difference is used in various contexts to explain casuistic rules.

²⁹ Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Kāfi*, pp. 10-33.

³⁰ Chapter on prayers: Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Kāfi*, pp. 34-81.

³¹ Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Kāfi*, pp. 117-132.

³² Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Kāfi*, pp. 88-116.

³³ Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Kāfi*, pp. 133-172, with ritual sacrifice Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Kāfi*, pp. 173-179.

³⁴ As a religious obligation, here understood as the armed fight against infidels, Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Kāfi*, pp. 205-207, – the following parts of this chapter concern the treatment of non-Muslims and apostates, see below.

³⁵ Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Kāfi*, pp. 82-87.

³⁶ Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Kāfi*, pp. 179-192.

³⁷ Cf. Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Kāfi*, p. 42, as part of ritual prayer.

³⁸ Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Kāfi*, p. 461. Juridical casuistry determines the limits to attest for women, minors, blind or deaf persons, near relatives or enemies etc.: Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Kāfi*, pp. 461-5.

³⁹ See now Müller on judicial practice in 14th-century Jerusalem, *Der Kadi und seine Zeugen*.

How does the higher religious obligation of a Muslim affect *ḍimmī*-s or any non-Muslim living under Islamic law? As example, certain oaths and vows of a Muslim are legally binding and have heavy consequences in case of perjury. An unbeliever, on the other hand, who performed the same oath, would not be sanctioned the same way since the wording of his oath is not considered accordingly in Islamic law. Based on this difference, casuistry excluded non-Muslims from legal actions that imply an ordeal by oath, like the *qasāma* to incriminate a murderer,⁴⁰ or the *li'ān*-oath between spouses in case of adultery.⁴¹

My argument is that the exclusion of non-Muslims from certain actions is discussed as part and parcel of juridical casuistry, not their exclusion as such. This implies that 5th/11th-century *fiqh* deals explicitly with such aspects involving non-Muslims. This point demonstrates the “unity of *fiqh*” as system of norms. As a consequence, this means that the “*fiqh* of non-Muslims” is not limited to those chapters commonly associated with them, like poll tax (*ḡizya*), the war against infidels (*ḡihād*) and the *ḍimmī* status. An example from casuistry on religious duties of a Muslim: he who converts to Islam during Ramaḍān has to fast for the rest of the month, but not retrospectively for the period already passed [K 119:6-7].⁴² Note also the casuistry on buying dates of apparent quality for which the Muslim seller has eventually to pay alms-tax (*zakāt*).⁴³ With a Muslim buyer, the seller may trust the declaration of the buyer, if he informs him of the [amount] of the dried dates or grapes for which to pay *zakāt*. With a non-Muslim buyer, effort has to be made to verify its veracity [K 101:20-22].

Some *ḥadd*-punishments concern only Muslims. These punishments are rooted in Qur'anic verses. They are therefore considered to be “God's rights” and Muslim authorities may inflict these punishments independently to private rights concerning a person. These *ḥadd*-punishments do fully apply only to fully “responsible persons”, minors or lunatics are punished less – and one might suppose from a systematically point of view that non-Muslims, who

⁴⁰ Ibn 'Abd al-Barr, *al-Kāfi*, p. 604, l. 19-20 and p. 603, l.17-18, see below p. 000.

⁴¹ The Muslim husband of a non-Muslim wife has no possibility to *li'ān*, since *qadf* in such case is not punished by *ḥadd*, but he will be “corrected and cried upon” (*yu'addab wa-yuzḡar*) [K 286:21-23]. If a man releases (*istabrā'a*) a slave or a *ḍimmī*-wife [from marriage] after one menstruation, then has no intercourse with her, she becomes pregnant and he denies fatherhood, this amounts to *li'ān* – but only in the context of denying fatherhood [K 286:23-25]. Other jurists state that there exists *li'ān* between them with the only difference that any *qadf* of a *ḍimmī* is not punished by *ḥadd* [K 286:25-26]. She takes the *li'ān*-oath at the holiest place in church [K 287:1-2], similar to the *li'ān* of Muslims at the holiest place of the mosque.

⁴² References to Ibn 'Abd al-Barr's *al-Kāfi* within the text are abbreviated in this manner [K 119:6-7], meaning Ibn 'Abd al-Barr, *al-Kāfi*, p. 119, lines 6-7.

⁴³ Ibn 'Abd al-Barr, *al-Kāfi*, pp. 100-101. If dates were sold before their quality becomes apparent, the buyer has to pay *zakāt*, if they are sold afterwards, it is the seller not the buyer [K 101:13-15].

bear minor religious obligations, are less affected by these “rights of God”. However, no general rule applies for all *ḥadd*-crimes that might affect non-Muslims: An unbeliever may also be considered a thief (*sāriq*) [K 578:10] to whom the *ḥadd*-punishment for theft (*sariqa*) applies. *Ḍimmī*-s who behave like robbers may be considered “like” (*bi-manzila*) Muslim *muḥārib*s (highway robbers) [K 220:15-16].

The following *ḥadd*-punishments concern only Muslims:

1) Drinking wine is considered a *ḥadd*-crime only for Muslims. (K 577:20-23, punished with 80 lashes.)

2) Apostasy (*ridda*): only a Muslim can be an apostate (*murtadd*). The apostate from Islam is to be executed if he does not repent.⁴⁴ On this behalf, our author Ibn ‘Abd al-Barr offers a leeway that concern a population living between the two religions Islam and Christianity. Not every “return” to the original faith is considered to be apostasy from Islam with its immediate effects, as will be demonstrated below by the rules concerning the following three aspects: forced conversion, conversion of small children through their fathers becoming Muslims, and recitation of the *šahāda* without intending conversion. (See section 2).

3) A Christian having intercourse with a Muslim woman forms a case within the field of unlawful intercourse (*zinā*). The text however carefully avoids the expression of a *ḥadd*-punishment for the Christian “fornicator”: he will be executed for “breach of contract” if he does not convert. For the same act, the Muslim woman, had she consented, will be punished for *zinā*. He will be “corrected” (*uddiba*) – which may reach the *ḥadd*-punishment [K 574:13-16]. *Zinā*-cases are the prerogative of each religious community. If [non-Muslims] address themselves to a Muslim judge, he may adjudicate according to Islamic law [K 574:12-13].

4) *qadf*, false accusation of adultery. If a Muslim husband accuses his non-Muslim wife of unlawful intercourse [without the required witnesses], he is not subject to the *ḥadd*-punishment for *qadf* [K 286:26 and K 287:2-4] – as he would be in case of a Muslim wife [K 575:22-23]. If an unbeliever pronounces the same unfounded accusation, the sultan applies punishment (*‘uqūba*) [K 575:24ff.] – that in legal terms is not equivalent to the *ḥadd*-punishment.

⁴⁴ Anyone who publicly without constraint announces his conversion from Islam, must be executed by cutting the neck and most scholars consider a three-days period of repentance recommended (*mustaḥabb*) [K 584:11-12]. The property of an executed apostate falls to Public treasury, neither to his (Muslim) legal heirs, nor to the unbelievers, no matter whether he was free or a slave [K 584:19-20]. If the apostate returns to Islam, it is as if he becomes Muslim for the first time, he has to fulfil all religious duties anew [K 584:25-27].

2) All-non-Muslim fields of law

The terms used for non-Muslims refer to three categorizations: religious, juridical and ethnical. The terms *kāfir* (unbeliever), *mušrik* (polytheist) or *kitābī*, *min ahl al-kitāb* (member of a book-religion) belong to the first category with a predominant religious connotation. The second category of terms identifies the legal status within Islamic law: *ḍimmī* (protected citizen) is a non-Muslim living permanently under Muslim authority, *ḥarbī* (inhabitant of enemy territory) is a non-Muslim living outside Islamic lands, and *musta'min* (protected foreigner) to whom personal security (*amān*) is granted during his stay within the Islamic realm.⁴⁵ Ibn 'Abd al-Barr names the following ethnical categories of non-Muslims: Copts, Turks, Abyssinians, the Fazāriyya,⁴⁶ Slavs (*ṣaqāliba*), Berbers, Mağūs (Zoroastrians or Vikings)⁴⁷, and the unbelievers among Arabs and Persians (*aḡam*), as well as Bağwāṭīs,⁴⁸ Indians and Daylamīs.⁴⁹ Obviously, he is not referring to historical 5th/11th-century al-Andalus with its Islamized Berber population, but to citations in his juridical sources.

Juridical casuistry uses terms from all three categories, religious, ethical and juridical. The term “unbeliever” (*kāfir*, pl. *kuffār*, *kāfirūn*) includes the legal categories *ḍimmī-s* and *ḥarbī-s*.⁵⁰ Members of a book-religion (*ahl al-kitāb*), Jews, Christians and others, are a subgroup of the unbelievers (*kāfirūn*), as are polytheists⁵¹ and apostates.⁵² Ibn 'Abd al-Barr does not provide an exhaustive definition of who belongs to the “people of the book”.⁵³ Probably religions

⁴⁵ Any adult Muslim with sound mind, free or slave, man or woman, can grant security (*amān*) to any unbeliever (*kāfir*) [K 209:24-5]. Other [jurists] say that the *amān* by a woman is only valid with the *imām*'s permission, but this is specific to 'Abd al-Malik, and the first rule is to be preferred. Arguments are exposed in *al-Tamhīd* [K 209:25-210:1f.]. Only a Muslim can give *amān* [K 210:2-3]. The section on protected foreigners, *al-Kāfī*, p. 218f., consists in specific rules on foreign merchants, the extension of the originally given security, and on his property seized by Muslim forces in his home-country, see below.

⁴⁶ A North Arabian tribe who had joined the *ridda*-wars, cf. Watt, “Fazāra”, *El²*, vol. II, p. 873.

⁴⁷ This attribution by Lévi-Provençal, “Madjūs”, *El²*, vol. V, p. 1110a, for Vikings who invaded al-Andalus during the 3rd/9th century, does not correspond to the use made of the term in our source: Ibn 'Abd al-Barr cites for *mağūsī* heritage-rules “Mālik and the jurists of Ḥiğāz”, who certainly ignored 3rd/9th-century Viking invasion of al-Andalus, cf. Ibn 'Abd al-Barr, *al-Kāfī*, p. 558, l. 7.

⁴⁸ This is a reference to the Barğawāṭa Berbers, known for following a prophet and a religion of their own: see Roger Le Tourneau, “Barghawāṭa”, *El²*, vol. I, pp. 1043-5.

⁴⁹ Cf. Ibn 'Abd al-Barr, *al-Kāfī*, p. 207, l. 21-2, p. 586, l. 15-6 and *passim*.

⁵⁰ Ibn 'Abd al-Barr, *al-Kāfī*, p. 271, l. 20, on divorce among unbelievers, does not mention the *musta'min*.

⁵¹ Mentioned as a group among the unbelievers to whom marriage is forbidden for Muslims [K 244:13-4].

⁵² Ibn 'Abd al-Barr, *al-Kāfī*, 244:17-24, on invalidation of their marriage and forced divorce.

⁵³ In the context of forcing young male captives to convert to Islam, several ethnic groups are explicitly excluded from the *ahl al-kitāb*: Vikings (*mağūs*), Slavs (*ṣiqillī*, pl. *ṣaqāliba*), Turcs,

other than Jews and Christians had this status, but the *mağūs* are not included.⁵⁴ The polytheist (*mušrik*) may be *waṭanī* (pagan or idolater) or not, or *mağūs* [K 244:14]. This categorization served to differentiate legal rules. As will be demonstrated in the following, it mattered whom a Muslim may marry, eat slaughtered meet and so on. In al-Andalus, Jews and Christian were doubtless considered as members of a book religion (*ahl al-kitāb*), not however 3rd/9th-century Viking invaders, if they are indeed identified with the term *mağūs*.

Ibn 'Abd al-Barr describes the basic law for non-Muslim populations under Islamic rule within the framework of military expansion, reflecting early Islamic history. Muslims have to fight the unbelievers until they convert to Islam or pay the poll-tax as sign of their submission to Muslim authority whereupon they are granted protection (*dimma*).⁵⁵ Among the groups concerned by this rule, he cites Copts, Turks, Abyssinians, Fazāriyya, Slavs (*ṣaqāliba*), Berbers, Mağūs (Zoroastrians or Vikings), and the unbelievers among Arabs and Persians (*'aḡam*).⁵⁶ Arab and Persian unbelievers should be enslaved when captivated [K 208:1], without giving them the possibility to pay the poll tax and become protected citizens: "The poll tax is only accepted from members of the book religion and the Zoroastrians (*mağūs*), all other unbelievers have to convert to Islam or will be killed, according to the jurists from Medina, the Ḥiğāz and Iraq, followed by Ibn Wahb and this is the *dictum* of Šāfi'ī" [K 208:2-5].⁵⁷

Fighting the unbelievers is part of the specific obligation for the leader of the Muslim community to organize the *ḡihād*-campaign once a year into enemy-territories "until they convert to Islam or pay the *ḡizya*" [K 205:16-20].⁵⁸ Unbelievers that cannot be subdued stay outside the realm of Islam and are considered by Islamic law as *ḡarbī*, inhabitant of the territory of war (*dār al-ḡarb*). Historically, the northern part of the Iberian Peninsula under Christian rule was considered territory of war. The Muslim ruler may conclude a truce

Indians, Daylamīs, Berbers and Baḡwāṭīs [K 586:15-6].

⁵⁴ For example, in the context of the *ḡizya* payment [K 208:2], intercourse with female slaves [K 243:24-5], and marriage [K 244:14] the *mağūs* is considered as polytheist (*mušrik*).

⁵⁵ "All kind of unbelievers, be they *ahl al-kitāb* or others are to be fought until they either convert to Islam or pay the poll-tax (*ḡizya*) as diminution (*ṣāḡirūn*)" [K 207:21-208:1] with implicit reference to Qur'ān 9:29.

⁵⁶ Ibn 'Abd al-Barr, *al-Kāfi*, p. 207, l. 21-2. The exact signification of these ethnic groups may vary according to the geographical context. Clearly, the author resumes juridical tradition and does not cover the situation in al-Andalus only.

⁵⁷ It follows the distinction of peoples already exposed to the "call to Islam" (*dā'wat al-islām*) or not [K 208:5-6]. Mālik preferred to fight unbelievers only after their refusal of conversion [K 208:7-9]. Nightly attacks are allowed only against those who had already heard from Islam and refused it – like the Byzantines (*rūm*) [K 208:9-10].

⁵⁸ The "Book of *ḡihād*", in Ibn 'Abd al-Barr, *al-Kāfi*, pp. 205-223, contains among others, chapters on conditions of the *ḡihād*-war (*al-Kāfi*, pp. 205-209), the distribution of booty (*al-Kāfi*, pp. 214-7), the status of *ḡimmī*-s and *ḡarbī*-s (*al-Kāfi*, pp. 217-221).

(*muhādana*) if he considers this necessary [K 210:7-8]. Only if Muslim forces are weak, the truce may exceed four months [K 210:14].⁵⁹

The constitutional basis for non-Muslims living permanently under Islamic rule is the so-called “contract of protection” (*‘ahd al-ḍimma*) which renders an unbeliever (*kāfir*) into a “protected citizen” (*ḍimmī*). As counterpart he has to respect Muslim authority and pay the poll-tax (*ḡizya*).⁶⁰ The author contrasts paying *zakāt* for the Muslim, a question of purity (*ṭuhr*) and faith (*īmān*), to the enforced levy of the *ḡizya* from the *ḍimmī*-s (*yustaḡlabūna li-adā’ al-ḡizya*) as means of depreciation (*dilla*, *ṣaḡār*).⁶¹

Detailed rules regulate the payment of the poll tax by non-Muslims. Only free, adult and male unbelievers that make their living (*qawī ‘alā l-iktisāb*) have to pay *ḡizya*. Excluded are women, young boys, lunatics whose spirit is clouded, as well as feasting priests, very old persons, and the poor [K 217:6-8]. As soon as a boy attains full age (*balāḡa*), he immediately pays the poll tax without waiting for the yearly levy (*ḥawl*) corresponding to this date [K 217:16-7].⁶² The poll tax is levied (*taqabbala*), according to Mālik, from all unbelievers, book-religion-members, Zoroastrians (*maḡūsī*), idolaters (*waṭānī*) etc., whether they speak Arabic or not, except the apostate [K 217:9-11].⁶³ Conversion between non-Muslim religions causes no problem to Islamic law. If an unbeliever changes from one religious group (*milla*) to another type of unbelief, this is acknowledged and one takes *ḡizya* from him as before [K 217:11-12 and K 586:14-5]. The amount of *ḡizya* is 4 gold-*dīnār* or 40 silver-*dirham* according to the regions with gold or silver standard, no more or less, unless if a person is incapable to pay anything [K 217:13-14].⁶⁴ Al-Andalus belonged to the silver-standard regions (*ahl al-waraq*).⁶⁵ The Mālikī school of law does not determine whether the *ḡizya* is an individual or a collective tax, both aspects coexist: The rich are not charged to pay for the poor [K 217:9]. Others said, one should increase the amount for the rich and take from the poor what they can support - and be it [only] one *dirham*. For this opted Mālik (*ilā hādā raḡa’a Mālik*) [K 217:15f.]. As Ibn ‘Abd al-Barr gives both rules and does not cite any of them as the “school doctrine”, legal interpretation provides a leeway to collective

⁵⁹ For further detailed rules see Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Kāfi*, p. 210.

⁶⁰ On the payment of *ḡizya* see Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Kāfi*, p. 217, l. 9-11.

⁶¹ Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Kāfi*, p. 107, l. 12-14.

⁶² When defining “coming of age”, Ibn ‘Abd al-Barr cites the order of the caliph ‘Umar I to his military commanders “to levy the *ḡizya* only on persons with a growing beard (*ḡarat ‘alayhim al-mawāsī*) for cases where the birth date is unknown”, following a report by Abū ‘Umar: *al-Kāfi*, p. 118, l. 16-19.

⁶³ The exclusion of the apostate here is based on the fact that they do not acknowledge to their apostasy [K 217:11]. This is also logic because otherwise, by paying *ḡizya* he would become “protected citizen” and could not be punished.

⁶⁴ The ratio of one *miṭqāl* or *dīnār* to ten *dirham* is also used for the *zakāt* taxation [K 90:13-4].

⁶⁵ Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Kāfi*, p. 596, l. 2-3.

or individual taxation. The individual character of the poll tax is underlined by the following rules: “Conversion to Islam lifts the obligation to pay *ġizya*, as soon as the conversion is legally validated (*maḍā*). The *ġizya*-obligation does not apply, even if conversion happens before the yearly levy by a day or afterwards, according to Mālik” [K 217:17-18]. If a run-away and hiding person is found, he has to pay for the past time [K 217:18-19].

Under specific conditions, a *ḍimmī* may not pay the poll tax, but the dime (*‘uṣr*) on merchandises.⁶⁶ “*Ḍimmī*-s do not pay any tax on their wealth,⁶⁷ only the poll tax, be it either according to Mālik according to their wealth (*taglīb^{am}*)⁶⁸ or otherwise” [K 217:19f.] – unless, however, “if they trade in a city other than their home-town. Then they do not pay *ġizya*, but the dime on their merchandise, be it few or much, for every voyage and money-exchange, as soon as they sell and get the price paid, a tenth of the difference, even several times a month” [K 217:20-24].⁶⁹ A more lenient rule of annual taxation is rejected by Ibn ‘Abd al-Barr: “Some Medinan jurists hold, that non-Muslim commerce should be taxed with the dime only once at the time of the levy (*ḥawl*) – as is done with Muslims. This is the opinion of [the caliph] ‘Umar II (d. 101/720) and a group of *imāms* of the school. Mālik’s (d. 179/796) opinion and his followers’ are to be preferred (*al-awwal*)” [K 218:12-14]. An exception to the former rule on taxation of 10 percent is “if they provide food, wheat and oil, especially towards Mekka and Medina, – then it is half the dime” [K 217:24-25]. This reference to Mekka and Medina indicates that the Andalusī Ibn ‘Abd al-Barr refers to the Medinan legal tradition which was the basis of the Mālikī school of law. Casuistry continues: If [the non-Muslim merchant] does not find buyers for his goods, this will not be considered among [taxable] merchandise (*lam yu’arāḍ lahu*), and will be given back to him as his commodity (*matā’*), if he wishes [K 217:25-218:1]. If they carry money (*māl*) for commerce, it will be taxed with 10% of its value as commodity; others say 10% of its price [K 218:1-2].⁷⁰ If they sell and buy in one place, they will be taxed only once as well if they first buy then sell at the same place [K 218:2-3]. However, if they sell goods in one town (*balad*) and carry the price to another town where they buy, they will be taxed twenty percent, 10% for selling and 10% for buying [K 218:3-5]. Diverging rules are given on the following case. If the *ḍimmī* rents a mount to move from one town to another, he is taxed 10% at the town of his destina-

⁶⁶ See the combined chapter on *ḍimmī*-taxation: Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Kāfi*, p. 217f. This exception is not considered by Fattal, *Le statut légal des non-musulmans*, pp. 270-273.

⁶⁷ That is, they do not pay alms-tax (*zakāt*).

⁶⁸ I inferred this from K 217:15-16, cited above.

⁶⁹ Muslims are also taxed on merchandise with *zakāt*: Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Kāfi*, p. 96f., once a year and only if the wealth exceeds the legal minimum amount (*niṣāb*). *Zakāt*-taxation within a *commenda*-contract (*qirāḍ*) follows own rules and excludes the traveling agent from taxation.

⁷⁰ Ibn ‘Abd al-Barr does not explain this difference.

tion, according to Mālik. Ibn Qāsim says: If he rents [the mount to go] from his hometown to another city nothing is levied, only when he returns home. Ašhab says: he does not pay any dime for renting a mount [K 218:5-9]. The slaves of non-Muslims who do trade, are in the same position (*fī manzil*) as a trading free non-Muslim [K 218:9]. Foreign non-Muslim traders from outside Muslim territory (*ḥarbī-s*) who are granted security for trading, will be taxed equally to *ḍimmī*-traders with the dime – unless they were subjected to a higher rate when entering Muslim territory [K 218:10-11]. This means that the *musta'min*-trader did pay the dime on his merchandise and no poll-tax, the same as the traveling *ḍimmī* merchant.

The non-payment of *ḡizya* and waging war against Muslim authorities is regarded as a breach of the *ḍimmī*-contract. If the leader of a city or of a fortress breaks the treaty and refuses to submit to Muslim rule, inhabitants should be fought as enemies (*ḥarbī*) [K 220:11-15], with all its consequences. Opinions diverge on what happens after the Muslim victory: Some say women and children become booty (*fay'*) [K 220:15], meaning that they may be sold as slaves. However, contrary to usual regulations, the Muslim head of state does not get a fifth of the booty [K 220:15]. If the rebels behave like brigands, they will be treated like Muslim *muḥārīb*s [K 220:15-16], that is punished by execution. If they are rebellious and continue to pay *ḡizya*, the matter will be examined and they will again be protected, obtain justice against their oppressor, and nobody will be enslaved [K 220:16-18]. If some non-Muslims violate the *ḍimmī*-contract and others don't, these will keep their contract without loosing it because of the other's fault [K 220:18-19]. Their complying with the contract is known by their opposition against contract-violators [K 220:19-20]. In another context, Ibn 'Abd al-Barr explicitly mentions diverging traditions from Mālik on overwhelmed *ḍimmī*-rebels.⁷¹ According to Ibn al-Qāsim, overwhelmed *ḍimmī*-rebels that had prevented the *ḡizya*-payment become booty (*fay'*) [K 586:18-20] – and are reduced to slavery -, according to Ašhab, they return to the *ḍimma*-status [K 586:20].⁷² Who disputes the payment of *ḡizya*, will be “corrected” (*yu'addab*) for his recalcitrance [K 220:20]. These rules illustrate the law's intention to limit the consequences of *ḍimmī* rebellions as long as they continue to pay taxes.

Changing fortune in the wars against “outside enemies” (*ḥarbī-s*) led to the question, how to deal with former Muslim property that was first seized by unbelievers (*mušrikūn*) and later was won back by successful Muslim armies. The general rule is that this property is handed back to the former proprietor, if claimed before the division of booty [K 213:10]. If claimed after

⁷¹ Ibn 'Abd al-Barr, *al-Kāfi*, p. 586, l. 20.

⁷² Ibn 'Abd al-Barr says that the right rule is the one he cited, which is also the one in vigour among Mālik's companions [K 586:21]. I do not see to which rule he refers, since both, Ibn al-Qāsim and Ašhab were Mālik's companions.

the division, rules concern the absent proprietor or when he is not identifiable as owner of a specific item.⁷³ Property of *ḍimmī*-s is treated equally as that of Muslims in this context [K 213:12-13]. Captured human beings may become war-booty and be enslaved. However, the “small” child of a free *ḍimmī* woman that was born while she was under enemy rule, will be given *ḍimmī* status and not become booty after Muslim victory.⁷⁴ This parallels free Muslim women and slave women, whose children gain the same status as their mothers after recovery by the Muslim army.⁷⁵ Older boys who had reached puberty and are capable of fighting become booty (*fay'*), according to Muṭarrif from Mālik [K 213:24 – 214:1].⁷⁶ This difference in the treatment of younger or older children finds its parallel in the interdiction to separate a mother from her less than 7-year-old child, no matter whether they are Muslims or unbelievers, come from enemy territory or do not inherit from one another [K 495:21-22]. All these potential reasons to separate a mother from her child are here explicitly excluded for the “small” child. Situations in which there were changes in both Muslim and Christian rule were frequent in the Iberian Peninsula in the 5th/11th century which explains the detailed account of legal casuistry. Foreign Christian soldiers that had joined the Muslim armies and converted to Islam might participate in conquering their former home: In such a case their family and children become booty of the Muslims [K 214:4-5].⁷⁷

Rules on *ḍimmī* rights and obligations

Once the *ḡizya*-taxes paid, the *ḍimmī*-s are free to deal among themselves and with their property (*ḥulliyā baynahum wa-bayna amwālihim kullihā*) according to their proper rules [K 220:22-23]. This implied for the internal trade between non-Muslims that the Islamic interdiction of usury (*ribā*) was not considered [K 221:2-3]. Specific rules of Islamic law apply when Muslims are concerned (see below on jurisdiction). The freedom of ritual or magical practices was implicit and limited, if they caused damage to Muslims: In the context of apostasy, heresy and magical practices, Ibn 'Abd al-Barr cites the *dicta* that the “people of the treaty” (non-Muslim *ḍimmī*-s) should not be killed

⁷³ Ibn 'Abd al-Barr, *al-Kāfi*, p. 213, l. 10-12.

⁷⁴ This rule is necessary to avoid that the child born outside Islamic lands is considered as *ḥarbī*, contrary to its *ḍimmī* mother, who regains her former status after the Muslim victory.

⁷⁵ Ibn 'Abd al-Barr, *al-Kāfi*, p. 213, l. 21-24.

⁷⁶ Ibn al-Qāsim transmits the same rule except for older children of free mothers, whom he treats like those of slave mothers [K 214:2-3]. According to 'Abd al-Malik [b. Ḥabīb?] small children go with their mothers while older children become Muslim booty [K 214:3-4].

⁷⁷ This situation is treated in greater detail with the *musta'min* who became a Muslim and left behind children and property: Ibn 'Abd al-Barr, *al-Kāfi*, p. 219, l. 5-14.

unless if they inflict damage on Muslims by practicing sorcery (*sihr*) that is not covered in their treaty (*'ahd*) [K 585:15-16] – contrary to some Muslim heretics practicing magic [K 585:10-11].

In public, *ḍimmī*-s have to wear distinct clothing and should have a different attitude (*hay'a*) that distinguishes them from Muslims [K 221:7-8]. The manual gives no details, nor is it mentioned that *ḍimmī*-s should not ride animals. The law did not forbid *ḍimmī*-traders hiring camels (*ibil*) or mounts (*dawābb*) to move from one city to another, a habit described in the context of how to tax them [K 218:5-6]. However, a ruling linked to the post-conquest situation states that all mounts (*rikāb*) [...] belong to the Muslims, no individual owns them and they are booty to the Muslim community [K 219:23-4].⁷⁸ Strikingly from a historical point of view, Ibn 'Abd al-Barr does not mention an interdiction to ring church bells.⁷⁹ A case is made that *ḍimmī*-s are allowed to consume and to trade wine and pork, which is strictly forbidden to a Muslim. Our source affirms the right of non-Muslims to trade these as merchandise, as long as they stay hidden from Muslims markets [K 220:23-221:2].

Muslim jurists make a basic distinction on whether a country or land had initially been conquered “by force” (*'anwat^{an}*) or “by treaty” (*ṣulḥ^{an}*), with consequences on land-taxation, property rights of its original inhabitants and their places of worship.⁸⁰ Ibn 'Abd al-Barr cites rulings for both eventualities, with considerable differences for the legal status and heavy consequences for his fellow countrymen.

It is not allowed to construct new churches on land conquered by force (*'anwat^{an}*) [K 220:1]. [Although] *ḍimmī*-s may not construct new churches, some jurists hold that if they had originally shared a place of worship with the Muslims [...] and then settled somewhere else, they will not be prevented to rebuild a single church [where they live now], unless they were constrained by a condition [for their resettlement, not to do so] [K 220:2-54]. The churches conceded by treaty (*ṣulḥ*) may not be enlarged, but repair work of dilapidated parts is not forbidden. They may not build a new one [K 221:5-7]. Probably for reasons of brevity, Ibn 'Abd al-Barr mentions only churches, not synagogues.

The distinction between forcefully conquered and contractually ceded land also touches the rights of private persons: ‘Land ceded by *ṣulḥ* belonged to its masters, who concluded the treaty. They will be charged according to what was agreed upon, together with the poll tax (*ḡizyat al-ru'ūs*). When they die, their heirs inherit the land [K 220:5-6]. When they convert to Islam, they

⁷⁸ How this rule correlates with the taxation of Christians hiring a mount [K 218:5-9], see above, is unclear.

⁷⁹ Fattal, *Le statut légal des non-musulmans*, p. 62 (on the pact of 'Umar).

⁸⁰ Cf. Abū Yūsuf (d. 182/798), *Kitāb al-ḥarāj*, Fagnan (trans.), *Le livre de l'impôt foncier*.

do not have to pay the land-tax (*ḥarāḡ*), nor the *ḡizya* and they acquire the same status as Muslims for their land [K 220:7-8]. Forcefully conquered land was considered *waqf* at the benefits of Muslims. The land-tax as well as revenues coming from this land was treated as movable booty (*fay'*) at the disposition of Muslim representatives [K 219:21-2]. This population remained in its villages and they have to pay land-tax according to the quantity of land they hold - not for houses [K 219:22-3].

When people on forcefully conquered land die or move to another place, the land in their possession (*bi-yad*) is given to somebody else. None of their heirs inherit it [K 219:24f. – 220:1]. This is a clear indicator that they are not considered proprietors to the land they cultivate – contrary to the inhabitants of land ceded by treaty.

These rules lead us to the following observation. Considering the heavy legal consequences of the land-status, one would expect that its status was, and has been, very clear during time. However, reports on how al-Andalus was conquered, by force or by treaty, are ambiguous or even contradictory – although its consequences should be visible. Even in medieval times, historians did not say which rulings were applied on churches or synagogues in mayor town or villages. Two aspects might have contributed to this ambiguity in our sources: either the historical situation of the conquests was too complicated and had alternated between military conquest and treaty,⁸¹ or the actual ways how to treat non-Muslim landed property after the Muslim conquest in the year 711 did not yet follow the nascent systematical juridical reasoning⁸² – with the consequence that status of the conquered land was not registered in terms of *'anwat^{an}* or *ṣulḥ^{an}*. During the first half of the 2nd/8th century, the status of churches and synagogues did not depend on juridical rulings of the Mālikī *fiqh*, which was officially introduced by the emir al-Ḥakam I (r. 180-206/796-822). If Ibn 'Abd al-Barr introduced these rulings in his manual for practitioners of law, this was partially because they were part of a legal heritage. The complementarities of both statuses, on the other hand, opened possibilities for more lenient or more severe attitudes towards non-Muslim places of worship, especially in not well-defined situations. Thus, juridical rules provided a frame for historically motivated regulations.

As counterpart of the “contract of protection” (*'ahd al-dimma*), the leader of the Muslim community (*imām*) is in the obligation to protect the *ḍimmī-s* 1) against external enemies [K 221:4-5] and 2) against an internal oppressor

⁸¹ See Nef for the historical situation in Sicily in her contribution to this volume. As for the situation in al-Andalus an overview can be found in García Sanjuán, “Formas de sumisión del territorio”, p. 93 ff.

⁸² Abū Yūsuf (d. 182/798) wrote his famous work on land tax, the *Kitāb al-ḥarāḡ* at the request of Hārūn al-Raṣīd (r. 170-193/786-809), that is more than 70 years after the Muslim conquest of the Iberian Peninsula.

(*zālim*) [K 221:8-10]. Beyond the military aspect, this protection touches the judicial institutions of medieval Muslim societies.

Judicial institutions

Judges and their courts played an important role in solving litigations and assuring the population's subjective rights.⁸³ Islamic law affirms the existence of independent *ḍimmī*-jurisdictions and, as a consequence of the *ḍimmī* status, the access to Muslim courts. The rules cited by Ibn 'Abd al-Barr on jurisdiction refer to the kind of case, the institution involved and what law to apply by the Muslim judge.

Ḍimmī-s may present ordinary cases to their proper authorities, in *al-Kāfi* always referred to as "bishop" (*usquf*, pl. *asāqīf*),⁸⁴ or to a Muslim judge (*ḥākim muslim*). Ordinary Islamic jurisdiction was exercised by the *qāḍī*⁸⁵ who, since the 2nd/8th century onwards, applied Islamic law and was bound to *fiqh*-procedural law,⁸⁶ unless when acting as arbiter (*ḥakam*) or concluding a compromise (*ṣulḥ*) between the parties.⁸⁷ When Ibn 'Abd al-Barr refers in the context of non-Muslim claimants to a "judgment according to Islam" (*ḥukm bi-l-islām*), he obviously means the *fiqh*. This notion, however, did not limit adjudication to the *qāḍī*-court exclusively since in 5th/11th-century Andalus other judicial magistrates, like the market-inspector or the city prefect, applied at least partially the jurist's law (*fiqh*)⁸⁸ – and were designated by contemporary sources with the generic term *ḥākim* (pl. *ḥukkām*).⁸⁹ The manual does not allow determining whether "*ḥākim*" was the term transmitted textually in Ibn 'Abd al-Barr's sources or reflects contemporary usage.

If one party of any legal litigation is a Muslim, jurisdiction is clearly designated in Islamic law: "Cases involving a Muslim and an unbeliever (*kāfir*) are to be judged by a Muslim court" [K 494:22-23]. Apparently this case needs no further explanation. Such rule had long term consequences on notarizing commercial transactions between Muslims and non-Muslims exclusively in the form of Arabic legal documents, and certainly pushed towards Arabisation of commerce. Islamic law provides access to the *qāḍī*-court for non-Muslims.

⁸³ This largely neglected aspect of Islamic history gets gradually into the scholarly focus, as in the case of *Dispensing Justice in Islam*, Masud, Peters, and Powers (eds.).

⁸⁴ Ibn 'Abd al-Barr, *al-Kāfi*, p. 495, l. 1, 2 and 5.

⁸⁵ See the chapter on the *qāḍī* and his behaviour, in Ibn 'Abd al-Barr, *al-Kāfi*, pp. 497-502.

⁸⁶ Cf. Ibn 'Abd al-Barr, *al-Kāfi*, p. 454-496.

⁸⁷ On the legal limits of compromise which "should not render licit what is forbidden by the law" [K 451:4], cf. Ibn 'Abd al-Barr, *al-Kāfi*, pp. 451-453.

⁸⁸ Müller, *Gerichtbarkeit*, pp. 103-174, 247-362 (chapters 3 and 6-8).

⁸⁹ The 5th/11th-century jurist Ibn Sahl used the term *ḥākim* for several types of magistrates, not only for the *qāḍī*: Müller, *Gerichtbarkeit*, pp. 160-161, 163.

Although ‘the Mosque is the more righteous (*a’dal*) place to dispense justice for the Muslim *qāḍī*, he is supposed to have some court sessions at his house, in order that *ḍimmī*-s and other persons not entering the Mosque, like menstruating women, may have access’ [K 499:7-9].

For cases among non-Muslims only, rules are more differentiated. Here casuistry touches the relation between an autonomous *ḍimmī*-jurisdiction and Muslim-courts, as well as the Muslim judge’s way of adjudicating certain fields of law if addressed to by non-Muslims. On autonomous *ḍimmī*-jurisdiction Ibn ‘Abd al-Barr cites two varying rules and then designates the prevalent school opinion. According the first opinion, no judgement (*ḥukm*) should be given [by the Muslim judge] unless the consent of their proper religious authorities (here “bishops”). If the bishops turn the case back to Islamic rule, then the judge passes the *ḥukm*, if he wishes so [K 495:1-2]. According to Mālik, however, in cases where both non-Muslim litigants accept the judgement, it is preferable to execute the *ḥukm* – and not to return the case back to the bishops, if the Muslim judge wishes so [K 495:2-5]. This became the school doctrine (*taḥṣīl al-maḍhab*) [K 495:4]. The later school position therefore did not systematically recur to autonomous *ḍimmī*-jurisdiction in cases where both parties accept the *qāḍī*’s judgment.⁹⁰ The Muslim judge, however, is legally not obliged to accept adjudication.

For cases of injustice or oppression (*ẓulm*) among *ḍimmī*-s different rules apply. Then Muslim authorities are supposed to intervene, a rule justified by the protection contract of the *ḍimmī*-s. ‘In case of injustice between them (*taẓālamū baynahum*), the *ḥākim* has to talk harshly and prevent them (*zağarahum wa-qama’ahum*). He takes from the strong and gives back to the weak. He is obliged to do so in order to fulfil the contract of protection (*’ahduhum*)’ [K 221:8-11]. The same rule in the chapter on *qāḍī*-judgements⁹¹ with an even stronger technical twist: should one of them accept and the other oppose the judgment between them in cases of oppression (*bāb al-taẓālum*), injustice has to be redressed (w. put down, *waḍ’ al-ẓulm*), because this is due to him in the *ḍimma*-status and the contract [K 494:25-6]. Without such principle, any *ḍimmī*-potentate abusing his power could have rejected Muslim jurisdiction. The Islamic states role in redressing injustice is historically linked to the *maẓālim*-jurisdiction, a jurisdiction that is not entirely bound to the procedural norms of the jurist’s law.⁹²

⁹⁰ The rule is repeated in K 494:23-25: when two *ḍimmī*-s ask a Muslim judge (*ḥākim al-islām*) for adjudication and accept his sentence, then he may choose to pass a sentence or avoid it.

⁹¹ *bāb ḡāmi’ al-aḥkām wa-l-aqḍiya*.

⁹² For al-Andalus, see Müller, “Redressing injustice. *Maẓālim* jurisdictions at the Umayyad Court of Córdoba”, pp. 93-104; more generally Tyan, *Histoire de l’organisation judiciaire en pays d’Islam*, pp. 433-525.

In other cases, is the Muslim judge adjudicating *ḍimmī*-cases bound to Islamic law? In several cases where Ibn ‘Abd al-Barr deals with Muslim jurisdiction for non-Muslims, he uses similar words: when *ḍimmī*-s ask for adjudication (*taḥākamū*), the judge may choose to adjudicate their case according to Islamic law. The word *taḥākamū* implies the mutual consent and excludes the above-mentioned aspect of autonomous non-Muslim jurisdiction. The fact that a judge may “choose to adjudicate” applies also for Muslims and is not specific to a *ḍimmī*-context. If material or procedural aspects of a case were unsatisfactory, the judge can refuse to adjudicate the claim. According to *fiqh* rules, the *qāḍī* depended on proof that was presented to him and did not investigate the case.

Ibn ‘Abd al-Barr mentions Muslim jurisdiction between *ḍimmī*-s explicitly in five fields of law: commercial transactions [K 221:3-4], the *īlā*-oath not to have intercourse with his wife [K 281:27-28], inheritance-cases [K 560:4-6], private claims in homicide and injury-cases [K 592:3-4], as well as unlawful intercourse (*zinā*) [K 574:12-13]. The cited rulings differ slightly for each case. In two of these fields, the Muslim judge will base his eventual sentence on Islamic law if non-Muslims solicit him, without the text mentioning his “choice to adjudicate”. In homicide and injury-cases: if they present cases to us for adjudication, we judge according to Islamic law (*ḥukm al-islām*) concerning injuries, blood money and liability group (*ḡarā’ih*, *diya* and *mu’āqala*) [K 592:3-4]. These aspects touch upon the victim’s private claims, not investigating crime by police methods. With the *īlā*-oath by a husband of sexual abstinence from his wife: a *ḍimmī*-husband accepting an Islamic judgment in the *īlā*-procedure will be judged accordingly [K 281:27-28].⁹³ With inheritance cases, the text adds the “choice to adjudicate”: if *ḍimmī*-s address themselves with their inheritance cases to the Muslim court, and the judge chooses to pass a sentence, he does so according to Islamic law [K 560:4-6].⁹⁴ In two other cases, our text says that the Muslim judge may adjudicate among non-Muslims according to Islamic law or “discard them.” First in litigations on commercial transactions: “If the *ḍimmī*-s ask for adjudication (*taḥākamū*), the [Muslim] judge has the choice to judge their case according to the Islamic law (*fa-l-ḥākim muḥayyar in šā’a ḥakama baynahum bimā anzala Allāh*) or, if he wishes, to discard them (*wa-in šā’a a’raḍa ‘anhum*) [K 221:3-4]. A similar rule was cited in the chapter on *qāḍī*-jurisdiction: if two *ḍimmī*-s go to a Muslim court (*ḥākim al-islām*) and they agree on that he passes a judgment (*wa-raḍiyā bi-ḥukmihi*), the judge may choose to do so or refuse it (*fa-huwa muḥayyar - fī l-ḥukm baynahumā aw al-i’rād ‘anhum*) [K 494:23-24]. It seems that the Islamic law tradition, as reported by Ibn ‘Abd al-Barr, did not oblige the Muslim judges to accept non-

⁹³ Here the oath of a *ḍimmī* becomes binding in Islamic law.

⁹⁴ Some of the inheritance rules cited by Ibn ‘Abd al-Barr could only concern non-Muslims. On Maḡūsī-inheritances, K 558:2-12, see below at the end of section 4.

Muslim cases *ex officio*. Cases of unlawful intercourse among non-Muslims are primarily a matter of their own religions community. However, the Muslim judge may render a decision under certain circumstances: ‘A case of unlawful intercourse among *ḍimmī*-s should be turned back to their own authorities (*yuraddu ahl al-ḍimma fī l-zinā ilā ahl dīnihim*). However, if they chose that “our” [Muslim] judge should adjudicate then he rules according to Islam, if he wishes’ [K 574:12-13].

Seen together, rules on *ḍimmī*-jurisdiction leave much leeway for institutional development during history since they impose neither autonomous institutions nor a Muslim jurisdiction. Supposedly Ibn ‘Abd al-Barr cited *fiqh* rules that seemed important at his time, without excluding different, possibly older positions.

Specific penalties for non-Muslims

A *ḍimmī* is considered to have broken “the contract” when he has a sexual relation (qualified as “*ukriha*”, reprehensible action) with a Muslim woman and does not convert to Islam afterwards in order to marry her.⁹⁵

Islamic law prohibits public slandering of God or his prophet Muḥammad. Muslims slandering (*ṣatama*) the Prophet Muḥammad or God while professing openly Islam will be killed without the possibility of repenting. This is school doctrine [K 285:17-19].⁹⁶ For a *ḍimmī* slandering (*sabba*) the prophet two opinions by Mālik are cited by Ibn ‘Abd al-Ḥakam. First, he will be killed unless if he converts to Islam. Others say he will be killed as anybody slandering the prophet will be killed, be he Muslim or *ḍimmī* [K 585:20-22]. This divergence is probably the reason, why Ibn ‘Abd al-Barr insists on the necessity to pose as condition in the *‘ahd al-ḍimma* (*yanbagī an yaštariṭa ‘alā kull ḍimmī fī ‘ahdihī*), that no *ḍimmī* may slander the prophet publicly in the presence of a Muslim. When doing so, he may be executed for “breach of contract” [K 585:22-24].⁹⁷

⁹⁵ On the case see Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Kāfī*, 574:13-16, in the chapter on adultery: she will be punished for *zinā* if she had consented the relation.

⁹⁶ Some consider this to be apostasy, they may repent from this, if not they will be killed [K 285:19].

⁹⁷ Here in the chapter on apostasy, this is different to the case of a Muslim slandering the prophet [K 285:17-19] in its justification, not in the result, see above.

Conversion to Islam and related issues

In the context of “minority rights”, the nuances Ibn ‘Abd al-Barr sets on when a Muslim is considered an apostate are very important. According to Mālik, apostasy from Islam is treated the same way whether the apostate converted from unbelief to Islam or whether he was born Muslim [K 585:27-28]. However, an oppressing or forced conversion (*li-ẓulm ẓalamahu*) of a *ḍimmī* to Islam is not always binding: he has not left Christianity (!) legally if he returns to his original religion within a short period of time [K 585:24-26], according to some companions and giving diverging opinions – therefore jurists do not have to consider him a Muslim. If he stays Muslim for longer however, he cannot claim this right and if he falls away from Islam, he will be treated as apostate without excuse [K 585:26-27]. Another nuance is that “simply saying the *šahāda*” – usually the profession of Islam – does not imply conversion, if the person does not mean it: “Any unbeliever pronouncing the *šahāda* “*lā ilāh illā Allāh Muḥammad rasūl Allāh*” playfully without wishing to enter Islam: he is not obliged to enter Islam if he denies wanting to convert [K 586:11-13]. The conversion to Islam is only with free will and without constraint (*al-ṭā’i’ ḡayr al-mukrah*) [K 586:13-14]. This was however not a general principle, as demonstrated by the following rules: “Captured boys that are no members of a book religion, like Vikings (*maḡūs*), Sicilians, Turcs, Indians, Daylamis, or Berbers or Baḡwāṭīs, are forced to become Muslims (*ḡubirū kulluhum ‘alā l-islām*), be they off age or not” [K 586:15-17]. This rule refers to prisoners of war that are unbelievers – not to a *ḍimmī* playfully reciting the Muslim *šahāda*.

A problem are children of *ḍimmī*-s whose father converted to Islam – which renders them automatically Muslims. They are on equal terms to somebody who fell away from Islam before puberty: upon reaching age, he will be imprisoned until he converts to Islam [K 585:3]. A difference is made with a small child (*šaḡīr*)⁹⁸ for both cases, apostasy and father’s conversion: two different opinions from Mālik are reported: 1) upon reaching age, he will be forced by the sword to Islam, because he is Muslim from his Muslim father, and 2) he will not be forced.⁹⁹ Some of the companions in favour of force add, “they will be invited to Islam, and if they fall from Islam several times, they will repeatedly be accepted to Islam until forever [K 585:4-8].¹⁰⁰ This means that boys, who became Muslim at a young age through the conversion of their father, keep always their right to reconvert to Islam – which signifies nothing else than that they are not executed for apostasy when they renounce Islam. We see that Ibn ‘Abd al-Barr cites various opinions, without giving any prevailing school doctrine (*taḡṣīl al-maḡhab*). Some of these opinions contradict the apo-

⁹⁸ The limit of a “still small child” (*mā dāma šaḡīran*) is set at seven years [K 495:21-22], see above.

⁹⁹ On these issues see Fernández Félix, “Children on the frontiers of Islam”.

¹⁰⁰ As result, those *ḍimmī*-born or early apostates would never be executed for apostasy.

dictic rule “any apostate will be put to death”, cited above. Legal casuistry was left open in a sensitive field for regulating complex situations in al-Andalus. Jurists might refer to one of these opinions to construct a case for not executing a convert from Islam, if he had *ḍimmī* origins.

It seems that Islamic law does make no difference to which religion a Muslim “apostated”. It does make explicitly no difference with what slaughtered meet you can – or rather cannot – eat. You cannot eat animals slaughtered by an apostate, whether he “apostated” to Christianity, Judaism or “Mazdaism” (Maḡūsiyya) [K 584:22]. This means that an apostate does not legally become a member of another religion, to which any rule what Muslims are allowed to eat might be applied.

Conversion to Islam might also be an individual strategy to sort from an embarrassing situation by a legal loophole provided in Islamic law. Take the case of a *ḍimmī* husband who repudiated (*tallaqa*) his wife – but changes his mind and wants to annul this divorce. Without caring to whether divorce is possible in his religion, some Muslim jurists propose a very easy way for him to stay married. According to Mālik and his companions, the divorce pronounced by a non-Muslim husband, be he *ḍimmī* or *ḥarbī*, is not binding and does not lead to their separation, if he converts to Islam and she stays with him [K 271:20-21]. Since, as a Muslim, he can be married to a *ḍimmiyya*, she does not need to convert. The same rule applied to an unbeliever who manumitted his slave, then he converted to Islam and the slave stayed with him: the manumission is not binding [K 271:21-22]¹⁰¹. Had he sworn to repudiate his wife or liberate his slave or another oath during his time as unbeliever, and he had then converted to Islam and a thing causing perjury was done when he was Muslim, his perjury was then not constraining him and obliged him to nothing [K 271:22-24].

Had a women hoped to leave her *ḍimmī*-husband by converting to Islam, Muslim jurists provide him a loophole to recover her: “Had his wife converted before him and he repudiates her and then converts during her waiting period, then his marriage becomes established and the repudiation is not binding, according to an opinion of Mālik and his companions [K 271:24-25]. The juridical reason might be that his repudiation creates the waiting period, during which he converts and thus eliminates the obstacle of their different religion. Since his repudiation as an unbeliever is not binding, according to this opinion, he then stays married to his wife. Other jurists diverge and consider the repudiation of a polytheist (*mušrik*) as binding like that of a Muslim, in analogy to his [binding] marriage as an unbeliever [K 271:24-26]. Muslim ju-

¹⁰¹ This citation illustrates the more elliptical text in Ibn ‘Abd al-Barr, *Kāfi*, p. 511, l. 25-26: if a *ḍimmī* swore he would liberate his slave, the oath is not legally binding when it amounts to a perjury “during his Islam” – that is while he had already become Muslim.

rists thus conceive conversion to Islam as a passage to a different legal status that eliminates certain obligations from the former situation.

3) *Fields of legal equality*

Paying taxes and accepting the law provides to non-Muslims the status of citizens of the Islamic state who protects their lives and property. Many fields of Islamic law do not consider religious affiliation. In commercial law like sales, vices and other types of contracts, the Manual designates contracting parties, and only exceptionally refers to religious affiliation, be it Muslim or *ḍimmī*.¹⁰² At some points casuistry underlines the equality of Muslims and *ḍimmī*-s in the field of economic transactions. The right of pre-emption (*šuf'a*) within non-divided property (*mušā'*) holds for any partner or share-holder, irrespective to religion, age or sex.¹⁰³ A *ḍimmī* may conclude contracts of shared irrigation (*musāqāh*) that make him participate in the payment of the alms-tax (*zakāt*) by their community [K 383:19-20] – which otherwise is reserved to Muslims¹⁰⁴. We see here the jurists' effort to regulate what may be an economic problem in mixed rural communities. A third case concerns barren land (*mawāt*) which becomes the propriety of who cultivates it, no matter whether he is Muslim or *ḍimmī* – and the former proprietor need not consent to this [K 494:19-20]. A casuistic limitation of this rule however stipulates that *ḍimmī*-s may not settle on land of “the Arabs”, due to a prophetic word that forbids the two religions to “join on it” (*iğtimā' dīnayn bihā*) [K 494:21-22].

The chapters on commerce illustrate that *ḍimmī*-s (and *musta'mins*) had the full legal capacity to conclude contracts.¹⁰⁵ This was different with apostates. In principle, the contract of sale concluded by an apostate is annulled (*mafsūh*) [K 361:10-11]. If an agent (*āmil*) works for him and considers him a Muslim or a *ḍimmī* whereas he is an apostate, these sales – with the apostate's capital – will not be cancelled and the objects of sale become property of the buyer [K 361:12-13].¹⁰⁶ This is another example where casuistry considers Muslims and *ḍimmī*-s on equal terms.

¹⁰² See chapters in Ibn 'Abd al-Barr, *Kāfi*, pp. 302-460, including the capacity of acknowledgement (*iqrār*), the sole exception being the chapter on “what is forbidden to trade” – from an Muslim point of view, i.e. the sale of pork or wine (*al-Kāfi*, p. 328f). These cases touch upon tort and punishment, on details see below “limits in commerce”.

¹⁰³ “Be he minor or adult, man or women, Muslim or *ḍimmī*, as well between Muslim and *ḍimmī*, or between Muslims only: Ibn 'Abd al-Barr, *al-Kāfi*, p. 438, l. 20-24.

¹⁰⁴ Cf. Ibn 'Abd al-Barr, *al-Kāfi*, p. 88, l. 5 and p. 217, l. 19.

¹⁰⁵ On limitations, i.e. the prohibition to buy Muslim slaves and other cases, due to religious affiliation see below, section 5.

¹⁰⁶ The terminology here refers to a *commenda*-contract with an agent (*āmil*) and a commendaire providing capital (*māl*).

Our manual does not mention religious affiliations concerning the capacity to give as pious donation (*ṣadaqa*) or to constitute a foundation (*ḥubus*, pl. *ḥubūs*).¹⁰⁷ However, the rules on *ḥubus* refer specifically to Muslim foundations, not to those of other religious communities. After the extinction of the last family beneficiaries (*‘aṣaba*), foundations fall under the rule of “*aḥbās al-muslimīn*” at discretion of the judge (*ḥākim*) [K 537:21-22]. May we induce from this that a *ḍimmī* had the legal possibility to act as donator of *ṣadaqa* or as a founder, if he decided to follow in this Islamic law?

In contractual law, *fiqh* makes no distinction between Muslims and *ḍimmī*-s, except for certain goods that are forbidden for Muslims (see the following) and in personal law, like marriage and inheritance, where religious communities are separated (see section 4). Religious affiliation becomes however important for certain goods that are prohibited for Muslims, like liquor and pork. The *Kāfī* affirms the right of *ḍimmī*-s to trade these as merchandise among themselves – and under condition that they are not visible at Muslims’ markets [K 220:23-221:2]. The limits of this trade are well defined. Any sale of drink that makes drunk when consumed in big quantity (*askara kaṭīruhu*) is not allowed, nor is it allowed to drink it [K 328:16-17].¹⁰⁸ If somebody spills such a drink belonging to a Muslim, he is not redeemable to anything; if [the spilled drink] belonged to a *ḍimmī*, [the spiller] is liable for it according to Mālik, not however according to Ibn ‘Abd al-Malik [K 328:17-19]. When a Christian buys wine (*ḥamr*) from a Muslim, both are “corrected” (*yu’addab*) – unless if the Muslim drinks wine, then *ḥadd*-punishment applies to him [K 328:19-20]. When the Christian declares [to the judge] that he had not bought the wine from the Muslim,¹⁰⁹ but had in fact done so, then he is severely punished (*‘uqiba*) [K 328:20-21] – for the offence (*naqd*) of his declaration [K 328:22]. Had he not yet received the price of the wine, then he gets it from the Muslim, according to Mālik, and he is deemed credible on this aspect (*tuṣuddiqa bihi*), [K 328:21-22]. It is forbidden for Muslims and *ḍimmī*-s to trade products (grapes, figs etc.) that may be turned into wine, if the seller is a Muslim and the buyer is known for producing wine out of these products [K 328:22-24]. Such a contract will be annulled according to what is generally accepted from Mālik and most of his companions, but others don’t [K 328:25-26]. Buying weapons from the enemy in times of civil strife (*fitna*) is considered according the same lines (the sale of grapes that turn into wine) [K 328:26-329:1]. Neither is the purchase of wine-barrels (*zurūf al-ḥamr*) allowed, unless they serve for another purpose and you buy them from a reliable person of their (i.e. *ḍimmī*) community [K 329:1-2]. Ibn al-Qāsim diverges and allows this [K 329:3].

¹⁰⁷ Cf. chapters on *ṣadaqa* in Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Kāfī*, pp. 533-5, and on foundations pp. 536-41.

¹⁰⁸ See on these issues Hernández’s paper in this volume.

¹⁰⁹ Which would except him from punishment.

However, Muslims may buy the children of enemies (*awlād al-'aduww*) from *ḍimmī*-s, if they are not protected citizens [K 221:11-12].

In addition to equality in Islamic commercial law – if *ḍimmī*-s among themselves do not choose to follow their own regulations¹¹⁰ –, Muslims and non-Muslims are equal under certain aspects within legal fields that generally tend to separate between the religious communities.¹¹¹ With some exceptions, Muslims may consume most food prepared by non-Muslims, even animals ritually slaughtered by Jews and Christians.¹¹² The *ḥadd*-punishment for theft (*sariqa*), well limited in its application but highly symbolic, applies to Muslims and non-Muslims alike [K 578:9-10].

4) *Legal segregation between Muslims and non-Muslims*

Casuistry within certain fields illustrates the law's tendency to create and to uphold a legal separation between Muslims and other religious communities. Such rules on mixed marriages and heritages, but also on funerals and food, certainly contributed to stabilize an originally small Muslim community within the majority population of non-Muslims and to the long-term transformation of Near-Eastern societies under Islamic rule. Whereas Muslim jurists conceive marriage-barriers as one-sided, heritages between the communities are categorically forbidden.

The “one-sided” marriage barrier prevents a *ḍimmī* man from marrying a Muslim woman.¹¹³ Any sexual relation of a Christian with a Muslima – the source speaks here of a reprehensible action (*ukriha*) – either leads to the payment of dower (*ṣadāq*) if he converts¹¹⁴, or to his execution for “breach of contract” [K 574:13-14]. If she had consented, she is punished with the *ḥadd* for unlawful intercourse (*ḥadd al-zinā*) and he is corrected by inflicting him pain. This correction may amount to the *ḥadd*-punishment, if the judge is of this opinion [K 574:15-16].

No interdiction exists for Muslims to marry Jewish or Christian women, but he may not marry other *ḍimmī*-women [K 244:15-16].¹¹⁵ Children from

¹¹⁰ Cf. Ibn 'Abd al-Barr, *al-Kāfi*, p. 221, l. 23ff.

¹¹¹ I.e. the rights of non-Muslim spouses during their marriage etc.: see K 257:5 and below, section 4.

¹¹² See below on juridical casuistry, following Ibn 'Abd al-Barr, *al-Kāfi*, p. 181 and 187f.

¹¹³ This is not explicitly stated, but is inferred from rules following the conversion of one of the non-Muslim spouses to Islam, see below, note 122.

¹¹⁴ That is he marries her.

¹¹⁵ A Muslim may not marry a woman from other non-Muslim groups, notably a polytheist (*mušrika*), be she idolater (*waṭāniyya*) or other, nor a *maḡūsiyya* [K 244:14].

these mixed marriages become automatically Muslims.¹¹⁶ This asymmetry makes sense from the point of Islamic law, because children followed the religions of their fathers: the children of a Jewish/Christian mother and a Muslim father become Muslims,¹¹⁷ a law that certainly increased the Muslim part of the population during the centuries – mixed marriages the other way round would have had the inverse and undesired effect, increasing the *ḍimmī*-population.

The “mixed” marriage of a Christian or a Jewish woman to a Muslim man gives her the same conjugal rights as Muslim women. Her husband would then legally be obliged to pass as much time with her as with his other Muslim wives [K 257:2]. After his death, she would be submitted to the same dress code during the mourning period [K 295:5].¹¹⁸ However, she may only inherit from her husband if she had converted to Islam before this death.¹¹⁹ If he repudiates her, she has the same right of financial compensation (*mut'at al-muṭallaqa*) as a Muslim fellow-wife [K 291:8-11]. It seems that her waiting period (*'idda*) for remarriage was the same as for a Muslim women. This for two reasons: religious affiliation was not mentioned as criteria,¹²⁰ and since a pregnant women could only end her waiting period by giving birth, “be she slave or free, Muslima or *ḍimmiyya*” [K 293:15-16]. Had he repudiated her during his final illness, she could still convert after repudiation and then inherit – as any repudiated Muslim women under the same circumstances would [K 271:11-12]. A problem for her would be, if her Muslim husband accuses her of unlawful intercourse – without disposing of the four required witnesses. If she were Muslim, the husband then would incur the *ḥadd*-penalty for slandering (*qadf*) with 80 lashes [K 575:22-23].¹²¹ As a *ḍimmī* wife however, the *ḥadd*-penalty for slandering did not apply [K 286:26]. The procedure among a Muslim couple would then amount to a mutual oath of separation (*li'ān*) [K 286:26 and 287:13]. In the case of a *ḍimmī* wife, the man's *qadf* is not penalized by *ḥadd* and does

¹¹⁶ As non-desired, implicit consequence to this automatism, children that grew up in the Christian family of their mother might have considered themselves as Christians, but were legally Muslims. On difficulties concerning the religious conviction of nominal Muslims that grew up in a Christian surrounding, see conversion or apostasy.

¹¹⁷ This is so obvious that Ibn 'Abd al-Barr does not cite a rule for it, see below on casuistry concerning the *ḍimmī* father's conversion to Islam and the consequences to his children.

¹¹⁸ According to another opinion, young women and *ḍimmī*-s do not have to mourn, however this was not the authoritative school doctrine [K 295:6-7], with the author's reference to his own work, i.e., Ibn 'Abd al-Barr, *al-Tamhīd*, vol. 17, p. 320.

¹¹⁹ Not explicitly stated as a rule but in the context that she inherits if she converted even after a repudiation during the final illness of her husband [K 271:11-12].

¹²⁰ Cf. the chapter on *'idda* in Ibn 'Abd al-Barr, *al-Kāfi*, pp. 292-295.

¹²¹ Other jurists opted for a discretionary – and lighter – *ta'zīr*-punishment, if the husband feared that one or two of his wives got pregnant after the unlawful intercourse. [K 287:5-6]. The unbeliever would be punished in case of *qadf* with 40 lashes as punishment (*uqūba*) by the sultan [K 575:24].

not require *li'ān*, unless he fears that she is pregnant [K 287:3-5]. A *ḍimmī*-wife has to take the *li'ān*-oath against her Muslim husband at the most sacred place of her church [K 287:1-2], parallel to a Muslim wife. When a husband took the solemn oath of sexual abstinence from his wife (*īlā*) and did not commit a perjury by breaking this oath, he becomes divorced from her after the period fixed by the law. All spouses, Muslim or *ḍimmī*, free or slaves are here equal [K 279:21-22]. Who denies fatherhood to a Muslim will be punished with the *ḥadd* for *qadf* [unless he may prove it], no matter whether his father was a Muslim or an unbeliever, free or slave, because the status of his mother should be protected [K 576:11-13].

The one-sided marriage barrier has various consequences for a couple of unbelievers where only one partner converts to Islam.¹²² Here the law distinguishes among non-Muslims between *kitābī* (Christian and Jews) and non-*kitābīs* (all other groups). If a *kitābī*-man converts before his Christian or Jewish wife, there is no problem since such a marriage is allowed in Islam [K 248:21-22]. If she is not a *kitābiyya*, they will be separated (*firqa*),¹²³ unless she converts immediately after him: then their marriage is confirmed [K 248:22-23]. Such a separation (*firqa*) is not considered as repudiation (*ṭalāq*), and the wife does not get a bridal gift (*mahr*) when the marriage was not consummated [at the time of their separation] [K 248:24].

Casuistry is different in the inverse case: When the woman (here *kitābiyya*) converts before her husband - be he *kitābī* or not - [K 248:25],¹²⁴ which renders their marriage illegal, the law provides the following rulings: if he converts during her waiting period (*'idda*), then he becomes "the most entitled" [to a marriage with her] without an act of taking her back (*raḡa'a*) nor a bridal gift (*ṣadāq*) [K 248:25-26]. His conversion during her waiting period is considered as the "taking her back" (*raḡa'a*) of somebody who had repudiated his wife according to Prophetic practice (*al-muṭalliq li-l-sunna imra'tahu*) [K 248:26-249:1]. It rests with the man to submit evidence of having converted during her waiting period, not with her [to prove the contrary] [K 249:2-3]. Did he prove his conversion during her waiting period, and she is not yet married to another man, then their mutual marriage is certified [K 249:3-4]. Is she however already married, two possibilities are distinguished: if the marriage with the other man is already consummated, then her first (former non-Muslim) man has no possibility to marry her. In case of a non-consummated marriage, two opinions by Mālik are cited: one gives the right to her first husband, the other to her second husband [K 249:6-7]. The cited casuistry concerns a consummated first marriage whose annihilation by conversion of the woman

¹²² See the specific chapter in Ibn 'Abd al-Barr, *al-Kāfi*, p. 248f.

¹²³ A Muslim man may not be married to women other than Muslim, Christian or Jew, see above.

¹²⁴ Islamic law is not concerned with marriages between non-Muslim creeds.

creates a “waiting period” before any new marriage – as in any other separation after marriage. On the other hand, if the first marriage (as unbelievers before her conversion) had not been consummated, law does not foresee a waiting period for the woman. The couple is separated (*firqa*), without *ṭalāq* or a *ṣadāq* for her [K 249:1-2]. Thus a non-Muslim woman may escape marriage with a non-Muslim man by converting to Islam before consummation of this marriage.

When conversion to Islam leads to a situation that contradicts Islamic rules, the situation has to change: A polytheist with more than four wives has to choose four among them and to separate himself from the others – no preference is given within the order of his marriages, nor to whether he concluded one or several contracts. He also has to separate himself from one of two sister-wives [K 249:7-10].

Islamic law does not regulate marriage between non-Muslims. However, the marriage of a *ḍimmī*-couple seem to enjoy a minor “conjugal protection” (*‘iṣma*) than a Muslim-couple. This may be inferred from the case of a Muslim couple in war captivity: Usually the fact that a woman is held war prisoner cuts the bond of marriage [K 209:13-14]. If both spouses become war booty and stay together as a couple, two opinions of Mālik and his companions are reported: the first states that the *‘iṣma* persists at the level of two *ḍimmī*-s, the other states that the conjugal protection is cut [K 209:16-18], which was the generally accepted opinion. At any rate captivity reduces the husband’s capacity to protect his wife.

Inter-communal marriage barriers are also inscribed in the more general reasoning on illicit sexual relations: In classical Islamic law, sexual relations between the owner and his female slaves are licit (*milk al-yamīn*), according to the same line as to which women he may marry [K 243:16-17]. Thus a Muslim may have licit intercourse with a member of the *ahl al-kitāb* (a Christian or a Jewish slave), not with a *maḡūsiyya* or other *kitābiyyāt* [K 243:24-25]. Children of such a relation are born free as they would with a Muslim slave-mother, their mother acquires the status of an *umm walad* who will be liberated with her master’s death [K 514:3]. A Jewish or Christian man was not allowed to have a sexual relation with his female slave, once she converted to Islam.¹²⁵ A Muslim buyer of a female captive from those ethnic groups that are forced to convert to Islam [K 586:15-16] should only have sexual intercourse with her after her [conversion to] Islam and a thorough knowledge of it by instruction [K 586:17-18].

In Islamic law, marriage is concluded between the bridegroom and the legal guardian (*walī*) of the bride, preferably her father, then her brother.

¹²⁵ The section on *milk al-yamīn* in Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Kāfi*, p. 243, does not mention a *ḍimmī* master. On casuistry when a Muslim falls circumstantially under the power of a non-Muslim see below “minor rights as slaveholders”.

However, the Muslim father may not be the *walī* of his non-Muslim daughter or sister, nor to any of his female relatives [K 234:9-10]. They should be married by members of their own religious community [K 234:10-11]. Kinship (*qarāba*) is therefore not the only criteria for guardianship in such a case. A difference is made with slaves who marry with their master's consent: A (Muslim) man may give his Jewish slave to a Jewish or Christian woman in marriage, his Christian slave to a Christian or a Jew woman, not to an apostate [K 244:16-17]¹²⁶. However, the female slave of a non-Muslim (here *ahl al-kitāb*) may not marry a free [Muslim] man, nor the slave of a Muslim [K 244:17-18]. This is certainly to avoid the implicit consequence of such a relation: her children would, on one hand, be Muslim as their father and, on the other hand, be slaves of the non-Muslim master.

Food interdictions are a way to demarcate religious communities. Islamic law provides detailed regulation on what food is allowed (*ḥalāl*) or forbidden (*ḥarām*). Most rules concern ritual slaughtering (*ḍabḥ*), hunting and the interdiction to eat certain animals.¹²⁷ Ritual slaughtering is only licit when done by a Muslim or a member of the book religion (*ahl al-kitāb*), explicitly Jews and Christians [K 181:2-3].¹²⁸ A Muslim may eat licit, non-slaughtered food that is prepared by any non-Muslim: There is no harm to eat food from any unbeliever (idolaters, polytheists, *maḡūs* and others that do not follow a “book-religion”) that is not slaughtered by them and does not need to be slaughtered in the manner described by the law [K 187:19-20] – except the cheese (*ḡubn*) since its outer shelf (*abqaqa*) comes from a dead animal (*mayta*) [K 187:19-21] – which is forbidden to eat [K 188:5].

The Qur'ānic basis was that any food from members of the “book-religion” (*ahl al-kitāb*) was licit for Muslims, according to Qur'an 5:6 [K 187:14-16]. As a rule, Muslims were allowed to eat what was slaughtered by the *ahl al-kitāb* and what was not forbidden among the food submitted to the *zakāt*-obligation [K 187:9-10]. However, Malik is said to have disliked what was slaughtered by “people of the book” when Muslim butcheries existed alongside those of Jews and Christians in the market [K 187:10-12]. He did not allow the *ahl al-kitāb* to slaughter for pious ceremonies (*nusuk*) [K 187:13-14].¹²⁹ Forbidden food is

¹²⁶ Less detailed in Ibn 'Abd al-Barr, *al-Kāfī*, p. 234, l. 11-12.

¹²⁷ Cf. Ibn 'Abd al-Barr, *al-Kāfī*, pp. 179-189.

¹²⁸ Casuistry goes beyond this. It is forbidden (*ḥarām*) from other non-Muslims and from the apostate [K 181:3-4]. It is reprehensible (*makrūh*) from the drunkard and the insane, not at the same degree as the apostate [K 181:4-5]. It is *mustahabb* that the butcher only slaughters when he is in acceptable circumstances (*turuḍḍiya ḥāluhu*) [K 187:7]. This leads to the rule that slaughtered by a Muslim is better (*afḍal wa-awlā*) than by a *kitābī* [K 187:7-8].

¹²⁹ On this also K 181:8-10: slaughtering by Muslim is preferred to slaughtering by a book-religion-member, slaughtering for feasts only by a Muslim. If it were done by a book-religion-member, there are two opinions: it is not allowed according to the school opinion, but Aṣḥab allowed it.

what does not enter the general Qur'ānic speech (*'umūm al-ḥiṭāb*) [K 187:16-17]. Malik reprehended the grease (*ṣuḥūm*) of the Jews, as well eating the camels and other hooved animals that were killed¹³⁰ by them, however most scholars found no harm in that [K 187:17-19].

Since animals slaughtered by the *ahl al-kitāb* were allowed, but not from other religions like the *maḡūs*, idolaters or other unbelievers [K 181:3-4], the following casuistry arose: If a boy has a *maḡūsī* father and a *kitābī* mother, the rule follows his father according to Mālik (that is a Muslim cannot eat what the boy slaughtered), and according to others the Muslim cannot eat it if any of the boy's parents belongs to a group where Muslims are not allowed to eat the slaughtered [K 187:21-23] – that is even if his father was *kitābī* and the mother *maḡūsī*.

Prohibition to eat meat slaughtered by an apostate from Islam is final and does not consider the religion to which he converted. Meat slaughtered by an apostate is not acceptable, whether he had converted to Christianity, Judaism or to al-Maḡūsiyya.¹³¹

The following rules touched upon aspects of communal segregation and practical utility in a world with several religious communities. Mālik reprehended (*akraha*) what unbelievers had prepared for their religious feasts and dreaded that it made worthy someone other than God [K 187:23-24]. It was no problem for a Muslim to drink from the bottle of any unbeliever, when it was cleaned and if the bottle was not made of gold, silver, or pork-skin [K 187:23-25]. Mālik and all other jurists allowed the use of pork hair for piercing and similar actions, they agreed that any pork meat and grease and all objects deriving from swine except the use of its hair, was forbidden for Muslims [K 188:1-3].

Mālikī jurists integrated the Qur'ānic permission to eat food from members of the book religion into a legal casuistry that demarks the Muslim community socially (slaughtering and feasts), but did also offer practical solutions for daily life within a non-Muslim majority society (most food is allowed, as well as the use of utensils).

The rules on heritage separate strictly between religious communities in all directions: nobody inherits from another religion (*dīn*) or community (*milla*) [K 555:5]. This implies that a non-Muslim may not inherit from a Muslim or *vice-versa*.¹³² The fact that a non-Muslim does not inherit from a Muslim is set in a negative light: Being a non-believer excludes inheriting from a [free] Muslim, as is the fact to be a slave or to have killed intentionally the deceased

¹³⁰ The text uses *naḥara*, not *dabaḥa* as for slaughtering according to Islamic rules.

¹³¹ Ibn 'Abd al-Barr, *al-Kāfi*, p. 584, l. 22.

¹³² See also Ibn 'Abd al-Barr, *al-Kāfi*, p. 555, l.15-16: a Muslim does not inherit from an unbeliever. The apostate is considered as such.

[K 555:13]. The people of two religious communities (*millatayn*) do not inherit from each other [K 555:16], given examples concern a Jew who doesn't inherit from a Christian or a Mağūsī, nor do they inherit from him [K 555:16-17]. As result, the conversion of a Christian to Islam excludes him from inheritance of his Christian family and *vice versa*.

This legal rule is used by Ibn 'Abd al-Barr within several cases on "mixed" families and the problem of inheritance.

1) A child had converted to Islam, not his parents: "A Muslim with two unbelievers as parents does not inherit from them, nor the other way round". [K 560:1].

2) A child and his parents but not all of his siblings have converted: "If a Muslim dies with two Muslim parents and three non-Muslim or slave siblings, then the part of his mother is not reduced and she gets a third of her son's heritage, the father inherits the rest" [K 560:3-4]. In legal terms, non-Muslim (or un-free) members of the family are excluded as legal heirs and his estate is divided between the two surviving Muslim members according to Islamic inheritance law.

3) The principle of inheritance among co-religionists to the exclusion of other rules is illustrated by the following case: "A Muslim liberates a Christian slave and has a Christian brother. When the former slave dies, his heir is the Christian brother because of the religion, not his Muslim master or other Muslims" [K 560:6-7]. Difference of religion excludes inheritance by the manumitter, but this right is transferred to his Christian brother. Since this was an unlikely constellation, the author continues with the rule on cases without any heir that fall to the public treasury [K 560:7-9].

4) An obstacle to inherit from a parent at time of death cannot be corrected *a posteriori*: "A [free Muslim] dies and his child is non-Muslim or a slave. If the child is liberated or converts to Islam after his death, he inherits nothing, not withstanding whether he converted before or after the division of his [father's] estate [K 560:9-10].¹³³ In such a case, the child was born before the father's conversion to Islam or before his becoming a free person.

5) However, a *kitābiyya* spouse who was repudiated by her Muslim husband during his final illness and who converts before his death to Islam, during or after her waiting period, inherits from him [K 271:12-13]. Here the woman can remedy her situation before his death, and she is then considered as other Muslim ex-wives. When a man repudiates his wife during his final illness, she inherits from him, although being divorced [K 270:21-22].

6) A conversion might complicate the division of inheritance: "A Christian convert to Islam dies and leaves small children behind. His estate will be held

¹³³ The exclusion from inheritance by conversion before the division was subject to discussion. Ibn 'Abd al-Barr refers to his explanation of two traditions in his *al-Tamhīd* [K 560:13]: cf. Ibn 'Abd al-Barr, *al-Tamhīd*, vol. II, pp. 58-60.

back: those who become Muslims before puberty will inherit, the others won't" [K 558:21-22]. This signifies that the father's inheritance can only be executed after the last child's conversion or reach of puberty. Another rule prevents this: "Others say that all children are Muslims because of their father and they inherit from him" [K 558:22-23]. In such case, no doubt persists and inheritance can be executed immediately after the father's death.

7) A Christian dies while his wife is pregnant. If she converts to Islam during her pregnancy, the child rests affiliated to his father and inherits from him, according to Mālik [K 558:23-24].¹³⁴

8) If a Muslim is captured by Christian forces, doubts about a new religious affiliation might exclude him from inheritance. Our source however underlines his rights according to Islamic law. Muslim captives (*asīr*) known to be alive inherit from all members of their family when the latter die, and people only inherit from the captive after certification of his death. He is considered a Muslim unless his apostasy is verified [K 558:12-14]. If he apostatizes and dies without it being known whether he did so or not, none of his heirs inherit until it is verified that he did so, and then his heirs are all the Muslims [as with any apostate] [K 558:14-15].¹³⁵

The next cases illustrate how Muslim jurists developed casuistry in contact with "foreign" family constellations and inheritance laws. A *maǧūsī* (Zoroastrien) who is married to his mother, sister or daughter¹³⁶ and then converts to Islam will not be cut from their lineage (*nasab*) because of his prohibited marriages since the fact of having been an unbeliever weighs heavier. His heritage follows lineage (*nasab*), nothing else [K 558:2-4]. The following seems to illustrate what is meant by heritage follows lineage: "A *maǧūsī* married to his mother has a daughter and the *maǧūsī* dies: his mother receives a sixth and nothing as his wife, his daughter gets half of his estate" [K 558:4-6]. "If he marries his daughter and she gives birth to a son and two daughters, the male gets as much as his two sisters" [K 558:6-7]. "According to Mālik and the jurists of Ḥiǧāz, *maǧūsīs* inherit only according to their nearest degree of relationship, which excludes the other, i.e. a mother who is also a sister: the sister does not inherit if there is a son or a father. The mother continues to inherit in both cases, and she will inherit as mother only, and the like" [K 558:7-10]. "Maǧūs and other *dimmi*-s do not inherit on the basis of marriages with spouses that are forbidden by descent (*nasab*) or by foster relationship, they may inherit from the offspring of such marriages" [K 558:10-12].

The last rules do not concern Muslims directly. Since they figure in the *fiqh*-Manual of Ibn 'Abd al-Barr, we may conclude that cadis were confronted

¹³⁴ The following phrase on a diverging transmission from Mālik's statement is not clearly explained.

¹³⁵ Further casuistry in K 558:15-19.

¹³⁶ In the eyes of Muslim jurists, this was a case to be considered.

with inheritance cases among the non-Muslim population. If non-Muslims (*ḍimmī-s*) call upon a Muslim judge in inheritance cases, and he chooses to pass a judgment (*ḥukm*) for them, the judgment follows Islamic law [K 560:4-6].¹³⁷ This rule is not without contradiction to the aforementioned specific rules for *mağūsī* and other *ḍimmī* inheritance rules that explain the foreign elements.

Funerals follow the rites of each religion. Islamic law provides detailed the rules how to bury a Muslim.¹³⁸ If a *ḍimmī* dies among Muslims and there is nobody of his religion to bury him, then the Muslims “commit him to the earth” (*wārāhu*) without prayer and washing [K 87:20-21]. The author clearly marks the difference to a Muslim funeral with its ritual prayer and washing of the body by avoiding the word “burying” (*dafana*).

A last aspect of the religious separation concerns the interdiction for non-Muslims to sell wine and pork on the general market, within the reach of Muslim customers.¹³⁹

5) *Minor rights of non-Muslims*

Several fields of law concern both, Muslims and non-Muslims. However non-Muslims (in the source mostly *ḍimmī-s*) have minor rights. These minor rights result from a juridical casuistry that draws on norms and rules at different levels, which are rarely explicitly stated in the source. What follows are two fields where *ḍimmī-s* have lesser rights than Muslims, the first is torts and penal law, the second the rights as slave holders.

Torts and penal law

In cases of homicide and bodily harm, Islamic law distinguishes between the private right of a victim for financial compensation or retaliation as law of torts and punishing the perpetrator by public authorities on the other. The rights of a victim or his family on financial compensation (blood-money, *diyya*) or retaliation (*qiṣās*) are determined by a juridical casuistry that considers the type of harm and the means to designate the tort perpetrator. Punishment is widely subject to judicial discretion by public authorities and is regulated by Islamic law in detail only for what is considered to be “God’s rights” (*ḥuqūq*)

¹³⁷ See supra on judicial institutions.

¹³⁸ See Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Kāfi*, pp. 82-87.

¹³⁹ See above, citing K 221:1-2.

Allāh, the *ḥadd*-delicts mentioned in the Qur'an.¹⁴⁰ In one and the same court case, both fields of law may interfere or be superposed,¹⁴¹ but systematical law draws on casuistic differences between them.

Each tort is liable to a financial compensation, *diya* (blood money), or, in some cases and when the offender is designated with a defined degree of certitude, the possibility of retaliation (*talio*, *qiṣās*). Legal casuistry fixes the amount of blood money, who has to pay it and when may somebody be designated legally as offender being subject to retaliation. Three aspects determine the range of legal action for a claimant: 1) the type of tort, 2) who may inculpate someone as actor of the tort, and 3) whether the actor is subject to retaliation or not. As will be shown, the rights of non-Muslim claimants and victims are not equal to Muslims in this field of law.

Is the actor of a tort unknown, or not known with sufficient certitude for being personally inculpated, the liability-group (*ʿāqila*) pays the blood money. In case of a *ḍimmī*, these are the members of the *ḡizya*-paying community [K 595:20].

The different amount of financial compensation. The full blood money (*diya*) has to be paid for a free male Muslim victim, half for a Muslim woman or a *ḍimmī* man, a quarter for a *ḍimmī* woman.¹⁴² "Is the victim a member of the book-religion, the blood money amounts to half of that for a Muslim, in whatsoever currency and also if it is increased (*muḡallaḏa*) by a judgment" [K 597:2-3]. "Blood money for their women is half of their man" [K 597:3-4]. Different from the members of a book-religion, "the blood money for a Maḡūs victim amounts to 800 Dirhams, for their women 400 Dirhams" [K 597:4-5]. Ibn 'Abd al-Barr does here not consider other ethnical groups. In the case of beaten pregnant women whose child dies during delivery¹⁴³ casuistry deals specifically with *kitābī*-women: "The blood money of a Jewish or Christian embryo is a tenth of that of its mother if it is born dead and she were to survive. If it is born alive, cries and then dies, the whole blood money is due" [K 605:15-16]. Summing up the regulations on blood money, we state that *ḍimmī*-s have this right of financial compensation, but to a lesser degree than a Muslim. Our source gives no reasons.

Killing a *ḍimmī* is cheaper and may have lesser consequences than killing a Muslim: A Muslim who non-intentionally (*qaṭl ḥaṭa'*) killed a person, is not threatened by retaliation but has to expiate his act by feasting during two consecutive months or by liberating his slaves.¹⁴⁴ Is his victim an unbeliever or a slave, this expiation (*kaffāra*) is not obligatory [K 595:21]. Mālik however

¹⁴⁰ On the implications for the status of non-Muslims see above.

¹⁴¹ See Müller, *Gerichtspraxis*, pp. 311-332, on penal law cases.

¹⁴² Ibn 'Abd al-Barr, *al-Kāfi*, pp. 596-7.

¹⁴³ Ibn 'Abd al-Barr, *al-Kāfi*, p. 605.

¹⁴⁴ Ibn 'Abd al-Barr, *al-Kāfi*, p. 594.

recommended (*istaḥabba*) such expiation for killing non-intentionally a slave [K 595:22] – the unbeliever is here not explicitly cited, but would possibly fall under the same line.

With intentional killing (*qatl 'amd*), the victim's blood claimants (*wulat al-dam*) may demand retaliation (*qiṣās*) that is killing of the murderer, if he confesses to the murder or if he is clearly designated by witnesses. If a person is suspected of a homicide, but not clearly designated in such a legal sense, the members of the victim's family take the *qasāma*-oath to designate the suspect as murderer, who then becomes personally liable for the blood money or subject of retaliation.¹⁴⁵ This *qasāma*-procedure applies when free Muslims, men or women, become victims in homicide cases, not for injuries [K 603:17-18]. If the victim is a male or female slave, a *ḍimmī* or an unbeliever, the *qasāma*-procedure did not apply [K 603:18-19]. No other religious group (*milla*) than Muslims had the right to the *qasāma*-procedure [K 604:19-20].

The capacity of non-Muslims to legally accuse a murderer were diminished: Non-Muslims could not attest as 'adl-witnesses¹⁴⁶ to prove the murderer's action that would allow for retaliation without *qasāma*. Nor did their statement of what happened suffice to designate somebody as suspect. The *qasāma* [of the Muslim blood-claimants] is not possible on the basis of an accusation by an adolescent, a slave or a *ḍimmī* [K 600:23].

Several rules prohibit a Muslim murderer of a non-Muslim from being subject to retaliation, even if he is designated legally as culprit.¹⁴⁷ Ibn 'Abd al-Barr cites the prophetic tradition "A believer is not killed for an unbeliever" [K 587:11-12]. According to Medinan jurists, "a free person is not killed for a slave, nor a Muslim for an unbeliever". This was the position of all of them except Sa'īd b. al-Musayyif [K 587:14-15]. Thus the non-Muslim victim's blood claimants could only demand the blood money from a Muslim murderer, not his execution. The interdiction to kill a free man for a slave applies also for the non-Muslim murderer. If a free unbeliever kills a Muslim slave, there is no link [of retaliation] (*lā qawad*) [K 588:24-25].

However if an unbeliever kills a Muslim he will be put to death for that (*qutila bihi*) [K 588:16]. The text avoids here to speak of retaliation as a private right and leaves some room to think of punishment, although the rule is cited in the chapter on retaliation.

¹⁴⁵ Ibn 'Abd al-Barr, *al-Kāfī*, pp. 587-592, 600-605 for casuistry. Retaliation without *qasāma* was only possible, if the adult and psychologically undisturbed murderer acknowledged the act, or if at least two 'adl-witnesses attested to the killing or to the blow with the victim fading away and didn't eat or drink before dying [K 592:4-7]. Cf. in greater detail on what kind of attestation is accepted in Ibn 'Abd al-Barr, *al-Kāfī*, 600:23f.-601:1-17.

¹⁴⁶ This was reserved to Muslims, see section 1.

¹⁴⁷ There is no retaliation between a *ḍimmī* and a Muslim [...] concerning injury and homicide [K 588:14-15], except if an unbeliever kills a believer [K 588:15].

Retaliation is applicable among any unbelievers or *ḍimmī*-s because unbelief (*kufr*) unites them [K 592:2-3]. From the Islamic point of view, religious affiliations other than Islam are no barriers for retaliation. If a *ḍimmī* kills a *ḍimmī* – which exposes him to retaliation – and then converts to Islam, his conversion does not affect the retaliation, according to Mālik [K 588:20-21]. The interdiction to kill a Muslim for a non-Muslim leads to the following casuistry: If a Muslim and a *ḍimmī* kill conjointly a *ḍimmī*, the *ḍimmī* may be subject to retaliation and the other (i. e. the Muslim) has to pay half the blood money [K 589:14-15].

If the relatives of the murdered person refuse to swear the *qasāma*-oath to inculpate the suspect, he is not acquitted but stays in prison until he at his turn swears to his innocence (also in the form of 50 *qasāma*-oaths) and then gets free [K 603:14-15]. If his imprisonment continues, they give him 100 lashes¹⁴⁸ and he stays one year in prison [K 603:15-16]. This type of *qasāma* by the prisoner to get out of prison applies to the free Muslim, whether he killed a Muslim or a *ḍimmī*, man or women for homicide, not for injury cases [K 603:16-17]. Male or female slaves, *ḍimmī*-s and unbelievers cannot take the *qasāma* [to get free] [K 603:18-19]. For non-Muslims, these rules signify that they may not take the *qasāma*-oath in any case, neither to inculpate a murderer¹⁴⁹ nor to get out of prison, if the (Muslim) victim's blood-claimants refuse to inculpate the *ḍimmī* suspect as murderer.

These rules on private claims on retaliation or blood money accentuate the difference between Muslims and non-Muslims. Public punishment of the heavily-suspected murderer, who was not killed as retaliation, does not depend on whether the victim was Muslim or non-Muslim: “If the victim, or after his death his blood claimants pardon the murderer, he will be whipped 100 times and imprisoned for one year, with no difference whether his victim was free or slave, Muslim or *ḍimmī*” [K 591:27-592:1]. This was considered a punishment, not a private claim. The Muslim who had killed a slave or a *ḍimmī* will be punished (*yu'āqabu*) with chastisement¹⁵⁰ and imprisonment [K 588:11-12], unless he killed for material gain (*ḡīla*), in which case he is put to death [K 588:12]. The reason for executing a Muslim who had murdered a *ḍimmī* for such reason is that Malik and his companions consider the “murder for money” to be highway robbery (*ḥarāba*) [K 587:15-17] which is subject to the *ḥadd*-punishment.

Non-Muslims may address themselves to Muslim authorities in matters of tort, even if no Muslim was concerned (*taḥākamū ilaynā*) [K 592:3], who will

¹⁴⁸ The edition has *mī'a mī'a*, which may also mean 200 lashes. The same procedure with a 100 lashes and one year prison for intentional homicide is mentioned in Ibn 'Abd al-Barr, *al-Kāfi*, p. 602, l. 17.

¹⁴⁹ General restriction of *qasāma* to Muslims in K 604:19-20.

¹⁵⁰ *bil-adab*, the edition has *bil-ab*.

then judge according to Islamic law on their injuries, their blood money and their liability-groups [K 592:3-4]. As we have seen, Islamic law contains regulations concerning blood money and the liability group (*‘āqila*) of the *ḍimmī*-s. Since compensation for injuries are calculated as all or parts of “blood money”,¹⁵¹ which was different for non-Muslims (see *supra*), the rates of injuries inflicted on *ḍimmī*-s were half of that for a Muslim victim.

Minor rights of ḍimmī-s as slaveholders

Non-Muslims may acquire and hold slaves – with the exception of a Muslim slave. This implicit rule, that a *ḍimmī* should not have power over a Muslim, created a rich casuistry for various contexts where a non-Muslim on the basis of specific legal rights would have acquired a Muslim slave: Christians and Jews are prevented to buy those captured non-Muslim boys that will be forced to convert to Islam [K 586:15-17].

Had a slave committed a tort (*ḡināya*) against the body or the property of a free person, the slave becomes a “pawn” for the payment of the due compensation. According to casuistry, his master may compensate the victim from his own money, hand the slave over to his victim, or after the victim’s consent, sell the slave and hand its price to the victim [K 608:20-25]. Handing over a Muslim slave to a *ḍimmī* victim was excluded, but casuistry even goes further with a female pregnant perpetrator. If the slave girl was pregnant when committing the tort and gave birth afterwards, her proprietor may deliver the new-born as compensation to the victim¹⁵² – unless if the mother is Muslim and the victim a *ḍimmī*: the newborn will not be handed over to him. In such case, she will be sold and the *ḍimmī* gets the price when the master delivers her [to the new proprietor?] [K 609:8-12].¹⁵³ Here being a *ḍimmī* victim reduces the Muslim master’s possibility to keep his slave by handing away the new-born child.

Our source does not depict conversion of a non-Muslim slave of a *ḍimmī*-owner to Islam in general terms. Such conversion created conflicting rights, the newly converted Muslim slave would serve a *ḍimmī*-master, and unconditional liberation would hurt the master’s property rights. This is probably why only for certain types of slaves, whose liberation was already programmed in the future, conversion to Islam resulted in immediate liberation: The slave whose master had foreseen liberation after the payment of a fixed amount

¹⁵¹ Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Kāfī*, pp. 597-8.

¹⁵² This despite another rule prohibiting the separation of a slave-mother from her up to seven year-old child – a right valid for Muslims and unbelievers, even from enemy territory: Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Kāfī*, p. 495, l. 21-22.

¹⁵³ The text is ambiguous about whether both, mother and child are sold.

(*mudabbar*) will be freed from his conversion to Islam onwards: When the *mudabbar* of a *ḍimmī* master converts to Islam, [servitude] between him and his master becomes impossible and he is obliged to be engaged for service. Then his remuneration will be handed to [his master] [K 519:13-14]. Were the [convert] to die [before payment], the amount for his liberation will be paid from the third [of his estate that is not distributed among legal heirs] [K 519:14]. Another rule (*qawl*) says that he will be sold and the price be given to [his former master] [K 519:14-15]. These rules illustrate that the conversion of a *mudabbar* does not infringe on his former *ḍimmī*-master's right on financial compensation.

The slave-mother (*umm walad*) which becomes usually free at her master's death, will be liberated with her conversion to Islam, since sexual intercourse with her non-Muslim master becomes prohibited [K 515:27-28]. If he converts to Islam after her but before the judicial verdict of her liberation, she remains his *umm-walad* [K 516:1-2] – which signifies that she continues to be his slave.

A slaveholder who liberates his slave usually guards the clientship (*walā*) over his former slave with the right to inherit from his client.¹⁵⁴ To avoid inheritance of a non-Muslim, the clientship of the newly converted Muslim ex-slave is transferred from his non-Muslim liberator to the Muslim community. See however the casuistic difference: When the slave of a *ḍimmī* converts to Islam and he is liberated by the *ḍimmī*, his client-ship belongs to the Muslims and never returns to [his former master], no matter whether he later also converts or not, according to a rule by Mālik and his companions [K 513:6-7]. Should the *ḍimmī* liberate his slave who then converts and his liberator is an unbeliever, the client-ship will only then return to him if he [also] converts [to Islam]. If he converts, client-ship and heritage-rights belong to him [and not to all Muslims] [K 513:8-9]. Should the non-Muslim manumitter have Muslim children, then they inherit the [rights linked to the] manumission unless if he converts: then client-ship and inheritance [from his former slave] belong to him [K 513:9-10]. Islamic law even considered the situation for non-Muslims outside Islamic lands who then settle in Muslim territory. If a *ḥarbī* liberates his slave, who then converts to Islam and moves “to us” [i.e. Muslim territory] and then his Master also converts, he then inherits [from his former slave] because the client-ship is established at the same order as that of a *ḍimmī* who liberates a *ḍimmī* [K 513:10-12]. If however the slave of a *ḥarbī* comes to Muslim territory on the basis of an *amān* and he converts, then his client-ship is established in favor of the Muslims and will never return to his masters, even if they also come to us [K 513:12-13].

Living together in a mixed society became an issue to Islamic law. The following rules concern the social behavior between religious groups: it is

¹⁵⁴ Ibn 'Abd al-Barr, *al-Kāfi*, 512:18-20.

allowed for a *ḍimmī* to honor (“elevate”) a Muslim with Qur’anic citations (the word of God) or with God’s names [K 615:5-6]. However, a *ḍimmī* should not be first to greet with “peace upon you” [K 610:18-19]. These rules illustrate a day-to-day “convivencia” without betraying a position of social superiority of the Muslims due to their religion.

Conclusion

To conclude this survey on juridical casuistry in Ibn ‘Abd al-Barr’s *al-Kāfi*, we note to which extent rules on non-Muslims are considered in many fields of law, not only in those chapters reserved to their status. In what one may call “personal status law”, marriage, slavery and religious obligation, the separation between religious communities and the minor status of *ḍimmī*-s create a rich casuistry. Other fields like most commercial transactions grant to *ḍimmī*-s the same rights as to Muslims. The fact of such casuistry on *ḍimmī*-s in the manual is important since it illustrates how deeply rooted these questions were within juridical thinking. The depth of legal reasoning that includes *ḍimmī*-s at all levels is proof to that Islamic law considered non-Muslim subjects as members of medieval Muslim society. It would therefore be an error to consider pre-modern Islamic law, in its classical shape of a jurists’ law, as being limited to the Muslim community.

In practice, what does Islamic law signify for *ḍimmī*-s who address themselves to a *qāḍī*-court? In commercial affairs they probably depend – as their Muslim counterparts – on professional witnesses that worked in the markets. It was a rule that only a Muslim could become a witness (*ṣāhid*).¹⁵⁵ Ibn ‘Abd al-Barr reports indirectly that in the past, *qāḍī*-decisions based on *ḍimmī*-attestations had existed. According to legal doctrine, judgments of this kind were invalidated (*nuqida qaḍā’uhu*).¹⁵⁶ This however did not exclude *ḍimmī*-s from the protection of Islamic law, and they were equal to most Muslim citizens who did not enjoy the “honorability” (*‘adāla*) of a professional witness. As commercial actor, the *ḍimmī* was equal to a Muslim in the field where he could take the oath together with one *‘adl*-witness. He then would get his right [K 471:20].¹⁵⁷ This possibility exists in all fields where attestation of two women and one man is allowed, that is all questions of property rights except

¹⁵⁵ See above.

¹⁵⁶ Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Kāfi*, p. 502, l. 8, with the indication that ‘Abd al-Malik [b. Ḥabīb?] accepted this.

¹⁵⁷ Take the case of a Christian artisan who delivered merchandise and attended payment from a Muslim when the Muslim dies. Then the Christian artisan needs to “prove” delivery and outstanding payment in the *qāḍī*-court.

those that touch the human body [K 471:18-19].¹⁵⁸ A *ḍimmī* could also acknowledge obligations.¹⁵⁹

What Ibn ‘Abd al-Barr selected for his concise manual reflects basic juridical norms and detailed casuistry on historically important issues. The status of *ḍimmī*-s and other non-Muslims was certainly an important legal issue in 5th/11th-century *ṭā’ifa*-states with its non-Muslim populations. Islam was (still) a dominant political and legal force on the Iberian Peninsula, although its position was weakened by internal strife and civil war. Our source contains one short 5th/11th-century account on Islamic law from a practical perspective, which however is not to be confounded with an account on the practice of law in 5th/11th-century Andalus. Juridical casuistry in *al-Kāfi* represents a chronologically confined status quo of the jurists’ law (*fiqh*) that draws on authoritative opinions from early times. Mālik b. Anas (d. 179/796), the major authority cited personally by Ibn ‘Abd al-Barr had already died three centuries ago. What the author labels as “school doctrine” (*taḥṣīl al-madhab*) is the result of centuries-long transmission, selecting and juridical consideration. This to say that contemporary juridical thought was not free to set or to invent new rules for new situations, but was very much rooted in the past and determined by casuistic methods. Cases where Ibn ‘Abd al-Barr cites diverging or nuanced legal tradition often touch upon sensitive aspects in his own society, 5th/11th-century al-Andalus: conversion and re-conversion within Muslim-Christian families, the taxation of non-Muslim trade and the changing Muslim-Christian supremacy over territory. This leaves to the practicing jurist a leeway to more individual appreciations and depicts the morphology of a rigorously constructed sacred law preserving contingent juridical traditions.

Sources

Abū Yūsuf, *Kitāb al-ḥarāǧ*, Cairo, al-Maṭba‘a al-salafiyya, 1352/1933.

Ibn ‘Abd al-Barr al-Namarī al-Andalusī, *al-Kāfi fī fiqh ahl al-Madīna*, Muḥammad Muḥammad Aḥīd Wuld Mādīk al-Mūrītānī (ed.), Riyāḍ, Maktabat al-riyāḍ al-ḥadīṭa, 1980 (non *vidi*).

Ibn ‘Abd al-Barr al-Namarī al-Andalusī, *al-Kāfi fī fiqh ahl al-Madīna*, Beirut, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1987.

Ibn ‘Abd al-Barr al-Namarī al-Andalusī, *al-Tamhīd li-mā fī l-Muwaṭṭa’ min al-ma’ānī wa-l-asānīd*, Muṣṭafā b. Aḥmad al-‘Alwī and Muḥammad ‘Abd al-Kabīr al-Bakrī (ed.), 24 vols, Maghreb, 1387 H. Text available on the CD *Maktabat al-fiqh wa-uṣūlihi*, ‘Ammān, al-Turāṭ, 1999.

¹⁵⁸ On casuistic limitations of women’s attestation see *Kāfi*, 469–470.

¹⁵⁹ There was no condition of religious affiliation in the capacity to make an acknowledgement (*iqrār*): Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Kāfi*, p. 457, l. 5.

- Ibn Farḥūn, *al-Dībāğ al-muḏhab*, al-Aḥmadī, M. (ed.), 2 vols., Cairo, Dār al-turāṭ li-l-ṭab' wa-l-našr, s.d.
- Ibn Ḥabīb, 'Abd al-Malik al-Sulamī, *Kitāb al-Wāḏiḥa. Tratado jurídico: fragmentos extraídos del "Muntajab al-aḥkām" de Ibn Abī Zamanīn (m. 399/1008)*, Arcas Campoy, M. (ed. y trad.), Madrid, CSIC, 2002.
- Ibn Ḥabīb, 'Abd al-Malik al-Sulamī, *al-Wāḏiḥa: kutub al-ṣalāt wa-kutub al-ḥağğ*, Muranyi, M. (ed.), Beirut, Dār al-Bašā'ir, 2010.
- Maḥlūf, Muḥammad, *Šağarat al-nūr al-zakiyya fī ṭabaqāt al-mālikiyya*, Cairo, al-Maṭba'a al-salafiyya, 1349H.
- al-Qāḏī 'Iyāḏ, *Tartīb al-madārik wa-taqrīb al-masālik*, 8 vols., Rabat, Wizārat al-awqāf wa-l-šū'ūn al-islāmiyya, 1965-83.

Bibliography

- Brockelmann, Carl, *Geschichte der arabischen Litteratur*, 2 vols., Leiden, Brill, 1943-9; Supplementband, 3 vols., Leiden, Brill, 1937-42.
- Brockopp, Jonathan, *Early Maliki Law. Ibn 'Abd al-Ḥakam and his Major Compendium of Jurisprudence*, Leiden, Brill, 2000.
- EI²: Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition
- Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, 13 vols., Bearman, P. J. et al. (ed.), Leiden, E. J. Brill, 1960-2009.
- Fagnan, Émile, *Le livre de l'impôt foncier*, Paris, Geuthner, 1921.
- Fattal, Antoine, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beirut, Impr. Catholique, 1958, 2^e éd. 1995.
- Fernández Félix, Ana, *Cuestiones legales del Islam Temprano: la «'Utbiyya» y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*, Madrid, CSIC, 2003.
- Fernández Félix, Ana, "Children on the frontiers of Islam", García Arenal, M. (ed.), *Conversions islamiques. Identités religieuses en Islam méditerranéen / Islamic conversions. Religious identities in Mediterranean Islam*, Paris, Maisonneuve, 2002, pp. 61-72.
- Fierro, M., Haremska, J., Hernández López, A. and Samba, E., "Ibn 'Abd al-Barr, Abū 'Umar", in Lirola Delgado, Jorge and Puerta Vélchez, José Miguel (ed.), *Biblioteca de al-Andalus. De al-'Abbādyya a Ibn Abyaḏ*, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Arabes, 2012, Enciclopedia de la Cultura Andalusí, vol. 1, pp. 574-585.
- GAL: see Brockelmann, Carl.
- García Sanjuán, Alejandro, "Formas de sumisión del territorio y tratamiento de los vencidos en el derecho islámico clásico", in Fierro, M. and García Fitz, F. (eds.), *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos al enemigo vencido*, Madrid, CSIC, 2008, pp. 61-112.
- GAS: see Sezgin, Fuat.
- Johansen, Baber, "Casuistry: Between Legal Concept and Social Practice", *Islamic Law and Society*, 2 (1995), pp. 135-156.
- Masud, Muhammad Khalid, Peters, Rudolph and Powers, David S. (eds.), *Dispensing Justice in Islam*, Leiden, Brill, 2006.
- Müller, Christian, *Gerichtspraxis im Stadtstaat Córdoba*, Leiden, Brill, 1999.

- Müller, Christian, *Der Kadi und seine Zeugen: Studie der mamlukischen Haram-Dokumente*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2013.
- Müller, Christian, "Redressing injustice. *Mazālim* jurisdictions at the Umayyad Court of Córdoba", in *Court Cultures in the Muslim World. Seventh to nineteenth centuries*, Fuess, A. et Hartung, J.-P. (éd.), London, Routledge, 2010, pp. 93-104.
- Muranyi, Miklos, 'Abd Allāh b. Wahb (125/743-197/812): *Leben und Werk. Al-Muwaṭṭa' Kitāb al-muḥābara*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1992.
- Muranyi, Miklos, *Beiträge zur Geschichte der Ḥadīṭ- und Rechtsgelehrsamkeit der Mālikiyya in Nordafrika bis zum 5. Jh. d. H.*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1997.
- Muranyi, Miklos, *Die Rechtsbücher des Qairawaners Saḥnūn b. Sa'īd*, Stuttgart, Deutsche Morgenländische Gesellschaft / Kommissionsverlag F. Steiner, 1999.
- Ossendorf-Conrad, Beatrix, *Das «K. al-Wāḍiḥa» des 'Abd al-Malik b. Ḥabīb*, Edition und Kommentar zu Ms. Qarawiyyīn 809/40 (*abwāb al-ṭahāra*), Beirut, Franz Steiner, 1994.
- Raz, Joseph, *Practical Reason and Norms*, Oxford, Oxford University Press [1975], reprint 1999.
- Raz, Joseph, *The Concept of a Legal System. An Introduction to the Theory of Legal Systems*, Oxford, Clarendon Press, 1970.
- Sezgin, Fuat, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, 15 vols., Leiden, Brill, 1967-2010.
- Tyan, Émile, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, Leiden, Brill, 1960.





Encore sur le statut des *ḍimmī*-s sous les Almohades

Mohamed CHERIF
Université Abdel Malik Essaadi -Tétouan

La situation des *ḍimmī*-s à l'époque almohade a été l'objet d'interprétations excessives. Tout un courant historiographique répète, depuis un siècle et demi, que la politique des Almohades est caractérisée par leur fanatisme, leur intolérance affichée et leur persécution généralisée des *ḍimmī*-s. Il est presque admis que les minorités religieuses (juives et chrétiennes) ont subi les effroyables dilemmes posés par le fondamentalisme des Almohades qui les ont forcé de choisir entre la conversion à l'islam ou la mort.

Certains auteurs cherchent à démontrer le rôle des Almohades dans la fin de la minorité chrétienne dans l'Occident musulman, et ont donné « un tableau noirci » de la réalité de la politique almohade.

Cette vision des choses n'est pas sans relation avec la rareté des sources historiques d'une part, et elle est due, à notre sens, à l'adoption – sans critique – des conclusions de certaines études classiques, devenues comme des éternels clichés, d'autre part.

Tout en ne sous-estimant pas l'étendue des difficultés qui se sont abattues sur les *ḍimmī*-s à l'époque almohade, nous n'y voyons pas toutefois la conséquence inéluctable d'une politique anti-*ḍimmī*-s, *systématique, officielle et continue*, mis à part quelques phases d'oppression passagères dirigées contre les juifs qui ont souffert, au même titre que les musulmans, de la politique de l'État almohade de « purification » ou plutôt d' « unification », surtout en ses débuts.

Nous proposons de donner une nouvelle lecture et – par conséquent une nouvelle interprétation – des textes disponibles relatifs aux *ḍimmī*-s (les juifs plus particulièrement) de l'époque almohade, et de placer la politique almohade dans un contexte global qui prendrait en considération les changements survenus à divers niveaux durant cette époque. Nous estimons que cette lecture est susceptible d'aboutir à des résultats qui dépassent les éternels clichés attachés au rigorisme almohade.

*L'idéologie almohade et les *ḍimmī*-s*

Nous ne pouvons pas déceler dans les écrits almohades une prise de position théorique spécifique qui détermine le statut des *ḍimmī*-s dans le projet

almohade, ou qui s'éloigne de ce qui est connu dans les traités juridiques islamiques classiques. On ne pourra trouver dans les écrits d'Ibn Tūmart des passages qui pourraient refléter une position anti juifs. Au contraire, lui-même a émis une *fatwā* à propos d'un problème juridique survenu à Tunis lors de son retour d'Orient, concernant la prière sur la dépouille mortelle d'un homme qui, on lui avait dit, était « juif mais faisait sa prière comme un musulman ». Ibn Tūmart pria sur le cadavre et blâma les *fuqahā'* qui s'étaient abstenus de faire la prière sur lui¹.

Ibn Tūmart aborde le sujet de la *ġizya* (impôt de capitation) dans le chapitre consacré au *ġihād*, à la fin de son ouvrage *A'azz mā yuṭlab* ; il a passé en revue les *hadīth* et les traditions musulmans relatifs à la *ġizya*, dont plusieurs selon le rite mālikite². Il s'est contenté de les mentionner, sans aucun commentaire, ce qui laisse entendre qu'il adoptait ces résolutions islamiques traditionnelles et ne remettait pas en cause le principe même du statut de la *ḍimma*³.

En réalité, l'idéologie almohade partageait les gens en deux catégories : les almohades et les non almohades. Cette classification concernait bien entendu les musulmans. La distinction entre almohades et autres, que ce soit en théorie ou en pratique, avait engendré en effet un ensemble d'exactions dont les *ḍimmī-s* étaient restés à l'abri, paraît-il, alors que rien n'empêchait les Almohades — qui avaient rejeté tous ceux qui n'adhéraient pas à leur doctrine — de prendre une mesure semblable envers les *ḍimmī-s*. Nous pouvons aussi affirmer d'après diverses sources arabes, que plusieurs régions conquises par les Almohades et qui ont subi leur terreur et leur exactions — entre autres Fès, Meknès, Sijilmassa, Ceuta, et Aghmat Werika (non loin de Marrakech) — renfermaient d'assez importantes communautés juives, mais nos sources ne mentionnent pas que les Almohades les ont visées.

Certes, les activités commerciales des juifs ont souffert des retombées négatives de ces événements tragiques, de l'insécurité et de la lutte entre Almoravides et Almohades, comme les a subies d'ailleurs le commerce marocain en général. C'est ce qui ressort d'une lettre adressée par un commerçant juif de Fès à un autre commerçant à Almeria, datée en 535 de l'hégire / décembre 1141, dans laquelle il est fait mention de l'occupation de Sous par le « *ḥārīġite* », c'est-à-dire 'Abd al-Mu'min⁴, le premier calife almohade (524-558/1130-1163).

¹ Al-Bayḍāq, *Aḥbār al-Mahdī*, p. 30.

² Ibn Tūmart, *A'azz mā yuṭlab*, pp. 406-408.

³ Al-Maġrāwī, « Murāġa'a ḥawlā wad' ahl ḍimma », pp. 111-112.

⁴ Goitein, *Letters of Medieval Jewish Traders*, p. 266 ; Bennison and Gallego, « Jewish Trading in Fes », pp. 33-51 (qui émettent des réserves sur une éventuelle dégradation du commerce juif à cette époque).

De même, il paraît que les juifs n'ont subi aucune exaction durant les campagnes répressives et sanguinaires des Almohades à l'encontre de leurs opposants en 544/1149, ni durant celles appelées opérations de purification (*tamyīz*).

L'attitude des Almohades durant cette période fut dictée par leurs intérêts et les calculs politiques, selon la notion de *tawhīd*, « unicité », qui revêt une dimension politique et non pas dogmatique chez les Almohades. Leurs mises et leurs écrits historiques utilisent la notion de *tawhīd* dans le sens de soumission politique aux Almohades et non pas dans le sens d'adhésion à leur doctrine et d'adoption de leur système dogmatique⁵. D'ailleurs, des études sérieuses ont démontré comment « L'almoihadisme se voulait dès le début à la fois un crédo et une pratique politico-militaire. Leur système repose, au plan doctrinal, sur une théocratie monolithique intraitable. En ce sens que le système s'impose par les armes à travers toute la région, notamment au Maghreb Extrême, et qu'au bout de la conquête, il n'y eut plus, en théorie, que deux catégories reconnues historiographiquement d'habitants : les Almohades et ralliés d'un côté, de l'autre la totalité des vaincus traités au départ en infidèles et exécutés sommairement ; le plus souvent, en conséquence »⁶. En fait, on ne peut que rejeter l'idée selon laquelle « les Almohades ... joignent à la perspective sécuritaire l'aspect doctrinal : interdiction de toute autre religion que l'islam sur leurs possessions », comme nous le dit D. Urvoy⁷.

« La conversion forcée » des juifs dans les sources arabes

Le statut légal des *dimmi*-s à l'époque almohade est l'une des questions historiques qui a suscité des prises de positions contre les Almohades qui auraient proposé aussi bien aux populations juives et chrétiennes d'al-Andalous et du Maghreb « la conversion à l'islam ou la mort ». On ne connaît pas les circonstances exactes dans lesquelles s'effectua cette conversion forcée et obligatoire qui impliquait l'abolition du pacte de la *dimma*. On ne connaît pas non plus le temps que dura cette politique répressive des Almohades et si les mesures s'appliquaient de la même façon sur tout le territoire almohade. Mais force est de constater que « l'affirmation, répétée depuis plus d'un siècle et demi, selon laquelle 'Abd al-Mu'min aurait proclamé, après la prise de Marrakech, sa volonté de ne voir que des musulmans dans ses États, de faire procéder à la démolition des églises et des synagogues, et de ne laisser le choix aux chrétiens comme aux juifs qu'entre l'islam et la mort, repose au premier

⁵ Al-Mağrāwī, « Murāğā'a ḥawlā wad' ahl ḍimma », p. 112.

⁶ Kably, *Variations islamistes*, p. 40.

⁷ Urvoy, « Les aspects symboliques du vocable mozarabe », p. 147.

chef sur une source que l'on pourrait suspecter, le texte d'al-Dahabī (décédé à Damas en 748/1348) et publié par Munk en 1842 »⁸.

La question de la conversion forcée des juifs est soulevée par deux sources historiques marocaines contemporaines des Almohades : la première est *al-Mann bi-l-imāma* d'Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt (mort en 594/1198) qui fait allusion aux juifs de Grenade « qui ont été forcés de se convertir à l'islam »⁹, quand il a abordé leur participation à l'insurrection de Grenade en 557/1161, sans fournir d'autres détails. Ibn 'Iḍarī al-Marrākuṣī aborde cet événement survenu à Grenade mais ne confirme pas l'identité des comploteurs. Si Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt parle des juifs convertis de force à l'islam (*al-yāhud al-iṣlāmiyyūn ... allaḍīna aṣlamū 'alā kurh*), et de ce fait leur épargne ses insultes, Ibn 'Iḍarī parle seulement des « juifs » suivis toujours de l'invocation : « Que la malédiction de Dieu soit sur eux »¹⁰, ce qui laisse entendre que l'auteur d'*al-Bayān al-muḡrib* ne considère pas qu'ils se sont convertis à l'islam.

La deuxième source est *al-Mu'ǧib* de 'Abd al-Wāḥid al-Marrākuṣī qu'on analysera plus tard.

Reste que la plupart des références musulmanes à la politique de 'Abd al-Mu'min à l'égard des chrétiens et des juifs sont offertes par des textes rédigés en Orient. On peut y distinguer deux tendances : l'une attache cette mesure almohade à la conquête de Tunis et d'al-Mahdiyya en 554 et 555/1159 (Ibn al-Aṭṭār¹¹, al-Nuwayrī¹²). L'autre tendance généralise cette mesure sur toute la période almohade (al-Qiftī¹³, Ibn Taḡribirdī¹⁴).

⁸ Molénat, « Sur le rôle des Almohades », p. 396.

⁹ Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, *al-Mann bi-l-imāma*, p. 123 (*aṣlamū 'alā kurh*).

¹⁰ Ibn 'Iḍarī, *al-Bayān al-muḡrib*, p. 74.

¹¹ Selon Ibn al-Aṭṭār, lors de la prise de Tunis, en 554/1159 'Abd al-Mu'min aurait obligé les juifs et les chrétiens de la ville à choisir entre la conversion à l'islam ou la mort, et « une partie se fit musulman, et le reste fut exécuté » (Ibn al-Aṭṭār, *al-Kāmil*, vol. II, p. 242).

¹² Al-Nuwayrī, en deux passages, fait allusion à la politique de 'Abd al-Mu'min à l'égard des *ḍimmī*-s (chrétiens et juifs). Le premier passage relate la prise de Tunis ; il s'agit presque du même texte que celui d'Ibn al-Aṭṭār (al-Nuwayrī, *Nihāyat al-'arab*, p. 423). Mais selon l'autre passage, de portée plus générale, 'Abd al-Mu'min, lorsqu'il se rendit maître d'un pays musulman, n'y laissa pas demeurer un *ḍimmī*, mais offrit une triple alternative, laissant outre la conversion et la mort, la possibilité du départ vers le pays des chrétiens. Et ainsi tous les habitants de l'empire se trouvèrent musulmans (al-Nuwayrī, *Nihāyat al-'arab*, vol. XXII, ch. 2, p. 98, cité par 'Alī Ḥasan, *al-Ḥaḍāra al-iṣlāmiyya*, p. 368).

¹³ Dans la notice consacrée à Maimonide, al-Qiftī rapporte qu' 'Abd al-Mu'min ordonna aux juifs comme aux chrétiens de quitter l'Occident musulman en leur laissant néanmoins un délai pour se convertir, sous peine de mort et de confiscation des biens pour ceux qui ne se convertissent pas. Ne demeurèrent que les riches qui feignirent l'islam (al-Qiftī, *Iḥbār al-'ulamā'*, p. 209, cité par 'Alī Ḥasan, *al-Ḥaḍāra al-iṣlāmiyya*, p. 369).

¹⁴ 'Abd al-Mu'min convoqua en 542/1147 « les juifs et les chrétiens et leur dit : « L'imām al-Mahdī m'avait ordonné de ne laisser les gens que sur une seule religion : l'islam. Vous prétendez qu'après 500 ans paraîtra celui qui donnera raison à votre dogme, ce délai est passé, et je vous donne trois choix : vous convertir à l'islam, émigrer en terre chrétienne, ou je vous donne la

Force est de constater l'éloignement géographique et chronologique des sources orientales par rapport aux événements rapportés¹⁵, puisqu'il s'agit d'al-*Ḍahabī* (décédé à Damas en 748/1348), d'Ibn al-*Aṭīr* (décédé au Caire en 630/1233), d'al-*Nuwayrī* (mort au Caire en 732/1332), d'al-*Qifṭī* (Égyptien établi à Alep, mort en 646/1248), et d'Ibn *Ṭaḡribirdī* (mort en 874/1469).

Si nous revenons aux sources marocaines, nous constatons qu'elles sont chétives en détails concernant ces événements. Al-*Bayḍaq*, compagnon d'Ibn *Tūmart* et 'Abd al-*Mu'min*, ne dit pas un mot sur la conquête de *Mahdiyya*, sauf que la ville s'est rendue après son siège¹⁶, de même qu'Ibn *Ṣāḥib al-Ṣalāt*¹⁷ qui s'est contenté de dire que les chrétiens l'ont abandonnée à 'Abd al-*Mu'min* et de rapporter quelques vers de poésie où nous pouvons lire :

« Il a purifié cette contrée de tout mécréant // et l'islam y retourna après une longue absence
Il a brisé les Croix dans toute synagogue // et la voix du droit s'est élevée dans tous les coins ».

Quant à 'Abd al-*Wāḥid al-Marrākuṣī*, il dit qu' 'Abd al-*Mu'min* avait donné *l'amān* aux chrétiens de *Mahdiyya* « pour qu'ils puissent sortir de la ville et rejoindre la Sicile, leur pays, où se trouve leur royaume ; et ils sont partis »¹⁸. Ibn *Ḥaldūn* mentionne également la soumission pacifique de *Mahdiyya*, alors qu'Ibn Abī *Dīnār*, historien tunisien postérieur aux événements, nous dit que lors de la prise de la ville, 'Abd al-*Mu'min* « avait massacré beaucoup de chrétiens qui s'y trouvaient »¹⁹.

Ces récits contradictoires nous mettent devant des positions assez divergentes, mais en comparant ces récits, il ressort que l'occupation des villes s'est faite après que *l'amān* eut été donné aux chrétiens. C'est ce que confirme d'ailleurs al-*Burzulī* quand il mentionne que la conquête de Tunis par les Almohades s'est produite après que *l'amān* eut été donné à tous les *ḍimmī-s* qui s'y trouvaient, à tel point que leur protection était devenue une coutume que les gens de la ville et ses savants défendaient contre toute autorité qui tentait de la bafouer. Une communauté chrétienne resta dans la ville depuis l'époque almohade²⁰.

mort». Une partie d'entre eux se convertit à l'islam, l'autre se réfugia en pays chrétien. 'Abd al-*Mu'min* détruisit alors les églises et les synagogues et les transforma en mosquées. Il abolit l'impôt de la capitation. Cette politique fut imposée dans tous ses gouvernements » (Ibn *Ṭaḡribirdī*, *al-Nuḡūm al-zāhira*, vol. V, p. 281).

¹⁵ Molénat, « Sur le rôle des Almohades », p. 408.

¹⁶ Al-*Bayḍaq*, *Aḥbār al-Mahdī*, p. 115.

¹⁷ Ibn *Ṣāḥib al-Ṣalāt*, *al-Mann bi-l-imāma*, p. 73.

¹⁸ Abd al-*Wāḥid al-Marrākuṣī*, *al-Mu'ḡib*, p. 230.

¹⁹ Ibn Abī *Dīnār*, *al-Mu'nis*, p. 116.

²⁰ Talbi, « Le christianisme maghrébin », pp. 344-345.

De toutes les indications précédentes, il ressort que la question de la conversion forcée des juifs reste sujette à discussion. S'est-elle faite sur décision officielle contraignante, et en même temps ? Quelles en étaient les modalités d'application ? Faute de sources claires et sûres, la question de la conversion forcée des juifs à l'islam reste obscure.

« La persécution » selon les sources juives

Les textes juifs décrivent la période almohade comme celle d'une profonde catastrophe pour les communautés juives d'al-Andalus et du Maghreb.

Le texte le plus connu est l'épigramme du poète Abraham b. 'Ezra (1089-1164) se lamentant sur la destruction des communautés juives d'al-Andalus et du Maghreb, où il cite les noms de Lucena, Séville, Cordoue, Jaén, Malaga, Majorque pour la Péninsule, Sijilmassa, Fès, Tlemcen, Ceuta, Meknès, pour le Maghreb²¹.

L'épigramme d'Abraham ben 'Ezra est considérée comme la source la plus riche que nous possédions sur le sort des communautés juives en al-Andalus et au Maghreb au VI^e/XII^e siècle. Avec ses variantes éditions, additions et supplément, elle « constitue une source de premier ordre, non seulement sur la persécution des juifs par les Almohades sinon aussi sur l'anéantissement de tous les lieux intellectuels juifs dans ces pays, avant, pendant et après la conquête almohade ». ²² Toutefois, Abraham ben 'Ezra n'était pas témoin oculaire de ce qu'il relate, mais décrit ce qu'il a entendu durant son séjour en Europe. Il a vécu – comme d'ailleurs Abraham ben Dawud – au temps de la conquête almohade, et son témoignage vaut seulement pour les premières années de la domination almohade. Son témoignage vaut pour un laps de temps assez court.

Dans *Sefer ha Qabbala*, le livre de la Tradition (composée aux alentours de 1161), Abraham ben Dawud insiste sur le sort lamentable des académies y attribue à Ibn Tūmart un décret d'apostasie, meurtre, captivité et fuite²³.

²¹ De la *qinah* d'Abraham ben 'Ezra, on peut retenir les points suivants :

- la communauté juive disparaît de chaque ville conquise par les Almohades ;
- les savants, les riches et les hommes et plus encore les gens ordinaires meurent dans la tuerie générale et leur enfants sont arrachés à leurs parents et livrés à l'esclavage ;
- les jeunes femmes sont capturées et forcées de se convertir à l'Islam ;
- les villes sont détruites entièrement et les gens meurent de faim et de soif ;
- aucun juif n'est épargné ;
- les fugitifs sont poursuivis, attrapés et exécutés.

Nahon, « La elegía de Abraham Ibn Ezra », pp. 217-224.

²² Nahon, « La elegía de Abraham Ibn Ezra », pp. 217-224.

²³ « Depuis la mort de R. Yosef ha Lévi, dont la génération fut la troisième des Rabins, le monde s'est privé des Académies des sciences. Depuis la mort de R. Yosef se sont succédées des années de guerre, de décrets ennemis et de persécutions qui châtièrent les juifs et les obligèrent à fuir

Le troisième document juif est la lettre en judéo-arabe de 1148 par Salomon ha-Cohen, de Fustāṭ en Egypte, bien qu'il soit originaire de Sijilmassa, au Maroc. Il écrit à son père qui vivait au Yémen. Il voyait venir à Fustāṭ des fugitifs musulmans et juifs. Il relate que deux frères avaient pris le chemin du désert, et qu'aux alentours de Bougie, beaucoup de juifs trouvaient la mort et d'autres se sont convertis à l'islam. Dans cette lettre Salomon ha-Cohen mentionne les tueries des juifs de Sijilmassa, d'Oran, Tlemcen, Fèz et Marrakech²⁴.

Le quatrième texte est dû à Ibn 'Aqnīn (mort en 1220), philosophe et commentateur renommé, fuyant – nous dit-on – les persécutions almohades avec sa famille, s'échappa à Fès. Vivant comme crypto-juif, il rencontra Maïmonide et nota dans ses propres écrits notamment dans son *Ṭibb al-nufūs* (Thérapie de l'âme) les souffrances des Juifs sous la férule almohade. Ibn 'Aqnīn écrivait durant le règne d'Abū Yūsuf al-Manṣūr (r. 580/1184 à 595/1199), quatre décennies après la mise en place des persécutions almohades en 535/1140.

Nous connaissons également deux épîtres relatifs à la question de conversion forcée des juifs à l'islam: *Iggeret ha-nehama* (Épître de la consolation) écrite par le rabbi Maymun, père de Maimonide en 1159; et *Iggeret ha-chemad* (Épître sur la persécution), où Maimonide réplique aux extrémistes qui prônaient le sacrifice suprême, le martyre, plutôt qu'une conversion de façade: il affirme que derrière une conversion de façade il était possible aux juifs de pratiquer les prescriptions de leur religion. Les Almohades n'instaurèrent aucune inquisition pour vérifier la foi des néophytes²⁵. On peut y lire: « On n'a jamais vu une persécution aussi merveilleuse où l'on ne vous impose que des paroles », ce en quoi on n'offensait pas Dieu.

Si les sources arabes sont chétives et même contradictoires, les sources juives (telle que la *Qinah* d'Abraham ben 'Ezra) sont surtout littéraires et difficiles à exploiter comme documents historiques fiables. La plupart des auteurs des sources juives qui relatent les événements du Maroc n'y résidaient pas. Abraham ben 'Ezra voyageait en Europe et en Asie et il n'est pas sûr qu'il ait visité le Maroc. De même qu'Abraham ben Dawud. Et malgré l'importance

leurs maisons ... Cela est arrivé à cause du sabre d'Ibn Tūmart portait à la main; en (4) 873 est décrétée l'apostasie aux juifs en disant... Dieu a expulsé chaque dernier nom y survivant entre eux de tout son empire, de l'extrémité du monde jusqu'à la ville de Mahdiyya. En raison de cette situation, les fils de Yosef ne purent maintenir les Académies et furent les premiers à fuir vers la ville de Tolède », cité par Nahon, « La elegía de Abraham Ibn Ezra », p. 221).

²⁴ Selon son récit, quand Sijilmassa fut tombée entre les mains des Almohades, les nouveaux maîtres essayèrent de convertir les juifs à l'islam par le débat et la persuasion et cela dura sept mois. La lettre ajoute qu'après ce délai un nouveau gouverneur arriva à la ville et tua cent cinquante juifs, alors que d'autres juifs se convertirent à l'islam y compris le *dayyan* (juge) de Sijilmassa. La lettre passe en revue les cités conquises à l'ouest et le sort des juifs concluant qu'ils étaient tous tués ou convertis à l'islam... Quand 'Abd al-Mu'min conquiert la ville de Fès il y tua cent mille personnes. Cent vingt mille tués à Marrakech conquise en 542/1147.

²⁵ Lévy, « Messianisme, Mahdi et crise almohade », pp. 36-37.

de la lettre de Salomon ha-Cohen al-Sijlmassi, elle fut rédigée à Fustāṭ, loin de la scène des événements qui se déroulaient à Oran, Tlemcen, Fès, Sijlmassa, Marrakech et Dr'a. Les renseignements qu'elle comporte reflètent les impressions que ha-Cohen tenaient des narrateurs fugitifs ou des commerçants à destination de l'Égypte, qu'il a dû reformuler lui-même.

Dans son étude sur l'attitude des gouverneurs Almohades envers les juifs²⁶, David Corcos mettent en doute l'image qu'on a de la politique de l'État almohade, « de sa fureur théocratique et unitariste », et de sa politique envers les juifs. Il n'accepte pas les récits des historiographes arabes ni ceux d'Abraham ben 'Ezra et d'Abraham ben Dawud. Les décrets formels contre les non musulmans, selon lui, sont le fruit de l'imagination de certains auteurs arabes impressionnés par une atmosphère de peur et de terreur, les Almohades n'avaient pas émis des lois interdisant l'exercice de la religion juive, et les conversions n'étaient pas dues à leur imposition par la force, sinon qu'elles résultent de la peur.

La question de l'abolition de pacte de la dimma

Il paraît qu'Abd al-Wāḥid al-Marrākuṣī, qui a rédigé son ouvrage en Orient à la demande d'un des vizirs Abbasides, et en a achevé la rédaction en 621/1224-5, fut le premier à signaler l'abolition de pacte de dimma par les Almohades. Après avoir attribué à Abū Yūsuf Ya'qūb al-Manṣūr, deuxième successeur d'Abd al-Mu'min, l'ordre intimé aux juifs habitants le Maghreb de se différencier du reste de la population par une mise particulière, il ajoute que:

« le statut de la dimma n'est plus accordé aux juifs, ni aux chrétiens depuis l'établissement du pouvoir des Masmouda, et qu'il n'existe ni synagogue ni église dans tous les pays musulmans du Maghreb, les juifs professant extérieurement l'islam, faisaient leurs prières dans les mosquées et apprenaient le Coran à leurs enfants, suivant notre rite et notre Tradition. Dieu seul sait ce que renferment leurs cœurs et ce que contenaient leurs foyers »²⁷.

²⁶ Corcos, « The Attitude of the Almohad rulers towards the Jews ».

²⁷ 'Abd al-Wāḥid al-Marrākuṣī, *al-Mu'jib*, p. 305: « À la fin de ses jours, Abū Yūsuf ordonna que les juifs qui étaient dans le Maghreb, se fissent connaître par une mise qui leur était particulière à eux seuls, en portant des vêtements noirs avec des manches extrêmement larges, allant presque jusqu'aux pieds, et en mettant en place de turbans, de gros voiles de la plus vilaine forme, qu'on aurait pris pour des housses de chevaux, et qui descendaient jusqu'au-dessous des oreilles. Ce costume se répandit parmi tous les juifs du Maghreb, et ils ne cessèrent de le porter pendant le reste de la vie d'Abū Yūsuf et dans les premiers temps de son fils Abū 'Abd Allāh. Celui-ci enfin, le modifia, les juifs ayant fait auprès de lui toutes sortes de démarches obséquieuses, et ayant fait intervenir tous ceux dont l'intercession, à ce qu'ils croyaient, pouvait leur être utile. Abū 'Abd Allāh leur ordonna de porter des vêtements jaunes et des

Ce texte est à la base de toutes les études contemporaines qui ont abordé la question de la conversion forcée des juifs à l'islam et l'abolition de leur statut de *Ḍimma*, sans vérifier sa crédibilité à la lumière des autres textes historiques, et sans même supposer son éventuelle exagération.

Il paraît évident que l'abolition de pacte de *Ḍimma* est une décision juridique plutôt que politique. Si nous admettons que les Almohades ont aboli le pacte de *Ḍimma*, cela devait avoir au moins une répercussion dans les écrits juridiques postérieurs. Mais rien ne nous est parvenu qui puisse confirmer ou démentir cette abolition. Comment une si importante décision khalifienne ou juridique pouvait passer sans laisser d'écho dans les écrits juridiques contemporains ou postérieurs ?²⁸

Quoi qu'il en soit, le texte d'al-Marrākuṣī nous pousse à l'analyser à la lumière des autres textes historique disponibles. Soulignons d'abord les points forts de ce texte qui sont au nombre de six :

- « Le statut de la *Ḍimma* n'est plus accordé ni aux juifs ni aux chrétiens ».
- Cette décision concerne toute l'époque almohade.
- Inexistence des synagogues et des églises dans tous les pays musulmans du Maghreb.
- Les juifs professant extérieurement l'islam et ses rites.
- al-Manṣūr avait des soupçons quant aux intentions religieuses des juifs.
- Le calife ne cachait pas son intention de les obliger à se convertir à l'islam ou de les exterminer s'il s'avère qu'ils sont encore juifs.

Avant d'analyser ce texte, signalons d'abord qu'al-Marrākuṣī ne mentionne guère que les Almohades ont forcé les juifs à se convertir à l'islam.

Commençons par la question de l'abolition du pacte de *Ḍimma*. Bien qu'ils aient certains témoignages qui la corroborent émanant des sources ultérieures, ils ne tranchent pas la question et ne donnent pas une vision précise de sa signification historique. Parmi ces sources nous citons l'ouvrage d'Ibn al-Naqqāš al-Dukkālī, intitulé *al-Maḍamma fī isti'māl ahl al-Ḍimma*, qui confirme que « leur pacte — les *Ḍimmī-s* — a pris fin depuis l'an 600 de l'hégire »²⁹ au Maghreb, mais est resté en vigueur jusqu'à l'an 700/1301. Une première différence entre al-Marrākuṣī et les autres historiens concerne donc la date exacte de l'abolition du pacte.

turbans de la même couleur, et ils portent ce costume jusqu'à notre temps, c'est-à-dire en 621 (1224). Ce qui avait engagé Abū Yūsuf à les séparer et à les distinguer par une mise particulière, c'était son doute à l'égard de leur islamisme : « Si j'étais sûr, disait-il, qu'ils sont de vrais musulmans, je leur permettrais de se confondre avec les musulmans par les mariages et sous tous les autres rapports, si, au contraire, j'étais sûr que se sont des infidèles, je ferais tuer tous les hommes, je réduirais leurs enfants en servitude et je confisquerais leurs biens au profit des musulmans. Mais je balance à leur égard ».

²⁸ Al-Maḡrāwī, « Murāḡa'a ḥawlā wad' ahl Ḍimma », p. 123.

²⁹ Ibn al-Naqqāš (mort en Egypte en 763/1362), *al-Maḍamma*, p. 114, cité par al-Maḡrāwī, « Murāḡa'a ḥawlā wad' ahl Ḍimma », p. 124.

De toute façon, cette indication confirme qu'il s'agit de l'abolition non seulement du pacte de *ḍimma* des juifs, mais également de celle des chrétiens. Al-Marrākuṣī date cette décision « depuis l'établissement du pouvoir des Masmouda », alors qu'Ibn al-Naqqāš nous donne une date précise, celle de l'an 600/1203.

En plus de ces deux textes relatifs aux *ḍimmī-s* de l'époque almohade, il faut tenir compte d'une position semblable prise par le sultan mérinide Yūsuf b. Ya'qūb b. 'Abd al-Ḥaqq (685/1286-706/1307). Dans une réponse attribuée au *faqīh* Muḥammad b. 'Abd Allāh b. 'Abd al-Ġalīl al-Tanaṣī, en riposte à la célèbre *fatwā* d'al-Maġīlī, et citant Abū l-Qāsim al-'Abdūsī, il dit : « Les juristes (*ṣuyūh*) du Maroc ont émis la *fatwā* à une période antérieure — selon laquelle ils n'ont pas de *ḍimma* »³⁰. Et d'ajouter pour clarifier cette *fatwā* :

« Ce qu'il a mentionné dans sa réponse... qu'ils n'ont pas de *ḍimma* en dessus de cela concerne leur vente de vin aux musulmans, et leur persévérance à le vendre... Cela est arrivé à l'époque de Yūsuf b. Ya'qūb b. 'Abd al-Ḥaqq. À cause de cette attitude, ils étaient mis à mort et spoliés dans tout le pays des Mérinides, comme l'a mentionné al-Ḥazraġī, le *cadi* de Badis et autres régions du Rif, à l'époque de Yūsuf ben Ya'qūb, ci -mentionné »³¹.

Ce texte nous place devant une problématique nouvelle, puisqu'il s'agit des *ṣuyūh al-Maġrib*, c'est-à-dire des juristes et non pas de l'État almohade. Il s'avère également à travers ce texte que l'abolition de pacte fut dictée suite au dépassement des conditions du dit pacte par les juifs qui ont recouru à la vente de vin aux musulmans³².

Quelle est la signification de l'abolition du pacte de *ḍimma*? Y avait-il une suite pratique à cette abolition, ou s'agit-il tout simplement d'un slogan parmi d'autres que l'État almohade brandit pour assurer l'adhésion de la population à sa cause ?

En l'absence de textes juridiques ou de documents d'archives officiels, nous ne pouvons pas saisir la signification de l'abolition du pacte de *ḍimma* au niveau théorique et juridique, ni dans la signification officielle almohade. Force est donc d'essayer de la comprendre dans son processus historique. Nous pouvons dire que l'abolition du pacte signifie, théoriquement, une position de réserve vis-à-vis des juifs et de soupçon concernant leurs intentions ; c'est pour cela que l'État almohade s'est abstenu de percevoir d'eux la capitation (*ǧizya*). Il paraît que cette position fut dictée suite à plusieurs prises de position des Mozarabes en al-Andalus, considérées comme des trahisons répétées de leur part ; ce qui a donné lieu à plusieurs *fatwā-s* à leur égards, dont

³⁰ Al-Wanṣarīsī, *al-Mi'yār*, vol. II, p. 250.

³¹ Al-Wanṣarīsī, *al-Mi'yār*, vol. II, p. 250.

³² Al-Maġrāwī, « Murāġa'a ḥawlā wad' ahl ḍimma », p. 124.

celle du grand Cadi de Cordoue, Ibn al-Ḥāǧǧ (mort en 529/1134) qui voyait la nécessité de les expulser de la Péninsule³³.

D'autre part, la présence juive auprès des armées chrétiennes en al-Andalus aussi bien qu'en Ifrīqiya fut ressentie comme une provocation faites aux sentiments des musulmans. L'alliance des juifs avec les chrétiens de la Péninsule est attestée dans plusieurs phases de l'histoire d'al-Andalus depuis l'époque almoravide. En 557/1162, la ville de Grenade est assaillie par surprise par Ibn Hamušk, qui agissait en connivence avec les juifs qui avaient été « convertis à l'islam par force », selon la version d'Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt³⁴. Cette attaque fut orchestrée de l'intérieur et de l'extérieur en l'absence du gouverneur de la ville Abū Sa'īd b. 'Abd al-Mu'min³⁵.

Avant la bataille d'Alarcos (591/1195), l'armée chrétienne fut accompagnée de « plusieurs groupes de commerçants juifs qui avaient réservé des sommes d'argent à l'achat de captifs musulmans et de leurs biens »³⁶.

De telles positions négatives prises par les *Ḍimmī-s* — et parmi eux les juifs — contre les Almohades, et qui se répétaient dans d'autres circonstances, avaient poussé les Almohades à prendre position contre les juifs qui n'avaient pas adopté une position de neutralité dans le conflit qui opposait les musulmans aux chrétiens de la Péninsule ibérique.

Quoi qu'il en soit, la question demeure posée. Le fait de s'abstenir de percevoir la *ǧizya* sur les juifs est-il considéré comme l'abolition du pacte de *Ḍimma* ?

Un silence injustifié

Force est de constater qu'aucune *fatwā* ne nous est parvenue sur la persécution des juifs sous les Almohades, ni sur l'abolition du pacte de *Ḍimma*, que ce soit dans les *fatwā-s* de l'époque almohade ou dans les *fatwā-s* postérieures. La plupart des *fatwā-s* d'al-Burzulī et d'al-Wanšarīsī sur les *Ḍimmī-s* se réfèrent aux sentences (*aḥkām*) d'Ibn Sahl (mort en 487/1094) et aux questions d'Ibn Rušd (m. 520/1126), et ceux d'Ibn al-Ḥāǧǧ (m. 529/1135) à l'exception d'une seule référence à l'ouvrage d'Ibn al-Munāṣiḥ, *al-Inǧād*, relatif à l'interdiction de construire de nouvelles églises³⁷. Cette *fatwā* n'apporte rien de nouveau, mais confirme ce qui est déjà admis et connu chez les *fuqahā'*.

³³ *Fatwā* d'Ibn al-Ḥāǧǧ, in al-Burzulī, *Fatāwā*, vol. II, p.14. Voir aussi Serrano, « Dos fetuas », pp. 162-182.

³⁴ Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, *al-Mann bi-l-imāma*, p. 53, voir aussi Ibn 'Iḍarī, *al-Bayān al-muǧrib*, p. 74.

³⁵ Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, *al-Mann bi-l-imāma*, p. 124

³⁶ Ibn 'Amīra al-Ḍabbī, *Buǧyat al-multamis*, p. 45.

³⁷ Al-Wanšarīsī, *al-Mī'yār*, vol. II, pp. 235-252, p. 237.

Ce qui nous pousse à émettre des réserves également, c'est le fait de constater que le *faqīh* 'Abd al-Karīm al-Maġīlī ne se réfère à aucune sentence ou jugement de l'époque almohade qui aurait certainement consolidé sa *fatwā* rigoriste contre les juifs de Twat, puisqu'il affirme dans la troisième partie de son épître que les juifs « n'ont pas de *ḍimma*, parce que la *ḍimma* qui enlève le sabre sur eux est la *ḍimma* juridique, et non la *ḍimma* mondaine (*ġāhiliyya*) »³⁸.

À côté de ces écrits juridiques, nous disposons de deux traités de polémique antijuive émanant de deux savants juifs convertis à l'islam. L'un d'eux est Samuel b. Yaḥyā al-Maġribī (mort après 570/1174) qui a composé *Iḥām al-yahūd* (La réfutation des juifs) en Orient, le second est 'Abd al-Ḥaqq al-Islāmī, l'auteur de *al-Husām al-mamdūd fī l-radd 'alā l-yahūd* (Le glaive étendu dans la réfutation des juifs) qui a rédigé son épître à la demande de certains étudiants de Ceuta aux environs de 796/1394. Les deux traités se ressemblent, puisqu'ils exposent des textes de la Torah qui font allusion soit aux symptômes de l'apparition du Prophète Muḥammad, soit aux fondements inacceptables de la religion juive. Les deux auteurs exposent les textes de Torah d'abord (en hébreu) avant de les expliquer et de les commenter. Samuel ne cache pas sa sympathie envers les juifs (de doctrine) karaïtes, et démontre leur zèle à se convertir à l'islam, mais il ne fait aucune allusion — comme d'ailleurs 'Abd al-Ḥaqq al-Islāmī — aux juifs de l'époque almohade.

D'autre part, nous trouvons le même silence chez l'auteur anonyme de *Qaḍiyat al-muhāġirīn al-musammūna al-yawm bi-l-bildiyyīn* qui passe sous silence une large période de l'histoire des juifs de Fès. Après avoir traité du développement de Fès sous Moulay Idris et de son peuplement avec des juifs et de l'organisation des métiers, il passe directement à l'époque du sultan mérinide Abu Yūsuf Ya'qūb, durant laquelle « les musulmans ont essuyé face aux juifs la célèbre grande défaite de 674 à cause de certaines choses qui ont poussé à autoriser la fusion de leur sang et à les exproprier de leurs biens » (*istabaḥat ḍimā'uhum wa amwāluhum*)³⁹. Dans ce traité on ne trouve aucune trace de l'abolition du pacte de *ḍimma* ni de la persécution des juifs à l'époque almohade⁴⁰.

Bref, il n'existe pas actuellement à notre disposition de texte théorique almohade pour expliquer et justifier la suppression du statut de la *ḍimma*. L'impression qui se dégage est que cette suppression n'était pas vraiment assumée comme telle, mais plutôt ressentie comme quelque chose de plus ou moins blâmable qu'il convenait de cacher, ou qui, du moins, relevait du non-dit.⁴¹

³⁸ Al-Maġīlī, *Risāla fī l-yahūd*, p. 79 :

« لا ذمة لهم، لأن الذمة التي ترفع السيف عنهم هي الذمة الشرعية، لا ذمة الجاهلية. »

³⁹ Anonyme, *Qaḍiyat al-muhāġirīn*, p. 55.

⁴⁰ Al-Maġrāwī, « Murāġa'a ḥawā wad' ahl ḍimma », pp. 129-130.

⁴¹ Molénat, « Sur le rôle des Almohades », p. 409.

Dans une étude suggestive, M. Fierro reconstitue le contexte religieux, légal et politique qui pourrait avoir déterminé cette « politique sans précédent »⁴².

L'exode des juifs vers l'Orient est-il dû à la politique almohade ?

Certaines sources mettent l'émigration de certains dignitaires juifs vers l'Orient en liaison avec la politique oppressive des Almohades et donnent pour exemple le cas de Maimonide (et de son disciple Yūsuf b. Yaḥyā al-Sabtī mort en 1225) qui « quand on a forcé les juifs de ces contrées à choisir entre l'islam ou l'exode, avait caché sa religion et attendu le moment opportun pour émigrer en Égypte », selon les dires de l'oriental al-Qiftī⁴³.

La conversion forcée du Maître constitua l'une des questions les plus discutées qui fussent jamais posées aux études et recherches maimonidiennes ; le problème n'a pas reçu de solution définitive. Maimonide et les siens quittèrent définitivement l'Andalousie vers 1159-1160 via deux voies de fuite qui leur étaient ouvertes, l'Espagne chrétienne et le Maghreb,

« ils choisirent, pour des raisons non encore clairement définies, cette dernière contrée, pensant pouvoir y pratiquer plus librement leur judaïsme, parce que, semble-t-il, l'intolérance y était moins continue et la surveillance des dhimmis convertis moins draconienne qu'en Andalousie où l'islam était plus menacé et l'Empire almohade mis sur la défensive par la volonté de reconquête chrétienne ».⁴⁴

Nous devons signaler qu'aucune source marocaine ni andalouse ne mentionne la conversion de Maimonide à l'islam, aucune source biographique ne lui consacre une notice en tant que musulman, ni même en tant que renégat, puisqu'il a vécu au Maroc en tant que juif jusqu'à son départ vers l'Orient. Nous pouvons faire la même constatation concernant la biographie d'Abū al-Ḥaḡḡāḡ Yūsuf b. Yaḥyā al-Sabtī. Leur départ pourrait s'inscrire dans un mouvement incessant de voyage des savants et lettrés andalous et maghrébins vers l'Orient à la quête du savoir⁴⁵.

Ne faudrait-il pas donc voir dans les prétentions de ces savants juifs disant avoir été forcés de s'exiler, leur désir de se faire une place éminente parmi les

⁴² Fierro, « Conversion, ancestry and universal religion », pp. 159-160 ; Fierro, « A Muslim Land without Jews or Christians », pp. 241-245.

⁴³ Al-Qiftī, *Iḥbār al-'ulamā'*, p. 257.

⁴⁴ Zafrani, « Les sources arabes », vol. XII, pp. 83-84.

⁴⁵ Ben Šarīfa, « Ḥawlā al-tasāmuḥ al-dīnī », p. 32.

communautés juives de l'Orient en prétendant avoir été les victimes de pressions et en se vantant de leur résistance et au maintien de leur foi ?⁴⁶.

Le commerce d'Ifrīqiya a connu de sérieuses difficultés au milieu du V^e/XI^e siècle avant l'arrivée des Arabes Hilaliens et est tombé en crise profonde après leur arrivée. Le commerce des juifs en fut affecté comme cela ressort d'une lettre de Genizah qu'avait adressée un commerçant de Qayrawān à un autre commerçant en Égypte datée des environs de 1040, où il est fait mention que « tout l'Occident ne vaut rien »⁴⁷, ce qui avait poussé les juifs à l'émigration non pas depuis l'Ifrīqiya seulement, mais depuis le *Mağrib al-aqṣā* également. Goitein affirme que la majorité des juifs de Jérusalem au XI^e siècle étaient des Marocains⁴⁸. Plusieurs juifs issus de l'Occident musulman avaient émigré vers l'Égypte, les villes de la mer rouge, la Péninsule arabique et l'Inde⁴⁹. Malgré leur émigration les juifs sont restés en contact avec le Maroc en ce qui concerne leur commerce lointain ; les documents de Genizah attestent l'arrivée de plusieurs commerçants juifs de Mahdiyya, Sijilmassa, et d'al-Andalous sur la côte de Milbar en Inde et leur retour avec des marchandises pendant le XII^e siècle⁵⁰. De son côté, H. Zafrani signale plusieurs juifs de Dr'a qui se sont installés à Fustāṭ en Égypte⁵¹.

Goitein affirme que l'émigration d'un grand nombre de juifs vers l'Orient est due à l'oppression des Almohades qui ont délivré les petits juifs aux familles musulmanes⁵². Mais Goitein ne dévoile pas ses sources sur ce sujet.

Toutefois, l'historien 'Izz al-Dīn Mūsā affirme que l'émigration intense des juifs vers l'Orient est due essentiellement à la politique complaisante des Fatimides, puis des Ayyoubides en Égypte envers les *ḍimmī-s*, elle est due aussi au développement de la marine chrétienne qui jouait le rôle d'intermédiaire entre l'Orient et l'Occident, et à la place de la côte tunisienne, elle est due enfin au chaos qui sévissait dans la partie orientale du Maghreb à cause de l'invasion hilalienne, suivie de la conquête normande et de la succession des guerres jusqu'à l'arrivée des Almohades⁵³.

Depuis le V^e/XI^e siècle, l'Orient offrait plus d'opportunités aux juifs que le Maghreb, ce qui a poussé plusieurs d'entre eux à y émigrer. Cette émigration s'est poursuivie durant le VI^e/XII^e siècle à cause des perturbations qui affectaient le commerce des juifs dans ces contrées⁵⁴.

⁴⁶ Al-Mağrāwī, « Murāğga'a ḥawlā wad' ahl ḍimma », p. 121.

⁴⁷ Goitein, *Dirāsāt fī l-ta'rīḥ al-islāmī*, p. 237.

⁴⁸ Goitein, *Dirāsāt fī l-ta'rīḥ al-islāmī*, p. 229.

⁴⁹ Goitein, *Dirāsāt fī l-ta'rīḥ al-islāmī*, p. 269.

⁵⁰ Goitein, *Dirāsāt fī l-ta'rīḥ al-islāmī*, p. 259-260.

⁵¹ Zafrani, *Deux milles ans*, p. 14.

⁵² Goitein, *Jews and Arabs*, p. 81.

⁵³ Mūsā, *al-Naṣāt al-iqtisādī*, p. 115.

⁵⁴ Al-Mağrāwī, « Murāğga'a ḥawlā wad' ahl ḍimma », pp. 133-134.

L'amélioration des conditions des juifs à l'époque almohade

Sous le règne d'al-Manṣūr que certaines sources accusent d'avoir suivi une politique de répression à l'égard des juifs, ceux-ci étaient nombreux à Fès et possédaient des fortunes énormes, si nous croyons les dires de l'auteur d'*al-Istibṣār*⁵⁵. Nous possédons d'autres témoignages qui attestent de l'intégration totale des juifs dans la société marocaine à cette époque, et qui rendent les assertions d'al-Marrakuṣī et des auteurs orientaux dénués de fondements.

Les juifs qui sont restés au Maroc vont rapidement profiter des possibilités d'ascension économique et sociale, et sont devenus à l'époque d'Abū Ya'qūb Yūsuf et celle d'al-Manṣūr des commerçants riches, et surtout à Fès⁵⁶.

Un contemporain du calife al-Manṣūr nous dit avoir vu « beaucoup d'entre eux qu'on disait avoir d'énormes sommes d'argent »⁵⁷. Il paraît qu'ils avaient retrouvé leur domaine commercial favori, que se soit à Sijilmassa, à Fès ou ailleurs. Cette nouvelle situation leur a permis d'accéder à des hauts rangs et de « nouer des relations avec les musulmans et de les fréquenter »⁵⁸. C'est ainsi qu'ils ont acquis une « position notoire à laquelle ils aspiraient »⁵⁹.

Il convient de signaler que certains d'entre eux qui se sont convertis à l'islam, ont pu accéder à des plus hauts rangs de l'administration almohade, comme c'est le cas d'Abū al-'Abbās al-Jarāwī al-Fāsī (mort en 609/1212), le très célèbre poète almohade.

En fait, l'époque d'al-Manṣūr ne se distingue des autres époques que très partiellement. Nous en trouvons la preuve dans ce que nous rapporte Ibn al-Ḥaṭīb dans son *al-Iḥāṭa*, citant Ibn Ḥamīs :

« Un jour, le secrétaire (*kātib*) 'Abd Allāh b. 'Ayyāš a expédié une lettre à un juif où il a écrit : « À traiter avec bienfaisance et équité ». Al-Manṣūr lui dit : « Comment pourrais-tu dire d'un infidèle (*kāfir*) : « Il doit être traité avec bienfaisance et équité » ? J'ai réfléchi un moment, sachant que son objection me mettait à l'épreuve, et j'ai dit : « L'Envoyé du Dieu — que la prière soit sur Lui — a dit : 'Soyez généreux avec le dignitaire qui vient à vous', cela est général, il concerne les infidèles et les non infidèles ». Il dit : « D'accord, cela va pour la générosité, et l'équité ? D'où l'as-tu tiré ? ». Il a dit : « Je me suis tu, ne trouvant pas de réponse ». Il dit : « al-Manṣūr lut alors : 'Dieu ne vous défend pas d'être bienfaisants et équitables envers ceux qui ne vous ont pas combattus pour la

⁵⁵ *Al-Istibṣār*, p. 202.

⁵⁶ *Al-Istibṣār*, p. 202 :

«تجار هذه البلاد كلها وأغنياؤها وخاصة بمدينة فاس»

⁵⁷ *Al-Istibṣār*, p. 202 :

«عابنت منهم من يقال أن عنده المال الممدود رجلا كثيرين»

⁵⁸ *Al-Istibṣār*, p. 202 :

«مازجوا المسلمين وداخلوهم»

⁵⁹ *Al-Istibṣār*, p. 202 :

«وهو العز الذي كانوا يرتقبونه»

religion et ne vous ont pas chassés de vos demeures. Car Dieu aime les équitables' »⁶⁰ (sourate *L'Epreuve*, 8).

Cette anecdote démontre que certains hauts fonctionnaires de l'État almohade avaient des relations serrées avec les dignitaires juifs. Le secrétaire Ibn 'Ayyāš n'était pas un simple fonctionnaire, mais le secrétaire de d'Abd al-Mu'min, et avait gardé ce poste sous son petit-fils al-Manṣūr. Les relations entre les hommes d'État – y compris le calife lui-même et les juifs étaient régies par les préceptes de l'islam et les règles imposées par la *sunna* et le droit musulman.

Si nous admettons cela, les relations entre communautés juive et musulmane sont restées « normales ». Nous ne pouvons nier certaines exactions qui ont entaché ces relations. Mais les choses retrouvèrent leur cour normal, à tel point que les grands responsables religieux almohades étaient les hôtes de leurs amis juifs.

À l'époque où cette persécution est censée atteindre son paroxysme, le grand cadī du calife Ya'qūb al-Manṣūr, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Marwān al-Tilimsānī, de passage à Tlemcen, est l'hôte d'un notable juif et discute théologie avec lui. Le cadī remerciant le juif pour sa réception aurait ajouté que les adeptes d'une telle religion (la religion juive), qui reçoivent si bien, présentent des mets raffinés et une boisson de qualité, ne sauraient être dans l'erreur. Ibn Sa'īd qui rapporte l'anecdote, ajoute qu'elle était connue de tous les lettrés du Maghreb et de al-Andalus⁶¹.

Comment peut-on admettre et expliquer cette « coexistence » de la persécution avec les données de ce texte et ce qui dit al-Manṣūr lui-même sur « l'équité » en se référant à la sourate coranique qui elle-même incite à la « tolérance » et à la « justice » ? Comment peut-on accuser les califes almohades d'éprouver les juifs et de les forcer à se convertir à l'islam, alors que leurs missives adressées à leurs gouverneurs condamnent l'injustice et incitent sur l'équité et la justice ? Et comment admettre cette dichotomie, la terreur soi-disant provoquée par les Almohades et l'histoire du Grand cadī à l'époque d'al-Manṣūr qui ne voyait pas d'inconvénient à fréquenter les juifs

⁶⁰ Ibn al-Ḥaṭīb, *al-Iḥāta fī aḥbār Ġarnāta*, vol. II, p. 484-485:

قال ابن خميس: حدثني خالي أبو عبد الله ابن عسكر أن الكاتب عبد الله بن عياش كتب يوماً كتاباً ليهودي، فكتب فيه: ويحمل على البر والكرامة. فقال المنصور: من أين لك أن تقول في كافر: ويحمل على البر والكرامة؟ قال: ففكرت ساعة وقد علمت أن الاعتراض يلزمني، فقلت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إذا أتاكم كريم قوم فأكرموه»، وهذا عام في الكافر وغيره. فقال: نعم! هذه الكرامة، فالبرة أين أخذتها؟ قال: فسكت، ولم أجد جواباً، قال: فقراً المنصور: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم: (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم، إن الله يحب المقسطين). قال: فشهدت بذلك وشكرته.

⁶¹ Ibn Sa'īd al-Mağribī, *al-Ġuṣūn al-yāni'a*, p. 33:

«نزل بتلمسان في دار يهودي فاحتفل في إكرامه وأحضر له جميع ما قدر عليه، فحلا به، وذاكره في دينه ثم داعبه حتى أحضر له من طاهورتهم. فيقال أنه قال: يا إسرائيلي: دياركم نظيفة، وطعامكم طيب، وشرابكم رائق، ما أظنكم إلا على الحق. قال والدي: ما تكاد تجد فقيها من طلبه الغرب إلا وهو يحفظ هذه الحكاية، وقد سارت بذكرها الركبان».

et à plaisanter avec eux ? Cette complaisance de la part du grand juge à l'égard de son ami juif témoigne de la *convivencia* entre les deux communautés, et démontre qu'il n'existait point d'obstacle entre les deux. Loin de là, elles partagent les mêmes croyances et aspirations. Aḥmad Bābā al-Tinbukī nous rapporte — d'après Ibn Qunfuḍ al-Qusanṭīnī — l'anecdote suivante dans la biographie d'Abū l-'Abbās al-Sabtī :

Le cheikh Ibn al-Ḥaṭīb al-Qusanṭīnī rapporte dans sa *riḥla* : « J'étais chez al-ḥāḡḡ, l'ascète Aḥmad b. 'Aṣīr à Salé, lorsqu'un *faqīr* le questionna à propos des prodiges (*karāmāt*) des saints (*awliyā'*) ; il lui répondit : « Les prodiges ne s'arrêtent pas avec la mort — du saint —, regarde le Sebti — il faisait allusion au cheikh al-*faqīh*, le savant confirmé, Abū l-'Abbās, enterré à Marrakech — on a recours à sa bénédiction. [...] »

J'ai entendu un juif à Marrakech demandant sa bénédiction, invoquant son nom — dans une affaire qui lui arriva, non avec les musulmans — et je lui demandai pour quelle raison. Il m'a fait savoir qu'il a trouvé sa bénédiction plusieurs fois. Je lui demandai de me raconter une bénédiction survenue lors d'un moment critique.

Il m'a dit : « Je jure au nom de ce qui a été révélé à Moïse, que je ne te raconterai rien que ce qui m'est arrivé : Une nuit, alors que je suivais la caravane sur une route déserte, ma monture commence à boiter. Je ne doutais pas que je serais tué et spolié. Je me suis assis et ai commencé à pleurer. La caravane s'éloigna de moi. J'ai dit : « Ô *sīdī* Abū l-'Abbās, je vous invoque ».

Il me dit : « Je vous jure que je n'avais pas terminé mon invocation que les gens de la caravane s'arrêtaient, pour une raison qui leur survint, ma monture commença à courir et son boitement s'alléga, puis disparut, et je rejoignis les gens ».

Je lui demandai : « Pourquoi ne te convertis-tu pas à l'islam ? »

Il m'a répondu : « Je me convertirai quand Dieu le voudra ».

Je suis resté étonné que cela émane d'un juif. C'est une attestation d'un ennemi religieux⁶².

Il paraît, d'après cette anecdote, que les juifs almohades partageaient avec les musulmans les mêmes croyances et vénéraient des saints communs, et la

62

قال الشيخ ابن الخطيب القسنطيني في رحلته حضرت عند الحاج الورع الزاهد أبي العباس الحافظ أحمد بن عاشر بسلا، وقد سأله أحد الفقهاء عن كرامة الأولياء، فقال له: لا تنقطع الكرامة بالموت، أنظر إلى السبتي - يشير للشيخ الفقيه العالم المحقق أبي العباس المدفون بمراكش - يلجأ ببركته وما ظهر عند قبره من البركات في قضاء الحاجات، يعقب الصدقات.

قال: سمعت يهوديا بمراكش يلهج ببركته، وينادي باسمه في أمر أصابه، لا مع المسلمين، فسألته عن سببه، فأخبر أنه وجد بركته في غير موطن. فسألته عما رأى له في وقت الشدة، فقال: وحق ما أنزل على موسى، ما أنكر لك إلا ما اتفق لي. سرت ليلة مع قافلة في مفازة، فخرجت دابتي، فما شككت في قتلي وسلبتي، فجلست ويكيت، وبين وبين الناس بعد، وقلت: يا سيدي أبا العباس خاطرك.

قال لي: فوالله ما أتممت الكلام إلا وأهل القافلة وقفوا لأمر أصابهم، وجرت دابتي، وخف عرجها، ثم زال واتصلت بالناس.

فقلت له: لم لا تسلم؟ فقال: حتى يريد الله تعالى.

«

présence juive s'est perpétuée au Maroc almohade, et a subi les effets des conjectures historiques qui influencèrent politiquement le mouvement de la société marocaine avant et après l'époque almohade.

Si nous exceptons la période de transition entre l'époque almoravide et l'époque almohade, connue pour sa politique de « purification » et qui a connu des exactions — comme cela arrive dans toute période de transition — on peut dire que la politique des Almohades vis-à-vis des minorités religieuses et des États chrétiens était normale. Les échanges diplomatiques et des visites mutuelles entre les deux camps n'ont pas cessé depuis. L'existence d'un archevêque à Marrakech témoigne de la tolérance des Almohades aussi bien que les ambassades échangées avec le Saint Siècle.

Cependant l'époque almohade a connu certaines périodes marquées par la rigueur et la sévérité, qui visaient à garantir l'unité doctrinale et politique de l'État. Mais ces périodes n'avaient pas de suite⁶³. Nous pouvons évoquer à titre d'exemple la persécution (assez peu poussée) contre les *fuqahā'* malikites, contre les philosophes dont la victime la plus célèbre fut Averroès, la persécution des soufis dont le plus célèbre n'est autre qu'Abū Madyan. Et nous pouvons évoquer l'épreuve du mahdisme lui-même à l'époque du calife al-Ma'mūn.

Les juifs n'avaient pas seulement retrouvé leur « orgueil d'antan » selon l'expression de l'auteur de *l'Istibṣār*, mais la période de règne d'al-Nāṣir (r. 595/1199-610/1213) a permis à certains d'entre eux de surpasser le statut de *ḍimmī*.

Salomon ben Natan, rabbin de Sijilmassa qui vivait à l'époque du calife almohade al-Nāṣir, mentionne dans son *Sidūr*⁶⁴ plusieurs pratiques suivies par les juifs de Sijilmassa et peut-être en d'autres villes marocaines, sans que le pouvoir politique ou religieux ne les interdise. Parmi ces pratiques, on cite l'annonce publique de la venue du nouvel an par la trompette. Cette annonce par la trompette était un élément nouveau dans les rites de la célébration⁶⁵, ce qui atteste l'élargissement des libertés religieuses, à tel point qu'Aghmat a donné naissance, à cette époque qu'on qualifie de sombre dans l'histoire des juifs marocains, à Zakariyya' ben Yahuda al-Aghmati, un des plus grand savants du Talmud au Maroc, qui nous a laissé en 1190 un commentaire détaillé du Talmud.

L'annonce des fêtes ou autres rites publics était interdit par le pacte de *ḍimma*. Cette fête ne fut pas la seule à jouir de ces privilège et respect ; à son côté, on trouvait d'autres fêtes célébrées par les juifs telles que Kippour, Pourim, Pessah, Chavouot ...⁶⁶

⁶³ Ben Ṣarīfa, « Ḥawla al-tasāmuḥ al-dīnī » p. 32.

⁶⁴ *Communautés juives des marges sahariennes*, p. 411 et suivantes.

⁶⁵ *Communautés juives des marges sahariennes*, p. 421.

⁶⁶ Sur ces fêtes juives, voir Zafrani, *Deux mille ans de vie juive au Maroc*.

Certes, la condition des juifs a connu une amélioration depuis l'époque de Muḥammad al-Nāṣir. La tolérance des autorités almohades s'est confirmée durant le règne d'al-Ma'mūn (r. 626/1229-630/1232), les juifs se sont alliés à ce calife qui a procédé à l'abolition de l'*imāma* d'Ibn Tūmart et adopté une politique complaisante vis-à-vis des *ḏimmī-s*⁶⁷. Quand son concurrent sur le trône, Yaḥyā, entra à Marrakech en 629/1232, il détruisit l'église des *Rūm* et tua certains juifs lors des perturbations qui suivirent la prise de la ville⁶⁸. Plus tard nous trouvons que les juifs ont apporté leur soutien au calife al-Sa'īd (r. 640/1242-646/1248).

Déjà une lettre officielle almohade rédigée en 624/1226 porte la preuve de la nouvelle situation des juifs à cette époque. Le représentant de l'État almohade fait parvenir une lettre au seigneur de Pise dans laquelle il lui demande de rendre justice à un commerçant juif de Tunis, 'Umar b. Abī l-Ġidd al-Isrā'īl al-Tūnisī, auprès de ses débiteurs, et de le traiter convenablement et avec estime, « parce qu'il jouit de notre estime, et il est proche de nous ».⁶⁹

De même, leur situation connaîtra une nette amélioration à Sijilmassa d'où ils contrôlaient le commerce saharien⁷⁰. En plus de l'opulence de ses juifs, son trésorier en 641/1243 fut le juif Ibn Šalūḥa, désigné par 'Abd Allāh b. Zakariyyā' al-Ḥazraġī à l'époque du calife almohade al-Sa'īd⁷¹. Non loin de cette époque, une lettre émanant du roi d'Aragon Jaques II, datée du 11 juin 1247, donne aux juifs de Sijilmassa le privilège de s'établir dans les villes intérieures sous son règne telles que Majorque, Valence, et Barcelone, peut-être dans le but de faire drainer une partie au moins du commerce de Sijilmassa vers ses états⁷².

Conclusions

Nous avons essayé de soumettre de nouveau le thème des *ḏimmī-s* à l'époque almohade à discussion, en soulignant un ensemble d'éléments qui n'ont pas été pris en considération jusqu'à présent. Nous ne pouvons prétendre que nous avons tranché définitivement la question, au contraire, tout ce qui a été dit laisse le sujet ouvert devant la découverte de nouveaux textes et témoignages, mais aussi d'interprétations, pour pouvoir surmonter les généralisations hâtives qui ont primé longtemps, à tel point que la question de la persécution des juifs par les Almohades est devenu une constante dans l'histoire.

⁶⁷ Ibn 'Iḏārī, *al-Bayān al-muġrib*, p. 205.

⁶⁸ Ibn Abī Zar', *Rawḍ al-qirtās*, p. 169.

⁶⁹ Al-'Azzāwī, *Rasā'il muwaḥḥidiyya*, vol. I, p. 364.

⁷⁰ Jacques-Meunier, *Le Maroc Saharien*, vol. I, p. 268.

⁷¹ Ibn 'Iḏārī, *al-Bayān al-muġrib*, p. 364.

⁷² Hirschberg, *A History of the Jews*, vol. I, p. 378.

On ne connaît pas les circonstances exactes dans lesquelles s'effectua la conversion forcée et obligatoire des *ḍimmī-s* qui impliquait l'abolition du pacte de la *ḍimma* (et par conséquent contrevenait sérieusement à la *šarī'a*, la loi islamique), ni combien du temps elle dura. Les sources arabes n'en gardent que quelques traces, peut-être parce que l'abolition de la *ḍimma* était quelque chose de profondément contestable.

La situation des juifs à l'époque almohade n'a pas connu un seul rythme, et leur vie n'était pas totalement une crise. Au contraire, elle a connu alternativement des périodes d'épanouissement et d'éclipse. En tout cas, aussi bien la persécution que la conversion obligatoire durent être brèves, et les convertis eurent le droit de revenir à leur première religion, étant donné que sous les gouvernements des califes almohades ultérieurs, les minorités juives retrouvèrent toute leur importance, y compris dans la vie publique et dans les fonctions de la cour.

Les mesures ne devaient pas non plus s'appliquer de la même façon sur tout le territoire almohade : Maimonide, par exemple, préféra s'installer à Fès, une des villes les plus importantes du territoire almohade.

Nous sommes enclins à dire que les Almohades ont aboli le pacte de *ḍimma* dans son sens juridique en faisant tomber la perception de la *ḡizya*, le fait qui a été compris comme étant une abolition totale du pacte de *ḍimma* et a donné lieu à tout ce qu'on trouve mentionné sur l'intolérance des Almohades envers les juifs, alors que les textes historiques attestent la persistance de la présence juive et chrétienne en tant que communautés dont le rôle social, l'influence économique et l'expression culturelle furent non négligeable sous les Almohades⁷³.

Il est certain que l'histoire des juifs sous les Almohades est très complexe. Elle nécessite encore et toujours une nouvelle investigation dans les sources arabes et juives.

Sources

- 'Abd al-Ḥaqq al-Islāmī, *al-Husām al-mamdūd fī l-radd 'alā l-yahūd*, Alfonso, Esperanza (éd.), *al-Sayf al-mamdūd fī radd 'alā aḥbār al-yahūd*, Madrid, CSIC, 1998; Dā'uq, 'Umar W. (éd.), Beyrouth, Dār al-bašār al-islāmiyya, 2001.
- al-'Azzāwī, Aḥmad (éd.), *Rasā'il muwaḥḥidiyya, maǧmū'a ḡadīda*, 2 vols., Kenitra, Ḡāmi'at Ibn Ṭufayl, Kulliyat al-ādāb wa-l-'ulūm al-insāniyya, 1995-2001.
- al-Bayḍāq, Abū Bakr b. 'Alī al-Ṣanhāǧī, *Aḥbār al-Mahdī Ibn Tūmart wa ibtidā' dawlāt al-muwaḥḥidīn*, Ibn Maṣṣūr, A. (éd.), Rabat, Dār al-Manṣūr, 1971.
- al-Burzulī, *Fatāwā*, al-Ḥabīb al-Hīla, M. (éd.), 7 vols., Beyrouth, Dār al-Ġarb al-islāmī, 2002.

⁷³ Lévy, « Maimonide », p. 87.

- al-Ḍabbī, *Buḡyat al-multamis*, Le Caire, Dār al-kitāb, 1967.
- Ibn Abī Dīnār, *al-Mu'nis fī aḥbār Ifrīqiya wa Tūnis*, Šammām, M. (éd.), Tunis, al-Maktaba al-'atīqa, 1967.
- Ibn Abī Zar', *al-Anīs al-muṭrib bi-rawḍ al-qirtās*, Ibn Manšūr, 'Abd al-Wahhāb (éd.), Rabat, Dār al-Manšūr, 1973.
- Ibn 'Amīra al-Ḍabbī: voir al-Ḍabbī.
- Ibn al-Aṭīr, *al-Kamīl fī l-ta'rīḥ*, 13 vols., Beyrouth, Dār Šādir, 1967.
- Ibn al-Ḥatīb, *al-Iḥāta fī aḥbār Ġarnāta*, 'Inān, M. 'A. (éd.), 4 vols., Le Caire, Maktabat al-Ḥanjī, 1975.
- Ibn 'Iḍārī al-Marrākušī, *al-Bayān al-muḡrib (qism al-muwaḥḥidīn)*, M. I. al-Kattānī (éd.), Beyrouth-Casablanca, Dār al-Ġarb al-islāmī, 1985.
- Ibn al-Naqqāš, Muḥammad b. 'Alī al-Dukkālī, *al-Maḍamma fī isti'māl ahl al-ḍimma*, 'Abd Allāh b. 'Alī Ṭāriqī (éd.), Riyadh, Dār Muslim, 1416.
- Ibn Šāḥib al-Šalāt, *al-Mann bi-l-imāma*, al-Tāzī, 'A. (éd.), 3 éd., Beyrouth, Dār al-Ġarb al-islāmī, 1987.
- Ibn Sa'īd al-Maḡribī, *al-Ġuṣūn al-yāni'a fī maḥāsīn šu'arā' al-mi'a al-sābi'a*, al-Abyārī, I. (éd.), Le Caire, 1954.
- Ibn Taḡribirdī, *al-Nuḡūm al-zāhira fī mulūk Mišr wa l-Qāhira*, Le Caire, al-Mu'assasa al-miṣriyya al-'amma li-l-ta'lif wa l-našr, s. d.
- Ibn Tūmart, Muḥammad, *A'azz mā yuṭlab*, Talbī, A. (éd.), Alger, al-Mu'assasa al-waṭaniyya li-l-kitāb, 1985.
- al-Istibšār fī 'ajā'ib al-amšār*, 'Abd al-Ḥamīd, Sa'd Zaḡlūl (éd.), Alexandria, 1958.
- al-Maḡlīlī, Muḥammad b. 'Abd al-Karīm, *Risāla fī l-yahūd*, Ḥadda, 'A. b. et Mayra, 'O. B. (éds.), Rabat, Dār Abī Raqrāq, 2005.
- al-Marrākušī, 'Abd al-Wāḥid, *al-Mu'ḡrib*, al-'Aryan, M. S. et 'Alamī, M. 'A. (éd.), Le Caire, 1949.
- al-Nuwayrī, *Nihāyat al-'arab*, Abū Ḍay, M. F. (éd.), Casablanca, Dār al-našr al-maḡribiyya, 1984.
- Qaḍiyat al-muhāḡirīn al-musammūna al-yawm bi-l-bildiyyīn*, Fatha, M. (éd.), Rabat, Dār Abī Raqrāq, 2004.
- al-Qiftī, *Iḥbār al-'ulamā' bi-aḥbār al-ḥukamā'*, Le Caire, Dār al-āṭār, 1326 H.
- Samuel b. Yaḥyā al-Maḡribī, *Iḥām al-yahūd*, al-Šarqāwī, Muḥammad 'Abd Allāh (éd.), Beirut, Dār al-Ġīl, 1410/1990.
- al-Wanšarīsī, Aḥmad, *al-Mi'yār al-mu'rib*, Ḥaḡḡī, M. et al. (éd.), 13 vols., Beyrouth, Dār al-Ġarb al-islāmī, 1981.

Bibliographie

- 'Alī Ḥasan, Ḥasan, *al-Ḥaḍāra al-islāmiyya fī l-Maḡrib wa l-Andalus: 'ašr al-murābiṭīn wa l-muwaḥḥidīn*, Le Caire, Maktabat al-Ḥanjī, 1980.
- Bennisson, Amira K. et Gallego, María Ángeles, « Jewish Trading in Fes on the Eve of the Almohad Conquest », *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebreos*, sección Hebreo, 56 (2007), pp. 33-51.

- Ben Šarīfa, Muḥammad, « Ḥawla al-tasāmuḥ al-dīnī wa lbn Maymūn wa l-muwahḥidīn », in *Un trait d'union entre l'Orient et l'Occident : Al Ghazali et Ibn Maimoun*, Rabat, Académie du Royaume du Maroc, 1986, pp. 24-40.
- Communautés juives des marges sahariennes du Maghreb*, Abitbol, Michel (éd.), Jérusalem, Institut Ben-Zvi pour la recherche sur les communautés juives d'Orient, Yad Izhak Ben Zvi et l'Université Hébraïque de Jérusalem, 1982.
- Corcos, David, « The attitude of the Almohad rulers towards the Jews », *Zion*, 32 (1967), pp. 137-160, repr. dans *Studies in the History of the Jews of Morocco*, Jerusalem, 1976.
- Fierro, Maribel, « Conversion, ancestry and universal religion: the case of the Almohads in the Islamic West (sixth/twelfth-seventh/ thirteenth centuries) », *Journal of Medieval Iberian Studies*, 2, 2 (juin 2010), pp. 159-160.
- Fierro, Maribel, « A Muslim Land without Jews or Christians. Almohad policies regarding the 'protected people' », in Fidora, A. et Tischler, M. (éds.), *Christlicher Norden-Muslimischer Süden, Die Iberische Halbinsel im Kontext Kultureller, religiöser und politischer Verankerungen*, Francfort, Aschendorff Verlag, pp. 241-245.
- Goitein, Shelomo Dov, *Letters of Medieval Jewish Traders*, Princeton, Princeton University Press, 1973.
- Goitein, Shelomo Dov, *Dirāsāt fī l-ta' rīḥ al-islāmī wa l-nuḏūm al-islāmiyya*, Kuwait, Wikālat al-maṭbū'āt, 1980.
- Hirschberg, H. Z., *A History of the Jews in North Africa*, Leiden, 2e éd., t. 1, Leiden, Brill, 1974.
- Jacques-Meunier, D., *Le Maroc Saharien des origines à 1670*, Paris, Librairie Klincksieck, 1982.
- Kably, Mohamed, *Variations islamistes et identité du Maroc médiéval*, Paris-Rabat, Maisonneuve et Larose, 1989.
- Lévy, Simon, « Messianisme, Mahdi et crise almohade », in Kaddouri, A. (Coord.), *Mahdisme, crise et changement dans l'histoire du Maroc. Actes de la table ronde organisée à Marrakech par la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Rabat du 11 au 14 Février 1993*, Rabat, Faculté des Lettres, 1994, pp. 13-30.
- Lévy, Simon, « Maimonide et l'histoire du judaïsme marocain », in *Maimonide : Colloque du 22 décembre 1986 à Casablanca*, Casablanca, Conseil des communautés israelites du Maroc, 1987, pp. 83-108.
- al-Maḡrāwī, Muḥammad, « Murāḡa' a ḥawla wad' ahl ḍimma fī 'aṣr al-muwahḥidīn », in *al-Muwahḥidūn wa azamāt al muḡtama'*, Rabat, Jusūr, 2006, pp. 109-40.
- Molénat, Jean-Pierre, « Sur le rôle des Almohades dans la fin du christianisme local au Maghreb et en al-Andalus », *Al-Qanṭara*, 18 (1997), pp. 389-413.
- Mūsā, 'Izz al-Dīn, *al-Naṣāt al-iqtisādī fī l-Maghrib al-islāmī*, Beyrouth, Dār Šurūq, 1983.
- Nahon, Gérard, « La elegía de Abraham Ibn Ezra sobre la persecución de los Almohades. Nuevas perspectivas », in *Abraham Ibn Ezra y su tiempo*, Madrid, Asociación Española de Orientalistas, 1990, pp. 217-224.
- Serrano, Delfina, « Dos fetuas sobre la expulsión de Mozárabes al Magreb en 1126 », *Anaquel de Estudios Árabes*, 2 (1991), pp. 162-182.
- Talbi, Mohamed, « Le christianisme maghrébin, de la conquête musulmane à sa disparition », dans Gerves, M. et Bikhazi, R.J. (éds.), *Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, 8th-18th centuries*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990, pp. 313-51.

- Urvoy, Dominique, « Les aspects symboliques du vocable mozarabe. Essai de réinterprétation », *Studia Islamica*, 78 (1993), pp. 117-53.
- Zafrani, Haïm, *Deux milles ans de vie juive au Maroc*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1998.
- Zafrani, Haïm, « Les sources arabes et leur contribution à la formation et au développement de la pensée et des traditions culturelles juives : Maimonide pèlerin du monde intellectuel judéo-musulman », in *Un trait d'union entre l'Orient et l'Occident : Al Ghazali et Ibn Maimoun*, Rabat, Académie du Royaume du Maroc, 1986.





II. The early period: submission and adaptation.





Doctrina sobre la *ḡizya* en el Occidente islámico pre-moderno

Alfonso CARMONA GONZÁLEZ
Universidad de Murcia

Según consta en la *Mustaḥraḡa* de Muḥammad al-‘Utbī al-Qurtubī (m. 255/869), obra preservada en *al-Bayān wa l-taḥṣīl* del cordobés Ibn Ruṣd al-Ġadd (m. 520/1120)¹, se le atribuyeron al principal discípulo de Mālik, el egipcio Ibn al-Qāsim (m. 191/806), dos opiniones contradictorias respecto a la licitud de la venta, por parte del obispo, de bienes pertenecientes a una iglesia para hacer frente a necesidades de la comunidad cristiana del lugar; necesidades de las que sólo se mencionan dos: el pago del impuesto debido a los musulmanes por dicha comunidad y la reparación del templo (*idā bā‘ahā usquf al-kanīsa fī ḡarāḡihā wa fī marammati l-kanīsa*).

La palabra *ḡarāḡ* que se emplea en el texto para designar la obligación fiscal no significa ahí (como sería lo normal en los siglos siguientes) el impuesto sobre la producción agrícola, sino que en esa frase es un equivalente del término *ḡizya*, sobre el que versa este artículo. Así parece haberlo entendido también Ibn Ruṣd, quien en su comentario a dicha *riwāya* repite las dos posibles finalidades de la venta diciendo: “para la reparación (de la iglesia) o para pagar el *ḡarāḡ* de ellos” (*fī marammatihā aw fī ḡarāḡihim*), y líneas más adelante se refiere a tal impuesto como “el *ḡarāḡ* a que ellos estaban obligados”.

Pues bien, de acuerdo con la *riwāya* de Aṣḡaḡ b. al-Faraḡ (m. 225/840) consignada en la *Mustaḥraḡa* de al-‘Utbī (apud *al-Bayān wa l-taḥṣīl*), Ibn al-Qāsim se oponía totalmente a dicha venta declarando que, en materia de bienes donados para el mantenimiento de las iglesias, los cristianos estaban obligados por las mismas leyes que tenían los musulmanes con respecto a sus *aḡbās* (bienes habices)².

En el comentario a esta cuestión que Ibn Ruṣd dejó escrito a continuación de la mencionada referencia de Aṣḡaḡ, el abuelo de Averroes recuerda que tal *riwāya* contradice la doctrina que el andalusí ‘Īsā b. Dīnār (m. 212/828) había escuchado de labios del propio Ibn al-Qāsim (doctrina referida en el *Bayān* tan solo unas páginas antes), según la cual Ibn al-Qāsim se atenía en esto a lo que dijo Mālik, quien distinguía entre tierras conquistadas por la fuerza—cuya venta por los cristianos no era posible por ser botín de los musulmanes—y

¹ Ibn Ruṣd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. IV, p. 208-9; véase también Fernández Félix, *Cuestiones legales del islam temprano*, p. 484.

² Esa misma afirmación de Aṣḡaḡ en la *Mustaḥraḡa* es citada literalmente por Ibn Sahl (apud Khallaf, *Waṭā‘iq ... ahl al-ḡimma*, p. 69).

tierras acogidas a un pacto (*ṣulḥ*), donde los cristianos o el obispo como su representante podían vender cuanto quisieran, siempre que hicieran frente a las obligaciones del pacto (*idā kānū yu'addūna mā 'alayhim min al-ṣulḥ*)³.

Esta doctrina fue precisamente la que admitió la jurisprudencia andalusí, tal como se constata en el siguiente pasaje de los *Aḥkām* de al-Ša'bī (m. 497/1103): “‘Tsā transmitió que Ibn al-Qāsim dijo, en el caso de la venta, por parte del obispo, de las tierras de la iglesia, que tal venta era lícita siempre y cuando ellos (los cristianos) pagaren la *ḡizya* a que estaban obligados”⁴. En esta referencia, como se ha podido comprobar, se ha sustituido la palabra *ṣulḥ* (que alude a todas las obligaciones del pacto, pecuniarias o no) por el término *ḡizya*, que es el impuesto de capitación, del que me voy a ocupar.

Es interesante señalar que, en su comentario, Ibn Rušd—tras explicar la discrepancia (que él considera sólo aparente) entre las referencias de Aṣbaḡ y de ‘Tsā - afirma que, aunque la venta por parte de los cristianos fuera legal, la compra de tales bienes les estaba prohibida a los musulmanes si el precio pagado iba destinado a la reparación de un lugar de culto cristiano; pero no, en absoluto, si la finalidad de la transacción era satisfacer la *ḡizya* a que estaban obligados los cristianos⁵.

No es éste el único lugar de la *‘Utbīyya* donde se alude a la problemática jurídica que generaba la figura impositiva de la *ḡizya*, pero nos va a bastar al comienzo de mi exposición para mostrar no sólo cómo la obligación de los *ḡimmiēs* de satisfacer dicho tributo era superior a cualquier otra y además *conditio sine qua non* para poder seguir contando con la *ḡimma* o protección de los musulmanes, sino también cómo—aunque en la época de formación de la escuela *mālikī* la *ḡizya* era ya un impuesto relativamente bien definido—existía todavía cierta ambigüedad en el uso de los tecnicismos *ḡizya* y *ḥarāḡ* (tal como ya he adelantado), lo que denota probablemente que tales cargas fiscales no estaban aún del todo separadas. Y ello a pesar de que la sistematización de los impuestos aparece como uno de los objetivos del mandato del segundo califa del Islam, ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb (r. 13/634–23/644).

Pero, pese al esfuerzo legislativo del califa ‘Umar—como voy a intentar mostrar a continuación— tal sistematización y unificación no se llegó a conseguir a lo largo del primer siglo de la Historia del Islam⁶, en la segunda mitad del cual tuvo lugar precisamente la conquista de lo que sería el Occidente islámico. Así, por ejemplo, el pacto llamado de Teodomiro, en al-Andalus, y otros

³ Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. IV, p. 192.

⁴ Al-Ša'bī, *Aḥkām*, p. 154 (nº 197). Aprovecho esta ocasión para corregir el error que cometí en la traducción de este texto publicada en mi Nota Bibliográfica “Bienes Habices en al-Andalus”, *Al-Qanṭara*, 25 (2004), p. 258; error oportunamente señalado por García Sanjuán en su trabajo “La caridad islámica y los no musulmanes”, p. 314 (nota 48).

⁵ Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. IV, p. 209.

⁶ Véase al respecto el capítulo primero de la monografía de Katbi, *Islamic Land Tax*, de donde proceden algunos de los datos que manejo en este trabajo, como iré señalando.

acuerdos de paz que voy a mencionar a continuación muestran un tratamiento fiscal de los *ahl al-đimma* relativamente variado y en muchos casos distinto del que llegó a ser canónico no sólo en el imperio 'abbāsi sino también en los territorios no sujetos a su obediencia.

La palabra *ğizya* tiene el sentido general de compensación, y el particular de contrapartida económica a la *đimma*, que es la garantía de salvaguarda y protección que los conquistadores musulmanes otorgaron a las poblaciones sometidas. Con este significado preciso, y aplicada a los judíos y cristianos, que habrían de quedar sometidos a la autoridad musulmana, encontramos la palabra *ğizya* en el Corán (9: 29):

¡Combatid contra quienes, habiendo recibido la Escritura, no creen en Dios ni en el último Día, ni prohíben lo que Dios y su Enviado han prohibido, ni practican la religión verdadera! Hasta que, humillados, paguen el tributo (*ğizya*) directamente (*'an yadⁱⁿ*)⁷.

Y consecuentemente, en los relatos de las primeras conquistas islámicas, desde la misma época del Profeta, el término tiene el significado concreto de impuesto que gravaba a los no convertidos al Islam que decidieron seguir viviendo en los lugares conquistados por los musulmanes; impuesto al que obviamente dejarían de estar obligados en caso de que se convirtieran al Islam. Así, consta que Mahoma impuso un gravamen, llamado *ğizya*, a las poblaciones de al-Baḥrayn⁸, Taymā', Ğaraš, y varias otras. En los tratados de paz (*şulḥ*)⁹ con los habitantes de estas localidades se especificaba que cada adulto de los *ahl al-kitāb* (los seguidores del Libro [revelado]) pagaría un dinar al año, además de quedar todos obligados a la carga llamada de la hospitalidad (*diyāfa*) durante tres días¹⁰; hospitalidad que según al-Māwardī (quien quizá únicamente aludía a la costumbre en su época, el siglo V/XI 'abbāsi) sólo obligaba a proporcionar los alimentos ordinarios, no a sacrificar ningún animal; y a facilitar

⁷ Cito según la traducción de Julio Cortés (*El Corán*, p. 256). La expresión *'an yadⁱⁿ*, cuyo significado más aparente (pero quizá erróneo) es "en mano" o "por su propia mano", ha dado lugar a numerosas y discordantes interpretaciones: humillación y sometimiento, dinero contante, todos sin excepción, etc. Véase, entre otros, Bravmann, "The Ancient Arab Background of the Qur'anic Concept *al-jizyatu 'an yadin*", pp. 307-314; Cahen, "Coran IX-29", pp. 76-79; Kister, "'An yadin' (Qur'an, IX/29)", pp. 272-278; Rubin, "Qur'an and Tafsir", pp. 133-144.

⁸ Mālik, *al-Muwatta'a*, vol. I, p. 183, n° 42.

⁹ El término árabe *şulḥ*, que se puede aplicar a negocios jurídicos y pleitos de diversa índole, es traducible por "transacción, acuerdo o pacto". Se trata, desde el punto de vista de la jurisprudencia islámica, de un contrato mediante el cual las partes, haciéndose mutuas concesiones, es decir, abandonando un derecho a cambio de una compensación, evitan un litigio o ponen fin al ya comenzado. La palabra *şulḥ* aparece en el Corán (4: 114 y 4: 127/128) en su sentido más general de "reconciliación, concordia o acuerdo amistoso".

¹⁰ Al-Bayhaqī, *al-Sunan al-kubrā*, vol. IX, p. 365; al-Balādurī, *Futūḥ al-buldān*, en Katbi, *Islamic Land Tax*, p. 1.

cobijo a las monturas, no a darles cebada; y ello sólo en el campo, no en las ciudades¹¹.

Ese montante de un dinar anual fue considerado posteriormente por las escuelas jurídicas šāfi'í y ḥanafí como la cantidad mínima a satisfacer en concepto de *ḡizya*¹². Pero no así por la escuela mālikí (la seguida en al-Andalus y el Norte de África) que, si nos atenemos a la doctrina que se le atribuye a Mālik (m. 179/795), sostenía que no había cuantía mínima, dependiendo ésta del criterio de los gobernantes o de lo estipulado en las correspondientes capitulaciones¹³. Volveré más adelante sobre esta cuestión.

La *ḡizya* podía también ser colectiva (*ḡizya ḡumla*). Consta que, en algún caso, así lo estipuló el propio Mahoma¹⁴. Y, tras la muerte de éste y siguiendo su ejemplo, uno de sus Compañeros, Ḥālīd b. al-Walīd, en el año 12/633, pactó el pago de una *ḡizya* colectiva con los habitantes de algunas poblaciones de al-Sawād (en el sur de Iraq)¹⁵, así como con la ciudad de al-Ḥīra (en el centro de Iraq)¹⁶; poblaciones que no fueron conquistadas por la fuerza, sino que se sometieron a los musulmanes, sin ofrecer resistencia, mediante tratados de capitulación (*ṣulḥ*). Consta que de ese impuesto quedaron excluidos los monjes puesto que, al estar consagrados al culto, no ejercían actividad económica. Igualmente, 'Amr b. al-'Āṣ les impuso una muy cuantiosa *ḡizya ḡumla* a los habitantes de Egipto¹⁷.

También quedó estipulada una *ḡizya* colectiva, al menos hasta la segunda mitad del siglo V/XI, para los judíos de Ifrīqiya, tal como consta en una consulta que se le hizo al jurista tunecino al-Laḥmī (m. 478/1085) en el sentido de que, si la base para el cálculo del montante del impuesto seguía siendo el número inicial de judíos tributarios, éstos individualmente estaban entonces pagando menos de los cuatro dinares por persona que en su día se les impuso¹⁸.

La tributación colectiva tenía la ventaja para las poblaciones sometidas de que éstas podían repartir la carga fiscal entre los miembros de la comunidad de una manera más equitativa, según la realidad económica de cada sujeto. Sin embargo, esta disolución de la obligación individual en la responsabilidad colectiva no parece que fuera bien vista por los juristas. Así, el andalusí Abū 'Umar Ibn 'Abd al-Barr (m. 463/1071) prohibía expresamente que los ricos asumieran el pago de lo que correspondía a los pobres¹⁹. Sin duda, la finalidad

¹¹ Al-Māwardī, *al-Aḥkām al-sultāniyya*, p. 184.

¹² Al-Burzulī, *Fatāwā*, vol. II, p. 43; al-Māwardī, *al-Aḥkām al-sultāniyya*, p. 184.

¹³ Al-Māwardī, *al-Aḥkām al-sultāniyya*, p. 184.

¹⁴ Al-Balāḏurī, *Futūḥ al-buldān*, en Katbi, *Islamic Land Tax*, p. 1.

¹⁵ Al-Ṭabarī, *Ta'riḥ al-rusul*, en Katbi, *Islamic Land Tax*, p. 1.

¹⁶ Abū Yūsuf, *Kitāb al-ḥarāḡ*, en Katbi, *Islamic Land Tax*, p. 2.

¹⁷ Al-Ṭabarī, *Ta'riḥ al-rusul*, en Fattal, *Le statut légal des non-musulmans*, p. 52.

¹⁸ Al-Burzulī, *Fatāwā*, vol. II, p. 42.

¹⁹ Ibn 'Abd al-Barr, *al-Kāfi*, p. 217.

social del impuesto era que cada *ḍimmī* mostrara que aceptaba su condición haciendo frente individualmente a su obligación tributaria personal.

En todo caso, cuando en la segunda mitad del siglo II/VIII la responsabilidad comunitaria en el sistema fiscal de Egipto cambió a una responsabilidad personal, ello llevó a muchos a huir de sus aldeas para eludir el pago de la *ğizya*. La autoridad obligó entonces a quienes querían emigrar a solicitar un permiso, y ello con la finalidad de conocer su residencia para llevar a cabo la exacción del impuesto de capitación²⁰; impuesto que recibió en este caso el nombre con el que se designa a una colonia de inmigrantes o huidos (especialmente no musulmanes): *ğāliya*²¹. Este uso de dicho término como equivalente a *ğizya* o a cualquier impuesto de capitación que gravaba a los forasteros parece que se extendió fuera de Egipto, pues hemos creído encontrarlo en el Levante de al-Andalus en el siglo XII, en época de Ibn Mardaniš²².

Como hemos adelantado, los primeros pactos muestran una notable diversidad en el tratamiento fiscal de los sometidos. Por ejemplo, en el caso de Buşra, en el extremo meridional de Siria, ciudad también conquistada por Ḥālīd b. al-Walīd, sabemos que el impuesto fue individual y que consistió en un dinar y un *ğarīb* de trigo por cada varón adulto²³, y que este tratamiento fiscal fue solicitado y conseguido por otras poblaciones sometidas. E, igualmente en la segunda década del Islam, un dinar y un *ğarīb* de trigo fue también el montante de la *ğizya* en el distrito de Ḥawrān, al igual que en Antioquía y en Damasco²⁴.

No obstante, para esta última ciudad, el impuesto cambió posteriormente y consistió en un pago colectivo de 100.000 dinares. Y, pocos años después, volvió a ser de nuevo una *ğizya* individual anual de 4 dinares para los hombres y dos para las mujeres (una excepción, ésta de la tributación de las mujeres, de que me ocuparé más adelante).

Cuatro dinares por año fue también, según algunas fuentes, la cantidad impuesta a cada varón de Ḥimş, en el extremo oriental de Siria, y de Ra's al-'Ayn, poblaciones ambas conquistadas por la fuerza. Sin embargo, al-Ṭabarī afirma²⁵ que la capitulación de Ḥimş se hizo en base a un doble tratamiento fiscal: determinados habitantes pactaron un impuesto fijo anual, parte en metálico y parte en especie (*rizq*), que consistió en un dinar y un *ğarīb* de trigo; y a otros se les estipuló una cantidad variable en función de sus ingresos el año anterior. Este mismo doble tratamiento está atestiguado en el caso de al-Urdunn.

²⁰ Gibb, "The fiscal rescript of 'Umar II", p. 14.

²¹ Dozy, *Supplément aux Dictionnaires arabes*, vol. I, p. 210; Cahen, "Fiscalité, propriété, antagonismes sociaux", p. 147; Cahen, "Djizya", *El²*.

²² Carmona, "Represión y abuso de poder", p. 338, nº 64.

²³ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-buldān*, en Katbi, *Islamic Land Tax*, p. 2-3.

²⁴ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-buldān*, en Katbi, *Islamic Land Tax*, p. 3.

²⁵ En Katbi, *Islamic Land Tax*, p. 4.

La primera de las dos modalidades es la única que puede llamarse capitación (*ǧizya 'alā ru'ūs l-riǧāl*, o también *ḍarībat al-ra's*), es decir, un impuesto que se paga por persona sin atención a sus capitales o ingresos, y se aplicaría sobre todo a los habitantes de las ciudades. Y la segunda sería la que pagaban especialmente los que vivían del cultivo de la tierra; modalidad ésta más asimilable al *ḥarāǧ*, el impuesto sobre la producción agrícola, del que nunca se libraron los *ḍimmīs* propietarios de tierras, salvo quizá alguna excepción, por algún tiempo, como la de los judíos de Samaria²⁶.

Un buen ejemplo de la mencionada flexibilidad en el impuesto lo tenemos en el pacto (*ṣulḥ*) que 'Amr b. al-'Āṣ estableció con los egipcios, donde se estipula que “si, en el momento de la crecida del Nilo, éste no alcanzara su nivel normal, el impuesto les sería rebajado en esa misma proporción²⁷”.

En todo caso, ambas modalidades (la cuantía fija y la variable) han coexistido a lo largo de la Historia pre-moderna del Occidente árabe, como muestra—entre otros— en el siglo IX/XV el siguiente pasaje de la vasta obra del tunecino al-Burzulī (m. 841/1438): *idā tarattabat al-ḍimma 'alā qadr ḥwāl ahl l-ḍimma* “si se hubiera pactado la *ḍimma* de acuerdo con las circunstancias [económicas] de los *ḍimmīs*²⁸”.

Como se habrá observado, el hecho de que las ciudades de Ḥimṣ y de Ra's al-'Ayn fueran conquistadas por la fuerza (*'anwat^{an}*) no impidió que sus habitantes pudieran establecer un acuerdo de paz con los vencedores, lo que desmiente la afirmación que leemos con frecuencia de que los sometidos a viva fuerza se convertían en esclavos y perdían todos sus bienes. Ḥalīl lo dice con rotundidad: “El 'anawī es libre (*al-'anawī ḥurr*)²⁹”. Aunque es bien cierto que los 'anawīs hubieron de conformarse con tratados de capitulación en condiciones muy desventajosas; pues, en palabras de Ibn al-Māǧīšūn³⁰, eran “como siervos de los musulmanes”.

Y es cierto también que la distinción entre tierras de *ṣulḥ* y tierras de 'anwa tenía implicaciones fiscales y jurídicas. Así, por ejemplo, Mālik afirmaba que la tierra conquistada por la fuerza (*arḍ 'anawiyya*) no se podía vender; y ponía objeciones al hecho de adquirir una tierra conquistada mediante pacto (*arḍ ṣulḥiyya*) ya que no se vendía libre de cargas, sino con la carga del *ḥarāǧ*; opinión que no compartía en absoluto su discípulo egipcio Ašhab (m. 204/820)³¹.

Y, del mismo modo, la distinción entre súbditos *ṣulḥīes* y 'anawīs afectaba a las condiciones de la *ǧizya*, pues los primeros mantenían generación tras generación las condiciones del acuerdo inicial—o así tendría que ser. Mientras

²⁶ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-buldān*, en Katbi, *Islamic Land Tax*, p. 71.

²⁷ Al-Ṭabarī, *Ta'rīḥ al-rusul*, en Fattal, *Le statut légal des non-musulmans*, p. 52.

²⁸ Al-Burzulī, *Fatāwā*, vol. II, p. 41.

²⁹ Ḥalīl, *Muḥtaṣar*, p. 95.

³⁰ Citado por Ibn Sahl en sus *al-Aḥkām al-kubrā*, en Abdel-Wahhab Khallaf, *Waṭā'iq*, p. 79.

³¹ Así lo expone Ibn Abī Zamanīn, *Muntaḥab al-ahkām*, p. 403.

que los segundos debían aceptar las revisiones y actualizaciones de dicho tributo que las autoridades les fueran imponiendo.

Y volviendo al tema de la diversidad, en sus primeros tiempos, del impuesto que gravaba a los no musulmanes, al-Ṭabarī, en su *Taʾrīḥ*³², al mencionar el *ṣulḥ* de Bānqīyā y Bārūsmā, dice que fue por un montante de mil dinares y la entrega (por persona, supongo) de un chal (*ṭaylasān*). Lo interesante aquí es que el pago en especie consiste en un producto manufacturado, y no—como en la mayoría de las capitulaciones—en productos de la tierra. Así, por ejemplo, Abū Yūsuf, el autor del *Kitāb al-ḥarāj*, afirma³³ que, en las ciudades de Mesopotamia, la Ğazīra de los árabes, los diversos tratados de *ṣulḥ* impusieron a cada persona (creo que habrá que entender: varón adulto) el pago anual de un dinar, además de dos almudes de trigo, dos *qisṭ* de aceite y otros dos de vinagre. Mientras que al-Balāḍurī, por su parte, enumera de este otro modo los elementos que constituían la parte en especie de esa misma *ğizya*³⁴: un cahíz de trigo y una cantidad no especificada de aceite, vinagre y miel; y se decía expresamente que las mujeres y los menores estaban excluidos de la *ğizya*. Ahora bien, en el caso de al-Ruhā y otras poblaciones, también en la Ğazīra, el historiador al-Balāḍurī menciona la inclusión en el tratado de *ṣulḥ* de la obligación de los *ḍimmīs* de reparar los caminos y los puentes³⁵.

La Ğazīra fue conquistada después de Siria, en los años 18/639 y 19/640, es decir, todavía en época de ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb, el segundo califa, a quien las fuentes atribuyen la decisión de no repartir las tierras entre los conquistadores (pese a que éstos reclamaban que les aplicara el precedente del Profeta en Ḥaybar), sino de dejarlas en manos de sus antiguos propietarios no-musulmanes, a cambio de un impuesto sobre la producción agrícola que se añadía a la *ğizya* que inicialmente se había pactado en los correspondientes tratados de capitulación. La tierra conquistada quedaba de ese modo como una especie de habiz (*waqf / ḥubus*) perpetuo a favor de la Comunidad islámica. Por lo tanto, si un musulmán adquiría alguna de esas tierras conquistadas debía también satisfacer dicho impuesto.

Este gravamen es llamado con frecuencia en los primeros tiempos *ğizyat al-arḍ*; y la tierra gravada con ese impuesto era llamada *arḍ al-ğizya*³⁶. Así, en una fetua del siglo IV/X consignada por Ibn Sahl³⁷, se pide dictamen acerca de la legalidad de una fundación (*ḥubus*) constituida sobre una *arḍ al-ğizya*,

³² En Katbi, *Islamic Land Tax*, p. 2.

³³ En Katbi, *Islamic Land Tax*, p. 5.

³⁴ En Katbi, *Islamic Land Tax*, p. 5-6.

³⁵ En Katbi, *Islamic Land Tax*, p. 6.

³⁶ Esta ambivalencia terminológica duró al menos un par de siglos, como muestra una cita de Aṣḥab aducida por Ibn Abī Zamanīn, *Muntaḥab al-aḥkām*, p. 403.

³⁷ En Abdel-Wahhab Khallaf, *Waṭāʾiq*, p. 80-81.

expresión con la que, a mi modo de ver, el peticionario se refiere a una tierra gravada con el *ḥarāḡ*. Y, del mismo modo, la *ḡizya* recibe el nombre de *ḥarāḡ* 'alā al-ru'ūs (capitación) con frecuencia en los relatos de las primeras conquistas³⁸, y en textos de los primeros siglos del Islam. A este respecto, resulta significativo que Ibn Sahl, que—como acabamos de decir—copia una fetua donde el término *ḡizya* significa *ḥarāḡ* (sin hacer ninguna observación acerca de ello), reprodujera unas líneas antes una opinión jurídica sobre la acumulación de dos impuestos en un mismo *ḡimmi*: el *ḥarāḡ* y el *ḥarāḡ* 'alā l-arḍ (impuesto sobre la tierra)³⁹, donde el primer término no puede más que significar el tributo personal, es decir, la *ḡizya* en el caso de un *ḡimmi*.

Volviendo a las noticias que nos han llegado sobre las primeras conquistas de los ejércitos musulmanes, diremos que fue también al comienzo de la tercera década del Islam, es decir, todavía en tiempos de 'Umar I, cuando los habitantes de las ciudades de la *Ḡazīra* expresaron su dificultad para pagar la parte de la *ḡizya* en especie, y 'Umar accedió a modificar el sistema. Es lo que se deduce de un pasaje de al-Balāḡurī, según el cual el aceite y demás alimentos habrían sido prescritos inicialmente porque así convenía para la manutención del ejército en aquellos momentos de la conquista; pero, ante las quejas de los *ḡimmi*s de las ciudades de la *Ḡazīra*, 'Umar decidió que pagaran su impuesto sólo en metálico, y además esta vez de acuerdo con su situación económica: unos debían entregar 48 *darāhim* o dirhames; otros, 24; y los más pobres, 12. Es decir, cuatro dinares, dos, o uno⁴⁰. Mientras que en el campo se siguió pagando la *ḡizya* en especie.

La clasificación de los *ḡimmi*s en tres categorías dependiendo de su capacidad económica y el establecimiento de un impuesto mínimo de un dinar y uno máximo de cuatro dinares fue la doctrina asumida por la escuela *ḥanafī*⁴¹, pero no así por la corriente jurídica *mālikī*, como ya hemos adelantado.

En Siria, por el contrario, se continuó pagando parte de la *ḡizya* en productos alimenticios (trigo, aceite y vinagre) durante decenios. Así, por ejemplo, en el año 70/689, un documento conservado en papiro prueba que todavía entonces la población pagaba un impuesto en especie (trigo y aceite). Pero, poco después, entre los años 72/691 y 78/697, el quinto califa omeya 'Abd al-Malik suprimió en Siria-Palestina el pago en especie y elevó la *ḡizya* a cuatro dinares para todos los varones adultos. Y, para completar esa reforma, en el año 79/698 se fijó el peso del dinar legal en 2.97 gramos. Ahora bien, hay indicios de que los califas omeyas posteriores a 'Umar b. 'Abd al-'Azīz (r. 99/717-101/719) volvieron al sistema de la *ḡizya* mixta, ante las quejas de los tributarios

³⁸ Katbi, *Islamic Land Tax*, p. 17.

³⁹ En Abdel-Wahhab Khallaf, *Waṭā'iq*, p. 80.

⁴⁰ Fagnan, *Le livre de l'impôt foncier*, p. 187.

⁴¹ Al-Māwardī, *al-Ahkām al-sultāniyya*, p. 184.

(y quizá también ante una menor necesidad de dinero en metálico por parte del Estado).

En todo caso, fue el califa 'Abd al-Malik y su antecesor Yazīd quienes comenzaron la reforma que llevaría a una completa disociación de la *ğizya* y del *harāğ*; reforma completada definitivamente por sus sucesores inmediatos.

Y fue precisamente en tiempos del califa al-Walīd, sucesor de 'Abd al-Malik, cuando tiene lugar la conquista de la península Ibérica y se firma, en el sudeste, el llamado Pacto de Teodomiro. La cláusula referente al pago del tributo (*ğurm al-ğizya*, en la versión de al-'Uđrī)⁴² dice así:

Quedan obligados, él [Teodomiro] y los suyos, a entregar cada año un dinar, cuatro almudes de trigo, cuatro de cebada, cuatro medidas (*qisṭ*) de mosto⁴³, cuatro de vinagre, dos medidas de miel y dos de aceite⁴⁴; los siervos deberán pagar la mitad de las cantidades antedichas⁴⁵.

La capitación de los esclavos es una novedad en la historia de la *ğizya* y parece, en este caso concreto, una continuación de la capitación específica de los colonos en el régimen fiscal romano. Sin embargo, no tuvo fortuna en la legislación islámica posterior, que nunca la admitió. La opinión de Ibn Ḥazm en el sentido de que todos los *đimmīs* adultos (hombres y mujeres, libres y esclavos) estaban sujetos a la *ğizya*⁴⁶ se puede considerar marginal en la jurisprudencia del Occidente islámico medieval, y no tuvo nunca la posibilidad de ser aplicada en la práctica administrativa. En cuanto al Oriente islámico, el *šāfi'ī* al-Māwardī (m. 450/1058), juez principal de Bagdad, expresó de manera contundente la doctrina oficial del Imperio 'abbāsī, a saber, que el esclavo no tenía obligación alguna de satisfacer ese impuesto, dada su condición de dependencia y subordinación⁴⁷.

Las mujeres—en el pacto de Teodomiro—quedaron exentas de tributar, a diferencia de lo estipulado en Damasco (como he mencionado) y de acuerdo con la doctrina que acabó siendo la generalmente admitida en las escuelas jurídicas prevalentes. En este punto, por lo que respecta a los *mālikīs*, éstos se apoyaban en la afirmación de Mālik de que la no tributación de las mujeres *đimmīs* era una *sunna*⁴⁸. Y ello a pesar de que el propio Mahoma envió al Yemen a Mu'āđ b. Ğabal con la orden de percibir una *ğizya* de un dinar tanto de hombres como de mujeres; argumento que aduce Ibn Ḥazm con gran énfasis.

⁴² Al-'Uđrī, *Tarṣī' al-aḥbār*, al-Ahwānī (ed. parcial), *Fragmentos geográficohistóricos*, pp. 4-5; cf. Molina López, "La cora de Tudmir", pp. 58-60.

⁴³ El texto de al-'Uđrī no menciona el mosto.

⁴⁴ En la versión de al-'Uđrī figura sólo un *qisṭ* de aceite.

⁴⁵ Carmona, "Una cuarta versión de la Capitulación de Tudmir", p. 17.

⁴⁶ Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā*, vol. V, p. 415.

⁴⁷ Al-Māwardī, *al-Aḥkām al-sultāniyya*, p. 183.

⁴⁸ Mālik, *al-Muwatta'*, p. 184, n^o 46; véase también Fagnan, *Le livre de l'impôt foncier*, p. 187.

sis en contra de la doctrina comúnmente admitida⁴⁹. Al-Māwardī, que, como ya hemos señalado, expresa la opinión oficial de la administración 'abbāsī en el siglo V/XI, afirma que sólo los varones libres y en pleno uso de sus facultades mentales estaban obligados a pagar la *ḡizya*; las mujeres, al igual que los esclavos y los menores, dependían de algún varón adulto, ya fuera en calidad de esposo o de guardián⁵⁰.

En cuanto a la carga tributaria que hubieron de soportar los tudmīries, lo primero que nos puede sorprender es el mantenimiento de la tributación en especie, a pesar de que el célebre pacto se firmó pocos años después de la reforma fiscal del califa 'Abd al-Malik, en 72/691-2, quien sustituyó el pago en especie por el pago en metálico⁵¹.

Por otra parte, habrá podido comprobar el lector que, por lo que respecta a la cantidad en metálico, ésta era la misma que pagaba cada varón adulto en las diversas ciudades de Mesopotamia que habían obtenido un pacto de *ṣulḥ*; pero, por el contrario, la cantidad en especie (*arżāq*) era bastante mayor en el caso andalusí. De cereales, los orientales sólo entregaban dos almudes de trigo, frente a los cuatro almudes de trigo y cuatro de cebada que debían pagar los andalusíes; y frente a los dos *qisṭ* de vinagre de los sometidos de Mesopotamia, los tudmīries debían hacer entrega de cuatro medidas de vinagre, además de cuatro de mosto y dos de miel⁵²; tan sólo los dos *qisṭ* de aceite eran iguales en ambos casos.

Tal como hemos visto, ninguna de las cantidades en metálico que he mencionado hasta ahora es inferior a un dinar. Parecería, pues, que esta es la cantidad mínima anual aceptable para conseguir la *ḍimma*; sin embargo, en los documentos egipcios del siglo II/VIII⁵³ aparecen en más de una ocasión recibos del pago de una *ḡizya* de medio dinar.

Como se habrá advertido, el pacto de Teodomiro sólo contempla el impuesto de capitación, y no menciona en absoluto el impuesto sobre los rendimientos de la tierra, el *ḥarāḡ*. ¿Fueron exentos de él, como sucedió en un primer momento con los campos de Samaria, y con determinadas tierras del Sawād⁵⁴? Si creemos en la veracidad del documento de *ṣulḥ* que nos ha llegado, así debía de ser. Ahora bien, en la traducción romance de la hoy perdida obra de al-Rāzī llamada *Aḥbār mulūk al-Andalus* (traducción conocida como *Crónica del Moro Rasis*), en el pasaje relativo a la capitulación de Teodomiro, leemos:

⁴⁹ Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā*, vol. V, p. 416.

⁵⁰ Al-Māwardī, *al-Aḥkām al-sulṭāniyya*, p. 183.

⁵¹ Cahen, "Fiscalité", p. 137.

⁵² La miel figura también en un tratado oriental de *ṣulḥ*, el firmado con los habitantes de al-Raḡqa, en la Ġazīra, según el relato de al-Balāḍurī (*Futūḥ al-buldān*, en Katbi, *Islamic Land Tax*, p. 78).

⁵³ Estudiados por Marie Legendre y Khaled Younes.

⁵⁴ Véase Katbi, *Islamic Land Tax*, p. 283.

que obiesen [los habitantes de Tudmīr] su auer como lo auian assi en el campo como en las villas, e que cada vno de los que en ellas morassen le diese la mitad de la dezima parte que al año su hacienda valiese, e mas quatro almudes de trigo e quatro de ordio, e miel e azeyte⁵⁵.

Lo cual quiere decir, si nos fiamos de esa problemática versión medieval, que al-Rāzī sí mencionó una carga fiscal asimilable al *ḥarāq*: “la mitad de la dezima parte que al año su hacienda valiese”, aunque ese detalle haya sido silenciado por las versiones posteriores del pacto de Teodomiro (las de al-‘Uḍrī, al-Ḍabbī, al-Ġarnāṭī y al-Ḥimyarī).

Ese impuesto de medio diezmo sobre la producción agrícola de los *ḍimmīs* tiene el precedente de la tributación a que fueron sometidos los nabateos y los Banū Taḡlib por parte de ‘Umar I. Por lo que respecta al primero de los dos casos, consta en el *Muwaṭṭa’* de Mālik que ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb exigió a los nabateos (aduciendo un precedente preislámico) medio diezmo de su producción de trigo y de aceite, y el diezmo completo de las legumbres⁵⁶. En cuanto al segundo, refiere Abū Bakr al-Bayhaqī, en sus *al-Sunan al-kubrā*, que “Ziyād b. Ḥudayr relató que fue enviado por ‘Umar a los cristianos de los Banū Taḡlib con la orden de cobrarles medio diezmo de sus bienes, y prohibiéndole que exigiese el diezmo a ningún musulmán o *ḍimmí* que pagase el *ḥarāq*⁵⁷”.

Cuando al-Andalus fue ocupado, la doctrina jurídica de sus conquistadores era la de la antigua escuela siria. Ahora bien, al haberse dejado pronto de transmitir tal doctrina⁵⁸, ésta se ha perdido en gran parte, y ahora ignoramos los pormenores de su normativa acerca de la *ḡizya*, que fue muy probablemente la aplicada en el caso de Tudmīr, del que nos acabamos de ocupar. Pero, cuando un siglo después, la escuela del *imām* Mālik se convirtió en el único referente legal en los territorios administrados desde Córdoba, es de imaginar que a partir de entonces la situación jurídica de los *ḍimmīs* de al-Andalus, sería la prevista por la teoría jurídica de la escuela (*madhhab*) mālikī, casi unánimemente obedecida en la parte más occidental del mundo islámico.

Según esta doctrina, y tal como nos recuerda el comentarista del *Muḥtaṣar* de Ḥalīl b. Iṣḥāq (m. 776/1374)⁵⁹, el también egipcio Aḥmad al-Dardīr (m. 1201/1786)⁶⁰, la *ḡizya* es un impuesto anual cuyo pago el *imām* le impone a un no-musulmán (*kāfir*), ya sea monoteísta (*kitābī*), politeísta (*mušrik*) o de otro tipo, y ello aunque fuera *quraṣī*.

⁵⁵ *Crónica del Moro Rasis*, p. 359.

⁵⁶ Mālik, *al-Muwaṭṭa’*, p. 185, núm. 47-49.

⁵⁷ Extracto n° 1118 en RELMIN; ed. electrónica: Orléans: Institut de Recherche et d’Histoire des Textes, 2010. (Telma). [En línea], disponible en: <http://www.cn-telma.fr/remlin/extrait1118/> [consultado el 09/12/2011]. Primera versión, 22 de junio de 2010.

⁵⁸ Véase Carmona, “The Introduction of Mālik’s Teachings in al-Andalus”, p. 42.

⁵⁹ Sobre la importancia del *Muḥtaṣar* de Ḥalīl en el ámbito mālikī, véase Ben Cheneb, “Khalīl b. Iṣḥāq”, en *Et.*

⁶⁰ Al-Ṣāwī, *Bulḡat al-sālik*, vol. I, p. 198.

Sobre este último detalle, Aḥmad al-Ṣāwī (quizá un conocido maestro sufí, m. en (m. 1241/1825), comentarista a su vez de la obra de al-Dardīr, señala—apoyándose en al-Māzarī—que esa afirmación es la opinión que parece preferible en el *madḥab*, por más que Ibn Rušd hubiera discrepado de ella aduciendo el consenso entre los juristas; consenso esperable tanto por la dignidad de los qurašies, al ser la tribu del Profeta, como por el hecho de que todos los qurašies se islamizaron. Es decir, a juicio de Ibn Rušd se plantea aquí una cuestión ociosa, pues si alguno de ellos no fuera musulmán, sería un apóstata (*murtadd*) y ello implicaría no el pago de la *ḡizya*, sino la pena de muerte. Creo que es pertinente señalar aquí que la doctrina oficial de la dinastía ‘abbāsī—que había llegado al poder gracias al apoyo de los musulmanes no árabes—consideraba que los árabes, si tenían que pagar la *ḡizya* eran en eso iguales a los no árabes⁶¹.

El cordobés Ibn Ḥazm⁶² se indigna ante la doctrina, propia de mālikies y ḥanafies, que considera susceptibles de conseguir la salvaguarda de la *ḡimma* no sólo a los monoteístas, sino también a los paganos. En efecto, tanto Mālik como Abū Ḥanīfa opinaban que sólo los paganos árabes tenían que elegir entre el Islam o la espada; mientras que los no árabes (*a‘āḡim*) sin distinción, es decir, fueran de una religión revelada (*ahl al-kitāb*) o fueran paganos, tenían derecho a la protección de los musulmanes a cambio de la *ḡizya*⁶³.

Pero, aunque la *ḡizya* era un pago que afectaba sólo a los no musulmanes, un texto del tunecino al-Burzulī (m. 841/1438) muestra que en determinadas circunstancias también podía gravar *de facto* a algún musulmán. En efecto, este sabio expresa su opinión respecto al convertido al Islam que sigue viviendo en medio de los *ḡimmies* y afirma que es preferible la pérdida de algunos de sus bienes por el hecho de abandonar su lugar de residencia que el permanecer entre los politeístas y estar así sujeto al pago de la *ḡizya*, “pues tanto él como su patrimonio están bajo el control de éstos (*taḥta iyālatihim*)⁶⁴”. Lo que indica, por un lado, la relativa autonomía de que gozaron las comunidades no musulmanas en los lugares que sólo ellos habitaban; y, por otro, el hecho de que la *ḡizya* era el tributo que debían satisfacer todos los residentes en tales lugares, al tener la presunción legal y fiscal de *ḡimmies*.

En este mismo sentido, varios siglos antes, el califa ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz (‘Umar II) recomendaba a los conversos de las comunidades rurales cristianas que abandonaran su comunidad y pasaran a residir en alguna de las ciudades (*amṣār*) de los musulmanes, dejando sus tierras en manos de los que se quedaban allí: *fa-man aslama minhum kānat arḍuhu li-baḡiyatihim*⁶⁵; de lo contrario,

⁶¹ Al-Māwardī, *al-Aḥkām al-sultāniyya*, p. 183.

⁶² Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā*, vol. V, pp. 413-414.

⁶³ Véase Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Kāfi*, p. 217; cf. al-Māwardī, *al-Aḥkām al-sultāniyya*, p. 183.

⁶⁴ Al-Burzulī, *Fatāwā*, vol. II, p. 23.

⁶⁵ Gibb, “The fiscal rescript”, pp 8-9.

según la interpretación de H. A. R. Gibb, debería continuar pagando la ğizya que era una parte de su impuesto global como campesino *ḍimmī*⁶⁶.

En el lado opuesto, no todos los *ḍimmīs* pagaban la capitación. Sólo está sujeto a ella quien, residiendo en cualquier país islámico excepto en la península Arábiga (*ġazīrat al-‘arab*), sea varón, libre⁶⁷, capacitado legalmente (*mukal-laf*), que tenga posibilidad económica de satisfacer el impuesto⁶⁸ aunque sea parcialmente (pero—como recordaré más adelante—no todos los juristas admiten que el impuesto pueda ser rebajado individualmente), y que viva mezclado con los de su religión (*muḥālaḡ li-ahl dīnihi*) aunque viviera apartado en una iglesia⁶⁹. Esto último incluye a los sacerdotes, pero excluye, según Ibn ‘Abd al-Barr⁷⁰ y otros tratadistas *mālikīs* como al-Dardīr, al monje y al ermitaño si vivían en conventos apartados.

En cuanto a la prohibición de que haya comunidades de *ḍimmīs* en la península Arábiga, al-Dardīr explica que ello se debe a un hadiz según el cual el Profeta dijo: “No permanezcan dos religiones en la península de los árabes⁷¹”. Así pues, no se le permitirá al no musulmán residir permanentemente en la cuna del Islam, aunque podrá permanecer allí unos tres días a lo sumo, por motivos de comercio (especialmente—señala nuestro autor—la venta de alimentos) y otros de interés para los musulmanes. Pero siempre tendrá, dice al-Šāwī, un derecho de paso aunque no sirviera al bien común de los musulmanes.

Quedan fuera de la categoría de *ḍimmīs* el apóstata (sujeto a la pena de muerte, como hemos dicho), el prisionero de guerra, el mercader de paso y el enemigo amparado por un tratado de paz (*mu‘āhad*), mientras esté vigente dicho acuerdo; aunque el šāfi‘í al-Māwardī establece que pasados cuatro meses de residencia en país islámico, deberá el *mu‘āhad* pagar la ğizya⁷². Y, para la escuela *mālikī*, también queda exento de la ğizya el esclavo manumitido que no se hubiera convertido al Islam, si había pertenecido a un musulmán⁷³.

Este último es un punto en el que todas las otras escuelas jurídicas se apartan de la opinión de Mālik, quien además contaba con el precedente en contra de ‘Umar II (r. 99/717–101/720), del que consta que exigió la ğizya a los

⁶⁶ Gibb, “The fiscal rescript”, pp. 15-16.

⁶⁷ Recuérdese lo que hemos dicho acerca de la tributación de los esclavos en el pacto de Teodomiro.

⁶⁸ “Capaz de obtener rendimientos económicos (*qawī‘alā l-iktisāb*)”, dirá Abū ‘Umar Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Kāfi*, p. 217; lo que excluye al viejo decrepito (*šayḡ fānī*), en palabras de Ibn ‘Abd al-Barr que ya no se puede valer por sí solo, y a todo aquel considerado absolutamente pobre.

⁶⁹ Al-Šāwī, *Bulġat al-sālik*, vol. I, p. 199.

⁷⁰ ‘Abd al-Barr, *al-Kāfi*, p. 217.

⁷¹ Al-Šāwī, *Bulġat al-sālik*, vol. I, p. 199.

⁷² Al-Māwardī, *al-Aḡkām al-sulṡāniyya*, p. 185.

⁷³ Ḥalīl, *Muḡtaṡar Ḥalīl*, p. 94.

(r. 9)

libertos⁷⁴. Ahora bien, dado que todo no musulmán residente en tierra de Islam que no pagara la *ġizya* o tuviera un salvoconducto no estaba amparado por la *ḍimma* del Islam, ¿significaba esto que, en el Occidente islámico (territorio de obediencia *mālikī*), los libertos cristianos, judíos o paganos quedaban excluidos de la protección de la comunidad musulmana? Sin duda que no; ya que el esclavo manumitido quedaba unido a su antiguo dueño por un lazo de clientela, es decir, un derecho y un deber de patronato, llamado *walā'*, que sería el garante de su seguridad.

Como ya he adelantado, hay que distinguir entre los *ḍimmīes* cuyas comunidades se hubieran sometido sin lucha a la autoridad de los musulmanes, y aquellos otros cuyo territorio hubiera sido conquistado por la fuerza de las armas. Los primeros, es decir, los que pactaron, quedan obligados exclusivamente por lo estipulado en su pacto.

En cuanto a los segundos, se les ha de aplicar, según la doctrina común, un impuesto fijo de 4 dinares de peso legal⁷⁵ (cuyo valor—hay que recordarlo—era superior a los dinares locales), “si son gentes de las que usan el oro”, o 40 dirhames de ley, “si son de los que emplean la plata”. Esta cantidad no debe ser aumentada, porque así fue fijada—según transmisión del propio Mālik—por 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb, y figura literalmente (que yo sepa) en todos los tratados jurídicos *mālikīes* que dedican algún apartado a esta cuestión, como—pongo por ejemplo, entre decenas—la *Risāla* de Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (m. 385/996)⁷⁶ o el *Kāfi* de Ibn 'Abd al-Barr (m. 463/1071).

Este último autor, sin embargo, tras dejar sentada la doctrina de que el límite de cuatro dinares no puede ser sobrepasado (ni tampoco debe ser rebajado, dice, sin causa de fuerza mayor), se refiere a la opinión, que no atribuye a nadie en concreto, de que no hay topes ni por arriba ni por abajo (es decir, que al rico se le podrán exigir más de cuatro dinares, y que la *ġizya* del muy pobre podrá ser de tan sólo un dirham), y afirma que Mālik abrazó esa doctrina⁷⁷.

En ese mismo sentido, consta en el *Mi'yār* de al-Wanšarīsī (m. en Fez en 914/1508)⁷⁸ que entre los siglos VIII/XIV y IX/XV se formuló una consulta legal sobre si unos judíos ricos de los oasis de Tuwāt ya no estaban obligados a pagar impuestos como la “hospitalidad” (*ḍiyāfa*) y la manutención del ejército (*arzāq*), a cuyo pago—recuerda el peticionario—les había obligado 'Umar, aunque también admite el solicitante del dictamen que Mālik había afirmado

⁷⁴ Véase esta cuestión en Ibn Ḥazm, *Muḥallā*, vol. V, p. 416.

⁷⁵ Al-Wanšarīsī, *al-Mi'yār*, vol. II, p. 253.

⁷⁶ Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, *al-Risāla*, p. 96.

⁷⁷ Ibn 'Abd al-Barr, *al-Kāfi*, p. 217.

⁷⁸ Al-Wanšarīsī, *al-Mi'yār*, vol. II, p. 248. Esta fetua ha sido objeto de varios estudios, especialmente por parte de Hunwick, “Al-Maghīlī and the Jews of Tuwat” y Hunwick, “The rights of dhimmis to maintain a place of worship”.

que no era procedente seguir obligando a los *ḍimmīs* a pagar esos impuestos, para los que se suponía que no tendrían capacidad económica suficiente⁷⁹. Pues bien, respondiendo a la consulta, el *cadī* Abū l-Faḍl al-‘Uqbānī dictaminó que los judíos de Tuwāt estaban obligados a pagar, junto con la *ğizya*, los dos impuestos mencionados, ya que habían salido de la categoría de personas de humilde condición. Y adjunta una larga enumeración del lujoso tren de vida de tales judíos (utilizando las mismas palabras con las que, siglos antes, alguien en Bagdad había descrito el nivel de vida de los judíos de allí)⁸⁰.

Al-Şāwī les recuerda a las autoridades que no les está permitido perdonarle al *ḍimmī* el pago de la *ğizya*. El no musulmán tendrá que elegir entre la capitación o la pérdida de la *ḍimma*. No hay otra alternativa. Y, así, un documento de *ḍimma* deberá necesariamente expresar el montante económico del impuesto al que quedaba sujeto.

Sin embargo, pese a lo anterior, algunos libros de *fiqh* se plantean qué hacer si en un tratado de *şulḥ* no estuviera especificada la cuantía de la capitación; o no lo estuviera claramente. En el primer caso, Ḥalīl y su comentarista al-Dardīr, señala que lo que procede es aplicar la *ğizya* prevista para las poblaciones conquistadas por la fuerza de las armas.

El segundo caso (que la capitación no estuviera especificada claramente) me resulta difícil de entender. Veamos: según al-Şāwī—que escribe en el siglo XIX, hay que recordarlo—puede ocurrir que una autoridad establezca un pacto de *ḍimma* a cambio de una *ğizya mubhama*, es decir, cuyo montante no queda especificado claramente o que es desconocido; en ese caso, deberá aceptar el pago de la capitación del *‘anawī*, del conquistado por la fuerza, si los tributarios acceden a pagarla. Pero también puede suceder que los tributarios no se pongan de acuerdo con el *imām* en la cantidad a satisfacer, ni acuerden una *ğizya mubhama*, pero estén dispuestos a pagar la capitación del *‘anawī*. En este caso discrepan los juristas: unos, con Ibn Ruşd a la cabeza, afirman que el *imām* está obligado a aceptarla y no le está permitido combatirles; otros, como al-Qarāfī, siguen a Ibn Ḥabīb, quien opinó que el *imām* no estaba obligado a aceptar dicha capitación y puede atacarles hasta que acepten lo que les impone.

Tal como afirma al-Şāwī—interpretando rigurosamente la norma—no por ser totalmente pobre o por no tener capacidad económica suficiente, se le fijará al *ḍimmī* una *ğizya* de menor cuantía que a los demás, ni se le eximirá de ella, sino que se le impondrá el montante completo. Ahora bien, pese a la categórica afirmación de al-Şāwī, la escuela *mālikī* permite al *ḍimmī* que, a la hora de pagar, pueda acreditar que no tiene capacidad para hacer frente a su obligación, para que se le pueda perdonar entonces toda o parte de su deuda

⁷⁹ Esta opinión de Mālik, transmitida por Ibn al-Mawwāz, consta también en al-Burzulī, *Fatāwā*, vol. 2, p. 43.

⁸⁰ Al-Wanşarīsī, *al-Mi‘yār*, vol. II, p. 257.

tributaria⁸¹. Y, si después de ese momento, mejorara su situación económica, no se le reclamarán las cantidades no satisfechas anteriormente. En esto, la escuela mālikí se aparta de la norma expresada por el ḥanafí Abū Yūsuf en su *Kitāb al-ḥarāğ* según la cual nunca se le puede perdonar al ḍimmí la deuda tributaria, ni siquiera parte de ella⁸².

El periodo impositivo deberá coincidir con el año lunar⁸³, puesto que—como sagazmente advierte al-Šāwī—si fuera el año solar, los musulmanes perderían el tributo de un año, cada treinta y tres⁸⁴. No obstante, nos han llegado algunos documentos de pago fraccionado del impuesto. Cuando este pago era en tres plazos, ello parece indicar que se acomodaba al ritmo de las cosechas⁸⁵.

El ḍimmí que no esté sujeto al pago del *ḥarāğ* no deberá en su país hacer frente a otro impuesto que no sea la *ğizya*⁸⁶. Sobre todo, nunca deberá pagar la “limosna” (*ṣadaqa*); pues, como afirma tajantemente Mālik, la *ṣadaqa* les ha sido prescrita a los musulmanes para su purificación (*taṭhīr^{an} lahum*), mientras que la *ğizya* les ha sido impuesta a los ḍimmíes para su humillación (*ṣağār^{an} lahum*)⁸⁷. Ahora bien, si saliese de su país para ejercer una actividad económica temporal fuera de él (las fuentes no mencionan más que el comercio), deberá satisfacer, además de la capitación de su lugar de residencia, el diezmo (‘*uṣr*) sobre sus rendimientos económicos, que el ḍimmí habrá de entregar al fisco del otro territorio (en el caso de llevar cereales o aceite exclusivamente a La Meca o Medina, el impuesto será sólo de medio diezmo)⁸⁸. Esta norma—admitida ya en los textos fundacionales del *madḥab* mālikí⁸⁹—plantea, no obstante, el problema de la delimitación de la circunscripción fiscal.

El jurista tunecino al-Burzulī reunió en el siglo IX/XV los diversos criterios que habían sido expresados al respecto en la historia del mālikismo⁹⁰. Por un lado estaba el criterio de tomar en consideración las vastas regiones geográficas, sin tener en cuenta si incluían diversos territorios políticamente independientes; así, de Tánger a Trípoli (en Libia) era una sola *kūra*. O el de considerar sólo las regiones históricas: Miṣr, al-Šām, al-‘Irāq, al-Ḥiğāz, Ifrīqiya,

⁸¹ Así consta en la *Hāšiya* y en otros tratados, como, por ejemplo, el *Mağmū’*, según lo recogido por al-Šāwī, *Bulğat al-sālik*, vol. I, p. 200.

⁸² Extracto n° 30318 en RELMIN; ed. electrónica: Orléans: Institut de Recherche et d’Histoire des Textes, 2010. (Telma). [En línea], Disponible en: <http://www.cn-telma.fr/remlin/extrait30318/> [consultado el 09/12/2011]. Primera versión, 22 de junio de 2010.

⁸³ Véase, por ejemplo, al-Māwardī, *al-Aḥkām al-sultāniyya*, p. 185.

⁸⁴ Al-Šāwī, *Bulğat al-sālik*, vol. I, p. 200.

⁸⁵ Cahen, “Fiscalité”, pp. 139 y 143.

⁸⁶ Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Kāfi*, p. 217.

⁸⁷ Mālik, *al-Muwaṭṭa’*, vol. I, p. 184, n° 46.

⁸⁸ Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Kāfi*, p. 217.

⁸⁹ Mālik, *al-Muwaṭṭa’*, vol. I, pp. 184-5, n° 46.

⁹⁰ Al-Burzulī, *Fatāwā*, vol. II, pp. 21-22.

etc. Y también el que ahora quizá nos parecería más realista: los territorios gobernados por una misma dinastía constituirían una sola circunscripción fiscal; por ejemplo, el estado almohade, el de los benimerines, el emirato nazarí, etc. Aunque también se expresó la opinión (más gravosa para los *ḍimmíes*) de que las circunscripciones fiscales deberían coincidir con las provincias de tales estados: Túnez, Qayrawān, Trípoli, etc. Por su parte, Ibn 'Abd al-Barr da una norma general: “el territorio (*bilād*) sobre el que pactaron [los *ḍimmíes*]” la concesión de la *ḍimma*⁹¹; que en muchos casos, como sabemos, era un territorio no muy extenso (por ejemplo, las siete ciudades de Tudmīr).

Y un último detalle sobre la *ğizya*: el pago de la capitación le ha de suponer al *ḍimmí* un momento de humillación y afrenta, en aplicación de lo previsto en el Corán (9: 29): «hasta que, humillados, paguen el tributo '*an yad*'''». En virtud de la interpretación que parece más literal de la expresión '*an yad*'''', entendida como “directamente” o “de su propia mano”, no se aceptaba el pago de la capitación por delegación o a través de intermediario, sino que tenía que acudir cada tributario en persona, “para que—cito las palabras del comentarista del *Muḥtaṣar* de Ḥalīl—saboree la humillación de recibir un manotazo en la nuca. Así, quizá quiera librarse de ello ingresando en el Islam⁹²”.

Siglos antes de que Aḥmad al-Dardīr redactara esta norma, el también egipcio Ibn al-Uḥuwwa (m. 729/1329) nos había dejado la siguiente descripción del acto de entrega del impuesto:

El *ḍimmí* comparece ante el almotacén (*muḥtasib*) o el agente (*āmil*) encargado de recaudar la *ğizya*, y éste le golpea con su mano en la nuca diciéndole: «¡Entrega la *ğizya*, infiel (*kāfir*)!» Y entonces el *ḍimmí* saca del seno la mano cerrada con el dinero, y se lo entrega con sometimiento y aflicción⁹³.

Ambas referencias indican que, al menos desde el siglo VII/XIII, ya no se aceptaba la *ğizya* colectiva, entregada en los primeros tiempos por el dirigente local encargado de reunirlos.

Ese “manotazo” podía consistir en la estampación de un sello en la nuca del tributario (sello que serviría, además, como prueba de haber pagado), tal como propone el ḥanafí Abū Yūsuf⁹⁴; o en colgarle al *ḍimmí* un medallón distintivo al cuello, como está atestiguado sobre todo para Siria e Iraq en los siglos I/VII y II/VIII especialmente⁹⁵. Para el caso de al-Andalus, Tawfiq Ibrahim ha creído hallar en unos precintos de plomo de la época de la conquista, con la leyenda *ahl iṣbiliya* y *ahl Bāḡa*, un testimonio de precintos de *ğizya* (palabra que no aparece en dichos plomos) semejantes a los de cobre que

⁹¹ Ibn 'Abd al-Barr, *al-Kāfi*, p. 217.

⁹² Al-Ṣāwī, *Bulḡat al-sālik*, vol. I, p. 200.

⁹³ Ibn Uḥuwwa, *Mā'ālim al-qurba*, p. 99.

⁹⁴ En Fagnan, *Le livre de l'impôt foncier*, p. 195.

⁹⁵ Robinson, “Neck-Sealing in early Islam”, pp. 401-441.

eran obligados a llevar los *ḍimmīs* de Egipto como prueba de haber pagado la *ḡizya* del año⁹⁶.

Ahora bien, no todos los grandes maestros de la Ley islámica han aceptado esa obligatoriedad de someter al *ḍimmī* a actos humillantes en el momento de satisfacer el tributo. Al-Šāfiʿī, por ejemplo, es contrario a cualquier acción vejatoria en ese trámite, ni de palabra ni de obra; y explica que para que se cumpliera la condición de humillación (*ṣaḡār*) bastaba el hecho de que tales personas, con ese acto, admitían que quedaban sometidas a la autoridad del Islam⁹⁷.

Fuentes

- al-Bayhaqī, *al-Sunan al-kubrā*, 'Aṭā', M. (ed.), 11 vols., Beirut, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2003.
- al-Burzulī, *Fatāwā*, al-Ḥabīb al-Hīla, M. (ed.), 7 vols., Beirut, Dār al-Ġarb al-islāmī, 2002.
- Crónica del Moro Rasis*, Catalán, D. y Andrés, M^a S. de (eds.), Madrid, Gredos, 1975.
- Ibn 'Abd al-Barr, *al-Kāfi fī l-fiqh*, Beirut, Dār al-kutub al-'ilmiyya, s.d.
- Ibn Abī Zamanīn, *Muntaḥab al-aḥkām*, Ḥammād, M. (ed.), Rabat, al-Rābiṭa al-Muḥammadiyya li-l-'ulamā', 2009.
- Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, *al-Risāla fī l-fiqh*, Riosalido, J. (trad.), Madrid, Trotta, 1993.
- Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā bi-l-ātār*, Sulaymān al-Bandarī, 'A. (ed.), 12 vols., Beirut, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1988.
- Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān wa l-taḥṣīl wa l-šarḥ wa l-tawjīh wa l-ta'līl fī masā'il al-Mustaḥraḡa*, Ḥāḡḡī, M. (ed.), 20 vols., Beyrouth, Dār al-Ġarb al-islāmī, 1984-1991.
- Ibn Uḡuwwa, *Ma'ālim al-qurba fī aḥkām al-ḥisba*, Maḥmūd Ša'bān, M. e 'Īsā al-Muṭay'ī, Š. A. (eds.), El Cairo, al-Hay'a al-miṣriyya al-'amma li-l-kitāb, 1976.
- Ḥalīl, *Muḥtaṣar*, Aḥmad al-Zāwī, T. (ed.), Bengazi, Dār al-madār al-islāmī, 2004².
- Mālik b. Anas, *Kitāb al-Muwaṭṭa'*, Beirut, Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1988.
- al-Māwardī, Abū l-Ḥasan, *al-Aḥkām al-sulṭāniyya wa-l-wilāyāt al-dīniyya*, Beirut, Dār al-kutub al-'ilmiyya, s.d.
- al-Ša'bī, *al-Aḥkām*, Ḥalwī, Š. (ed.), Beirut, Dār al-Ġarb al-islāmī, 1992.
- al-Šāwī, A., *Bulḡat al-sālik li-aqrab l-masālik 'alā l-Šarḥ l-ṣaḡīr li-l-Quṭb Sayyidī Aḥmad al-Dardīr*, 'Abd al-Salām Šāhīn, M. (ed.), 4 vols., Beirut, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1995.
- al-'Uḡrī, *Tarṣī al-aḥbār*, al-Ahwānī, 'A. (ed. parcial), *Fragmentos geográfico-históricos de «Al-Masālik ilā ḡamā'i l-mamālik»*, Madrid, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid, 1965.
- al-Wanšarīsī, *al-Mi'yār al-mu'rib*, Ḥaḡḡī, M. et al. (eds.), 13 vols., Rabat / Beirut, Wizārat al-awqāf y Dār al-Ġarb al-islāmī, 1981.

⁹⁶ Ibrahim, "Nuevos documentos", p. 155.

⁹⁷ Cahen, "Coran IX-29", p. 78.

Bibliografía

- Bravmann, M. M., "The Ancient Arab Background of the Qur'ānic Concept *al-jizyatu 'an yadin*", *Arabica*, 13 (1966), pp. 307-314.
- Ben Cheneb, Mohamed, "Khalīl b. Ishāk", *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle Edition*, vol. IV, p. 996.
- Cahen, Claude, "Coran IX-29: *Ḥattā yu' fū l-ğizyata 'an yadin wa-hum šāghirūna*", *Arabica*, 9 (1962), pp. 76-79.
- Cahen, Claude, "Djizya", *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*, vol. II, p. 575.
- Cahen, Claude, "Fiscalité, propriété, antagonismes sociaux en Haute-Mésopotamie au temps des premiers 'Abbāsides d'après Denys de Tell-Mahré", *Arabica*, 1 (1954), pp. 136-152.
- Carmona, Alfonso, "Bienes Habices en al-Andalus", *Al-Qanṭara*, 25 (2004), pp. 253-260.
- Carmona, Alfonso, "Represión y abuso de poder en el régimen de Ibn Mardaniš", en Fierro, M. (ed.), *De muerte violenta. Política, religión y violencia en al-Andalus*, Madrid, CSIC, 2004, Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus (EOBA), 14, pp. 321-346.
- Carmona, Alfonso, "The Introduction of Mālik's Teachings in al-Andalus", en Bearman, P., Peters, R. y Vogel, F.E. (eds.), *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress*, Harvard, Law School (ILSP), Cambridge (MA), pp. 41-56, 218-227.
- Carmona González, Alfonso, "Una cuarta versión de la Capitulación de Tudmir", *Sharq al-Andalus*, 9 (1992), pp. 11-17.
- El²: Encyclopædia of Islam*, 2nd edition.
- Encyclopædia of Islam*, 2nd edition, 12 vols., Bearman, P. J. et al. (ed.), Leiden, E. J. Brill, 1960-2005.
- El Corán*, Cortés, J. (trad.), Madrid, Herder Editorial, 1980.
- Dozy, Reinhardt, *Supplément aux Dictionnaires arabes*, 2 vols., Leiden, Brill, 1881-2.
- Fagnan, E., *Le livre de l'impôt foncier (Kitāb el-kharādj)*, París, Geuthner, 1921.
- Fattal, Antoine, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beirut, Imprimerie Catholique, 1986.
- Fernández Félix, Ana, *Cuestiones legales del islam temprano: la 'Utbiyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*, Madrid, CSIC, 2003.
- García Sanjuán, Alejandro, "La caridad islámica y los no musulmanes. Los legados píos de los *ḍimmīs* en al-Andalus (siglos IV/X-VI/XII)", en Carballeira Debasa, A. M. (ed.), *Caridad y compasión en biografías islámicas*, Madrid, CSIC, 2011, Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus (EOBA), 16, pp. 297-327.
- Gibb, Hamilton A. R., "The fiscal rescript of 'Umar II", *Arabica*, 2 (1955), pp. 1-16.
- Hunwick, John, "Al-Maghīlī and the Jews of Tuwāt: The Demise of a Community," *Studia Islamica*, 61 (1985), pp. 155-83.
- Hunwick, John, "The rights of dhimmis to maintain a place of worship: a 15th century *fatwā* from Tlemcen", *Al-Qanṭara*, 12, 1 (1991), pp. 133-155.
- Ibrahim, Tawfiq., "Nuevos documentos sobre la conquista omeya de Hispania: Los precintos de plomo", en García Moreno, L.A. y Vigil-Escalera, A. (eds.), *711. Arqueología e Historia entre dos mundos*, Alcalá de Henares, 2011, vol. 1, pp. 145-161.
- Khallaf, Abdel-Wahhab, *Waṭā'iq fī aḥkām qaḍā' ahl al-ḍimma fī l-Andalus*, El Cairo, al-Maṭba'a al-'arabiyya al-ḥadīṭa, 1980.

- Khazna Katbi, Gh., *Islamic Land Tax - Al-Kharāj. From the Islamic Conquests to the Abbasid Period*, Londres / Nueva York, I.B. Tauris, 2010.
- Kister, Meir J., ““An yadin’ (Qur’ān, IX/29) An attempt at interpretation”, *Arabica*, 11 (1964), pp. 272-278.
- Molina López, Emilio, “La cora de Tudmir según al-‘Uḍrī”, *Cuadernos de Historia del Islam*, 4 (1972), pp. 7-113.
- Robinson, Chase F., “Neck-Sealing in early Islam”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 48 (2005), pp. 401-441.
- Rubin, Uri, “Qur’ān and Tafsīr: The Case of ‘an yadin’”, *Der Islam*, 70 (1993), pp. 133-144.



Le statut des *dimmi*-s dans la Sicile aghlabide (212/827-297/910)

Annliese NEF

Université Paris-Sorbonne, UMR 8167, Institut Universitaire de
France

La Sicile a été conquise par les Aghlabides¹ et progressivement soumise à leur autorité entre 212/827 et 297/910. Bien que cette domination se mette en place plus tardivement que tant d'autres dans le *dār al-islām*, ce qui aurait pu faire espérer une meilleure documentation des modalités de la conquête et des conditions faites aux vaincus dans l'île que dans les premières régions soumises par les Arabo-musulmans, les sources sont relativement avares sur ce dernier aspect de l'histoire de la Sicile au III^e/IX^e siècle. C'est sans doute ce qui a incité Michele Amari à développer sur ce thème une synthèse assez théorique basée à la fois sur les chroniques et sur des sources légales musulmanes plus ou moins tardives encore mal connues au XIX^e siècle et surtout dont rien ne prouve l'application à la Sicile². Les renouvellements récents des recherches sur les premiers temps de l'Islam dans le reste du *dār al-islām* invitent donc à analyser à nouveau les conditions faites aux habitants de Sicile, et en particulier aux chrétiens³, durant le premier siècle de la domination islamique. Non seulement, en effet, l'image générale des autres régions que

¹ Nous nous limitons ici à la période aghlabide, à la demande de Giuseppe Mandalà qui, pour sa part, a traité de la période fatimide dans sa contribution orale non publiée dans ce volume.

² Amari, *Storia dei Musulmani di Sicilia*, p. 346: « Delle terre di Sicilia altre abbian visto prese di viva forza, ovvero a patti che garantissero le persone e gli averi; altre sottomettersi a tributo; altre vittoriosamente resistere »; et p. 349: « I Cristiani ch'erano tuttavia la maggior parte della popolazione dell'isola, viveano in quattro condizioni diverse, cioè, indipendenti, tributarii, vassali e schiavi ». L'auteur distingue donc les localités non soumises (pp. 349-351) de celles qui étaient tributaires et payaient *ġizya* ou *ḥarāġ* selon les termes retenus, en fonction des accords passés, probablement pour dix ans avance M. Amari, et qui, en outre, devaient cesser toute hostilité avec les conquérants (pp. 351-352); de celles qui étaient conquises et auxquelles s'appliquait le statut fiscal des *dimmi*-s (les taux de la *ġizya* et du *ḥarāġ* étant fixes et conformes à ce que l'on trouve dans les traités de droit), juridiquement et plus généralement à travers des règles de comportement qui sont *grosso modo* celles définies par le « pacte de 'Umar » (pp. 352-357); et enfin des esclaves (pp. 357-358). L'auteur conclut d'ailleurs que globalement la situation est plus favorable en Sicile que pour la population du Sud de l'Italie soumise aux Francs et aux Lombards (pp. 358-359), ce qui est tout à fait en accord avec les positions qu'il défend dans son ouvrage. Cf. Nef, « Michele Amari ou l'histoire inventée de la Sicile islamique », pp. 285-306. Depuis Michele Amari, l'argument n'a pas été reconsidéré.

³ Nous laisserons de côté ici les juifs de Sicile qui ne sont réellement documentés qu'à partir du IV^e/X^e siècle. Sous les Aghlabides, il n'y a aucune raison de croire qu'ils ne partageaient pas le sort de l'ensemble de la population.

Michele Amari a étendu au cas de la Sicile a été entièrement revue, mais, en outre, les interrogations ont quelque peu évolué depuis la fin du XIX^e siècle.

Il faut commencer par rappeler qu'en traitant de la Sicile aghlabide, on se place dans le cadre d'une réflexion qui porte sur les débuts de l'islam envisagés dans un cadre régional. En effet, si la date de la conquête de la Sicile est relativement tardive, elle marque le début du passage, très progressif, de cette dernière à l'islam. Il n'est pas certain, même si l'administration islamique et la réflexion juridique étaient plus avancées que lors des conquêtes du I^e/VII^e siècle, que certaines questions ne se sont pas posées à l'identique ou quasiment. Ce qui diffère en revanche nettement c'est le contexte dans lequel elles se posent.

Les sources dont nous disposons pour étudier la situation des *ḍimmī-s* sous la dynastie aghlabide sont essentiellement des chroniques et quelques passages d'ouvrages de *ṭabaqāt* ; les œuvres géographiques sont peu loquaces sur le sujet et les œuvres juridiques absentes, si l'on exclut le traité al-Dawūdī intitulé *Kitāb al-amwāl*, mais dont l'objet est avant tout le statut des terres conquises⁴. On verra en outre que l'on ne peut prendre en compte des sceaux longtemps considérés comme des attestations de versement de la *ḡizya*⁵. De manière générale, le statut légal des chrétiens et des juifs sous autorité islamique en Sicile n'est guère, voire pas, documenté. Ces caractéristiques des sources expliquent que l'on se penchera avant tout sur le statut fiscal des non-musulmans⁶ qui découle de la conquête en s'appuyant sur les chroniques qui traitent de la Sicile.

On verra donc comment, dans les faits, ici comme ailleurs, la mise en place de cette fiscalité a dépendu des circonstances de la conquête, laquelle ne va pas sans présenter quelques spécificités en Sicile, mais aussi du contexte chronologique et régional, avant de nous arrêter aux caractéristiques du statut fiscal des *ḍimmi-s* siciliens.

⁴ Al-Dawūdī, *Kitāb al-amwāl*. Le passage consacré à la Sicile a été édité et traduit par Abdul Wahab et Dachraoui (éd.), « Le régime foncier en Sicile », pp. 401-444, à partir du manuscrit de l'Escorial.

⁵ Cf. *infra*.

⁶ Ce choix se justifie en partie aussi par le fait que les historiens considèrent que la *ḡizya* fut le plus précoce des changements introduits dans le statut des populations conquises à la fois pour des raisons fiscales et pour des raisons symboliques, cf. Hoyland, « Introduction », pp. 13-24. Nous laissons volontairement de côté quelques mesures prises ponctuellement par les Aghlabides qui ne sont pas strictement fiscales.

Une conquête spécifique?

Outre son caractère « tardif », la conquête de la Sicile présente deux autres particularités : ses prémisses et la personnalité de celui qui commanda les premières opérations, son initiateur, d'une part ; la lenteur de sa progression, d'autre part. Elles ne sont pas sans conséquences pour la question qui nous occupe ici.

Les prémisses: *Asad b. al-Furāt*, le *qādī-ġāzī*

Les débuts de la conquête ifrīqiyenne en Sicile sont placés sous le sceau d'un *ġihād* revendiqué qui va se maintenir dans le temps. La source principale sur ce point est le *Riyāḍ al-nufūs* d'al-Mālikī (m. ap. 453/1061), un des textes islamiques les plus précoces et « locaux », ifrīqiyen en l'occurrence⁷, qui traitent de la Sicile.

Les débuts de la conquête y sont mis en scène de manière relativement exceptionnelle⁸. Tout d'abord, la décision de conquérir l'île passe par la solution d'une question juridique : une trêve existe entre l'Ifrīqiya et la Sicile, or, un tourmarque byzantin, rebelle à l'autorité de l'empereur, Euphémios, vient demander l'aide des Aghlabides, en arguant que les Siciliens auraient fait des prisonniers ifrīqiens, contrairement à ce que prévoyait le traité qui liait les deux gouvernements régionaux. En gros deux avis s'opposent : la prudence, les Aghlabides n'ayant rien à reprocher aux Byzantins de Sicile et ce qu'avance Euphémios n'étant guère étayé ; et la position d'Asad b. al-Furāt⁹ qui prône une attaque immédiate en arguant d'un verset du Coran (« Ne faiblissez donc pas ! N'appelez point à la paix alors que vous avez la supériorité¹⁰ ! ») et de la supériorité des Aghlabides en cette période de troubles en Sicile. Le jour même

⁷ Les textes historiques rédigés en Sicile ne nous sont pas parvenus, si l'on excepte, probablement, la *Chronique de Cambridge*, cf. *infra*. Le *Riyāḍ al-nufūs* est un dictionnaire biographique, mais il mêle à ses notices nombre d'informations historiques.

⁸ On verra sur ce point Prigent, « La carrière du tourmarque Euphémios », pp. 279-317 et Nef, « Comment les Aghlabides ont décidé de conquérir la Sicile... ».

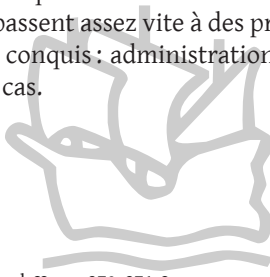
⁹ Asad b. al-Furāt est un des plus grands juristes ifrīqiens de l'époque. Né en 142/759-760 et arrivé en Ifrīqiya à deux ans, il étudia le droit auprès de Mālik, puis en Iraq auprès des disciples d'Abū Ḥanīfa, avant de poursuivre auprès des malikites d'Égypte, et de rédiger sa *Asadiyya* qui mêle positions proto-malikites et proto-hanafites. Il rentre ensuite en Ifrīqiya où il enseigne avant de devenir *qādī* d'Ifrīqiya en 203/818-819. Il le demeure jusqu'à son départ en Sicile, où il meurt en juin-juillet 213/828.

¹⁰ *Coran*, XLVII, 37, Blachère (trad.).

du débat organisé entre les représentants des élites kairouanaises par Ziyādat Allāh, l'émir du moment, ce dernier tranche dans le sens d'Asad¹¹.

Deuxième particularité, Asad b. al-Furāt est désigné à la tête des troupes et bénéficie d'un cumul de fonctions jamais répété par la suite en Ifrīqiya, si l'on en croit les sources, puisqu'il est à la fois *qāḍī* et *amīr*, un cumul qui fait de lui un véritable *qāḍī-ḡāzī*¹². La conquête de la Sicile est ainsi placée sous le signe d'un *ḡihād* doublement intransigeant : c'est l'option la plus radicale qui l'a emporté et son promoteur, un homme de religion, est chargé de la mettre en œuvre. La fonction de *qāḍī* exercée par Asad et le fait qu'il soit l'un des plus célèbres juristes ifrīqiyens de l'époque suggèrent, en outre, a priori un grand respect des règles juridiques de la conquête par ce chef militaire un peu particulier. Et, de fait, si on exclut une occurrence antérieure en 735-736, dans le cadre d'une *razzia* qui donne le sens spécifique de tribut au terme¹³, la seule fois où Ibn al-Aṭīr évoque un accord stipulant le versement de la *ḡizya* par des Siciliens se situe alors qu'Asad est présent sur place¹⁴. Il est toutefois difficile d'en savoir plus dans la mesure où Asad b. al-Furāt meurt quelques mois après avoir débarqué dans l'île, en 828.

On constate toutefois que si un certain nombre de régions conquises par les Arabo-musulmans passent assez vite à des problématiques qui sont celles de la plupart des pays conquis : administration, statuts personnels, etc., la Sicile n'est pas dans ce cas.



¹¹ Al-Mālikī, *Riyāḍ al-nufūs*, vol. II, pp. 270-271. Le passage a été traduit par Michele Amari dans sa *Biblioteca arabo-sicula*, version italienne, pp. 300-309 ; il est évoqué par Talbi, *L'émirat aghlabide*, pp. 411-412 et a été récemment remis en avant par Vivien Prigent dans Prigent, « La carrière du tourmarque Euphémios », pp. 304-307.

¹² « Aḥmad b. [Abī] Sulaymān a rapporté : « [...] Lorsque Ziyādat Allāh confia le commandement de cette expédition à Asad (*wa-lammā wallā Ziyādat Allāh Asad 'alā tilka al-ḡazā*) et qu'il se décida dans ce sens, ce dernier lui dit : 'Que Dieu soit favorable à l'émir ! Après ma sortie de charge de *qāḍī*, et au vu de ce que Dieu très-haut permet et interdit, qu'il mette fin [à ma charge de *qāḍī*] et me nomme à l'émirat (*al-imāra*) !'. Ziyādat Allāh répondit à cela : 'Je ne mets pas fin à ta charge, au contraire, je te nomme émir, charge supérieure à celle de *qāḍī* (... *al-imāra wa-hiya ašraf min al-qaḍā*)' et je te laisse également le titre de *qāḍī* (*wa-abqaytu laka ism al-qaḍā*), et tu seras *qāḍī-amīr* (*fa-anta qāḍī^m amīr*)'. C'est ainsi qu'Asad partit en expédition et les charges d'*amīr* et de *qāḍī* ne furent plus [jamais] réunies en une seule personne en Ifrīqiya » : Al-Mālikī, *Riyāḍ al-nufūs*, vol. II, p. 271. Pour un commentaire plus détaillé de ce passage, nous renvoyons à Nef, « Comment les Aghlabides ont décidé de conquérir la Sicile... ».

¹³ Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil*, in *Biblioteca arabo-sicula*, version arabe, vol. I, p. 278 et in *Biblioteca arabo-sicula*, version italienne, vol. I, p. 361.

¹⁴ Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil*, in *Biblioteca arabo-sicula*, version arabe, vol. I, pp. 270-271 et in *Biblioteca arabo-sicula*, version italienne, vol. I, p. 366. Le sens du terme est également seulement celui de tribut ici, son versement étant échangé contre un arrêt momentané des combats.

La lenteur de la conquête: le tağr de Sicile

Sans les retracer dans le détail¹⁵, il convient de rappeler les principales étapes de la conquête, jusqu'à son achèvement¹⁶. De 212/827, date du débarquement des troupes aghlabides à Mazara, dans l'Ouest de la Sicile, à 216/831, date de la chute de Palerme, qui, rappelons-le, n'était pas la capitale insulaire byzantine et revêtait alors une importance relativement modeste — ce qui explique en partie sa prise précoce et durable —, les Arabo-musulmans opèrent à partir de Mazara. Dans les années 830, la base de leurs opérations devient peu à peu Palerme, tandis que les attaques se concentrent contre le centre et la partie orientale de la Sicile (autour d'Enna et de Syracuse, les deux points forts de l'île¹⁷). Entre 214/830 et 246/860, dans ces régions, des succès sont engrangés, mais le schéma semble récurrent : il s'agit de redditions qui ne sont pas suivies d'une prise de contrôle. Elles sont sanctionnées par des accords dont les détails nous échappent, mais qui souvent comprennent le versement d'un tribut global, la remise de captifs, éventuellement l'échange de prisonniers, voire le démantèlement des défenses de la localité. Nous ignorons la durée de ces accords (sont-ils ponctuels ? des modalités plus durables sont-elles établies après ces premières conditions comme le suppose Michele Amari?). Toutefois, les sources suggèrent qu'elle était brève dans les faits, les mêmes villes étant soumises régulièrement à des attaques et à des accords de même type¹⁸, parfois année après année¹⁹.

¹⁵ Ce travail sera mené en un autre lieu.

¹⁶ La chronique la plus importante pour l'histoire de la Sicile islamique est le *Kitāb al-kāmil* d'Ibn al-Aṭīr (555/1160-630/1233), utilisé par tous les auteurs postérieurs, sans exception. Parmi les chroniques postérieures et importantes pour notre sujet figurent le *Bayān* du Maghrébin Ibn 'Idārī (seconde moitié du VII^e/XIII^e-début du VIII^e/XIV^e siècle) et le *Kitāb al-'Ibar* du célèbre Ibn Ḥaldūn (732/1332-808/1406). L'Égyptien al-Nuwayrī (677/1278 ou 681/1283-733/1332), est l'auteur du *Nihāyat al-'arab*, qui fournit souvent des informations uniques. Par commodité, nous les citerons dans la *Biblioteca arabo-sicula*, version arabe et dans la *Biblioteca arabo-sicula*, version italienne. Enfin, la seule source qui, non seulement, ne traite que de la Sicile, mais est aussi à la fois probablement sicilienne et la plus précoce à nous être parvenue, la *Chronique de Cambridge*, est un texte anonyme daté du V^e/XI^e siècle et conservé dans deux versions indépendantes, l'une en grec et l'autre en arabe, toutes deux débutant en 827, la seconde s'interrompant avec l'année 964-965. Pour la version arabe, cf. Amari, *Biblioteca arabo-sicula* (version arabe), pp. 190-203 et pour les versions grecques *Die byzantinischen Kleinchroniken*, pp. 326-340. Dans cette reconstitution des grands rythmes de la conquête, nous avons utilisé surtout Ibn al-Aṭīr et la *Chronique de Cambridge*.

¹⁷ Sans entrer là non plus dans les détails, la forteresse d'Enna, très centrale, fut renforcée militairement par les Byzantins, après le début de la conquête.

¹⁸ Les verbes employés dans ce contexte par Ibn al-Aṭīr sont *istā'mana*, *ṭalaba al-amān*, *sālaḥa*, *sallama*, mais la distance chronologique qui sépare sa chronique des événements empêche de leur accorder un sens très précis.

¹⁹ L'impression que l'on retire de la lecture des sources est que ces accords ne valent que ponctuellement (cf. *infra*).

En 246/860, nombre de localités de la Sicile occidentale, voire centrale, qui avaient été soumises à l'autorité émirale²⁰ la rejettent. Entre 246/860 et 271/885, les événements rapportés ressemblent fort à ceux qui avaient précédé cette date : progression lente, instable, mais rythme soutenu d'attaques annuelles, sans que l'on puisse véritablement dégager une progression inéluctable du front. Suit une période de relative accalmie qui cesse avec le tout début du IV^e/X^e siècle, les opérations visant dès lors essentiellement la Sicile orientale et, au-delà, la Calabre. Dans les années 930-940, profitant de difficultés internes à l'Ifrīqiya fatimide, l'empereur Romain Lécapène mène une politique offensive en Sicile, y compris dans la partie centrale, voire occidentale, dont les succès sont certains²¹. Cette tentative repoussée, les décennies 950, 960 et 970 témoignent d'une régularité soutenue dans les opérations fatimides, qui aboutissent à la chute, définitive cette fois, de Taormine en 351/962, de Rametta en 353/965 et de Messine en 365/976. La conquête de l'île est achevée cent cinquante ans après son début.

La période aghlabide n'a donc pas été sans résultats militaires, mais le contrôle définitif de l'île par les musulmans lui est nettement postérieur. Byzance n'abandonne l'idée de reprendre la Sicile que tardivement et en 362/973, encore, Ibn Ḥawqal décrit lui aussi une île fortement marquée tant par la présence de *ribāt*-s côtiers²² que par la permanence et l'intensité du devoir de *jihād*²³ : il donne ainsi la mesure de la menace byzantine. Celle-ci semble d'autant plus réelle qu'à la fois les appels à l'aide lancés par la population aux représentants de Byzance et la pratique de gagner le camp byzantin à la suite d'une défaite devant les troupes musulmanes sont récurrents dans les sources. Les textes reflètent donc une situation qui ressemble à celle de certaines zones de frontière longuement combattues entre musulmans et chrétiens, telle la région du Taurus entre le II^e/VIII^e et le IV^e/X^e siècle²⁴. Le terme de *ṭāḡr* utilisé par un individu cité par al-Mālikī dans le *Riyāḍ al-nufūs*, une de nos sources, rappelons-le, les plus précoces, pour désigner la Sicile,

²⁰ Elles diffèrent donc de celles que nous venons d'évoquer.

²¹ Prigent, « La politique sicilienne », pp. 63-84. La Sicile orientale est contrôlée en partie par Byzance qui ressent même le besoin dans les années 950 de dédoubler le thème de Sicile en deux thèmes, de Sicile et de Calabre.

²² Ibn Ḥawqal, *Kitāb Ṣūrat al-arḍ*, p. 116 et Ibn Ḥawqal, *Configuration de la terre*, p. 120.

²³ « Leur ville [i. e. Palerme] est en effet une des marches au contact des Rūm-s (*ṭāḡr min tuḡūr al-Rūm*), une contrée qui fait face à l'ennemi : le *jihād* s'y poursuit continuellement et l'appel au combat y retentit sans arrêt depuis que la Sicile a été conquise. Leurs émirs ne cessent jamais de rendre public cet appel et alors ils n'en exceptent personne en ville, sauf ceux qui paient une exonération ou qui excipent d'une raison valable pour se dispenser d'obéir à l'incorporation dans l'armée pour la défense de l'État (*aw aqāma al-'uḡr fī taḥalluf ma'a rābiṭa al-sultān*) », Ibn Ḥawqal, *Configuration de la terre*, p. 125 et Ibn Ḥawqal, *Kitāb Ṣūrat al-arḍ*, p. 120.

²⁴ On verra pour un parallèle préliminaire entre les deux situations: Efthymiadis, « Chrétiens et Sarrasins », pp. 589-618. Il faudrait aussi comparer la situation sicilienne avec celle d'autres régions, tel al-Andalus.

rend bien les spécificités de cette conquête²⁵. Cette situation tient par ailleurs autant au rythme de la progression militaire des Arabo-musulmans en Sicile qu'au rôle joué par le *ḡihād* mené contre les Byzantins dans l'île dans la légitimation des émirs aghlabides puis des califes fatimides²⁶. On verra que cette maîtrise incomplète ne fut pas sans retombées pour la question qui nous occupe.

Au mieux, donc, les émirs aghlabides de Sicile ont tenu de manière continue la partie occidentale de la Sicile, disons à l'Ouest d'une ligne imaginaire Agrigente-Palermo²⁷, cette maîtrise étant stratégiquement importante puisqu'il s'agit de la région la plus proche de l'Ifrīqiya, et l'on peut postuler que les règles fiscales générales appliquées aux *ḍimmī-s* ailleurs y furent peu à peu imposées à la population. Toutefois, y compris dans cette région, ne sont évoquées dans les sources que des localités côtières, et en particulier Mazara. Palermo elle-même est située sur la côte et un tel choix pourrait refléter en partie une maîtrise bien imparfaite de l'intérieur de l'île.

Qu'en était-il donc de la (majeure) partie de la Sicile qui n'était pas soumise durablement à l'autorité émirale ?

Deux Sicile ?

Une Sicile qui échappe longtemps au contrôle arabo-musulman

La lenteur de la conquête et l'intensité des combats dans une île âprement disputée sur une longue période (plus d'un siècle) expliquent les mesures « dures » prises régulièrement contre les vaincus (réduction en esclavage, destruction de localités, etc.). Or, on peut les mettre en relation avec des propos peu amènes prêtés à Asad, qui les auraient prononcés au début de la conquête à la vue des Siciliens... Pour redonner du cœur à l'ouvrage à ceux qui l'entouraient, il leur aurait en effet dit, après avoir récité la sourate *Yā Sīn* :

²⁵ Al-Mālikī, *Riyāḍ al-nufūs*, in *Biblioteca arabo-sicula*, version arabe, vol. I, p. 226 et in *Biblioteca arabo-sicula*, version italienne, vol. I, p. 321.

²⁶ Sur ce point, on verra par exemple, Nef, « Les instruments de la légitimation politique », et Pellitteri, « The Historical-ideological Framework of Islamic Fatimid Sicily », pp. 111-163.

²⁷ C'est ce qui rend le mouvement de 246/860 si dangereux : se révoltent (*nakāṭa*, « rompre », « trahir », Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil*, *Biblioteca arabo-sicula*, version arabe, vol. I, pp. 280-281 et *Biblioteca arabo-sicula*, version italienne, vol. I, p. 381) Sutura, Platano, Caltabellotta, qui environnent Agrigente, d'autres localités non identifiées et Caltavuturo, plus proche de Palermo. Le verbe employé suggère que celles-ci étaient probablement soumises à cette date, mais l'on est toujours dans la partie occidentale de l'île. Le reste du temps, on n'entend quasiment pas parler des localités situées à l'ouest de cette ligne virtuelle et en particulier de celles qui se rebellent en 246/860.

« Ceux-ci sont les barbares de la côte (*hāwla' uǧm al-sāhil*) ! Ils sont vos esclaves (*hāwla' abīdukum*) ! Ne les craignez pas ! »

L'auteur donne l'explication de cette déclaration un peu plus loin :

« 'Ceux-ci sont les barbares de la côte' signifiait 'Ce sont ceux qui ont fui la côte de l'Ifrīqiya quand les musulmans l'ont conquise (*lammā futiḥat*)' ».

Outre le fait que cette phrase sonne globalement juste d'un point de vue historique, la justification de la supériorité ifrīqiyenne est donc lue à travers une grille d'interprétation religieuse, au sein de laquelle la conquête musulmane joue un rôle discriminant entre un avant et un après. Elle tend à justifier un traitement éventuellement brutal de la population.

Au-delà de cette conception générale qui peut avoir guidé au moins une partie des premiers conquérants, il semble que des considérations pratiques expliquent la situation sicilienne. Les forces locales ne semblent pas avoir été à même de tenir l'ensemble de l'île et, le plus souvent, les grandes offensives étaient appuyées par des forces ifrīqiyennes. Les opérations ponctuelles contre telle ou telle localité de l'île semblent avoir été un bon moyen de maintenir la pression sur les Byzantins, mais aussi de fournir le nécessaire aux combattants en campagne (l'équivalent d'un *rizq* peu conforme aux normes en quelque sorte). Ibn al-Aṭīr évoque très souvent le butin abondant et le nombre d'esclaves tiré de ces expéditions, y compris lorsqu'un accord est passé entre vaincus et vainqueurs.

Un tel accord semble être la condition pour qu'une localité échappe à sa prise de contrôle par les musulmans. Seuls, en 232/846-847, les habitants de Lentini acceptent de remettre leur cité en échange de leurs vies et de leurs biens²⁸. En revanche, les habitants de Raguse passent en 234/848-849 un accord avec les musulmans et remettent la ville ; celle-ci est pillée et détruite, puis les combattants s'en vont²⁹. En 238/852-853, Butera est assiégée cinq mois et passe finalement un accord selon lequel en livrant 15000 personnes qui sont réduites en esclavage, elle obtient le départ des combattants³⁰. En 242/856-857, Qaṣr al-Ġadīd (localité non identifiée) est assiégé ; sa population propose 5000 dinars qui sont refusés. La forteresse est livrée et, en échange, 200 per-

²⁸ Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil*, in *Biblioteca arabo-sicula*, version arabe, vol. I, p. 277 (*fa-lam yanḡu ilā l-qalīl fa-sā' lū al-amān 'alā anfusihim wa amwālihim li-yasallamū al-madīna fa-aǧābahum al-muslimūn ilā dālika wa amanū fa-sallamū al-madīna*) et in *Biblioteca arabo-sicula*, version italienne, vol. I, p. 376.

²⁹ Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil*, in *Biblioteca arabo-sicula*, version arabe, vol. I, p. 278 (*ṣālahā ahl Raǧūs wa sallamū al-madīna ilā l-muslimīn bimā fihā fa-hadamaha al-muslimūn wa aḡaḏū minhā mā amkana ḥamluhu*) et in *Biblioteca arabo-sicula*, version italienne, vol. I, p. 376.

³⁰ Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil*, in *Biblioteca arabo-sicula*, version arabe, vol. I, p. 279 (*wa nazala Buṭīra wa ḥaṣarahā ḥamsa aṣḥār fa-ṣālahahu ahluhā 'alā ḥamsa alāf rā's*) et in *Biblioteca arabo-sicula*, version italienne, vol. I, p. 378.

sonnes ont la vie sauve. Les autres sont vendues et la forteresse démantelée³¹. En 244/859, Enna tombe définitivement et la ville est pillée, mais après le fort mouvement de la Sicile centrale contre les musulmans en 246/860, elle est refortifiée et repeuplée³². On pourrait continuer jusqu'à l'achèvement de la conquête avec des exemples semblables.

Au-delà de la litanie des attaques victorieuses censée souligner les hauts faits des combattants du *ḡihād* en Sicile³³, il apparaît que les armées envoyées par Palerme ou l'Ifrīqiya n'ont pas les moyens de tenir sur la durée des localités fortifiées dans un contexte où la population ne les accueille pas à bras ouverts et où les Byzantins sont fort présents. Il s'agit bien plutôt de rémunérer les troupes et de réduire autant que possible les capacités d'attaque des populations non soumises, ceci dans le cadre d'opérations le plus souvent annuelles. Les défenses sont démantelées, des biens prélevés, des captifs emmenés.

Les deux seules exceptions à ce schéma citées ici sont Lentini et Enna et elles sont tout aussi instructives. Lentini, située entre Catane et Syracuse, accessible depuis la côte, fut probablement transformée en garnison en raison de sa position stratégique. Le cas d'Enna est différent : abandonnée à son sort après son pillage et sa destruction, comme les autres localités, elle fut néanmoins repeuplée et refortifiée, en raison de sa dimension de symbole politique et de son rôle stratégique. Toutefois, ceci indique également, que contrairement à d'autres, la ville ne se releva pas de sa énième et décisive chute en 244/859.

Contrairement à ce que suggère Michele Amari³⁴, il ne semble donc pas y avoir d'accords de trêve durables, limités à une localité. Chaque reddition est ponctuelle et comporte des conditions immédiates qui se résument à une capitulation en échange de l'abandon de l'attaque menée jusqu'à la prochaine fois. Les accords de trêve sont quant à eux passés entre les deux camps, à une autre échelle. Ainsi en 271/885, après une expédition contre Catane et Taormine, un patrice, envoyé des Rūm-s, vient-il négocier une trêve de trois mois avec

³¹ Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil*, in *Biblioteca arabo-sicula*, version arabe, vol. I, p. 279 (*wa nazala 'alā l-Qaṣr al-ḡadīd wa ḥaṣarah wa ḍayyaqa 'alā man bihi min al-Rūm fa-baḍalū lahu ḥamsa 'aṣar alf dīnār fa-lam yuqbal minhum aṭāla al-ḥaṣr fa-sallamū ilayhi al-ḥiṣn 'alā shart' an yaṭluq mi'atay nafs fa-aḡābahum ilā ḡālika wa malakahu wa abā'a kulla man fihi siwan mi'atay nafs wa hadama al-ḥiṣn*) et in *Biblioteca arabo-sicula*, version italienne, vol. I, p. 378.

³² Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil*, in *Biblioteca arabo-sicula*, version arabe, vol. I, p. 280 et in *Biblioteca arabo-sicula*, version italienne, vol. I, pp. 380-381.

³³ Cf. par exemple, Micheau, « Le *kitāb al-kāmil fī l-ta'rīkh* d'Ibn al-Athīr », pp. 81-101. L'attachement de l'auteur à l'unité de l'Islam, seule à même de freiner l'avancée chrétienne se reflète aussi dans sa manière de décrire les événements passés.

³⁴ Cf. Amari, *Storia dei Musulmani di Sicilia*, p. 346

l'émir de Sicile³⁵. Ainsi en 282/895-896, un accord (*ṣulh*) de quarante mois est-il passé avec les *Rūm*-s de l'île prévoyant la livraison d'otages musulmans et la libération de prisonniers musulmans par les chrétiens³⁶. Cela suggère le maintien de l'unité de chaque camp à cette date. De même, un passage rapporte qu'à la date tardive de 335/947, al-Ḥasan b. 'Alī b. Abī al-Ḥusayn al-Kalbī, nouvel émir de l'île et fondateur de la dynastie qui va la gouverner pendant presque un siècle, rétablit l'ordre et met fin en particulier au fait que les chrétiens ne versaient plus le tribut dû en échange de la trêve³⁷. Il est vrai que l'on comprendrait mal des trêves systématiquement suivies de destructions ou de réduction massive en esclavage.

Dans ce contexte, le terme *ḡizya*, fort rare, signifie « tribut »³⁸. Lorsqu'Ibrāhīm II, certes porté par des conceptions millénaristes ou fou selon les interprétations, refusa en 289/902 les propositions d'Acī de verser la *ḡizya* ou d'accorder l'*amān* à telle ou telle localité sicilienne ou calabraise³⁹, c'est donc aussi parce que qu'il voulait établir un contrôle durable de la région et soumettre ses habitants à une vraie norme islamique à terme. Tentative dans laquelle il échoua d'ailleurs. Cet exemple parfaitement clair confirme que ces accords valaient reconnaissance de la défaite et sanction, mais non soumission définitive dont les conditions auraient été ainsi définies.

Il y aurait donc deux Sicile en quelque sorte : celle des tributs ponctuels, régulièrement attaquée afin de réduire sa capacité de défense, une Sicile probablement plus large qu'on l'a longtemps pensé, et celle sous le contrôle réel des Aghlabides, entre lesquelles il faut imaginer une sorte de zone d'entre-

³⁵ Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil*, in *Biblioteca arabo-sicula*, version arabe, vol. I, p. 290 : *fa-atāhu rasūl batrīq al-Rūm yaḥlub al-hudna wa-l-mufādā fa-hādanahu talāta ašhar wa fādāhu talātumi'a asir min al-muslimin* et in *Biblioteca arabo-sicula*, version italienne, vol. I, p. 399.

³⁶ Ibn Iḍārī, *al-Bayān al-muḡrib*, in *Biblioteca arabo-sicula*, version arabe, vol. I, p. 416 et in *Biblioteca arabo-sicula*, version italienne, vol. II, p. 19. La *Chronique de Cambridge* parle d'ailleurs de « trêve » (*hudna*) : in *Biblioteca arabo-sicula*, version arabe, vol. I, p. 193 et in *Biblioteca arabo-sicula*, version italienne, vol. I, p. 280.

³⁷ *Wa kāna sabab wilāyatihi anna al-muslimin kānū qad istaḍa'afahum al-kuffār bihā (...) wa-amtanā'ū min i'tā'i māl al-hudna*, c'est-à-dire « Et la raison de sa désignation à l'émirat était que les musulmans étaient traités avec arrogance par les incroyants en Sicile (...) et qu'ils refusaient de verser les sommes dues en échange de la trêve » : Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil*, in *Biblioteca arabo-sicula*, version arabe, vol. I, p. 300 et in *Biblioteca arabo-sicula*, version italienne, vol. I, p. 416.

³⁸ Même idée dans Prigent, « La politique sicilienne de Romain Lécapène », p. 64.

³⁹ À propos d'Acī, cf. Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil*, in *Biblioteca arabo-sicula*, version arabe, vol. I, p. 288 et in *Biblioteca arabo-sicula*, version italienne, vol. I, p. 395 : *wa ba'atha tā'ifa ilā Ramaṭa wa tā'ifa ilā al-Yāḥ fa-aḍ'ana al-qawm jamī'an ilā adā' al-ḡizya fa-lam yaḡubuhum ilā dhalika wa lam yaqbul minhum ḡayr taslīm al-ḥuṣūn fa-fa'alū fa-hadamahā* : « Il envoya un détachement vers Rametta et un autre vers Acī et l'ensemble de la population proposa de verser un tribut (*ḡizya*), mais il n'accepta pas et ne voulut admettre rien d'autre d'eux que la remise des forteresses. Ils les remirent et il les détruisit ». Toutefois, Rametta n'est pas soumise avant 353/965, tandis qu'on ignore la date de la soumission d'Acī.

deux. Qu'en était-il donc du statut de la population dans la zone, d'abord minoritaire puis majoritaire, soumise au gouvernement des émirs de Sicile ?

La Sicile conquise : la place des continuités et des systèmes généraux

Dans ce contexte, se pose la question du statut, ou des statuts, imposés à la population conquise, en particulier non convertie, une question à laquelle il n'est pas aisé de répondre même si l'on peut avancer quelques observations et pistes de réflexion. Il convient pour ce faire de commencer par un rapide excursus avant d'en revenir à la Sicile.

Arietta Papaconstantinou a consacré récemment une contribution à un ouvrage collectif sur le I^e/VII^e siècle⁴⁰ à la mise en place du statut de *ḍimmī* ou, plus exactement, d'un de ses critères, la *ḡizya* entendue comme taxe de capitation. Elle s'appuie sur le corpus de *papyri* dont les éditions se sont multipliées et qui alimentent les réflexions des historiens sur les débuts de l'Islam. Son intervention est essentielle pour notre propos car elle montre combien dans cette affaire est devenue centrale la question de la taxe de capitation imposée aux populations locales, une taxe lue sur le modèle de celle versée par les *ḍimmī-s*, quels que soient les termes employés pour désigner la première comme ces derniers. En effet, cet impôt de capitation se situe au croisement de l'administratif et du religieux et est analysé comme un des critères de la construction de l'État islamique et de l'islamisation d'une région. Se pose donc la question de sa plus ou moins grande précocité, qui va souvent de pair avec celle de la plus ou moins grande efficacité administrative des conquérants musulmans⁴¹. En Égypte, où l'on pense que la taxe de capitation n'existait pas sous la domination byzantine, on date systématiquement tous les *papyri* grecs contenant le mot de *diagrathon* (litt. « taxe supplémentaire », mais interprété comme « taxe de capitation », non sans discussion possible) après la conquête arabo-musulmane et dès les années 640.

Or, le premier *papyrus* qui contient le mot arabe *ḡizya* en Égypte date de 44/664 et, si rien n'assure qu'il y ait le sens de taxe de capitation, il est postérieur de 6 ans à l'organisation par 'Amr d'un recensement dans cette région qui pourrait être le prélude à une telle innovation. Enfin, le terme grec, bien plus clair pour rendre l'idée de capitation, *andrismos*, figure sur les *papyri* syriens de Nessana qui sont datés entre la fin du califat de Mu'āwiya (41/661-60/680) et 70/690, ce qui suggère que cette mise en place a pu avoir lieu une génération après la conquête, si l'on reprend la datation la plus haute. Du

⁴⁰ Papaconstantinou, « Administering the Early Islamic Empire », pp. 57-74.

⁴¹ Pour un exposé clair de ce point de vue, on verra Sijpesteijn, « Creating a Muslim State », pp. 661-673. Et aussi, Sijpesteijn, « The Arab conquest of Egypt », pp. 437-459.

coup, on peut se demander si on ne prête pas trop aux Arabo-musulmans dès le début de leur présence en Égypte⁴². N'appliquent-ils pas plutôt des principes généraux propres à toute conquête dans un premier temps et, en outre, ne puisent-ils pas dans la même « boîte à outils » que leurs prédécesseurs byzantins ? Cela pose notamment la question de savoir s'il n'y avait pas auparavant des formes de taxes de capitation à Byzance qui auraient pu être traduites par les conquérants et si l'on n'a pas évacué un peu vite la question. Enfin rien, y compris dans ces attestations ponctuelles, ne souligne la dimension religieuse de la taxe de capitation ainsi instaurée.

On pourrait penser que deux siècles plus tard, en Sicile, la question se pose un peu différemment, ce qui est vrai dans une certaine mesure. Toutefois, il peut être utile de garder les précautions méthodologiques mises en avant par Arietta Papaconstantinou à l'esprit. En effet, si le contexte islamique a certainement évolué entre le I^e/VII^e et le III^e/IX^e siècle, donnant naissance notamment à une élaboration juridique plus poussée, on peut se poser pour la Sicile des questions semblables à celles qu'elle se pose, dans un contexte bien entendu différent. Rappelons tout d'abord que le mot *ḍimmī* est absent de nos sources, tout comme celui de *ḡizya* dans le sens de taxe de capitation jusqu'au début du V^e/XI^e siècle. Doit-on donc penser que la mise en place d'une fiscalité conforme aux grands principes islamiques est tardive en Sicile ? Plus généralement, suffit-il que des règles plus claires aient été progressivement établies au sein de l'empire islamique, pour qu'elles aient pu être appliquées sans transition, du jour au lendemain, dans la Sicile du III^e/IX^e siècle ? Nous ignorons tout des conditions de reddition des localités qui furent soumises rapidement dans l'Ouest de l'île et du statut fiscal des populations soumises avant une date tardive. Les lacunes des sources nous obligent donc pour répondre à cette question à sortir du cadre chronologique strictement aghlabide.

Nous savons que la taxe de capitation existait au III^e/IX^e siècle dans l'empire byzantin et donc en Sicile, même si elle n'était pas individuelle mais pesait plutôt sur le foyer⁴³, après de premières tentatives de capitation individuelle au VII^e siècle sous Constant II (641-668) qui avaient entraîné des résistances⁴⁴. Or, aux XI^e-XII^e siècles en Sicile, la taxe de capitation, appelée *ḡizya* et levée sur les musulmans, selon un principe qui prolonge la fiscalité islamique de la période antérieure, mais inverse les critères d'imposition, l'est, elle aussi, par foyer⁴⁵. J'ai déjà émis l'hypothèse d'une continuité des principes

⁴² La question des continuités fiscales avec la période antérieure est également posée par Gascou, « De Byzance à l'Islam », pp. 97-109

⁴³ Il s'agit du *kapnikon*, cf. Oikonomidès, *Fiscalité et exemption fiscales à Byzance (IX^e-XI^e siècle)*, pp. 30-31.

⁴⁴ Zuckerman, « Learning from the Enemy », pp. 79-136 et, suggérant une autre interprétation, Prigent, « Le rôle des provinces d'Occident », pp. 269-300, spéc. p. 294 et suivantes.

⁴⁵ Johns, *Arabic Administration in Norman Sicily*, pp. 31-46.

généraux de la fiscalité sicilienne entre la domination islamique et l'époque byzantine et l'on peut se demander si la taxe de capitation est concernée⁴⁶.

Concernant la *ġizya* à proprement parler, la taxe de capitation payée par les non-musulmans, les informations sont peu nombreuses⁴⁷. Seuls des sceaux, identifiés comme les reçus de plomb portés par les *dimmi*-s afin d'attester qu'ils avaient acquitté ce qu'ils devaient au fisc à ce titre⁴⁸, ont été avancés jusqu'à présent comme une preuve de son existence à la période aghlabide. Ces sceaux, de plomb dans l'écrasante majorité des cas, se rapportent tous à des émirs aghlabides (de 242/856 au plus tôt à 295/907 au plus tard). Cette datation conforte aux yeux de ceux qui ont émis cette hypothèse le fait qu'à partir du IV^e/X^e siècle, ces attestations de versement de l'impôt étaient plutôt rédigées sur papier (comme les documents de la Geniza le montrent⁴⁹). Toutefois, comme cela a été rappelé récemment, si l'existence de ce type de sceaux ne fait pas de doute et si les plombs trouvés en Sicile sont bien des sceaux, rien ne prouve qu'il s'agisse de sceaux de *ġizya*: ils ne portent ni le terme de *ġizya* ni le nom du bénéficiaire ni celui de son ressort administratif ce qui ne manque pas de surprendre⁵⁰. De manière générale, on ne peut manquer d'être étonné par le contraste entre le nombre de sceaux qui auraient été nécessaires s'ils avaient été utilisés largement et les très rares trouvailles, en particulier dans l'Occident islamique⁵¹.

Pour la période fatimido-kalbid, les mentions se font plus nombreuses, mais sans être très précises. Ibn Ḥawqal, qui visite la Sicile en 362/973, détaille ainsi les impôts insulaires :

Les revenus de l'île de Sicile à notre époque, qui est la plus florissante et la plus abondante, se montent tous ensemble, soit les produits de toutes sortes de taxes et les redevances (*qawānīn*) : son quint⁵² (*hums*), le revenu de ses récoltes (*mustaġallāt*), l'impôt sur le vin (*māl al-laṭaf*, « dîme de la bienveillance (de Dieu) »), les taxes de capitation (*al-ġawālī al-marsūma 'alā al-ġamāġim*), les droits maritimes (*māl al-bahr*), les tributs prélevés sur la Calabre chaque année (*al-*

⁴⁶ Nef, « Conquêtes et reconquêtes médiévales », pp. 579-607.

⁴⁷ Nef, « La fiscalité islamique en Sicile », pp. 131-156.

⁴⁸ Balog, « Dated Aghlabid lead », pp. 125-132 et De Luca, *Reperti inediti con iscrizioni in arabo rinvenuti nel sito archeologico di Milena*, pp. 231-258.

⁴⁹ Balog, « Dated Aghlabid lead », pp. 128-129.

⁵⁰ Il nous semble ici que l'on ne peut que maintenir la prudence exprimée de manière générale par Ch. Robinson sur ce point: Robinson, « Neck-Sealing in Early Islam », pp. 401-441, spéc. p. 425 et suivantes.

⁵¹ On verra pour al-Andalus, Ibrahim, « Evidencia de precintos », pp. 705-710 et corrections dans Ibrahim, « Notas sobre precintos y ponderales », pp. 329-335; Ibrahim, « Nuevos documentos ».

⁵² Nous corrigeons ici le « quintes » du texte français qui n'a pas lieu d'être.

hadiyya al-wāǧiba fi kull sanna 'alā ahl Qalawriyya), la ferme de la pêche (*qabāla al-suyūd*) et toutes les autres contributions, à un total de [...]⁵³.

Ibn Ḥawqal dans ce passage, comme dans le reste de son traité géographique⁵⁴, désigne par le terme *ǧāliya* (pl. *ǧawālī*) l'impôt de capitation. On notera qu'al-Dawūdī, se référant à une période sensiblement identique, utilise quant à lui le terme de *ǧizya*, mais avec le sens générique d'impôt⁵⁵.

La *ǧizya* a donc été levée en Sicile au moins à partir du IV^e/X^e siècle, car elle est attestée à partir de la fin du IV^e/X^e siècle et dans les documents de la Geniza du V^e/XI^e siècle antérieurs à la conquête normande, mais rien ne permet d'affirmer qu'elle n'a pas prolongé une taxe de capitation antérieure avant d'être rattachée progressivement au statut de *ḍimmī*. Elle a pu en effet se rapprocher peu à peu des normes islamiques, mais nos informations ne nous permettent guère de documenter à quel point ces dernières étaient respectées en Sicile.

Seul un élément semble spécifique de la période islamique, même s'il est attesté plus tardivement (à partir de la toute fin du V^e/XI^e siècle). Rappelons tout d'abord que le principe de la *ǧizya* est maintenu par les Hauteville mais appliqué désormais aux musulmans et aux juifs. Or, certains diplômes comaux puis royaux établissant des listes de contribuables à l'époque normande distinguent des catégories dont on ignore si elles étaient exemptées ou simplement dégreuvées, ou au contraire si des taxes supplémentaires pesaient sur elles. Ainsi en 1145, un document pour la cathédrale de Catane qui reprend un acte antérieur de 1095, distingue : les veuves, les aveugles, les desservants de l'église (plutôt que les « esclaves de l'église » ainsi que l'on traduit souvent l'expression, les esclaves ne versant pas d'impôts) et les juifs, de l'ensemble des noms énumérés⁵⁶. En Islam, les deux premières catégories se situent plutôt du côté des nécessiteux qui, en théorie⁵⁷, ne paient pas la *ǧizya*. La seconde me semble renvoyer à une institution chrétienne qui s'était maintenue dans la

⁵³ Ibn Ḥawqal, *Configuration de la terre*, p. 129 et Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-arḍ*, p. 124 ; trad. revue par nos soins.

⁵⁴ Le terme est le même pour Gabès, le Maghreb en entier, al-Andalus, l'Égypte, la Haute-Mésopotamie (respectivement Ibn Ḥawqal, *Configuration de la terre*, pp. 66, 94-95, 107, 134, 207 et Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-arḍ*, pp. 70, 96-97, 109, 135, 214) et les seuls passages utilisant le terme de *ǧizya* que nous avons relevés dans son ouvrage sont ceux qui renvoient à la Syrie sous la domination byzantine où une taxe de capitation est imposée aux musulmans et le Sawād où un sceau est imposé à 500.000 individus, sur lequel figure la catégorie de *ǧizya* dont ils relèvent (Ibn Ḥawqal, *Configuration de la terre*, pp. 186 et 227 et Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-arḍ*, pp. 186 et 234).

⁵⁵ Al-Dawūdī (m. 401/1011) demeure très théorique sur ces questions précises, mais il évoque la *ǧizyat al-arḍ* et la *ǧizya 'alā al-ǧamāǧim* en Sicile. Il précise qu'elles ne devraient plus être payées en cas de conversion, il s'agit donc bien ici de l'impôt versé par les *ḍimmī*-s ; cf. Abdul Wahab et Dachraoui, « Le régime foncier », p. 411 (arabe) et 431 (français).

⁵⁶ Cusa, *I diplomati greci ed arabi di Sicilia*, pp. 563-585.

⁵⁷ Sur la non application de l'exemption totale dans les documents de la Geniza, cf. Goitein, *A Mediterranean Society*, p. 381 et Alshech, « Islamic Law, Practice and Legal Doctrine », pp. 348-375;

ville sous la domination islamique : ou bien, payant la *ġizya* pendant la période islamique, ils en sont exemptés ensuite, ou bien, comme dans certaines régions à certaines époques, ils en étaient exemptés et le demeurent. Quant aux juifs, ils la payaient et continuent de le faire. Les catégories sont donc maintenues, mais peuvent éventuellement changer de signification (pour les desservants de l'église ici ?). Un autre document, qui énumère les habitants du territoire de Corleone en 1178, distingue quant à lui les chrétiens, reprenant là aussi une distinction antérieure, désignant désormais une catégorie exemptée ou dégrévée⁵⁸. Enfin, certains documents distinguent les *mutazawwiġūn*⁵⁹, terme traduit par « nouveaux mariés »⁶⁰, peut-être également bénéficiaires d'un taux spécifique. Sans que rien ne renvoie aux taux classiques de l'islam des premiers siècles ici, il n'est pas impossible que plusieurs taux de taxation aient existé, tandis que rien ne permet d'affirmer ou d'infirmer l'existence d'exemptions. De toute évidence, ces listes ne reprennent pas des listes de *ġizya* de l'époque antérieure, où les musulmans n'auraient que faire. Ce sont des listes générales de contribuables où figurent aussi bien ceux qui doivent un impôt foncier que ceux qui doivent une taxe personnelle. Le plus souvent le montant n'y figure pas, mais deux exceptions montrent qu'il est alors global, l'impôt foncier apparaissant en nature et la taxe personnelle évaluée globalement pour la communauté, en argent (mais divisible par le nombre de contribuables, comme si le taux était unique, ce qui n'empêchait pas une répartition au sein de chaque communauté nuancée en fonction de la fortune de chacun).

Rien ne permet donc de déterminer si, en Sicile, le processus de mise en place de la *ġizya* a été progressif, transformant peu à peu le *kapnikon*, ou si le processus fut plus soudain. Un indice suggère toutefois que la rupture a pu être moins nette qu'on a tendance à le penser et montrerait les Arabomusulmans comme plus préoccupés de rentrées fiscales que de norme islamique. Une révolte secoue en effet l'île en 407/1017 lorsque les Kalbides tentent d'instaurer la levée du 'uṣr sur les grains et les fruits, alors que jusqu'ici, l'unité de taxation était la charruée et la taxe fixe⁶¹. La continuité avec la période byzantine semble donc tardive et importante, y compris dans les principes de la fiscalité appliquée aux musulmans. On retrouve dans cette volonté de réforme certaines des préoccupations fiscales et normatives des Fatimides⁶², mais avec un tel décalage par rapport à leur prise de contrôle de

en revanche, on y retrouve l'existence de trois taux en fonction de la fortune du contribuable (Goitein, *A Mediterranean Society*, pp. 387-388).

⁵⁸ Cusa, *I diplomati greci ed arabi di Sicilia*, pp. 134-179.

⁵⁹ 1145; Cusa, *I diplomati greci ed arabi di Sicilia*, pp. 127-129.

⁶⁰ Johns, *Arabic Administration in Norman Sicily*, pp. 47-51.

⁶¹ Nef, « La fiscalité islamique en Sicile ».

⁶² Hamdani, *Between Revolution and State*, p. 19.

l'île que l'on ne peut qu'y voir à la fois un indice de l'islamisation de la population à cette date, son statut fiscal n'apparaissant plus adapté, mais aussi un reflet de continuités plus fortes qu'ailleurs.

Conclusions

On a donc l'impression que les Aghlabides avaient pour préoccupation majeure de tirer le maximum fiscalement, ou par un prélèvement plus direct encore, en Sicile, dont la richesse était connue. Ils conjuguèrent pour cela tributs ponctuels prélevés dans les zones qu'ils ne maîtrisaient pas et ne tenaient pas à maîtriser, n'en ayant pas les moyens, et système fiscal qui prolongeait les grandes lignes du système byzantin – tout en y intégrant progressivement des éléments islamiques – dans les régions qui s'étaient soumises, et dont il s'agissait de ne pas perdre le contrôle dans un contexte insulaire incertain et où Byzance conservait des ambitions. Avec le temps, et l'éloignement de la menace byzantine, ces règles semblent s'être maintenues. Il apparaît donc qu'en Sicile comme ailleurs à des périodes hautes l'écart entre la norme islamique et les pratiques était loin d'être comblé dans le domaine de la fiscalité, et peut-être plus largement de la société. Toutefois, il n'est pas sûr pour autant que ces éléments renvoient à un État islamique inexistant, faible ou inefficace. Ici, comme ailleurs, des *diwān*-s fiscaux sont attestés, les impôts reentraient et ont dû évoluer dans le temps⁶³. La capacité d'une autorité étatique à appliquer sa politique pourrait bien aussi se mesurer à sa capacité à faire évoluer sans heurt un système fiscal antérieur. En outre, dès 214/829, les Aghlabides frappent monnaie dans l'île, ce qui serait peu compatible avec l'idée d'une sorte de gouvernement à distance, comme surimposé à une réalité locale qui n'évoluerait guère.

Sources

- Abdul Wahab, Ḥasan Ḥusni et Dachraoui, Farhat, « Le régime foncier en Sicile au Moyen Âge (IX^e et X^e siècles) », dans *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de É. Levi-Provençal*, Paris, Maisonneuve/Larose, 1962, pp. 401-444.
- Amari, Michele, *Biblioteca arabo-sicula*, version arabe, rééd. revue par Umberto Rizzitano, Palerme, Accademia Nazionale di Scienze, Lettere e Arti, 1988, Edizione nazionale delle opere di Michele Amari, Serie arabistica.
- Amari, Michel, *Biblioteca arabo-sicula*, version italienne, Rome-Turin, E. Loescher, 1880-1881, rééd. anastat. Catane, Dafni, 1982.

⁶³ Sur ce point, cf. Hamdani et Johns, *Arabic Administration in Norman Sicily*.

- Coran, Blachère, R. (trad.), Paris, G.P. Maisonneuve, 1949-1950.
- al-Dawūdī, *Kitāb al-amwāl*, Šahāda, Riḍā Sālim (éd.), Rabat, Dār al-ḥadīṯ al-ḥasaniyya, 1988.
- Ibn al-Aṭīr, *al-Kitāb al-kāmil*, dans Amari, Michele (éd.) et rééd. revue par Umberto Rizzitano, *Biblioteca arabo-sicula*, version arabe, Palerme, Accademia Nazionale di Scienze, Lettere e Arti, 1988, Edizione nazionale delle opere di Michele Amari. Serie arabistica, et dans Amari, Michele (éd.), *Biblioteca arabo-sicula*, version italienne, Rome-Turin, E. Loescher, 1880-1881, rééd. anastat. Catane, Dafni, 1982.
- Ibn Ḥawqal, *Kitāb Šūrat al-arḍ*, Kramers, J.H. (éd.), Ibn Ḥawqal, *Kitāb Šūrat al-arḍ*, Beyrouth-Paris, al-Laġna al-duwaliyya li-tarġamat al-mawāṭī – G. P. Maisonneuve et Larose, 1964, Collection UNESCO d'œuvres représentatives, série arabe. French translation: Kramers, J.H. et Wiet, G. (trads.), *Configuration de la terre*, Beyrouth-Paris, al-Laġna al-duwaliyya li-tarġamat al-mawāṭī – G. P. Maisonneuve et Larose, 1964.
- Ibn Iḍārī, *al-Bayān al-muġrib*, dans Amari, M. (éd.) et rééd. revue par Umberto Rizzitano, *Biblioteca arabo-sicula*, version arabe, Palerme, Accademia Nazionale di Scienze, Lettere e Arti, 1988, Edizione nazionale delle opere di Michele Amari. Serie arabistica, et dans Amari, Michele (éd.), *Biblioteca arabo-sicula*, version italienne, Rome-Turin, E. Loescher, 1880-1881, rééd. anastat. Catane, Dafni, 1982.
- al-Mālikī, *Riyāḍ al-nufūs*, al-Bakkūš, B. (ed.), Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī, 1983.
- al-Mālikī, *Riyāḍ al-nufūs*, in Amari, Michele (éd.) et rééd. revue par Umberto Rizzitano, *Biblioteca arabo-sicula*, version arabe, Palerme, Accademia Nazionale di Scienze, Lettere e Arti, 1988, Edizione nazionale delle opere di Michele Amari. Serie arabistica, vol. I, p. 226 et in Amari, Michele (éd.), *Biblioteca arabo-sicula*, version italienne, Rome-Turin, E. Loescher, 1880-1881, rééd. anastat. Catane, Dafni, 1982.
- Schreiner, Peter (éd.), *Die byzantinischen Kleinchroniken*, I, *Einleitung und Texte*, Vienne, Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1975 (*Corpus fontium historiae Byzantinae*, 12), pp. 326-340.

Bibliographie

- Alshech, Eli, « Islamic Law, Practice and Legal Doctrine: Exempting the Poor from the Jizya under the Ayyubids (1171-1250) », *Islamic Law and Society*, 10-3 (2003), pp. 348-375.
- Amari, Michele, *Storia dei Musulmani di Sicilia*, 3 vols., rééd., Florence, Le Monnier, 2002.
- Balog, Paul, « Dated Aghlabid lead and Copper seals from Sicily », *Studi Magrebini*, 7 (1979), pp. 125-132.
- Cusa, Salvatore, *I diplomi greci ed arabi di Sicilia pubblicati nel testo originale*, Palerme, Tipografia di Lao, 1868-1882.
- De Luca, Maria Amalia, « Reperti inediti con iscrizioni in arabo rinvenuti nel sito archeologico di Milena : i sigilli e le monete », dans Scerrato, Umberto, Fontana, Maria Vittoria et Genito, Bruno (éd.), *Studi in onore di Umberto Scerrato per il suo settantacinquesimo compleanno*, Naples, Università degli studi di Napoli l'Orientale, 2003, vol. I, pp. 231-258.

- Efthymiadis, Stephanos, « Chrétiens et Sarrasins en Italie méridionale et en Asie Mineure (IX^e-XI^e siècle): essai d'étude comparée », dans Jacob, André, Martin, Jean-Marie et Noyé, Ghislaine (éd.), *Histoire et Culture dans l'Italie byzantine*, Rome, École française de Rome, 2006, Collection de l'École française de Rome, 363, pp. 589-618.
- Gascou, Jean, « De Byzance à l'Islam : les impôts en Égypte après la conquête arabe, à propos de K. Morimoto, *The fiscal Administration of Egypt in the Early Islamic period* », *Journal of the Economic and Social History of Orient*, 26 (1983), pp. 97-109 et rééd. dans, *Fiscalité et société en Égypte byzantine*, Paris, Centre d'histoire et civilisation de Byzance, 2008, Bilans de recherche, 4, pp. 99-112.
- Grévin, Benoît (éd.), *Maghreb-Italie, des passeurs médiévaux à l'orientalisme moderne (XIII^e-milieu XIX^e siècle)*, Rome, École française de Rome, 2010, Collection de l'École française de Rome, 439, pp. 285-306.
- Goitein, Shelomo Dov, *A Mediterranean Society. The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza, Vol. II. The community*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1971.
- Hamdani, Sumaiya Abbas, *Between Revolution and State. The Path to fatimid Statehood. Qadi al-Nu'man and the Construction of Fatimid Legitimacy*, Londres, I. B. Tauris et the Institute of Ismaili Studies, 2006.
- Hoyland, Robert, « Introduction », dans Hoyland, Robert (ed.), *Muslims and Others in Early Islamic Society*, Aldershot, Ashgate, 2004, The Formation of the Classical Islamic World, 18, pp. 13-24.
- Ibrahim, Tawfiq, « Evidencia de precintos y amuletos en al-Andalus », *Arqueología medieval española (Madrid, 19-24 janv. 1987)*, Madrid, Asociación Española de Arqueología Medieval, 1987, pp. 705-710.
- Ibrahim, Tawfiq, « Notas sobre precintos y ponderales. I. Varios precintos de *ṣulḥ* a nombre de 'Abd Allāh Ibn Mālīk: correcciones y una posible atribución. II. Adiciones a "ponderales andalusies" », *Al-Qanṭara*, 27-2 (2006), pp. 329-335.
- Ibrahim, Tawfiq, "Nuevos documentos sobre la Conquista Omeya de Hispania: los precintos de plomo", dans 711. *Arqueología e historia entre dos mundos*, Zona Arqueología ca. 15, Alcalá de Henares, 2011, pp. 147-161.
- Ibrahim Tawfiq, «Nuevos documentos sobre la Conquista omeya de Hispania: los precintos de plomo», dans 711. *Arqueología e historia entre dos mundos*, Zona Arqueológica, 15, Alcalá de Henares, 2011, pp. 147-461.
- Johns, Jeremy, *Arabic Administration in Norman Sicily. The Royal Dīwān*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Micheau, Françoise, « Le *kitāb al-kāmil fī l-ta'rikh* d'Ibn al-Athīr: entre chronique et histoire », *Studia Islamica*, 104-105 (2007), pp. 81-101.
- Nef, Annliese, « Comment les Aghlabides ont décidé de conquérir la Sicile », *Annales islamologiques*, 45 (2011), pp. 191-211.
- Nef, Annliese, « Conquêtes et reconquêtes médiévales: une réduction en servitude généralisée? (Al-Andalus, Sicile et Orient latin) », dans *Les formes de la servitude: esclaves et servages de la fin de l'Antiquité au monde moderne (Actes de la table ronde de Nanterre, 12-13 décembre 1997)*, *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, 112-2 (2000), pp. 579-607.

- Nef, Annliese, « La fiscalité islamique en Sicile sous la domination islamique », dans Nef, Annliese et Prigent, Vivien (éd.), *La Sicile de Byzance à l'Islam*, Paris, De Boccard, 2010, pp. 131-156.
- Nef, Annliese, « Michele Amari ou l'histoire inventée de la Sicile islamique: réflexions sur la *Storia dei Musulmani di Sicilia* », dans Grévin, Benoît (éd.), *Maghreb-Italie, des passeurs médiévaux à l'orientalisme moderne (XIII^e-milieu XIX^e siècle)*, Rome, École française de Rome, Collection de l'École française de Rome, 439, 2010, pp. 285-306.
- Nef, Annliese, « Les instruments de la légitimation politique et la place de légitimité religieuse dans l'Ifrīqiya de la fin du IX^e siècle: l'exemple d'Ibrāhīm II (875-902) », dans Nef, Annliese et Voguet, Élise (éd.), *Islam et légitimation du pouvoir dans l'Occident musulman*, Madrid, Casa de Velázquez, Collection de la Casa de Velázquez, 127, 2011, pp. 175-192.
- Oikonomidès, Nicolas, *Fiscalité et exemption fiscale à Byzance (IX^e-XI^e siècle)*, Athènes, Institut de Recherches byzantines. Monographies, 2, 1996.
- Papaconstantinou, Arietta, « Administering the Early Islamic Empire: Insights from the Papyri », dans Haldon, John (éd.), *Money, exchange and the economy in the first Islamic century*, Aldershot, Ashgate, 2009, pp. 57-74.
- Pellitteri, Antonino, « The Historical-ideological Framework of Islamic Fatimid Sicily (Fourth/Tenth century) with reference to the works of the Qāḍī Nu'mān », *Al-Masāq*, 7 (1994), pp. 111-163.
- Prigent, Vivien, « La carrière du tourmarque Euphēmios, basileus des Romains », dans Jacob, André, Martin, Jean-Marie et Noyé, Ghislaine (éd.), *Histoire et Culture dans l'Italie byzantine*, Rome, École française de Rome, 2006, Collection de l'École française de Rome, 363, pp. 279-317.
- Prigent, Vivien, « La politique sicilienne de Romain I^{er} Lécapène », dans Barthélémy, Dominique et Cheynet, Jean-Claude (éd.), *Guerre et Société au Moyen Âge. Byzance-Occident (VIII^e-XIII^e siècle)*, Paris, ACHByZ, 2010, Monographies, 31, pp. 63-84.
- Prigent, Vivien, « Le rôle des provinces d'Occident dans l'approvisionnement de Constantinople (618-717) : témoignages numismatiques et sigillographiques », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, 118 (2006), pp. 269-300.
- Robinson, Chase F., « Neck-Sealing in Early Islam », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 48-3 (2005), pp. 401-441.
- Sijpesteijn, Petra, « Creating a Muslim State. The collection and meaning of *ṣadaqa* », dans Palme, B. (éd.), *Akten des 23. Internationalen papyrologen-kongresses (Wien, 22.-28. juli 2001)*, Vienne, Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2007, pp. 661-67.
- Sijpesteijn, Petra, « The Arab conquest of Egypt and the beginning of Muslim rule », dans Bagnall, Roger S. (éd.), *Egypt in the Byzantine World 300-700*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 437-459.
- Talbi, Mohamed, *L'émirat aghlabide. Histoire politique*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, 1966.
- Zuckerman, Constantin, « Learning from the Enemy and More: Studies in « Dark Centuries » Byzantium », *Millenium-Jahrbuch*, 2 (2005), pp. 79-136.



La formación de la doctrina legal mālikí sobre lugares de culto de los ḍimmíes

Alejandro García SANJUÁN
Universidad de Huelva

Introducción

El estudio de los lugares de culto de las comunidades no musulmanas radicadas en territorio islámico presenta dos dimensiones principales. En el plano teórico y jurídico, los aspectos relativos a la normativa legal islámica sobre templos pertenecientes a dichas comunidades, formadas por cristianos y judíos en el caso de al-Andalus. Por otro lado, disponemos de testimonios escritos, procedentes de fuentes documentales de diversa naturaleza, y de vestigios materiales, arqueológicos y arquitectónicos, que permiten estudiar la realidad histórica de estos templos. Ambos aspectos suelen ser tratados en la bibliografía relativa a los ḍimmíes, aunque de forma desigual, como se verá a continuación, lo que, a mi juicio, exige una explicación.

Dada la considerable amplitud del tema que planteo en este estudio, debo renunciar desde el comienzo a cualquier pretensión de exhaustividad, pues un tratamiento pormenorizado resulta inabarcable, dada la abundancia de fuentes disponibles y la gran variedad de aspectos implicados. Mi propósito, muy limitado, consiste en tratar de plantear las bases del problema desde las premisas de las más antiguas doctrinas atribuidas a los primeros maestros mālikíes. Para ello, he tomado como punto de partida las tradiciones relativas a este asunto correspondientes al propio Mahoma y a algunos de los primeros musulmanes.

Aproximación a un debate historiográfico

Antes de entrar en el desarrollo del tema que quiero abordar, me ha parecido de interés comenzar con una breve revisión de lo hasta ahora escrito en torno al mismo, en particular respecto al caso concreto de la Península. En mi opinión, ello permitirá apreciar de mejor forma la importancia que puede alcanzar el análisis de los textos jurídicos mālikíes para una correcta comprensión de una cuestión que, hasta ahora, se ha abordado en exclusiva desde la perspectiva de las fuentes literarias, del registro arqueológico y de los vestigios arquitectónicos.

La bibliografía relativa a la normativa legal sobre lugares de culto de los *dimmies* no es muy abundante. En particular, se echa en falta una monografía centrada de forma específica en este asunto. Los dos precedentes historiográficos más importantes son estudios de una considerable antigüedad. Primero, el del británico A. S. Tritton (1930) relativo al 'pacto de 'Umar', donde dedica el tercer capítulo a 'iglesias y monasterios'. Casi treinta años más tarde se publicó la que, hasta el momento, sigue siendo la principal monografía sobre el estatuto legal de la *dimma*, obra del maronita libanés A. Fattal (1958). Dentro del capítulo sobre 'libertades espirituales', contiene un apartado dedicado al 'estatuto de los edificios de culto', donde combina el análisis de las fuentes doctrinales y jurídicas e históricas. En tiempos más recientes se han publicado otros trabajos sobre la doctrina islámica de la *dimma* y la situación de los no musulmanes, aunque el tratamiento de los lugares de culto no aparece siempre contemplado en ellos¹. Por otro lado, si bien no se trata de un estudio centrado en la cuestión doctrinal y normativa, resulta imprescindible mencionar el trabajo de R. Schick (1995) sobre Palestina durante el período 640-813, en el que analizaba más de doscientas iglesias, de las cuales contempla un 10% de nueva construcción y un 15% restauradas.

La normativa legal islámica en el debate sobre la arquitectura prerrománica peninsular

Por lo que se refiere al caso específico de al-Andalus, la cuestión de la normativa legal sobre los lugares de culto no islámicos ha suscitado cierto interés, como veremos a continuación. Su tratamiento en los estudios sobre mozárabes y *dimmies*, sin embargo, resulta bastante superficial, como se constata en las que considero obras principales de referencia. En el estudio clásico de F. J. Simonet sobre los mozárabes se mencionan las restricciones de la normativa islámica, aunque sin desarrollar la cuestión², y también se alude, en distintos momentos a lo largo de la obra, a casos específicos relativos a iglesias determinadas³. Tampoco en la más reciente monografía de C. Aillet se desarrollan los aspectos normativos, aunque sí se menciona la presencia de lugares

¹ Ducellier, *Chrétiens d'Orient et Islam*, y Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam*.

² Simonet, *Historia de los mozárabes*, pp. 83-84, citando el pacto de 'Umar y la fetua del egipcio Ibn al-Naqqāš, traducida por Belin, "Fetoua relatif à la condition des zimmi et particulièrement des chrétiens en pays musulmans".

³ Simonet, *Historia*, vol. II, pp. 326-336 (iglesias de Córdoba), vol. IV, pp. 734-735 (iglesia de Granada).

de culto, tanto a través de las fuentes escritas como del registro material (arqueológico y arquitectónico)⁴.

Frente a este escaso tratamiento en la producción generalista sobre los mozárabes, se constata una situación algo distinta en la relativa al estudio de los vestigios materiales, elaborada por arqueólogos, historiadores del Arte y especialistas en Arquitectura. En este caso, la normativa islámica se ha planteado en el contexto del amplio debate sobre la arquitectura denominada ‘mozárabe’ o, de forma más general, sobre el prerrománico peninsular. A mi juicio, ello constituye una muestra del interés que puede tener un mejor conocimiento de este aspecto, no sólo desde el punto de vista del estudio de la propia legalidad musulmana o de la situación de los Ǧimmíes, sino también para cuestiones relacionadas con la Arqueología, la historia del Arte o de la Arquitectura.

Tal vez el aspecto más destacado en esta bibliografía sea la desigual consideración que ha recibido el papel de la normativa islámica por parte de los distintos autores que han intervenido en el debate. En cualquier caso, quiero dejar constancia de que las consideraciones siguientes no pretenden, en ningún caso, terciar en dicha controversia. Mi intención consiste en mostrar cómo ha sido abordada en este contexto historiográfico la función de la legalidad islámica, haciendo hincapié en los distintos posicionamientos de las diversas tendencias historiográficas. Más allá de estas diferencias, hay un aspecto común a todos los investigadores que han participado en este debate. Me refiero al uso indirecto de las fuentes árabes, tanto históricas como doctrinales y legales, ya sea a través de referencias bibliográficas o de traducciones. Esta observación no debe entenderse, en ningún caso, como demérito de dichos investigadores, pues lo cierto es que, como se ha dicho, el tema apenas ha sido estudiado, tanto a nivel general como en el caso particular de al-Andalus. En realidad, si hubiese que exigir alguna responsabilidad a este respecto cabría atribuirle, más bien, a historiadores y arabistas, a quienes compete, en buena lógica, el estudio de los aspectos históricos, textuales y legales.

La tesis continuista y las limitaciones de la normativa musulmana

La conformación de la primera de estas tendencias tiene su punto de arranque en 1919, cuando M. Gómez-Moreno, discípulo de Simonet y responsable de la edición póstuma de la monumental obra del arabista malagueño sobre los mozárabes, publicó su estudio clásico sobre *Iglesias mozárabes*. En esta obra, Gómez-Moreno planteó el problema de la legalidad de las construcciones

⁴ Aillet, *Les mozarabes*. sobre todo en el capítulo I de la Primera Parte (“una geografía evolutiva del cristianismo en al-Andalus”).

no islámicas, indicando la existencia de restricciones al afirmar que, no sólo se prohibía a los cristianos hacer iglesias nuevas y renovar las que cayesen en ruinas y estuviesen en lugares poblados por musulmanes, sino que, además, se les privó de las de las ciudades, quedándose solo con las que tenían en despoblado⁵. A partir de las tesis ‘mozarabistas’ de Gómez-Moreno, la caracterización de la arquitectura prerrománica ha constituido uno de los debates más intensos en la evolución historiográfica de los ámbitos de la Arqueología y la Historia del Arte durante el último siglo. Su tesis fue sometida a revisión por un sector de la historiografía más reciente, debiendo hacerse notar que parte de la crítica al modelo mozarabista se basa en el argumento de las prohibiciones o limitaciones legales islámicas a las prácticas culturales y religiosas de los cristianos, tomando, casi siempre, a Simonet como única referencia.

El máximo exponente de la crítica a la tesis mozarabista ha sido I. G. Bango Torviso, investigador que desde los años setenta insiste en la afirmación de postulados continuistas en la evolución de la Arquitectura prerrománica⁶. Partiendo de la crítica a los planteamientos de Gómez-Moreno, cuestiona la caracterización del prerrománico peninsular como mozárabe. Aunque admite que la hegemonía cultural durante el siglo X en la Península corresponde al califato cordobés, ‘no se puede considerar todo el arte cristiano del norte ni mozárabe ni un reflejo de lo califal’⁷. A la hora de exponer sus objeciones a la tesis ‘mozarabista’ ha desarrollado varios argumentos, refiriéndose, en particular, a las limitaciones de la normativa islámica respecto a las prácticas culturales de las comunidades no musulmanas, así como a las restricciones sobre el mantenimiento y edificación de templos cristianos. De esta forma, Bango retoma el mismo argumento restrictivo de Gómez-Moreno, pero lo inserta en una tesis que contradice los postulados defendidos por el célebre arqueólogo granadino.

La referencia textual primaria que Bango maneja son los tratados de capitulación estipulados por los hispanogodos con los musulmanes en el momento de la conquista, en los cuales ‘se les impone por parte de los triunfadores la prohibición de construir y aún renovar iglesias’⁸. Afirma que en estos acuerdos se fijaba el número de iglesias que podían conservar en un territorio, mientras que, basándose en el célebre ‘pacto de Teodomiro’, estima que las de los que se resistían a la conquista eran quemadas. En cuanto a la renovación de los templos preexistentes considera que había ‘diversos criterios’, lo que suscribe

⁵ Gómez-Moreno, *Iglesias mozárabes*, p. 3.

⁶ Bango Torviso, *Alta Edad Media*, p. 12: “a lo largo de los siglos VIII y IX, el llamado arte islámico español o hispanoandaluz no es otra cosa que la inercia de un arte tardoantiguo realizado bajo la hegemonía islámica y, sin duda, salvo las variantes propias de la geografía, con más afinidades que diferencias con el Norte”.

⁷ Bango Torviso, *El arte mozárabe*, pp. 7-8.

⁸ Bango Torviso, *Alta Edad Media*, p. 68.

a través de la cita de un texto del jurista oriental šāfi'ī al-Iṣṭaḥrī (m. 328/939-40), tomada de Simonet⁹. En cualquier caso, afirma que las reformas tampoco estaban exentas de limitaciones: prohibición de tratamiento monumental externo, no ampliación del espacio a ocupar y obligación de utilizar sólo los materiales constructivos del propio templo.

Sobre esta más que somera descripción de la normativa islámica, Bango se remite al análisis de las construcciones documentadas a través de los testimonios históricos, textuales y materiales. Considera que, antes del califato, sólo se registran tres excepciones a la regla de la prohibición de nuevas edificaciones: la relativa a las iglesias cordobesas construidas como compensación a la cesión de la mitad de la iglesia de San Vicente en el momento de la conquista de Córdoba; los monasterios cordobeses de Tábanos y Peñamelaria y el monasterio de Lorban, cercano a Coimbra¹⁰. A esa excepcionalidad se añade un segundo factor, la pobreza arquitectónica, que ejemplifica mediante varios testimonios. De un lado, la conocida alusión a las iglesias mandadas destruir por el emir Muḥammad I que hace Eulogio de Córdoba, en la que alude a su tosquedad o pobreza constructiva (*rudi formatione*)¹¹. Por otra parte, la arquitectura rupestre, que confirma la precariedad y se explica tanto por 'tolerancias excepcionales' o por la actitud de fuerza de comunidades en situación de rebeldía ante el poder, como en el caso del célebre 'Umar b. Ḥafṣūn en Bobastro¹².

Dada, pues, la inexperiencia constructiva de los mozárabes, Bango cuestiona la posibilidad de una influencia arquitectónica islámica generalizada sobre el prerrománico peninsular¹³. Asimismo, plantea la escasa influencia islámica sobre los emigrantes mozárabes de los siglos II/VIII-III/IX, quienes conservan 'una gran formación de origen hispanogodo' y, además, suelen ser monjes que representan a la minoría más radicalmente opuesta al dominio musulmán y, por ello, 'se muestran más recalcitrantes contra todo lo que pueda representar lo islámico'¹⁴. En definitiva, el arte de los mozárabes se correspondería con el de su papel social, el de una minoría social marginal¹⁵.

⁹ Bango Torviso, *El arte mozárabe*, p. 18; Bango Torviso, "El arte mozárabe", pp. 42 y 43-44; Bango Torviso, *Arte prerrománico hispano*, pp. 191-192.

¹⁰ Bango Torviso, *Alta Edad Media*, pp. 68-69; Bango Torviso, *El arte mozárabe*; Bango Torviso, "El arte mozárabe", pp. 41-42.

¹¹ Bango Torviso, *El arte mozárabe*, p. 18; Bango Torviso, "El arte mozárabe", p. 44; Bango Torviso, *Arte prerrománico hispano*, p. 192.

¹² Bango Torviso, "El arte mozárabe", pp. 44-45; Bango Torviso, *Arte prerrománico hispano*, pp. 208-210.

¹³ Bango Torviso, *El arte mozárabe*, pp. 11-12 y 14; Bango Torviso, "El arte mozárabe", pp. 41-42.

¹⁴ Bango Torviso, "El arte mozárabe", pp. 44-45; Bango Torviso, *Arte prerrománico hispano*, pp. 193-194.

¹⁵ Bango Torviso, *Arte prerrománico hispano*, p. 197.

Aunque ajeno a la controversia historiográfica aquí resumida, las restricciones islámicas al culto cristiano y, en concreto, a la construcción y renovación de los templos son el argumento invocado en el, tal vez, único ensayo de explicación sociológica y jurídica del fenómeno de las iglesias rupestres, formulado respecto al caso del Baño de la Reina Mora, ubicado en la localidad de Jimena de la Frontera (Cádiz). Según H. Sassoon, la excavación de templos en la roca se explicaría como respuesta de las comunidades cristianas a las limitaciones impuestas por los musulmanes, desde dos puntos de vista, cultural y arquitectónico respectivamente, otorgando dos ventajas, discreción y durabilidad. Respecto al primero, en la roca excavada ‘era posible realizar el culto cristiano sin llamar la atención sobre lo que pasaba dentro’. En cuanto a la segunda, ‘una vez excavada la iglesia, no habría necesidad de repararla’¹⁶.

La tesis rupturista y las matizaciones sobre el papel de la legislación islámica

Frente a la tesis del continuismo se opone la rupturista, que rompe con los esquemas historiográficos tradicionales y plantea una renovación en profundidad de la caracterización de las iglesias prerrománicas peninsulares más importantes, en especial las de época visigoda. Dentro de esta línea de trabajo destaca la labor de L. Caballero Zoreda, que se desarrolla desde la década de los setenta, si bien tiene un punto de inflexión con la publicación en 1992 del artículo de S. Garen sobre el debatido templo de Sta. María de Melque (Toledo), donde propone una cronología situada en la segunda mitad del siglo VIII. Sobre esta base, Caballero ha postulado, durante la última década, una evolución de la arquitectura cristiana peninsular en dos grupos diferenciados, paleocristiano y prerrománico, cuyas diferencias son formales (planta basilical frente a compartimentada), estructurales (armaduras frente a bóvedas) y litúrgicas. El elemento determinante en el cambio de una a otra fase fue la irrupción musulmana de 711, siendo la característica dominante de la prerrománica el predominio del influjo islámico¹⁷.

Dentro de la tesis rupturista, la valoración del papel de la normativa islámica se expresa sin la rigidez que manifiesta en la historiografía continuista. El propio L. Caballero Zoreda considera que ‘la legislación era de carácter local y las condiciones serían muy variables según tiempo y lugar. De hecho, se podían construir iglesias fuera de los núcleos urbanos islamizados’. A continuación cita a Simonet, S. Garen y L. Peñarroja, quienes refutan las prohibi-

¹⁶ Sassoon, “Una posible iglesia mozárabe en Jimena de la Frontera (Cádiz)”, p. 105.

¹⁷ Caballero Zoreda, “Sobre la llamada arquitectura visigoda”, pp. 133-160; Caballero Zoreda, “La arquitectura denominada de época visigoda”, pp. 207-247.

ciones de los califas ‘Umar I, ‘Umar II y Hārūn al-Rašīd basándose en ‘otras normas permisivas’, tales como los tratados de capitulación. Por último, se remite a los casos estudiados en el Magreb, donde menciona los ejemplos de las iglesias de Qayrawān y Tahert, ambas ciudades fundadas por los musulmanes¹⁸. En general, me parece obvio señalar que la aproximación de L. Caballero al problema de la normativa islámica resulta mucho más matizada, denotando una mejor comprensión de la complejidad del problema y de la necesidad de tomar en consideración variables muy distintas, que obligan a desechar soluciones esquemáticas.

En la línea establecida por Caballero, ha sido F. Arce Sáinz el investigador que se ha ocupado de forma más extensa de la arquitectura cristiana en al-Andalus, abordando, también, las cuestiones relativas a la normativa islámica. A su juicio¹⁹, el tratamiento de este aspecto del problema en la historiografía suele ser superficial y muy plano, no exento de ciertas dosis de apriorismo en algunos casos concretos, en particular por parte de los defensores de las tesis continuistas²⁰. Su lectura de las fuentes árabes no es restrictiva y, además, aumenta el repertorio documental relativo a nuevas construcciones de lugares de culto, incluyendo referencias escasamente valoradas con anterioridad.

En este sentido, por ejemplo, considera que la expropiación de la iglesia cordobesa de San Vicente por ‘Abd al-Raḥmān I indica una clara voluntad de alejar a los cristianos de los espacios urbanos más representativos, pero recuerda que, como compensación, se les permitió reedificar ciertas iglesias en las afueras de la ciudad. Cuestiona, sin negarlo por completo, el postulado de la escasa calidad arquitectónica de las iglesias, así como la efectividad del célebre decreto de demolición del emir Muḥammad I, teniendo en cuenta la continuidad del monasterio cordobés de Peñamelaria, construido después de la conquista islámica. Además, aumenta el repertorio de casos documentados de iglesias construidas *ex novo*, mencionando a este respecto la fetua emitida a comienzos del siglo III/IX por el grupo de alfaquíes de la *šūrā* cordobesa en relación a la construcción de una sinagoga, respecto a la que indica que su sentido es el de no hacer objeciones a permitir la actividad edilicia ‘siempre que su escenario, urbano o rural, sea específicamente cristiano’²¹. A estos casos añade otros, como los de Badajoz y Murcia, dos núcleos de fundación islámica

¹⁸ Caballero Zoreda, “La arquitectura denominada de época visigoda”, pp. 225-227. En el ámbito magrebí debe añadirse el caso de Marrakech, estudiado hace años por Cenival, “L’église chrétienne de Marrakech au XIIIe siècle”, pp. 69-83 y más recientemente por al-Qādirī Būtšīš, “Mas’alat binā’ al-kanā’is bi-l-Maghrib al-Aqṣā”, pp. 93-100.

¹⁹ Arce Sainz, “Propuesta para el estudio de la arquitectura cultural cristiana en al-Andalus”, p. 34.

²⁰ Garen, “Santa María de Melque”, p. 289: “as a rule, church building was prohibited in Muslim Lands”.

²¹ Arce Sainz, “Viejas y nuevas perspectivas sobre la cultura material mozárabe”, p. 82; Arce Sainz, “Propuesta para el estudio”, p. 35.

en los que se constata la presencia de iglesias a través de testimonios diversos.

En definitiva, F. Arce coincide con Caballero Zoreda en la adopción de un planteamiento sobre el papel de la normativa islámica mucho menos restrictivo que el de la tesis continuista, que se define en términos de ‘menoscabo’, en lugar de ‘total impedimento’. Es decir, por lo tanto, considera que el problema de la reglamentación sobre edificación de lugares de culto ‘aparece sujeto a multitud de variables’, por lo cual resulta preferible evitar pronunciamientos unívocos²². En todo caso, afirma que ‘debió existir un margen de actuación monumental para los cristianos que les permitió hacer iglesias de nueva planta’²³. Este tratamiento de la función de la normativa islámica se aleja de la rigidez de las tesis continuistas y resulta más ajustado a los parámetros del *fiqh*, en particular por lo que se refiere a la doctrina mālikí, predominante en al-Andalus.

Una perspectiva similar a la de los trabajos de F. Arce se observa en otras publicaciones, que denotan un considerable esfuerzo por tratar de establecer matices que permitan una más correcta valoración del papel de la normativa islámica, aunque siempre desde una base empírica algo precaria, dado el tratamiento indirecto de las fuentes árabes. Es el caso de A. M. Martínez Tejera, que plantea la existencia de dos tipos de actividad constructiva cristiana en territorio musulmán: una ‘pactual’ (sic), restauradora y *ex novo*, y otra ‘de resistencia’ en los núcleos que, en diversos momentos y circunstancias, quedan fuera del control del Estado Omeya²⁴.

En definitiva, el tratamiento de la normativa islámica relativa a los lugares de culto de las comunidades no musulmanas en la producción bibliográfica elaborada por investigadores especializados en el estudio del registro material (Arqueología, Arquitectura y Arte) presenta, como nota común, la ausencia de tratamiento directo de las fuentes árabes. En su lugar, se recurre a la bibliografía especializada o, en el mejor de los casos, a traducciones, si las hay disponibles. Más allá de este aspecto general, la valoración del papel de dicha normativa resulta dispar en los dos principales discursos historiográficos, caracterizándose la tendencia continuista por un considerable reduccionismo, mientras que, en cambio, los investigadores que han seguido los postulados de L. Caballero proponen una lectura menos rígida y más ajustada a los parámetros legales y doctrinales del *fiqh*, como se verá a continuación.

²² Arce Sainz, “Viejas y nuevas perspectivas”, pp. 82-83.

²³ Arce Sainz, “Construcción de iglesias en la Córdoba emiral”, p. 299; Arce Sainz, “Propuesta para el estudio”, p. 35.

²⁴ Martínez Tejera, “La arquitectura de la comunidad dimmiyyūn (siglos IX-X)”, p. 19. Curiosamente, se trata de un discípulo de Bango, aunque sus planteamientos no coinciden con los del maestro.

Fundamentos de la normativa islámica: hadices y tradiciones

En buena medida, la ausencia de rigidez a la que antes me refería en relación con la normativa sobre lugares de culto no islámicos se deriva del hecho de que esa legalidad no se basa, de forma primordial, en disposiciones emanadas del texto fundacional de la fe musulmana. En efecto, la existencia de estipulaciones coránicas sobre un asunto cualquiera señala la presencia de directrices insoslayables, por más que puedan ser objeto de lecturas divergentes. Sin embargo, el texto coránico no contiene especificaciones respecto a los templos no islámicos, lo cual lo sitúa en un nivel normativo mucho menos condicionado.

En ausencia de precedentes coránicos, la normativa islámica se ha desarrollado de manera progresiva en base a los antecedentes de decisiones atribuidas, sobre todo, a los primeros califas y, de manera secundaria, al propio Mahoma, aunque en relación con el papel del fundador de la fe islámica resulta necesario hacer ciertas precisiones. Existen algunas tradiciones que aluden a actuaciones de Mahoma en relación con lugares de culto no islámicos. Por ejemplo, respecto a los árabes paganos, las fuentes mencionan el episodio de la destrucción del templo (*bayt*) llamado *dū Ḥalša*, situado en el territorio de los Banū Ḥaṭ'am y al que los musulmanes llamaban 'la Kaaba de los yemeníes'. Mahoma envió una expedición que incendió el templo y, tras ser informado del hecho, bendijo cinco veces a los jinetes y guerreros que había participado²⁵. La situación más célebre en la que Mahoma adoptó disposiciones relativas a un santuario pagano es la relativa al templo mequí de la Kaaba, que, tras la caída de la ciudad en manos musulmanas, fue 'despaganizado', eliminándose los ídolos que en ella se adoraban y pasando, desde ese momento, a convertirse en el epicentro de la fe islámica, objetivo último de dos de los cinco pilares de la fe musulmana, la oración, que el creyente debe efectuar orientado hacia la *qibla* o dirección a La Meca, y la peregrinación. Sin embargo, la actuación profética en la Kaaba no supone un precedente de actuaciones posteriores ni aporta fundamento legal alguno al desarrollo de la doctrina jurídica relacionada con los lugares de culto no islámico, ya que se trata de un caso específico con características propias que lo distinguen de cualquier otro. De hecho, es patente la total ausencia de referencias a la tradición profética en la discusión que se va a desarrollar sobre este asunto en la jurisprudencia islámica.

En relación al caso específico de las comunidades que la normativa islámica considera como Ǧimmíes, existen también ciertos antecedentes proféticos que deben mencionarse. Sin duda, el más destacado se refiere al llamado pacto (*ṣulḥ*) de Naǧrān, supuestamente estipulado por el Profeta con los represen-

²⁵ Abū Yūsuf (m. 182/798), *Kitāb al-ḥarāǧ*, p. 231; trad. Fagnan, *Livre de l'impôt foncier*, p. 300; Ibn Abī Šayba (m. 235/849-50), *Muṣannaḥ*, vol. XVII, pp. 589-590, n° 33826.

tantes de la más antigua e importante comunidad cristiana de Arabia, ubicada en territorio yemení. Las cláusulas del pacto varían en las distintas fuentes que lo incluyen. No obstante, al margen de consideraciones sobre su autenticidad y los problemas de transmisión el texto²⁶, lo que nos interesa es destacar que, según los propios cronistas y tradicionistas musulmanes, Mahoma acordó con los cristianos de Nağrān ciertas estipulaciones, entre las cuales figuraban algunas relativas a aspectos del culto religioso y, en concreto, respecto a sus templos. Los distintos transmisores coinciden en afirmar que el pacto incluía garantías sobre las creencias religiosas de los cristianos. El cronista al-Balāḍurī (m. 297/892) transcribe el texto del pacto, según el cual Mahoma otorgó su *ḍimma*, es decir, su protección, a Nağrān, abarcando tanto sus personas como a sus tierras y posesiones, así como a su religión (*milla*). A este respecto, al-Balāḍurī alude de manera específica al respeto obligado a sus imágenes (*amṭilatihim*) y al clero, tanto a los obispos como a los monjes, pero no a los lugares de culto²⁷.

Otras versiones del pacto de Nağrān, en cambio, sí contienen alusiones concretas a los establecimientos religiosos. Tal es el caso de la transmisión procedente de la anónima *Crónica de Siirt*, texto árabe fechado a finales del s. IX y procedente del contexto nestoriano²⁸. Esta crónica incluye una transcripción del texto del pacto de Nağrān que afirma haber sido copiada en Birmanṭa (?) de un registro (*daftar*) encontrado en 265/878-79 y perteneciente a un monje llamado al-Ḥabīb. El texto de esa copia es más explícito en la referencia a los lugares de culto, señalando que Mahoma se compromete a proteger las iglesias (*kanā'is*), capillas (*bīya*), oratorios (*buyūt ṣalawāt*) y establecimientos de los monjes (*mawāḍi' al-ruhbān*) y estancias de los anacoretas (*mawāṭin al-suyyāḥ*), en cualquier lugar que se encontraran²⁹. Pese a ello, en realidad el precedente profético de Nağrān apenas tiene incidencia en la tradición jurídica posterior, a diferencia de otros dichos proféticos y, sobre todo, del llamado 'pacto de 'Umar', que constituye la referencia normativa primordial en la cuestión de los lugares de culto.

Frente a lo estipulado en el pacto de Nağrān, otras fuentes atribuyen a Mahoma actitudes contrarias a la presencia de iglesias en territorio musulmán. Me refiero, en concreto, a ciertas narraciones proféticas o *hadices* que contienen afirmaciones explícitas. Tal es el caso del hadiz según el cual Mahoma habría prohibido las iglesias y la castración (*lā ḥiṣā' fī l-islām wa lā kanīsa*)³⁰.

²⁶ Véase Fattal, *Le statut légal des non-musulmans*, pp. 22-26.

²⁷ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-buldān*, pp. 87-88; Hitti (trad.), *The Origins of the Islamic State*, pp. 100-101.

²⁸ Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw it*, pp. 443-446.

²⁹ Scher y Griveau, "Histoire nestorienne", p. 611.

³⁰ Ibn Sallām, *Amwāl*, pp. 104-105, n° 259; Nyazee (trad.), *Ibn Sallām*, pp. 92-93, n° 259. Esta misma tradición es atribuida al califa 'Umar I, como veremos a continuación.

Versiones idénticas o similares de estos hadices son citados en fuentes jurídicas más tardías, por ejemplo la fetua emitida por el alfaquí egipcio Ibn al-Naqqāš en 759/1357-58, donde se mencionan dos tradiciones. Según la primera, Mahoma habría prohibido la construcción de iglesias en territorio musulmán, así como la reparación de las que caigan en ruinas. La segunda, similar al hadiz citado por Ibn Sallām, se limita a negar, de forma escueta, casi telegráfica, la posibilidad de la presencia de iglesias en el islam (*lā kanāsa fī l-islām*)³¹. A. Fattal menciona estas tradiciones, pero sin formular observación alguna respecto a las mismas³². Resulta muy significativa la ausencia de estos hadices de las recopilaciones canónicas, lo que indica su escasa fiabilidad para los propios musulmanes. Su cadena de transmisión parece cuestionable, ya que la fuente originaria del citado por Ibn Sallām se remonta sólo hasta el cadí de Mišr (Egipto) Tawba b. al-Namr al-Ḥaḍramī, sin que se mencione ningún transmisor que lo oyese directamente del Profeta, sino tan sólo a sus anónimos informantes (*man aḥbarahu*). A pesar de estos supuestos hadices y de ciertas afirmaciones historiográficas basadas en ellos³³, lo cierto es que no existe tradición fiable alguna que vincule a Mahoma con acciones directamente relacionadas con la construcción o destrucción de templos judíos o cristianos.

Aparte de estos hadices apócrifos, el corpus de tradiciones canónicas que conforman la denominada *sunna* profética no contiene testimonios explícitos de la actuación de Mahoma respecto a los lugares de culto judíos o cristianos. Las únicas tradiciones insertas en dichas colecciones que aluden a este asunto son hadices en los que Mahoma manifiesta su rechazo al culto a las imágenes practicado en la iglesia (*kanīsa*) abisinia de María³⁴. Ello revela una actitud iconoclasta, pero no un rechazo o prohibición general hacia los templos cristianos. Por lo demás, no hay referencias a la actitud de Mahoma respecto a la continuidad o no de esos templos una vez implantado del nuevo Estado islámico en el territorio árabe, ni referencia explícita alguna respecto a actuaciones concretas que implicasen la destrucción de los mismos.

En el tratamiento de las cuestiones relativas a los lugares de culto no islámicos, las fuentes mencionan tradiciones que se atribuyen a personajes de relevancia de las dos primeras generaciones del Islam, llamados respectivamente ‘compañeros’ (*ṣaḥāba*) y ‘seguidores’ (*tābi‘ūn*). Dentro de estas tradiciones podemos distinguir tres tendencias o actitudes distintas, que he denominado, respectivamente, prohibitiva, restrictiva y demolicionista. Cada una de ellas plantea normas distintas respecto a la cuestión de los templos no

³¹ Belin, “Fetoua”, p. 513.

³² Fattal, *Le statut légal des non-musulmans*, p. 175.

³³ Martínez Tejera, “La arquitectura de la comunidad dimmiyyūn”, p. 49.

³⁴ Al-Buḥārī (m. 256/870), *Ṣaḥīḥ*, vol. VIII, p. 48, n° 427; vol. VIII, p. 54, n° 434; vol. XXIII, p. 70, n° 1341; vol. LXIII, p. 37, n° 3873; Muslim (m. 261/875), *Ṣaḥīḥ*, vol. I, p. 169.

musulmanes y las tres van a encontrar acomodo en la doctrina legal islámica clásica, en particular dentro de la escuela mālikī.

El referente fundamental de la doctrina prohibitiva se remite al célebre ‘pacto de ‘Umar’, atribuido al califa ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb (634-44), segundo sucesor de Mahoma, el cual posee una relevancia central en la conformación del estatuto jurídico de la *ḍimma*. En la primera cláusula del pacto de ‘Umar, los cristianos del Šām se comprometen a tres cosas en relación con los lugares de culto. Primero, a no edificar en sus ciudades y alrededores (*lā nuḥdit̄ fi madā’ininā wa lā fimā ḥawlāhā*) ninguna construcción o edificio religioso, mencionándose de forma específica cuatro tipos de edificaciones: *dayr* (monasterio), *kanīsa* (iglesia), *qaliyya* (ermita) y *ṣawma’at rāhib* (celda de monje). En segundo lugar, a no reedificar las que cayesen en ruinas y, tercero, a permitir a los caminantes y viajeros que se alojasen en ellas, día y noche³⁵. Por lo tanto, el más célebre pacto de capitulación denota un sentido prohibitivo respecto a la edificación de lugares de culto cristianos, especificándose las zonas urbanas y sus alrededores. Este sentido se acentúa en otras decisiones atribuidas al propio califa ‘Umar. Al-Ṭurṭūšī, que transmite la versión canónica del pacto³⁶, afirma que ‘Umar ordenó la destrucción de todos los templos (*kanā’is*) inexistentes antes del Islam y prohibió la construcción de otros nuevos³⁷. Asimismo, fuentes jurídicas le atribuyen la tradición, antes mencionada en boca de Mahoma, que afirma: ‘ni *kanīsa* ni castración en el islam’³⁸.

Este sentido prohibitivo no se confirma en tradiciones atribuidas a otros *ṣahāba*, ni tampoco en la doctrina primitiva de algunas de las escuelas (*madāhib*) jurídicas sunníes, en particular de la mālikī, como veremos a continuación. Sin embargo, pese a ello, resulta incuestionable la trascendencia doctrinal del pacto de ‘Umar respecto a la normativa de la *ḍimma*. En efecto, frente a la práctica ausencia de referencias al pacto de Nağrān, en cambio el de ‘Umar posee un peso específico de gran relevancia, pudiendo considerarse como una especie de ‘texto constitucional’ elevado al rango de norma primordial en relación con el tratamiento de las comunidades no musulmanas. Esta elevada consideración del pacto se aprecia ya en fuentes del siglo II/VIII, como denota el célebre ḥanafī Abū Yūsuf (113-182/731-798), máxima autoridad jurídica de su época, al ser designado como ‘cadí supremo’ (*qāḍī l-quḍā*) por el califa ‘abbāsī Hārūn al-Rašīd. En su tratado de derecho fiscal y administrativo, Abū Yūsuf no sólo lo menciona, sino que afirma su vigencia ‘hasta el Día del Juicio’

³⁵ Al-Ṭurṭūšī (m. 520/1126), *Sirāğ*, vol. II, p. 542; Alarcón (trad.), *Lámpara de los príncipes, por Abubéquer de Tortosa*, vol. II, pp. 143-144.

³⁶ Cohen, “What Was the Pact of ‘Umar?”, pp. 104-105.

³⁷ Al-Ṭurṭūšī, *Sirāğ*, vol. II, p. 550; Alarcón (trad.), *Lámpara de los príncipes, por Abubéquer de Tortosa*, vol. II, p. 153.

³⁸ Ibn Qayyim (m. 751/1350), *Aḥkām*, vol. III, p. 1180.

(*fa-l-ṣulḥ nāfid 'alā mā anfaḍahu 'Umar ilā yawm al-qiyāma*)³⁹. La continuidad de este rango en la doctrina legal se aprecia en un autor muy distante al ulema ḥanafí, en el espacio y el tiempo. Se trata del ulema magrebí al-Wanšarīsī (m. 914/1508), quien, cinco siglos después de Abū Yūsuf, insiste en la misma idea al sostener que el pacto tiene plena vigencia entre los alfaquíes de todas las escuelas jurídicas para el establecimiento de la normativa sobre los protegidos (*'tamada 'alayhā al-fuqahā' min ahl kull madḥab fi l-aḥkām al-muta'allaqa bi-ahl al-Ǫimma*)⁴⁰.

En relación a la cuestión de los lugares de culto, la doctrina legal incorpora, junto al pacto de 'Umar, tradiciones relativas a otros compañeros del Profeta, las cuales han tenido, asimismo, una considerable influencia en la doctrina legal, determinando la conformación de tendencias alternativas. Me refiero, en particular, a la atribuida a Ibn 'Abbās (m. 68/687-88), uno de los principales *ṣahāba*, considerado el padre de la exégesis coránica⁴¹. La narración atribuida a Ibn 'Abbās aparece citada en varias fuentes de distintas épocas, correspondiendo, al parecer, al ḥanafí Abū Yūsuf su primera mención⁴². A la pregunta de si los 'aǧam tienen derecho a construir nuevos templos en las ciudades musulmanas (*amṣār al-muslimīn*), Ibn 'Abbās habría respondido distinguiendo entre dos categorías, que definen dos clases de asentamientos distintos. Por un lado, las ciudades fundadas por los árabes (*miṣr maṣṣarathu al-'arab*), donde los 'aǧam no pueden construir templos (*laysa lahum an yaḥḍatū fihi binā' bī'a walā kanīsa*). En cambio, en las ciudades fundadas por los 'aǧam y que Dios conquistó para los árabes (*miṣr kānat al-'aǧam maṣṣarathu fa-fataḥahā Allāh 'alā l-'arab*), aquéllos tienen derecho a lo que se haya estipulado en el pacto de capitulación correspondiente, lo cual deberá ser respetado por los árabes (*lil-'aǧam mā fi 'ahdihim wa 'alā al-'arab an yūfū lahum bi-dālika*).

Conviene precisar varios extremos en relación con esta tradición. Primero, que se refiere en exclusiva a la construcción de templos nuevos, no a los ya existentes a la llegada de los musulmanes. Asimismo, su sentido legal se distancia de la prohibición inherente al texto del pacto de 'Umar. En efecto, Ibn 'Abbās no autoriza de manera abierta las nuevas construcciones, pero tampoco las prohíbe, sino que se remite a lo estipulado en el momento de la capitulación. Por lo tanto, podríamos decir que esta tradición posee un sentido normativo restrictivo, no prohibitivo. Esta dimensión se manifiesta en dos direcciones, pues, aunque limita el derecho de los no musulmanes a edificar

³⁹ Abū Yūsuf, *Ḥarāǧ*, p. 176; Fagnan (trad.), *Le livre de l'impôt foncier*, p. 228. Según Fattal, *Le statut légal des non-musulmans*, pp. 174 y 180, Abū Yūsuf fue el primero en esbozar el pacto de 'Umar y también en enunciar las normas relativas a los lugares de culto.

⁴⁰ Al-Wanšarīsī (m. 914/1508), *al-Mi'yār*, vol. II, p. 238.

⁴¹ Veccia Vaglieri, "Abd Allāh b. al-'Abbās", *EP*.

⁴² Abū Yūsuf, *Ḥarāǧ*, pp. 177-178; Fagnan (trad.), *Le livre de l'impôt foncier*, p. 230. Véase Fattal, *Le statut légal des non-musulmans*, p. 175.

nuevos templos, también hace lo propio respecto al de los musulmanes a oponerse a dichas construcciones. Esta doctrina restrictiva constituye una vía distinta respecto a la normativa sobre lugares de culto, que se desarrollará en algunas escuelas de derecho, entre ellas la mālikí. Sin embargo, pese a ello, la tradición de Ibn ‘Abbās ha sido utilizada como argumento por los ulemas partidarios de la tendencia prohibitiva, como queda de manifiesto, por ejemplo, en la célebre controversia sobre las sinagogas del oasis sahariano de Tuwāt. Por último, debemos también llamar la atención sobre el concepto de *tamṣīr*, que se emplea en la tradición de Ibn ‘Abbās para designar los lugares de fundación islámica, concepto que en Ibn Sallām se transforma en *ih̥tiṭāt*, con significado muy similar.

El sentido restrictivo de la tradición de Ibn ‘Abbās queda perfectamente descrito por su más antiguo exegeta, el tratadista Ibn Sallām quien, a diferencia de Abū Yūsuf, no se limita a citarla, sino que ofrece una explicación de su significado. Después de haber mencionado varias tradiciones sobre el asunto de los lugares de culto de los *ḍimmies*, Ibn Sallām afirma que estos hadices (*aḥādīṭ*) sobre la prohibición de *kanā’is*, *biya’* y templos de fuego (*buyūt al-nīrān*), así como de la exhibición de cruces, cerdos y vino, se refieren, de forma exclusiva, a los *amṣār* de los musulmanes (*an yakūna dālika fī amṣār al-muslimīn ḥāṣṣat^{an}*)⁴³. El empleo por Ibn Sallām de la expresión *ḥāṣṣat^{an}* denota, sin duda, su inequívoca intención de explicitar que la prohibición no es general, sino limitada a un caso específico, el de los *amṣār*. Para establecer esa limitación de la restricción de las prácticas culturales de los *ḍimmies* al ámbito exclusivo de los *amṣār*, Ibn Sallām cita la tradición de Ibn ‘Abbās. En concreto, se centra en su primera parte, aclarando a qué clase de asentamientos se refiere la expresión *miṣr maṣṣarathu l-‘arab*. A este respecto, distingue tres categorías. En primer lugar, los territorios (*bilād*) cuya población se hizo musulmana, citando tres ejemplos de la península Arábiga (Medina, al-Ṭā’if y Yemen). Segundo, las ciudades de territorios deshabitados que fueron planificadas y pobladas por los musulmanes, como Kufa o Basora (*arḍ lam yakun lahā ahl fa-ih̥taṭṭahā al-muslimūn ih̥tiṭāt^{an} tumma nazalūhā*). Por último, las aldeas (*qarya*) tomadas por la fuerza que el soberano (*imām*) decide no devolver a sus habitantes, sino dividir las entre los conquistadores, siguiendo el ejemplo del Profeta en Ḥaybar, en la península Arábiga. Este conjunto de lugares, concluye Ibn Sallām, son los *amṣār al-muslimīn*, donde los ‘protegidos’ no tienen derecho a efectuar nuevas construcciones (*lā ḥaẓẓ li-ahl al-ḍimma fihā*)⁴⁴. La exégesis de Ibn Sallām introduce un concepto, el de *ih̥tiṭāt*, que habrá de tener una importancia consi-

⁴³ Ibn Sallām, *Amwāl*, p. 107, n^o 268; Nyazee (trad.), *Ibn Sallām*, p. 95, n^o 268, cuestionable en este punto, pues interpreta *amṣār al-muslimīn* como ‘barrios musulmanes’, lo que dista del sentido de la expresión y de la exégesis posterior del propio Ibn Sallām.

⁴⁴ Ibn Sallām, *Amwāl*, pp. 107-108, n^o 269; Nyazee (trad.), *Ibn Sallām*, pp. 95-96, n^o 269; Ibn Qayyim, *Aḥkām*, vol. III, p. 1181.

derable en la valoración del derecho de los Ǧimmies a la edificación de templos y que encontramos, por ejemplo, en la tradición mālīkī.

Junto la doctrina prohibitiva del pacto de 'Umar y a la restrictiva de la tradición de Ibn 'Abbās, existe una tercera mucho más desfavorable hacia los templos no islámicos, que podemos denominar 'demolicionista', ya que propugna la destrucción de todos los templos, con independencia del momento en que hayan sido construidos, es decir, antes o después de la llegada de los musulmanes. Esta doctrina, la más radical de las tres que he contemplado en este estudio, se apoya en ciertas tradiciones atribuidas a personajes célebres de la época fundacional del Islam. Tal es el caso de al-Ḥasan al-Baṣrī (21-110/642-728)⁴⁵, perteneciente a la segunda generación de musulmanes, a quien se atribuye la opinión de que la costumbre exige que se demuelan todas las iglesias de los *amṣār*, tanto antiguas como nuevas (*min al-sunna an tuhdam al-kanā'is allatī fi l-amṣār al-qadīma wa l-ḥadīṭa*)⁴⁶.

También se incluye en esta tendencia al octavo califa omeya, 'Umar b. 'Abd al-'Azīz (98-101/717-20), que habría adoptado medidas contrarias a la presencia de templos no islámicos, aunque en versiones que difieren entre sí. Algunas indican que el califa ordenó a 'Urwa b. 'Aṭīyya al-Sa'dī que destruyese los templos existentes en los *amṣār al-muslimin*, llevándose a cabo tal medida en la ciudad yemení de Saná⁴⁷. Según el propio al-Ṭurṭūṣī, la actuación del califa fue aún más extrema, ya que habría ordenado que bajo ningún concepto se permitieran templos, ni antiguos ni nuevos, en todo el territorio islámico (*amara an lā yutrak fi dār al-islām bī'a wa lā kanīsa bi-ḥāl qadīma wa lā ḥadīṭa*). No obstante, la actitud de este califa ha dado lugar a tradiciones muy distintas, pues existen otras de sentido opuesto a las citadas. En efecto, Ibn Sallām menciona una según la cual 'Umar b. 'Abd al-'Azīz ordenó que no se demoliera ningún templo (*kanīsa, bī'a* y 'casa de fuego', *bayt nār*), pero que tampoco se permitiera su construcción (*lā tuḥdatū*)⁴⁸. En este caso, por lo tanto, se adscribiría a la doctrina prohibitiva, no a la 'demolicionista'.

Entendida como doctrina que propugna la destrucción, con carácter general, de todos los templos no islámicos en territorio musulmán, la doctrina 'demolicionista' no ha tenido apenas repercusión en la tradición legal. En realidad, este postulado contradice los textos de los pactos de capitulación más antiguos, ya que el compromiso de mantener las iglesias ya existentes aparece estipulado en la mayoría de los pactos de capitulación, tales como el de Jerusalén (nº 1 y 2). No obstante, algunos ulemas han propugnado la demolición en casos de conquista por la fuerza, como veremos a continuación.

⁴⁵ Ritter, "Al-Ḥasan al-Baṣrī", *El*.

⁴⁶ Al-Ṭurṭūṣī, *Sirāḡ*, vol. II, p. 550; Alarcón (trad.), *Lámpara de los príncipes*, vol. II, 154; Ibn Qayyim, *Aḥkām*, vol. III, p. 1185; Belin, "Fetoua", p. 514.

⁴⁷ Ibn Qayyim, *Aḥkām*, vol. III, pp. 1184-1185; Belin, "Fetoua", p. 513.

⁴⁸ Ibn Sallām, *Amwāl*, p. 105, nº 262; Nyazee (trad.), *Ibn Sallām*, p. 93, nº 262.

El origen de la controversia jurídica en la escuela mālikí

A la hora de valorar el papel de la doctrina legal islámica en al-Andalus, de forma general, conviene insistir en que la escuela mālikí ejerció un predominio hegemónico, lo que para M. Fierro constituye la especificidad más notoria de la formación andalusí y el componente primordial de su identidad⁴⁹. Por lo tanto, la problemática teórica y legal sobre los lugares de culto no islámicos en al-Andalus debe enmarcarse en el desarrollo general de la tradición mālikí clásica, en cuya elaboración tuvieron un papel muy destacado los propios ulemas andalusíes.

El análisis de esta tradición debe tener su punto de partida en *al-Muwaṭṭa'*, texto fundacional del mālikismo y único atribuido a Mālik b. Anas, constituye una colección de dichos atribuidos a Mahoma, a los califas ortodoxos y a algunos Omeyas. Su utilidad para el tema que nos ocupa resulta relativa, pues no contiene ningún texto relativo a la cuestión de los lugares de culto de los no musulmanes. Por lo tanto, el establecimiento de la doctrina mālikí sobre este asunto, al igual que otros, se ha perpetuado de forma indirecta a través de los discípulos de Mālik, que transmitieron sus enseñanzas. Respecto a la cuestión de los lugares de culto de los *ḍimmíes* existen dos versiones o transmisiones principales, debidas a sendos discípulos. La más difundida se vincula a la figura del egipcio Ibn al-Qāsim (m. 191/807) y se registra en la obra *al-Mudawwana*, de Saḥnūn. La segunda procede de Ibn al-Māḡišūn y se transmitió a través del polígrafo andalusí Ibn Ḥabīb, autor de la obra *al-Wāḍiḥa* y discípulo del anterior, con quien se formó en Medina.

La tradición de Qayrawān

No es este el lugar para detenernos en una descripción pormenorizada de la *Mudawwana*, texto fundacional del mālikismo magrebí, obra de Saḥnūn al-Tanūḥī (160-240/777-854), ulema de la ciudad de Qayrawān. Baste decir que dicha compilación contiene la doctrina de Mālik b. Anas transmitida por el egipcio Ibn al-Qāsim, considerado el principal discípulo del maestro de Medina, con el que estudió durante veinte años⁵⁰.

Como es sabido, el texto de la *Mudawwana* se articula en forma de *masā'il*, es decir, de preguntas y respuestas, que se desarrollan en dos niveles. Por un lado, preguntas de Saḥnūn a Ibn al-Qāsim. Por otro, en numerosas ocasiones, las respuestas del discípulo egipcio consisten en preguntas a Mālik, con su correspondiente respuesta. Como obra depositaria de las enseñanzas del

⁴⁹ Fierro, "La política religiosa de 'Abd al-Raḥmān III (r. 300/912-350/961)", p. 137.

⁵⁰ Schacht, "Ibn al-Kāsim", *EI*².

maestro de Medina, su influencia en la tradición mĀlikí resulta incuestionable y así lo denota con claridad el hecho de que sea citada en repetidas ocasiones como argumento de autoridad por los ulemas que participaron en la controversia sobre las sinagogas del oasis de Tuwāt. En un sentido más particular, la influencia de la *Mudawwana* en al-Andalus fue enorme y directa, ya que, de los aproximadamente setecientos discípulos de Saḥnūn, casi la décima parte (sesenta) fueron andalusíes⁵¹.

La *Mudawwana* no contiene ningún capítulo específico sobre la *Ǫimma* o la cuestión de los lugares de culto de los no musulmanes. No obstante, este asunto se aborda en el capítulo del salario y alquiler (*kitāb al-ǧu' l wa l-iǧāra*)⁵², añadiéndose otra breve mención más adelante, en el de alquiler de casas y tierras (*kitāb kira' al-dūr wa l-arḍayn*)⁵³. En el primero de dichos apartados hay un epígrafe relativo al alquiler de la iglesia (*fī iǧārat al-kanīsa*), en el que se reproducen las opiniones del propio Mālik y de su discípulo Ibn al-Qāsim⁵⁴. En este capítulo, Mālik se muestra en contra de la participación indirecta del musulmán en las actividades del culto religioso de otras comunidades. Así, considera reprobable (*lā yu'ǧibunī*) que un musulmán alquile o venda su casa a sabiendas que será utilizada como *kanīsa*, así como la venta de ganado a los politeístas con conocimiento de que lo sacrificarán en celebraciones religiosas o el alquiler de acémilas si piensan usarlas en dichas ceremonias. También considera ilegal (*lā yaḥillu*) que un musulmán trabaje como empleado en una *kanīsa* y en cualquier cosa prohibida por Dios (*šay' mim mā ḥarrama Allāh*).

Respecto al asunto de la edificación de templos, no puede decirse que la *Mudawwana* transmita una doctrina formulada en términos claros y precisos, es decir, estructurada como normativa legal sistemática y explícita. El apartado sobre 'alquiler de *kanīsa*' se desarrolla bajo una sucesión de opiniones de Mālik e Ibn al-Qāsim, no siempre con una articulación bien definida. Asimismo, las propias ambigüedades del lenguaje dificultan, en ocasiones, la deducción de unas normas explícitas e inequívocas. En este texto se insertan dos opiniones de Mālik, muy similares aunque expresadas de maneras distintas, intercaladas por la del propio Ibn al-Qāsim.

La primera opinión de Mālik viene introducida por una pregunta de Saḥnūn a Ibn al-Qāsim respecto a si el maestro de Medina consideraba que los cristianos no tenían derecho a construir nuevas iglesias en territorio musulmán, a lo que el discípulo egipcio responde afirmativamente, señalando que Mālik lo consideraba reprobable. A continuación, Saḥnūn vuelve a pre-

⁵¹ Según Talbi, "Saḥnūn", *Et*².

⁵² Saḥnūn, *al-Mudawwana*, vol. IV, pp. 434-435.

⁵³ Saḥnūn, *al-Mudawwana*, vol. IV, p. 525.

⁵⁴ Saḥnūn, *al-Mudawwana*, vol. IV, pp. 434-435.

guntar⁵⁵ a Ibn al-Qāsim si Mālik reprobaba que tuvieran o construyeran⁵⁶ nuevas iglesias en las aldeas respecto a las que habían establecido pactos con los musulmanes. A esto contesta Ibn al-Qāsim señalando que, a la pregunta de si los *ḍimmīes* tienen derecho a construir (*yataḥḥidū*) templos en territorio musulmán, la respuesta de Mālik fue negativa, salvo que se les haya concedido permiso para ello (*illā an yakūna lahum šay' a'ṭūhu*).

A mi juicio, la formulación de esta primera *mas'ala*, que posee una gran relevancia en la evolución de la doctrina mālikí posterior, debe encuadrarse en la tendencia restrictiva, ya que supedita el derecho a edificar a la existencia de una autorización previa, cuya naturaleza explícita no se determina. Sin embargo, su naturaleza escueta y poco explícita dará lugar a pronunciamientos totalmente contrapuestos entre ulemas de tendencias distintas, como se comprueba en la controversia sobre las sinagogas saharianas, donde tanto los favorables como contrarios a la demolición acuden a esta formulación para legitimar sus posiciones. En cualquier caso, por su naturaleza restrictiva, esta doctrina se aleja de la prohibitiva, estipulada en el pacto de 'Umar y, en cambio, se asemeja a la tradición atribuida a Ibn 'Abbās, quien vinculaba el derecho a edificar a lo estipulado en el correspondiente pacto de capitulación (*'ahd*).

A continuación se añade la opinión del propio Ibn al-Qāsim, quien introduce un nuevo factor en el desarrollo de la cuestión respecto al planteamiento atribuido a Mālik. En efecto, el discípulo egipcio establece una vinculación directa entre la posibilidad de construir nuevos templos y la forma de sumisión del territorio en el momento de su conquista por los musulmanes, de donde se derivan distintos derechos. En síntesis, su reflexión se concreta en tres principios fundamentales, que corresponden a otros tantos tipos de territorio. En primer lugar, no debe prohibírseles que edifiquen nuevas construcciones en las aldeas sometidas mediante pacto (*qurāhum allatī sūliḥū 'alayhā*), pues la propiedad de la tierra corresponde a sus habitantes nativos y, por lo tanto, pueden venderla, así como sus casas, sin que los musulmanes tengan

⁵⁵ Un análisis textual y gramatical de estos textos revela cuestiones de interés sobre el desarrollo de la doctrina mālikí. En particular, resulta llamativa la metodología en la formulación de las *mas'āl*. No se trata de preguntas abiertas, sino que demandan la ratificación de una negación o una prohibición ya establecida en la propia interrogación. En la primera, Saḥnūn quiere saber si Mālik 'no permitía': *qultu: a-ra'ayta hal kāna Mālik yaqūlu: laysa lil-naṣārā an yuḥḍitū al-kanā'is fī bilād al-islām. Qāla: na'am kāna Mālik yakrahu ḍālika*. En la segunda quiere confirmar si Mālik 'reprobaba': *qultu: hal kāna Mālik yakrahu an yataḥḥidū al-kanā'is aw yuḥḍitūnahā fī qurāhum allatī ṣālahū 'alayhā*. El sentido prohibitivo va introducido ya en la propia pregunta, por lo que da la impresión de que lo que se busca es la confirmación de una idea preconcebida. Es decir, no se intenta averiguar qué pensaba Mālik sobre la construcción de templos por los *ḍimmīes*, sino que se pretende establecer una doctrina prohibitiva sobre la base de su autoridad.

⁵⁶ La formulación de la pregunta revela la ambigüedad léxica a la que antes aludía: en este caso, la duda radica en la equivalencia de las formas verbales *ittaḥaḍa* y *aḥḍaṭa*. Su utilización consecutiva, separada por partícula adversativa, sugiere un uso diferenciado. En otros contextos, en cambio, parece existir sinonimia.

ningún derecho al respecto. En cambio, los territorios conquistados por la fuerza son *fay'*, es decir, propiedad de los musulmanes, en cuyo caso los *ǧimmies* no tienen derecho a vender ni a transmitir por herencia, por lo cual no se les puede permitir que construyan templos (*laysa lahum an yuḥḍitū fihā šay'an*). La tercera y última opción se refiere a los lugares que, estando en zonas conquistadas por la fuerza, han sido fundados por los musulmanes (*iḥtaṭṭūhā*), entre los que menciona ejemplos egipcios (Fusṭāṭ e iraquíes (Kufa y Basora), así como Ifrīqiyā y otros lugares similares del Šām. En este caso, Ibn al-Qāsim aplica la formulación de Mālik, de carácter restrictivo, al considerar que no tienen derecho a erigir templos salvo que dispongan de una autorización (*illā an yakūna lahum šay' a' ṭūhu fa-yūfiya lahum bihi*)⁵⁷. Por lo tanto, podemos decir que de la doctrina de Ibn al-Qāsim se derivarían tres situaciones, una prohibitiva (zonas conquistadas por la fuerza), otra permisiva (zonas de capitulación) y una tercera intermedia, los lugares fundados por los musulmanes, restrictiva por definición, aunque con posibilidad de transformarse en permisiva en caso de existir una autorización explícita. Esta última opción retoma la noción de *iḥtiṭāt*, que ya aparece en la tradición de Ibn 'Abbās.

El tercer texto de la *Mudawwana* consiste en una segunda formulación de la opinión de Mālik, similar a la anterior en su sentido general, aunque expresada en términos algo distintos. En este caso no hay pregunta previa, sino la afirmación de Mālik en contra de la construcción de templos en territorio musulmán (*arā an yumna' ū min an yattaḥidū fī bilād al-islām kanīsa*), aunque introduciéndose, como en la formulación anterior, una salvedad. Sin embargo, en este caso dicha salvedad no viene dada por la existencia de una autorización, sino que, de forma más explícita, se alude a un pacto, que debe ser respetado (*illā an yakūna lahum 'ahd fa-yaḥmilūna 'alā 'ahdihim*). Es decir se trataría una reformulación de la doctrina restrictiva, en la cual la norma es la prohibición de nuevas edificaciones, si bien se contemplan situaciones en las que resulta posible autorizarlas, en el caso de que el pacto de capitulación correspondiente así lo autorice.

La doctrina de Ibn al-Māǧišūn

Como es sabido, el mālikismo andalusí se desarrolló bajo la influencia de Ibn al-Qāsim a través de la *Mudawwana*. Sin embargo, junto a la doctrina mālikí transmitida en la *Mudawwana* a través de Ibn al-Qāsim y Saḥnūn, existe una segunda, procedente de otro de sus discípulos egipcios, Ibn al-Māǧišūn (m.

⁵⁷ Al-Wanšarīsī, *al-Mi'yār*, vol. II, p. 240.

212/827)⁵⁸, la cual conocemos gracias a su transmisión en fuentes posteriores.

Al parecer, la más antigua de ellas es el célebre polígrafo andalusí Ibn Ḥabīb (m. 238/853), que fue discípulo suyo, así como de otros maestros malikíes, entre ellos Aṣḥāb b. al-Farağ, Muṭarrif y 'Abd Allāh b. 'Abd al-Ḥakam⁵⁹. Ibn Ḥabīb fue uno de los ulemas de Córdoba más destacados de la época del emirato, pues mantuvo estrechos vínculos con la dinastía Omeya y tuvo un papel decisivo en la difusión del mālikismo en la Península. Su obra jurídica más importante es *al-Wāḍiḥa*, de la que sólo se han conservado algunas partes manuscritas y fragmentos transmitidos a través de obras posteriores. La doctrina de Ibn al-Māğišūn también se registra en fuentes más tardías, como el tratado sobre la *ḍimma* del ḥanbalí Ibn Qayyim⁶⁰.

Esta tradición atribuida a Ibn al-Māğišūn figuraba en el tercer apartado del capítulo del *ğihād* de *al-Wāḍiḥa*, transcrito en, al menos, dos compilaciones jurídicas posteriores. Primero, la del andalusí Ibn Sahl (m. 486/1093), quien lo cita en relación con el caso de la demolición de una sinagoga en Córdoba durante la segunda mitad del siglo III/IX. Posteriormente, el magrebí al-Wanšarīsī incluyó el texto de Ibn Sahl en su célebre compilación de fetuas, en concreto en el extenso dossier de textos legales y doctrinales relativos a la polémica sobre las sinagogas del oasis sahariano de Tuwāt (s. IX/XV)⁶¹.

A diferencia de la de Ibn al-Qāsim, la doctrina de Ibn al-Māğišūn se basa en la sunna profética, pues se remite a un hadiz que cita a través del propio Mālik b. Anas, según el cual Mahoma estipuló: 'que no se eleven entre vosotros judías ni cristianas' (*lā turfa'anna fikum yahūdiyya wa lā naṣraniyya*)⁶². A continuación se añade la opinión de Ibn al-Māğišūn, quien, al igual que Ibn al-Qāsim, distingue entre distintos tipos de territorio en función de la forma en que fueron sometidos, mediante pacto o por la fuerza, si bien sus respectivas doctrinas presentan diferencias importantes. Respecto a las zonas de capitulación, Ibn al-Māğišūn distingue dos tipos de espacios, en función del tipo de conquista, pacífica o por la fuerza, y de los ocupantes del territorio, sean musulmanes o no musulmanes.

⁵⁸ Biografiado por Ibn Farḥūn, *al-Dībāğ*, vol. II, pp. 6-8.

⁵⁹ Pons Boigues, *Ensayo bio-bibliográfico*, pp. 29-38; Arcas y Serrano Niza, "Ibn Ḥabīb al-Ilbīrī", *BA*, vol. III, pp. 219-227.

⁶⁰ Ibn Qayyim, *Aḥkām*, vol. III, p. 1209.

⁶¹ Ibn Sahl, *Dīwān al-aḥkām al-kubrā*, vol. II, pp. 1173-1174; ed. Ḥallaf, pp. 77-80; al-Wanšarīsī, *al-Mi'yār*, vol. II, pp. 221, 233, 241-242 y 244-245. Texto parcialmente traducido en inglés por Lehmann, "Islamic legal consultation", p. 35. El asunto ha sido estudiado recientemente por Molénat, "La place des chrétiens dans la Cordoue des Omeyyades".

⁶² Ausente de las seis compilaciones canónicas sunníes (los dos *Ṣaḥīḥ* de al-Buḥārī y Muslim y las *Sunan* de al-Tirmidī, al-Nasā'ī, Abū Dāwūd e Ibn Māğā). Tampoco aparece mencionado en el estudio de Vajda, "Á propos de la situation".

En las zonas habitadas por musulmanes, las nuevas edificaciones están prohibidas, mostrándose al respecto muy estricto, pues insiste en negar validez a los tratados de capitulación respecto a la construcción de templos, afirmando que, aunque les haya sido estipulado ese derecho (*iḥdāt al-kanā'is*) y el soberano, por ignorancia, se lo haya otorgado en el pacto de capitulación (*ṣulḥ*), la prohibición del Profeta se antepone a ello (*nahy rasūl Allāh ulā bil-ittibā' wa l-infād*). También prohíbe las reparaciones de los templos que poseyeran con anterioridad a la llegada de los musulmanes, salvo que se les haya estipulado específicamente en el pacto de capitulación (*ṣulḥ*). No obstante, no podrán, en cualquier caso, realizar ampliaciones (*ziyāda*), sean exteriores o internas. En cambio, en los lugares poblados en exclusiva por Ǧimmíes⁶³ sí se permiten nuevas edificaciones, y asimismo pueden traficar con vino y cerdos.

En cuanto a las zonas conquistadas por la fuerza, las condiciones son mucho más extremas, ya que se aplica con contundencia la lógica del vencedor. Todos los templos deben ser demolidos (*lā yutrak lahum kanīsa illā hudimat*) y no se permiten nuevas construcciones, ni siquiera tratándose de lugares alejados de los musulmanes, pues, afirma Ibn al-Māǧīšūn, los vencidos son 'como esclavos' de los musulmanes (*ka-'abīd al-muslimīn*). Estas condiciones son consecuencia, afirma, de la ausencia de pacto, pues lo único que se les ha concedido es el derecho a preservar sus vidas, a cambio del pago de la *ǧizya*.

En definitiva, la doctrina de Ibn al-Māǧīšūn contempla la posibilidad de que se edifiquen nuevos templos, aunque en un único caso, definido por la confluencia de dos condiciones: que sean territorios sometidos mediante pacto y sin presencia de musulmanes, tratándose, por lo tanto, de espacios de exclusivo poblamiento *ǧimmī*. Algo más permisivo se muestra hacia las reconstrucciones, que se permiten incluso en zonas con presencia de musulmanes, pero no así las ampliaciones.

La comparación entre estas dos tradiciones mālikíes, atribuidas a Ibn al-Qāsim e Ibn al-Māǧīšūn respectivamente, permite observar algunas similitudes y varias diferencias. Ambas vinculan la cuestión de los templos de los Ǧimmíes con la forma de sumisión del territorio y limitan la posibilidad de construir nuevos templos a las zonas de capitulación. Sin embargo, mientras que Ibn al-Qāsim introduce el criterio de la fundación de los lugares de pobla-

⁶³ De nuevo debemos llamar la atención sobre las ambigüedades del lenguaje de los ulemas. El texto dice, en este punto *illā in kānū ahl al-ǧimma munqaṭi'īn 'an dār al-islām wa ḥarīmihi* ('excepto si los Ǧimmíes están separados del territorio musulmán'). En principio, si los Ǧimmíes están fuera del territorio musulmán, su calificación como tales pierde sentido. No se entiende, pues esta disociación entre *ǧimma* y *dār al-islām*. En la definición académica habitual, la noción de *ǧimma* no se concibe fuera del territorio musulmán. Por lo tanto, Ibn al-Māǧīšūn debe estar utilizando una noción restrictiva de *dār al-islām*, como sinónimo de territorio poblado en exclusiva por musulmanes.

miento, al-Māğīšūn no contempla ese aspecto y, en cambio, distingue entre zonas habitadas por musulmanes y por *ḍimmīs*.

Ambas tradiciones son, también, similares en su naturaleza restrictiva, pues, aunque limitan la opción de nuevas edificaciones, no la prohíben por completo, dejando abierta esa posibilidad, aunque bajo premisas distintas. La tradición *qasimí* resulta, a este respecto, más permisiva, pues deja dos opciones abiertas a nuevas edificaciones: las considera lícitas por sistema en todos los territorios de capitulación y, además, las permite con autorización en las zonas de fundación islámica. Asimismo, su naturaleza más abierta se manifiesta en que no contempla, en ningún caso, la eventualidad de demoliciones. En cambio, la de Ibn al-Māğīšūn ordena la demolición de todos los templos situados en territorios conquistados por la fuerza. Respecto a las nuevas edificaciones, sólo concede una opción, no dos, y además se muestra más exigente, pues a la condición de tratarse de zonas de capitulación añade un requisito más, la ausencia de ocupantes o habitantes musulmanes. Lo mismo puede decirse respecto a la reparación de templos preexistentes.

Con toda probabilidad, las tradiciones de Ibn al-Qāsim e Ibn al-Māğīšūn no agotan el repertorio de opiniones atribuidas a Mālik y a sus principales discípulos. Una exploración más sistemática del corpus jurídico y doctrinal *mālikí* podría deparar otras tradiciones. En este sentido, por ejemplo, podemos mencionar un texto, transmitido también en una obra jurídica andalusí, de un autor perteneciente a la misma generación que Ibn Ḥabīb. Se trata de *al-Mustaḥrağa*, también conocida como *al-Utbiyya*, por el nombre de su autor, el cordobés al-Utbī (m. 254/868), discípulo de Aşbağ b. al-Farağ y del propio Saḥnūn⁶⁴. En versión manuscrita sólo se conservan algunos fragmentos, pero se ha transmitido en su totalidad gracias al comentario que escribió sobre ella siglos más tarde Ibn Ruşd (m. 520/1126). En relación con el tema que nos ocupa, en el capítulo sobre el gobierno (*kitāb al-sulṭān*) se cita una *mas'ala* dirigida a Mālik en la que se le pregunta acerca de las *kanā'is* de nueva construcción (*al-kanā'is al-muḥḍita*) de Fuṣṭāṭ, una ciudad de fundación musulmana (*fī ḥiṭaṭ al-islām*). La respuesta del maestro de Medina es negativa y considera que esos templos deben destruirse, pues 'no hay bien en ellos' (*lā ḥayra fīhi*)⁶⁵. Así pues, esta tradición, relativa al *mişr* de Fuṣṭāṭ, insiste en la prohibición de erigir nuevos templos en los lugares de fundación musulmana.

⁶⁴ Fernández Félix, "Al-'Utbī", *El*, p. 945; Fernández Félix, *Cuestiones legales del islam temprano*, pp. 17-39.

⁶⁵ Al-Wanşarīṣī, *al-Mi'yār*, vol. II, pp. 220 y 242. Cita y traducción del texto de al-'Utbī en Fernández Félix, *Cuestiones legales del islam temprano*, p. 486.

Fuentes

- al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 2ª ed., Ahmed, H. (texto árabe y trad. francesa), 8 vols., Beirut, al-Maktaba al-‘aṣriyya, 2002.
- Abū Yūsuf, *Kitāb al-ḥarāǧ*, El Cairo, 1367 H.; trad. E. Fagnan, *Livre de l'impôt foncier (Kitab El-Kharadj)*, París, Geuthner, 1921.
- al-Balāḍurī, *Kitāb al-buldān*, ‘Umar Anīs al-Ṭabbā‘ (ed.), Beirut, Mu‘assasat al-ma‘ārif, 1987; trad. Hitti, P. K., *The Origins of Islamic State*, Nueva York, Columbia University, 1916.
- Ibn Abī Ṣayba, *Musannaf*, ‘Awwāma, M. (ed.), 26 vols., Beirut, Dār al-qibla, 2006.
- Ibn Farḥūn, *Al-Dībāǧ al-muḍaḥḥab fī ma‘rifat a’yāt ‘ulamā’ al-maḍḥab*, al-Aḥmādī Abū-l-Nūr, M. (ed.), 2 vols., El Cairo, Maktabat dār al-turāṭ, s.a.
- Ibn Sahl, *Dīwān al-aḥkām al-kubrā*, al-Nu‘aymī, R. (ed.), 2 vols., Riad, Širkat al-safahāt al-ḍahabiyya al-maḥdūda, 1997; ‘Abd al-Waḥḥāb Ḥallāf, M. (ed. parcial), *Watā‘iq fī aḥkām qaḍā’ ahl al-ḍimma fī l-Andalus*, El Cairo, al-Markaz al-‘arabī li-l-duwal, 1980.
- Ibn Sallām, *Kitāb al-amwāl*, ‘Abd al-Amīr ‘Alī Muhannī (ed.), Beirut, Dār al-ḥadāṭa, 1988; trad. Nyazee, I. A. K., *Ibn Sallam. The Book of Revenue*, Reading, Garnet, 2002.
- Muslim, *Ṣaḥīḥ*, al-Mundhiri, Z. A. (ed. y trad. inglesa), 2 vols., Riad, Darussalam, 2000.
- Saḥnūn, *al-Mudawwana al-kubrā*, al-Ǧazzār, ‘Ā. y. al-Manšāwī, ‘A. A (eds.), 5 vols., El Cairo, Dār al-ḥadīṭ, 2005.
- Scher, A. y Griveau, R., “Histoire nestorienne (Chronique de Seert), seconde partie, fasc. 2”, *Patrologia Orientalis*, París, 1919, pp. 435-639.
- al-Tinbukṭī, Aḥmad Bābā, *Kifāyat al-muḥtāǧ li-ma‘rifat man laysa fī l-Dībāǧ*, ‘Abd Allāh al-Kandarī, A. Y. (ed.), Beirut, Dār Ibn Ḥazm, 2002.
- al-Ṭurṭūšī, *Sirāǧ al-mulūk*, Faṭḥī Abū Bakr, M. (ed.), 2 vols., El Cairo, Dār al-miṣriyya al-lubnāniyya, 1994; trad. Alarcón, M., *Lámpara de los príncipes, por Abubéquer de Tortosa*, 2 vols., Madrid, Instituto Valencia de Don Juan, 1930-31.
- al-Wanšarīsī, *al-Mi’yār al-mu’rib*, Ḥāǧǧī, M. (ed.) et al., 13 vols., Rabat-Beirut, Dār al-Ǧarb al-islāmī, 1981-83; Amar, E., “La pierre de touche des fétwas de Ahmed al-Wancharisi”, *Archives Marocaines*, XII y XIII (1908-1909).

Bibliografía

- Aillet, Cyrille, *Les mozarabes. Christianisme, islamisation et arabisation en Péninsule Ibérique (IXe-XIIe siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2010.
- Arcas, María y Serrano Niza, Dolores, “Ibn Ḥabīb al-Ilbīrī”, *Biblioteca de al-Andalus*, vol. III, Almería, Fundación Ibn Tufayl, 2004, pp. 219-227.
- Arce Sainz, Fernando, “Los monasterios cordobeses de Tábanos y Peñamelaria a la luz de los textos y su entorno histórico”, *Boletín de Arqueología Medieval*, 6 (1992), pp. 157-170.
- Arce Sainz, Fernando, “Viejas y nuevas perspectivas sobre la cultura material mozarabe”, en *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media (Mérida, 1999)*, Madrid, CSIC, 2000, pp. 77-93.

- Arce Sainz, Fernando, "Arquitectura y rebelión: construcción de iglesias durante la revuelta de 'Umar b. Ḥafṣūn", *Al-Qanṭara*, 22, 1 (2001), pp. 121-145.
- Arce Sainz, Fernando, "Construcción de iglesias en la Córdoba emiral: testimonios documentales", en *Actas del III Congreso de Historia de Andalucía (Córdoba, 2001). Andalucía Medieval*, Córdoba, Cajasur, 2003, vol. I, pp. 293-303.
- Arce Sainz, Fernando, "Propuesta para el estudio de la arquitectura cultural cristiana en al-Andalus", en Monteira Arias, I. et al. (eds.), *Relegados al margen. Marginalidad y espacios marginales en la cultura medieval*, Madrid, CSIC, 2009, pp. 31-39.
- BA: *Biblioteca de al-Andalus*.
- Bango Torviso, Isidro G., "Arquitectura de la décima centuria: ¿Repoblación o mozárabe?", en *Alta Edad Media. De la tradición hispanogoda al románico*, Madrid, Sílex, 1989.
- Bango Torviso, Isidro, *El arte mozárabe*, en *Cuadernos de Arte Español (Historia 16)*, nº 2, 1991.
- Bango Torviso, Isidro G., "El arte mozárabe", *Actas del I Congreso Nacional de Cultura Mozárabe (historia, arte, literatura, liturgia y música): Córdoba, 27-30 abril de 1995*, Córdoba, Cajasur, 1996, pp. 37-52.
- Bango Torviso, Isidro G., *Arte prerrománico hispano, Summa Artis*, vol. VIII-2, Madrid, Espasa Calpe, 2001.
- Bango Torviso, Isidro G., "Un gravísimo error en la historiografía española, el empleo equivocado del término mozárabe", en Valdés Fernández, M. (ed.), *Simposio Internacional 'El legado de Al-Andalus. El arte andalusí en los reinos de León y Castilla durante la Edad Media'*, Valladolid, Fundación del Patrimonio Histórico de Castilla y León, 2007, pp. 73-88.
- Belin, F.-A., "Fetoua relatif à la condition des zimmi et particulièrement des chrétiens en pays musulmans", *Journal Asiatique*, 18 (1851), pp. 417-516 y 19 (1852), pp. 97-140.
- Biblioteca de al-Andalus*, Lirola, Jorge y Puerta Vílchez, José Miguel (ed.), 7 vols., Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2004-2012.
- Caballero Zoreda, Luis, "Sobre la llamada arquitectura visigoda: ¿paleocristiana o prerrománica?", en Arce, J. y Delogu, P. (eds.), *Visigoti e Longobardi. Atti del Seminario (Roma 28-29 aprile 1997)*, Roma, All'Insegna del Giglio, 1998, pp. 133-160.
- Caballero Zoreda, Luis, "Arquitectura visigótica y musulmana: ¿continuidad, concurrencia o innovación?", *Cuadernos Emeritenses*, 15 (1998), pp. 143-176.
- Caballero Zoreda, Luis, "La arquitectura denominada de época visigoda, ¿es realmente tardorromana o prerrománica", en Caballero Zoreda, L. y Mateos Cruz, P. (eds.), *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media (Mérida, abril 1999)*, Madrid, CSIC, 2000, pp. 207-247.
- Cohen, Mark R., "What Was the Pact of 'Umar ? A Literary-Historical Study", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 23 (1999), pp. 100-131.
- Cenival, P. de, "L'église chrétienne de Marrakech au XIIIe siècle", *Hesperis*, 7 (1927), pp. 69-83.
- Ducellier, Alain, *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Age, VIIe-XVe siècle*, París, Armand Colin, 1996.
- Et²: *Encyclopaedia of Islam*, segunda edición.

- Encyclopaedia of Islam*, segunda edición, 13 vols., Bearman, P. J. et al. (ed.), Leiden, Brill, 1960-2009.
- Fattal, Antoine, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beirut, Imprimerie Catholique, 1958.
- Fernández Félix, Ana, 'Al-'Utbi', *EP*, vol. X, p. 945.
- Fernández Félix, Ana, *Cuestiones legales del islam temprano: la 'Utbiyya y el proceso de formación de la sociedad andalusí*, Madrid, CSIC, 2003.
- Fierro, Maribel, "La política religiosa de 'Abd al-Raḥmān III (r. 300/912-350/961)", *Al-Qanṭara*, 25, 1 (2004), pp. 119-156.
- Friedmann, Yohanan, *Tolerance and Coercion in Islam. Interfaith Relations in the Muslim Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- Garen, Sally, "Santa María de Melque and Church Construction under Muslim Rule", *Journal of the Society of Architectural Historians*, 51 (1992), pp. 288-305.
- Lagardère, Vincent, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Age. Analyse du Mi'yār d'al-Wanṣarīsī*, Madrid, Casa de Velázquez/CSIC, 1995.
- Lehmann, M. B., "Islamic legal consultation and the Jewish-Muslim Convivencia. Al-Wansharīsī's fatwa collection as a source for Jewish social history in al-Andalus and the Maghrib", *Jewish Studies Quarterly*, 6, 1 (1999), pp. 25-54.
- Lévi-Provençal, Évariste, *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031 de J.C.). Instituciones y vida social e intelectual*, Madrid, Espasa Calpe, 1957.
- Martínez Tejera, A. M., "La arquitectura de la comunidad dimmiyyūn (siglos IX-X): arquitectura de pacto y arquitectura de resistencia", *Codex Aquilarensis*, 19 (2003), pp. 49-72.
- Molénat, Jean-Pierre, "La place des chrétiens dans la Cordoue des Omeyyades, d'après leurs églises (VIIIe-Xe siècles)", *Al-Qanṭara*, 23 (2012), pp. 147-168.
- Pons Boigues, Francisco, *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos árabe-españoles*, Madrid, Establecimiento tipográfico de San Francisco de Sales, 1898.
- al-Qādirī Būtšīš, I., "Mas'alat binā' al-kanā'is bi-l-Maghrib al-aqṣā ḥilāl 'aṣr al-murābiṭīn (min muntaṣif al-qarn 11 ilā muntaṣif al-qarn 12)", en Hammam, M. (ed.), *L'Occident musulman et l'Occident chrétien au Moyen Age*, Rabat, Faculté de Lettres, 1995, pp. 93-100.
- Ritter, H., "Al-Ḥasan al-Baṣrī", *EP*, vol. III, pp. 247-248.
- Simonet, Francisco Javier, *Historia de los mozárabes de España*, 4 vols., Madrid, Turner, 1983.
- Sasson, H., "Una posible iglesia mozárabe en Jimena de la Frontera (Cádiz)", *Almoraima*, 17 (1997), pp. 99-106.
- Schacht, Joseph, "Ibn al-Kāsim", *EP*, vol. III, p. 817.
- Schick, R., *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule. A Historical and Archaeological Study*, Princeton, Darwin Press, 1995.
- Talbi, Mohamed, "Saḥnūn", *EP*, vol. VIII, pp. 843-845.
- Vajda, Georges, "À propos de la situation des juifs et des chrétiens à Seville au début du XIIe siècle", *Revue des Études Juives*, 99 (1935), pp. 127-9.
- Veccia Vaglieri, Luisa, "Abd Allāh b. al-'Abbās", *EP*, vol. I, pp. 40-41.



La *fatwā* sur la construction des églises à Cordoue au IV^e/X^e siècle

Jean-Pierre MOLÉNAT
CNRS-IRHT, Paris

Évariste Lévi-Provençal écrivait dans sa monumentale *Histoire de l'Espagne Musulmane* : « À la suite d'une consultation de juristes musulmans, au début du X^e siècle, il semble que l'avis avait prévalu à Cordoue de continuer à laisser aux Chrétiens la jouissance de leurs églises à l'intérieur de la ville, mais de ne les autoriser à en construire de nouvelles que dans les extensions suburbaines où ils peuplaient des quartiers suffisamment compacts et isolés de ceux de l'agglomération musulmane », et il donnait la référence à Ibn Sahl, *Aḥkām kubrā* (sic), f^o 213 v^o du manuscrit de Rabat.¹

On dispose aujourd'hui de plusieurs éditions, complètes ou partielles, de l'ouvrage du cadī de Cordoue du VI^e/XI^e siècle, Abū l-Aṣḥāg Ibn Sahl, intitulé *al-Aḥkām al-kubrā*, qui vont être mentionnées dans l'ordre chronologique approximatif de leur date de publication :

- une édition partielle de Thami Azemmouri : « Les *Nawāzil* d'Ibn Sahl, section relative à l'*Iḥtisāb*; 1^{ère} partie : Introduction, texte arabe et bibliographie », *Hespéris Tamuda*, 14 (1973), pp. 7-107, spécifiquement pour la *fatwā* en question pp. 40-41.

- une édition partielle de Muḥammad 'Abd al-Wahhāb Ḥallāf, dans un fascicule intitulé *Waṭā'i'iq fī aḥkām qaḍā' ahl al-dīmma fī l-Andalus mustaḥraḡa min maḥṭūṭ al-Aḥkām al-kubrā* (*Documentos sobre procesos referentes a las comunidades no musulmanas en la España musulmana*), Le Caire, 1980, spécifiquement pp. 77-80.

- une édition complète avait été présentée par Rašīd al-Nu'aymī comme une thèse (University of St. Andrews) en 1978 ; elle a été publiée seulement en 1997 à Ryad (*Dīwān al-aḥkām al-kubrā* « *al-Nawāzil wa l-i'lām li-Ibn Sahl* », 2 vols.). Nous n'avons pu nous procurer ces volumes, mais l'obligeance de Delfina Serrano nous a fourni récemment une photocopie des pages correspondantes (vol. 2, pp. 1173-1174).

- une autre édition complète en a été donnée en 2007 (1428 H) par Yaḥyā Murād au Caire (*Dīwān al-aḥkām al-kubrā aw al-i'lām bi-nawāzil al-aḥkām wa qīṭr min siyar al-ḥukkām li-l-faqīh al-mālikī al-imām Abī l-Asbaḡ 'Īsā b. Sahl b. 'Abd Allāh al-Asadī al-Ġayyānī, Dār al-Ḥadīṭ*), le texte qui nous concerne aux pp. 628-629. Bien plus accessible que la précédente, puisqu'on peut la trouver à la fois sur

¹ Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, t. III, p. 224.

internet et en librairie, au moins au Maroc et à Paris, elle est de qualité bien inférieure à celle d'al-Nu'aymī, car acritique et dépourvue d'index.

- un fragment découvert à Kairouan a été publié par Miklos Muranyi, *Beiträge zur Geschichte der Ḥadīṭ- und Rechtsgelehrsamkeit der Mālikiyya in Nordafrika bis zum 5. Jh. D. H.*, Wiesbaden, 1997, texte IX, p. 369. Le même professeur de Bonn a démontré dans un autre travail² que le fragment en question était un extrait de l'œuvre du cadī de Cordoue Abū l-Qāsim Aḥmad b. Muḥammad b. Ziyād b. 'Abd al-Raḥmān al-Laḥmī, dit al-Ḥabīb, décédé en 312/925. Cet Ibn Ziyād ayant été cadī de Cordoue de 291 à 300/903 à 912 et de 309 à son décès, il est possible que ce soit pour lui qu'ait été donnée la réponse concernant la synagogue, qu'Ibn Sahl a ensuite utilisée, et légèrement retouchée, sans qu'il mentionne d'ailleurs cet Ibn Ziyād.

- le texte d'Ibn Sahl concernant les églises et les synagogues est cité par Aḥmad al-Wanšārīsī (*al-Mi'yār al-mu'rib wa l-ḡāmi' al-muḡrib 'an fatāwī 'ulamā' Ifriqiya wa l-Andalus wa l-Maḡrib*), Muḥammad Ḥaḡḡī (ed.), Rabat-Beyrouth, Dār al-Ḡarb al-Islāmī, 1401/1981, vol. 2, pp. 245-249 ; et l'on en trouve un résumé dans Vincent Lagardère, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge. Analyse du Mi'yār d'al-Wanšārīsī*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995, n° 1-203, p. 55, sous le nom d'Ibn Lubāba.

- enfin le passage du *Kitāb al-ḡihād* d'Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī correspondant se trouve dans l'édition de ce *K. al-ḡihād* donnée en 1994 par Max Von Bredow [*Der heilige Krieg (ḡihād) aus der Sicht der mālikitischen Rechtsschule*, Beyrouth, Beirut Texts und Studien herausgegeben vom Orient-Institut der deutschen morgenländischen Gesellschaft, band 44], pp. 475-477 du texte arabe ; p. 123, n° 130 de l'index allemand.

En réalité, seule une petite partie du texte d'Ibn Sahl portant sur « L'interdiction faite aux *ḍimmī*-s de construire nouvellement des églises » (*fī man' ahl al-ḍimma iḥdāt al-kanā'is*, Nu'aymī (ed.), 1997, vol. 2, p. 1173) se réfère explicitement à la réponse donnée par les *fuqahā'* de Cordoue du début du IV^e/X^e siècle. Bien qu'aucune précision topographique ni chronologique n'y soit apportée, sauf dans le fragment de Kairouan la mention de la synagogue située « au delà de la porte des juifs » (*al-šunūga al-muḥdaṭa 'inda bāb al-yahūd min ḥāriḡ*) qui laisse à penser qu'il s'agit bien de Cordoue, puisque les références sont nombreuses à cette porte de Cordoue, ensuite appelée Bāb al-Hudā, les noms mentionnés ne laissent aucune place au doute : 'Ubayd Allāh b. Yaḥyā, Muḥammad b. Lubāba, Ibn Ḡālīb, Ibn Walīd, Sa'd b. Mu'ād, Yaḥyā b. 'Abd al-'Azīz, Ayyūb b. Sulaymān et Sa'īd b. Ḥumayr. Ils sont tous les huit parfaitement identifiés comme :

- 'Ubayd Allāh b. Yaḥyā b. Yaḥyā al-Layṭī, décédé en 298/911.
- Muḥammad b. 'Umar b. Lubāba, décédé en 314/926.

² Muranyi, « Das *Kitāb Aḥkām Ibn Ziyād* ».

- Muḥammad b. Ġālib, Ibn al-Ṣaffār, décédé en 295/908.
- Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. al-Walīd b. Muḥammad, décédé en 309/922.
- Abū 'Amr Sa'd b. Mu'ād b. 'Uṭmān, décédé en 308/920.
- Yaḥyā b. 'Abd al-'Azīz, Ibn al-Ḥarrāz, décédé en 295/907.
- Abū Ṣāliḥ Ayyūb b. Sulaymān b. Hiṣām al-Ma'āfirī, décédé en 302/914.
- Abū 'Uṭmān Sa'd b. Ḥumayr b. Marwān b. Sālim al-Ru'aynī, décédé à Cordoue, 301/913. Seul le nom de ce dernier varie dans la version donnée par al-Wanṣārīsī: Sa'd b. Ġabīr. On peut penser qu'il s'agit là d'une simple erreur de copie.

Les noms de ces huit savants sont précédés de l'expression *qāla biḍālīka* « c'est ce qu'ont soutenu... ». Il est donc vraisemblable que les lignes qui viennent avant ces mots soient l'expression de la consultation rendue par eux :

Nous avons examiné les témoignages attestant que la synagogue («située à l'extérieur de la porte des juifs», dans le fragment de Kairouan) est nouvellement construite (*fī anna al-ṣunūga muḥdaṭa*) et nous avons vu des témoignages qui exigent sa destruction après avoir donné à ses propriétaires la possibilité de faire opposition (*al-i'dār*). Il n'est pas conforme aux lois de l'Islam que les *ḍimmī*-s, juifs et chrétiens, construisent nouvellement des églises ni des synagogues dans les villes des musulmans et au milieu de ceux-ci. C'est ce qu'ont affirmé... .

Après les noms des huit savants de Cordoue, vient la phrase: *qāla al-qāḍī* « Le cadī (Abū l-Aṣbaġ) a dit... ». C'est Ibn Sahl qui parle maintenant, mais en citant ses prédécesseurs, antérieurs à lui, mais également antérieurs aux huit savants juristes du début du Xe siècle :

Ibn Ḥabīb a dit dans le troisième (livre consacré au) *Ġihād* de la *Wāḍiḥa*, rapportant ce qu'avait dit Ibn al-Māġišūn, rapportant ce qu'avait dit Mālik, que l'Envoyé de Dieu (Muḥammad) avait dit : «Que ne soit pas élevée chez vous de chose juive ni chrétienne» (*lā yurfa'unna fikum yahūdiyya wa lā naṣrāniyya*). Ibn al-Māġišūn a dit : «On ne construit pas d'église dans la demeure de l'Islam (*fī dār al-Islām*), ni dans son sanctuaire (*wa lā fī ḥarīmihī*), ni dans sa juridiction (*wa lā fī 'amalihī*). Mais si les *ḍimmī*-s sont séparés de la demeure de l'Islam et de son sanctuaire et qu'il n'y a pas parmi eux de musulmans, on ne leur interdit pas d'en édifier parmi eux, comme on ne leur interdit pas de faire venir du vin ni d'acquérir des porcs.

Mais s'ils se trouvent au milieu des musulmans, tout cela leur est interdit, comme de réparer leurs vieilles églises qui leur ont été laissées, si elles sont décrépies, à moins que cela n'ait été spécifié dans leur acte de capitulation (*fī ṣulḥihim*) qui leur sera observé, et on leur interdira tout accroissement, qu'il soit visible ou caché. S'il a été spécifié qu'on ne leur interdira pas de construire des églises (*min iḥdāt al-kanā'is*) et que cela leur a été accordé par l'*imām* par ignorance (*'an ḡahl minhu*), c'est l'interdiction par le Messenger de Dieu qui l'emporte.

On le leur interdit dans le sanctuaire de l'islam (*fī ḥarīm al-islām*) et dans les localités où les musulmans habitent à leurs côtés (*wa fī qurāḥum allatī sakanahā l-muslimūn ma'ahum*), et il n'y a pas d'engagement qui oblige à désobéir à Dieu (*wa lā 'ahd fī ma'ṣiyat Allāh*), sauf en ce qui concerne la réparation de leurs églises, si cela a été stipulé, et rien d'autre et cela leur sera observé.

Ibn al-Māğišūn a dit : « Tout cela concerne les gens soumis à la *ğizya* par capitulation (*fī ahl al-ṣulḥ min ahl al-ğizya*), mais à ceux soumis par la violence (*amma ahl al-'anwa*) il n'est pas laissé d'église, lorsqu'on leur impose la *ğizya*, mais on les leur démolit, et on ne les laisse pas en construire de nouvelles, même s'ils se trouvent à l'écart de la communauté des musulmans, car ils sont comme les esclaves des musulmans, et ils ne possèdent pas un contrat qui leur soit observé. Le seul contrat qu'il y ait envers eux est que leur sang soit épargné (*wa innamā ṣāra lahum bihi dimā'uhum*) lorsque la *ğizya* est prélevée sur eux ».

Ibn al-Qāsim a dit dans le livre de la rétribution de la *Mudawwana* que Mālik a dit : « Les chrétiens ne possèdent pas d'églises dans le pays d'Islam, à moins qu'ils n'aient un acte qui les leur ait accordées ». Ibn al-Qāsim a dit : « On ne le leur interdit pas dans les villages qui leur ont été attribués, parce que ces villages constituent leur pays dont ils vendent, s'ils le veulent, la terre et les maisons, à moins qu'ils n'aient été soumis par la force (*illā an takūna bilād 'anwa*), auquel cas il ne leur est pas permis d'y élever quoi que ce soit, car ils ne peuvent ni vendre les terres et les maisons ni en disposer par testament, car elles constituent un butin des musulmans, et s'ils se convertissent ils en perdent la possession (*wa in aslamū intaza'at minhum*) ».

Un autre auteur a dit : « Qu'on ne les prive pas des églises qui se trouvent dans les villages où ils ont été établis après qu'ils ont été conquis par la violence et qu'on ne les empêche pas d'y posséder des églises, car ils y ont été établis conformément à leur statut de protection (*'alā ḍimmatihim*), et selon ce qu'il leur est permis d'y faire, et ne pèse sur eux que l'impôt (*al-ḥarāğ*) sur la terre ». Ainsi se termine le texte d'Ibn Sahl concernant la construction des églises.

Comme il a été dit plus haut, tous les auteurs nommément mentionnés sont antérieurs au début du IV^e/X^e siècle (à l'exception éventuellement de l'anonyme cité en dernier lieu). Ce sont, par ordre chronologique :

- Le Prophète Muhammad, avec le *ḥadīṭ* « *lā yurfa'unna ...* ».
- Mālik : Mālik b. Anas, « l'imām de Médine », mort en 179/796.
- Ibn al-Mağišūn : plutôt que de Abū 'Abd Allāh 'Abd al-'Azīz b. 'Abd Allāh b. Abī Salama al-Māğišūn, décédé en 164/780, il doit s'agir de son fils 'Abd al-Malik b. 'Abd al-'Azīz, mort en 213/821, dont on sait qu'il a été le maître d'Ibn Ḥabīb.
- Ibn al-Qāsim : 'Abd al-Raḥmān Ibn al-Qāsim, Égyptien, né vers 132/749, disciple de Mālik pendant près de vingt ans, contribua à la diffusion du malikisme en Égypte et en Occident musulman.
- Ibn Ḥabīb : 'Abd al-Malik b. Ḥabīb, décédé en 238/853, Andalouzien, auteur d'une œuvre abondante et variée, dont seulement une partie a été retrouvée et publiée. On ne possède pas le livre concernant le *ğihād* de son ouvrage intitulé *al-Wāḍiḥa* dont parle le texte d'Ibn Sahl, mais son

contenu se trouve sur ce point reproduit dans le *Kitāb al-ḡihād* d'Ibn Abī Zayd (*min kitāb Ibn Ḥabīb ruwiya anna al-nabiyy qāla lā turfa' fikum yahūdiyya wa lā naṣrāniyya ya'nī al-biya' wa l-kanā'is. Qāla Ibn al-Māḡišūn...*).

Il est donc vraisemblable, et même hautement probable, que ce sont les opinions et dires de ces auteurs (à l'exception de l'anonyme non daté) qui ont inspiré la réponse des huit savants juristes de Cordoue des premières années du IV^e/X^e siècle.

Or, on n'y trouve nulle part rien qui puisse appuyer le fait de laisser aux chrétiens leurs églises à l'intérieur de la vieille ville de Cordoue (la *madīna* ou *qaṣaba*, entourée de murailles). Certes, l'interdiction n'est pas expressément formulée que les chrétiens gardent leurs églises à l'intérieur « des villes des musulmans », mais seulement celle qu'ils puissent y effectuer des réparations ou des agrandissements, à moins que cela n'ait été spécifié dans leur capitulation. Interdire de réparer, c'est évidemment condamner à la ruine à plus ou moins long terme.

Peut-on parler de « capitulation » (*ṣulḥ*) à propos de l'occupation initiale de Cordoue par les forces islamiques, arabes et berbères ? Le point est évidemment très douteux, puisque si la question de savoir si la plus grande partie d'al-Andalus avait été conquise pacifiquement, par capitulation (*ṣulḥ^{am}*) ou par force (*'anwat^{am}*), avec les implications qu'elle comportait sur le statut des terres, préoccupait les savants andalousiens, pour le cas de Cordoue, les récits dont on dispose, évidemment très postérieurs aux faits, parlent sans conteste, dans la plupart des cas, d'une conquête par la force. Cependant, on trouve, dans l'anonyme *Fath al-Andalus*, la mention d'une tradition selon laquelle Cordoue aurait été conquise par pacte, et que l'on aurait laissé aux chrétiens (*al-rūm*) une église située dans la partie occidentale de la ville, qui subsistait au moment où ce texte a été écrit³. « Mais cela Dieu seul le sait ». L'allusion à une église de la *Ġarbiyya* n'infirme cependant pas la destruction des églises de la vieille ville.

Car, ce que les textes rapportent c'est que toutes les églises de la ville furent alors détruites, à une exception près, car selon ces textes on ne laissa aux chrétiens que la moitié de l'ancienne église San Vicente, pour établir la mosquée sur l'autre moitié⁴. Effectivement, on a retrouvé les traces de l'an-

³ Il serait trop long de discuter ici l'article de Clarke, « Medieval Arabic accounts of the conquest of Cordoba », pour qui tous les récits de la conquête d'al-Andalus, y compris celle de Cordoue, ont été inventés au X^e siècle.

⁴ L'histoire a été mise en doute par divers auteurs, les uns sérieux tels que Dozy, qui pourtant, l'acceptait dans l'*Histoire des musulmans d'Espagne*, t. I, p. 281-282, ou Ocaña Jiménez, « La basílica de San Vicente » et « Precisiones sobre la historia de la mezquita de Córdoba », et d'autres fantaisistes (Olagüe, *La Revolución islámica*, p. 387 et suivantes). Par contre, Arce Sáinz admet l'authenticité du récit lorsqu'il évoque : « el trato al que llegó Abd al-Rahman I cuando compró a los cristianos **su parte de la iglesia de San Vicente** para levantar la mezquita » [nous soulignons] : Arce Sáinz, « Viejas y nuevas perspectivas sobre la cultura material mozárabe »,

cienne église San Vicente sous la Grande Mosquée, l'actuelle cathédrale. Plus tard, en 169/785-786, 'Abd al-Raḥmān I *al-Dāḥil* échangea cette moitié initialement laissée aux chrétiens contre la possibilité de construire des églises en dehors de la ville. La traduction française d'Ibn 'Idārī, donnée par Edmond Fagnan, dit : « leur permettant de relever les églises qui, en dehors de Cordoue, avaient été abattues lors de la conquête », mais il paraît que l'on peut comprendre la phrase *fa-abāhā lahum binā' kanā'isihim allatī kānat hudimat 'alayhim fī waqt al-faḥ bi-ḥārīḡ Qurtuba* comme signifiant : « il leur permit de reconstruire en dehors de Cordoue les églises qui leur avaient été détruites au moment de la conquête », puisque le même Ibn 'Idārī a dit, quelques lignes auparavant, après avoir mentionné que lors de la conquête la moitié de l'église San Vicente avait été laissée aux chrétiens et que les autres églises leur avaient été abattues, *wa hudimat 'alayhim sār al-kanā'is*. Quant à al-Maqqarī, il affirme que lors de la conquête, hors de la moitié de l'église San Vicente « all other churches in and out of the city were immediately pulled down », selon l'adaptation de Gayangos, traduisant assez librement *wa hudimat 'alayhim sār al-kanā'is bi-ḥādrat Qurtuba*.

L'examen minutieux auquel nous avons soumis les textes concernant les églises de Cordoue (J.P. Molénat «La place des chrétiens dans la Cordoue des Omeyyades, d'après leurs églises (VIII^e-X^e siècles)». *Al-Qanṭara* 33/1 (2012), pp. 147-168) a montré que l'on ne peut mettre en évidence aucune attestation d'église située avec certitude à l'intérieur de l'enceinte de la *madīna* islamique. Par contre, conformément à ce que disent les récits tirés d'al-Rāzī concernant la possibilité donnée par 'Abd al-Raḥmān I de reconstruire hors de la ville les églises qui avaient été détruites lors de la conquête, on trouve dans toutes les extensions de la périphérie urbaine (*Šarqīyya*, *Šimālīyya*, *Ġarbiyya* et *Qibliyya*), des églises situées, semble-t-il, dans des quartiers (*rabāḍ*, pl. *arbāḍ*) qui portent le nom, non pas d'une mosquée comme c'est le plus souvent le cas, mais celui d'une profession (*Rabaḍ al-Raqqāqīn* : Quartier/faubourg des Parcheminiers ; *Rabaḍ al-Tarrāzīn* : Quartier/faubourg des Tisserands), ou d'un édifice autrement remarquable (*Rabaḍ al-Burġ* : Quartier/faubourg de la Tour), évidemment pas celui de l'église qui pouvait s'y localiser, sans que cela signifie nécessairement ni que tous les habitants de ces quartiers fussent parcheminiers ou tisserands, ni qu'ils fussent en totalité, ni majoritairement chrétiens. Cela sans

p. 82^a, lignes 5-7. Marfil Ruiz a décrit les traces de l'ancienne église San Vicente sous la grande mosquée, l'actuelle cathédrale, en évoquant la possibilité de ce que la mosquée primitive (pour lui celle de 'Abd al-Raḥmān I) ait correspondu à « la ocupación de una insula del complejo episcopal cordobés » (« La sede episcopal de San Vicente », p. 48). On trouvera un résumé des fouilles effectuées et des positions soutenues sur la question depuis M. Ocaña dans Fernández-Puertas, *Mezquita de Córdoba/ The mosque of Cordoba*, pp. 34-39 du texte espagnol, pp. 285-290 du texte anglais.

parler des églises situées dans les campagnes de Cordoue (la *campiña* ou *al-sahlā*), ou des monastères isolés dans les solitudes de la *sierra*.

Voilà qui paraît s'accorder, dirions-nous, presque trop bien avec le texte d'Ibn Sahl, les réponses données par les huit ulémas du début du IV^e/X^e siècle et leurs prédécesseurs, les fondateurs du mālikisme. Pas de construction, ou plutôt de reconstruction, d'églises à l'intérieur de la « ville des musulmans », la *madīna* emmurillée, à proximité de la grande mosquée (le sanctuaire : *al-ḥarīm*) et du siège du pouvoir, le palais (*al-qaṣr*).

Par contre 'Abd al-Raḥmān I a laissé construire, ou reconstruire, des églises dans l'espace périurbain, qui se trouvait, au moment de son règne, extérieur à la *madīna*, qui n'était encore à cette époque que l'ancienne cité provinciale wisigothique, plus restreinte même spatialement que ne l'avait été la ville hispano-romaine. Ainsi, aux dernières années du II^e/VIII^e siècle, pouvait-on édifier des églises dans la banlieue de Cordoue, « hors de la vue des musulmans », qui devaient vraisemblablement alors se concentrer à l'intérieur de l'antique enceinte fortifiée.

Mais la croissance de l'agglomération urbaine, avec l'afflux de populations venues d'ailleurs, en même temps que l'accélération du mouvement de conversion à l'islam des populations d'origine indigène, devait rendre vains ces efforts de ségrégation religieuse, submergeant des îlots de population chrétienne, groupée autour de leurs églises suburbaines, dans l'océan des musulmans, convertis de plus ou moins longue ou fraîche date, même si cette croissance urbaine était l'objet d'une planification de la part du pouvoir islamique des Omeyyades. Ainsi peut s'expliquer la coexistence entre musulmans et chrétiens dans les mêmes quartiers de Cordoue, notamment aux IV^e/X^e et V^e/XI^e siècles, que divers travaux, dont certains sont récents, ont affirmée ou mis à nouveau en évidence.

Peut-on dire pour autant que cela est clairement en contradiction avec les principes énoncés par les ulémas mālikites, la réalité s'étant montrée plus forte que le système légal ? Il ne le semble pas, car on observe que les opinions citées par Ibn Sahl laissent la porte ouverte à la possibilité de cette coexistence, moyennant de sévères restrictions imposées aux *ḍimmī-s* : si les chrétiens se trouvent au milieu des musulmans, ils ne pourront pas réparer leurs églises, ni faire venir du vin, ni acquérir des porcs.

En conclusion, la phrase de Lévi-Provençal qui a été citée dans l'introduction de cette communication, s'avère être ni complètement erronée, ni tout à fait exacte. La part de vérité qu'elle comporte réside dans le fait que la construction de nouvelles églises a bien été permise hors de la vieille ville, mais cela non pas à la suite de la *fatwā* du début du IV^e/X^e siècle, mais vers la fin du II^e/VIII^e siècle, sous l'émirat de 'Abd al-Raḥmān b. Mu'āwiya, l'immigrant (*al-Dāḥil*). La possession par les chrétiens de Cordoue de leurs églises dans les faubourgs de la ville, avec la latitude de les réparer, si le besoin s'en

fait sentir, rentre dans le cadre prévu du pacte (*'ahd*) : c'est l'*imām*, ici l'émir 'Abd al-Raḥmān I, qui les leur a données, en échange, outre le paiement d'une forte somme, de la moitié de l'église San Vicente qui leur avait été précédemment laissée.

L'erreur de Lévi-Provençal consiste à affirmer, en s'appuyant sur le texte des *Aḥkām al-kubrā*, qu'« il semble que l'avis avait prévalu à Cordoue de continuer à laisser aux Chrétiens la jouissance de leurs églises à l'intérieur de la ville ». Non seulement cela ne se trouve nulle part dans le texte invoqué, mais l'on est bien en peine d'en trouver un autre qui puisse appuyer cette affirmation.

On pourrait concevoir un doute sur la relation entre les faits, tels qu'ils sont rapportés par Ibn 'Idārī et al-Maqqarī, d'après al-Rāzī, et la réponse des huit savants de Cordoue : cette réponse, affirmant notamment : « Il n'est pas conforme aux lois de l'Islam que les *dimmī*-s, juifs et chrétiens, construisent nouvellement des églises ni des synagogues dans les villes des musulmans et au milieu de ceux-ci », ne serait-elle pas une justification a posteriori de la situation qui voyait les chrétiens posséder et entretenir leurs églises dans les faubourgs de la ville ? Une telle supposition ne serait pas raisonnable, car l'avis des huit juristes s'appuie sur ceux de savants antérieurs, y compris orientaux, qui n'étaient pas, quant à eux, compromis à justifier les décisions des émirs ou califes omeyyades de Cordoue. Et même si la décision du fondateur de l'émirat indépendant d'al-Andalus était antérieure à la formulation de la plupart, sinon de la totalité de ces opinions, elle était au moins conforme à ce qui devait être le sentiment répandu chez les musulmans, exprimé dans le *ḥadīth*, authentique ou non, attribué au Prophète : « Que ne soit élevé parmi vous rien de juif ni de chrétien ».

Si cette communication peut présenter quelque utilité, ce sera au moins de rappeler combien il est nécessaire de relire toujours de façon critique les écrits des plus grands maîtres, et de chercher dans les textes disponibles, si possible dans leurs versions originales et les éditions critiques, ce sur quoi ils appuyaient leurs affirmations.

Sources

'Abd al-Waḥḥāb Ḥallāf, Muḥammad, *Waṭā'iq fī aḥkām qaḍā' ahl al-dimma fī l-Andalus mustaḥraḡa min maḥṭūṭ al-aḥkām al-kubrā*, Le Caire, al-Maṭba'a al-'arabiyya al-ḥadīṭa, 1980.

Azemmouri, Thami, « Les *Nawāzil* d'Ibn Sahl, section relative à l'*Iḥtisāb*; 1ère partie : Introduction, texte arabe et bibliographie », *Hespéris Tamuda*, 14 (1973), pp. 7-107.

Ibn Sahl, *Dīwān al-Aḥkām al-Kubrā*: « *al-Nawāzil wa l-a'lām li-bn Sahl* », al-Nu'aymī, Raṣīd (éd.), 2 vols., al-Riyāḍ, al-Ṣafaḥāt al-Ḍahābiyya, 1997.

- Ibn Sahl, *Dīwān al-aḥkām al-kubrā aw al-i'lām bi-nawāzil al-aḥkām wa qīṭr min siyar al-ḥukkām li-l-faqīh al-mālikī al-imām Abī l-Aṣbaḡ 'Īsā b. Sahl b. 'Abd Allāh al-Asadī al-Ḡayyānī*, Murād, Y. (éd.), Le Caire, Dār al-Ḥadīṭ, 2007.
- al-Wanṣarīsī, *al-Mi'yār al-mu'rib wa l-ḡāmi' al-muḡrib 'an fatāwī 'ulamā' Ifrīqiya wa l-Andalus wa l-Maḡrib*, Ḥaḡḡī, M. (éd.), Rabat-Beyrouth, Dār al-Ḡarb al-islāmī, 1401/1981.

Bibliographie

- Arce Sainz, Fernando, « Viejas y nuevas perspectivas sobre la cultura material mozárabe », dans Caballero, Luis et Mateos, Pedro (éds.), *Visigodos y omeyas. Un debate entre la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media*, Anejos del Archivo Español de Arqueología, 23, Madrid, CSIC, 2000, pp. 77-93.
- Clarke, Nicola, « Medieval Arabic accounts of the conquest of Cordoba: Creating a narrative for a provincial capital », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 74 (2011), pp. 41-57.
- Dozy, Reinhardt, *Histoire des musulmans d'Espagne*, Lévi-Provençal, Évariste (éd.), 3 vols., Leiden, Brill, 1932.
- Fernández-Puertas, Antonio, *Mezquita de Córdoba. Su estudio arqueológico en el siglo XX / The mosque of Cordoba. Twentieth-century Archaeological Explorations*, Grenade, Universidad de Granada – Universidad de Córdoba, 2009.
- Lévi-Provençal, Évariste, *Histoire de l'Espagne musulmane*, 3 vols., Paris, G.P. Maisonneuve, Leiden, E.J. Brill, 1950-3.
- Marfil Ruiz, Pedro, « La sede episcopal de San Vicente en la Santa Iglesia Catedral de Córdoba », *Al-Mulk*, 2^a época, 6 (2006), pp. 35-69.
- Muranyi, Miklos, *Beiträge zur Geschichte der Ḥadīṭ- und Rechtsgelehrsamkeit der Mālikīyya in Nordafrika bis zum 5. Jh. D. H.*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1997.
- Muranyi, Miklos, « Das Kitāb Aḥkām Ibn Ziyād. Über die Identifizierung eines Fragmentes in Qairawān [Qairawāner Miscellaneen V.] », *Zeitschrift der deutschen Morgenländischer Gesellschaft*, 148 (1998), pp. 241-260.
- Lagardère, Vincent, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge. Analyse du Mi'yār d'al-Wanṣarīsī*, Madrid, Casa de Velázquez/CSIC, 1995.
- Ocaña Jiménez, Manuel, « La basilica de San Vicente y la gran mezquita de Córdoba », *Al-Andalus*, 7 (1942), pp. 347-367; version anglaise « The basilica of San Vicente and the great mosque of Córdoba », dans Fierro, M. et Samsó, J. (éd.), *The formation of al-Andalus*, Aldershot, Ashgate, 1998, vol. II, pp. 257-273.
- Ocaña Jiménez, Manuel, « Precisiones sobre la historia de la mezquita de Córdoba », *Cuadernos de Estudios Medievales* (Grenade), 4-5 (1976-1977), pp. 275-282.
- Olagüe, Ignacio, *La Revolución islámica en Occidente*, Barcelone, Fundación Juan March, 1974; rééd. Cordoue, Plurabelle, 2004.
- von Bredow, Max, *Der heilige Krieg (ḡihād) aus der Sicht der mālikitischen Rechtsschule*, Beyrouth, Beirut Texts and Studies herausgegeben vom Orient-Institut der deutschen morgenländischen Gesellschaft, s.d.



La construction des frontières interconfessionnelles : le cas des chrétiens d'al-Andalus dans les sources juridiques (II^e/VIII^e-VI^e/XII^e siècle)

Cyrille AILLET

Université de Lyon 2, CIHAM-UMR 5648

Dans sa célèbre étude, Antoine Fattal réserve une place mineure à l'Occident musulman qu'il juge avoir « toujours été respectueux des traditions juridiques et administratives de l'Orient¹ ». Il n'en reste pas moins, pour qui s'intéresse aux minorités religieuses de cette aire géographique, qu'il existe une différence fondamentale avec les provinces orientales du *dār al-islām* : ces dernières ont en effet conservé, parfois jusqu'à l'époque contemporaine, des minorités religieuses autochtones, administrées par l'empire ottoman dans le cadre des *millet* comme elles l'avaient été auparavant dans le cadre de la *ḍimma*. À l'inverse, les communautés chrétiennes de part et d'autre du Détroit de Gibraltar, ainsi que les juifs en al-Andalus, ont connu au cours du XII^e siècle une phase de destruction de leurs anciennes assises. Cela se traduit par des mesures d'expulsion, par des conversions et par une pression politique et sociale en faveur du départ de ces populations. Il existe donc, surtout dans le cas d'al-Andalus, une discontinuité entre la situation des *ḍimmī-s* avant le XII^e siècle et l'existence ultérieure de groupes de populations non-musulmanes qui purent ponctuellement bénéficier de la *ḍimma*. Ce fait n'a pas son équivalent en Orient, même si les Croisades et surtout l'arrivée des Mongols au XIII^e siècle y provoquèrent aussi de vives tensions intercommunautaires.

Il semble donc légitime de s'interroger sur cette « exception occidentale ». La domination acquise par le droit malékite en Occident musulman ne peut manquer d'attirer l'attention sur le traitement de la différence religieuse et des relations intercommunautaires dans cette tradition juridique, et sur ses éventuelles conséquences sur l'évolution des minorités non-musulmanes locales. Toutefois, le décalage constaté entre l'Orient et l'Occident musulmans peut-il vraiment s'expliquer par une différence de « statut légal », c'est-à-dire de conception juridique du rapport entre pouvoir islamique et non-musulmans ? Autrement dit, existe-t-il des divergences significatives, parmi les différentes écoles juridiques, dans la conception de la *ḍimma* ? Le malékisme

¹ Fattal, *Le statut légal des non-musulmans*, p. 15.

est-il plus rigoriste que d'autres approches légales ? Doit-on plutôt rechercher dans l'idéologie des Almoravides et des Almohades les sources d'un raidissement à l'égard des *ḍimmī-s* ?

La réponse à ces interrogations nécessiterait des comparaisons juridiques précises, qu'il serait intéressant de mener. Il est bien évident toutefois que le droit n'est pas un ensemble rigide et inflexible que les sociétés appliquent de manière mécanique. La question – légitime – des nuances régionales ou temporelles que peut revêtir la condition des *ḍimmī-s* en terre d'Islam implique donc une approche historique et sociale plus large du matériau juridique, dont l'enjeu est de mettre en lumière, dans cette production, des indices d'interaction avec le contexte social et politique. Ce principe est cependant délicat à mettre en œuvre, car dans les manuels de droit la question du rapport avec les non-musulmans ne constitue pas une rubrique juridique à part entière : elle est étroitement canalisée par d'autres filtres. De plus, le poids de l'argument d'autorité implique que l'on systématise le recours aux figures tutélaires, notamment 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb ou bien Mālik b. Anas, ce qui favorise la production et la circulation d'énoncés relativement stéréotypés. Les compilations de *masā'il* tendent d'ailleurs à éluder toute contextualisation au profit d'un effort d'abstraction et de généralisation propre à cette tradition casuistique. L'étude des étapes successives de formulation du droit à partir d'un corpus-source (par exemple le *Muwatta'* de Mālik b. Anas) permet toutefois de mettre en évidence des phases de concrétion spécifiques. L'action des instances régulatrices de la société – État et '*ulamā'*' principalement – dans l'interprétation, la mobilisation et l'activation des référents légaux constitue l'autre enjeu fondamental d'une telle étude. Dans cette perspective, il faut se montrer attentif aux phases de tensions intercommunautaires et aux mesures concrètes de coercition à l'égard des *ḍimmī-s*. Enfin, les sources non-musulmanes offrent souvent, en écho à la juridiction islamique, leur propre définition des frontières intercommunautaires.

Sans prétendre réaliser intégralement ce programme théorique, notre contribution consistera à dresser un panorama des sources disponibles pour une telle étude, en essayant de mettre en regard la production juridique islamique avec l'apologétique chrétienne, les phases de production juridique avec les nœuds de tension intercommunautaire. Enfin, nous évoquerons le tracé des frontières intercommunautaires, et la sélection de ses emblèmes constitutifs.

Production et interprétation des normes : quelques jalons chronologiques

La documentation consultée concerne plus particulièrement le cas des chrétiens, tout en incluant les questions juridiques plus larges concernant les *ḍimmī-s*, sans précision de confession. S'y rajoutent deux œuvres extérieures à la péninsule, mais fondamentales dans la formation du droit malékite, à savoir le *Muwaṭṭa'* de Mālik b. Anas (m. 179/795)² et la *Mudawwana* de Saḥnūn (m. 240/854)³. Le corpus ainsi rassemblé comprend environ 300 questions juridiques différentes, mais pourrait s'étoffer par un dépouillement plus exhaustif. Quant à la documentation chrétienne utilisée à titre de comparaison, elle se limite au *Corpus scriptorum muzarabicorum* édité par Juan Gil⁴, à quelques exceptions près. Nous y avons ajouté le pénitenciel de Cordoue⁵, un « assemblage chaotique d'emprunts » aux ouvrages mérovingiens de la même veine, mais dont la partie finale inclut six canons très probablement composés « dans une communauté chrétienne plongée en milieu islamique », selon Francis Bezler⁶. En effet, l'ouvrage semble avoir été compilé en al-Andalus au x^e siècle. Une note polémique en arabe contre la consommation de la viande non vidée de son sang, déposée en marge d'un manuscrit de l'Escorial (&.I.14) et datant probablement de la seconde moitié du ix^e siècle nous renseigne sur un débat, en milieu chrétien, concernant les interdits alimentaires⁷. Enfin, les recherches en cours d'Ana María Echevarría sur la compilation arabe des Canons de l'Église wisigothique, texte inédit préservé par un autre manuscrit de l'Escorial (arab. 1623), promettent aussi de nous apporter des renseignements sur de possibles interférences entre le droit malékite et le droit wisigothique pratiqué par les chrétiens arabisés d'al-Andalus⁸. Le croisement de ces faisceaux d'information laisse apparaître trois phases principales dans la formulation du droit relatif aux *ḍimmī-s*.

La haute époque (ii^e/viii^e siècle)

Les premières sources qui abordent la situation des *ḍimmī-s* après la conquête islamique sont chrétiennes et latines. L'historiographie islamique

² Mālik, *al-Muwaṭṭa'*, trad. Bewley.

³ Saḥnūn, *al-Mudawwana*.

⁴ Gil (éd.), *Corpus scriptorum muzarabicorum* [cité CSM].

⁵ Vogel (éd.), *Les « Libri Pœnitentiales »*.

⁶ Bezler, *Les pénitenciers espagnols*, pp. 26-34.

⁷ San Lorenzo de El Escorial, Real Biblioteca del Monasterio, ms. &.I.14, f^o 160 v^o-161 r^o; Morata, « Las notas árabes del Cod. & I-14 »; Aillet, *Les Mozarabes*, pp. 160-163.

⁸ Echevarría Arsuaga, « Los marcos legales de la islamización ».

est en effet bien plus tardive, datant majoritairement des ^{x^e}-^{xi^e} siècles. Parmi les récits des premières décennies de l'islam en al-Andalus, la chronique dite « mozarabe » de 754 constitue une source irremplaçable concernant les campagnes de recensement organisées dans la péninsule par le pouvoir omeyyade pour le prélèvement de l'impôt, désigné par trois termes principaux : *pacificas uectigalia* (« impôts de paix »), *censuario iugo* (« le joug de l'impôt personnel »), *exactionem tributi* (« extorsion du tribut », expression faisant peut-être allusion à une forme d'impôt foncier)⁹. Elle témoigne donc de ce qui pourrait constituer la première grande phase de pression exercée par le pouvoir islamique sur les populations autochtones, dans les décennies qui suivirent la conquête.

Cette période est également marquée par la production d'écrits dogmatiques relatifs à la discipline interne de l'Église. Ces textes méconnus n'évoquent pas directement l'islam, mais ils abordent certaines des pièces classiques du répertoire interconfessionnel. L'épître du diacre de Tolède Évance, rédigée avant 737, condamne une secte chrétienne de Saragosse qui « tient le sang pour impur ». Sous couvert de dénoncer des pratiques judaïsantes, il s'agit des prémices d'un débat sur les interdits mosaïques, en particulier la consommation des viandes non vidées de leur sang¹⁰. On peut légitimement se demander, dans ce contexte, si l'islam n'est pas assimilé par le Tolédan à une hérésie issue du judaïsme. Cette controverse semble avoir perduré au moins jusqu'au ^{ix^e} siècle, car dans une glose écrite en arabe en marge d'Évance, un annotateur anonyme s'en prend vigoureusement à ceux qui refusent d'appliquer l'interdit vétér testamentaire renouvelé dans les *Actes des Apôtres* 15, 29¹¹. Le thème des interdits alimentaires resurgit dans la lettre d'Hadrien I aux « évêques d'Espagne », vers 785, en relation directe avec une série d'avertissements sur les dangers de la cohabitation avec les juifs et les « païens », entendez les musulmans. Le pape condamne le partage des aliments et des boissons et la multiplication des mariages avec des non-chrétiens. Enfin, il fait allusion à la contamination doctrinale que risque d'engendrer le contact avec les « gentils¹² ». Ce refus du contact caractérise d'ailleurs plusieurs courants au sein du christianisme andalou contemporain, de la secte de Mîgèce au ^{viii^e} siècle à ses héritiers, les Cassianites ou « Acéphales » dénoncés par le concile de Cordoue de 839¹³, jusqu'au courant doctrinal à l'origine de la geste des martyrs de Cordoue après le milieu du ^{ix^e} siècle.

Bien loin de la péninsule Ibérique, la fin du ^{viii^e} siècle voit s'éteindre à Médine Mâlik b. Anas (m. 179/795). Son enseignement, consigné, résumé et mis en ordre par ses disciples dans les multiples recensions du *Muwatta'* com-

⁹ *Crónica mozarabe de 754*, pp. 76-77, 80-81, 90-91, 104-105, 122-123.

¹⁰ Évance, *Epistula contra eos qui putant immundum esse sanguinem*, in CSM, vol. 1, p. 2-5.

¹¹ Aillet, *Les Mozarabes*, pp. 160-163.

¹² Aillet, « Pope Hadrian's epistles ».

¹³ *Concilium cordubense*, in CSM, vol. 1, p. 136.

mence à irriguer au siècle suivant les confins occidentaux de l'islam. Le *Muwatta'* comporte déjà une vingtaine de clauses relatives aux juifs et aux chrétiens : alliances matrimoniales, interdiction de l'apostasie, prix du sang d'un non-musulman composent les ingrédients d'un questionnement encore timide¹⁴, où la complexité des situations de coexistence n'apparaît pas encore.

Le tournant de l'islamisation ? (2^e moitié III^e/IX^e-IV^e/X^e siècle)

En revanche, la question surgit avec force vers le milieu du IX^e siècle, période de convergence entre l'émergence d'un discours apologétique extrêmement construit face à l'islam – le dossier des martyrs de Cordoue, prolongé par l'*Apologeticus* de l'abbé Samson –, et la première floraison du droit malékite.

En Ifrīqiya, la *Mudawwana* de Saḥnūn (m. 240/854) marque une prise en compte beaucoup plus marquée de la question des rapports interconfessionnels¹⁵. On y relève plus de soixante-dix questions concernant les relations avec les non-musulmans. Les considérations sur la pureté rituelle et l'alimentation y occupent une large place, ainsi que la codification des mariages interconfessionnels et des relations entre tribunaux et juridictions. Une place importante est faite au commerce, aux échanges économiques, à la circulation des individus entre *dār al-islām* et *dār al-ḥarb* et aux contrats entre individus de religions distinctes. Saḥnūn distingue aussi les quatre statuts possibles du sol : les terres d'islam, les terres conquises par la force, les terres de pacte et enfin celles qui comportent des villes fondées par les musulmans mais où se sont également installés des *ḍimmī*-s, ce qui devait représenter la majorité des cas¹⁶.

En al-Andalus, la quasi disparition du *Kitāb al-wāḍiḥa* de 'Abd al-Malik b. Ḥabīb (m. 238/852) nous prive d'une source importante, les seuls fragments préservés n'incluant que deux *masā'il* sur les *ḍimmī*-s¹⁷. En revanche, la *Mudawwana* de Saḥnūn fut très diffusée en al-Andalus, et le Cordouan al-'Utbī (m. 255/869) s'en inspira directement. Son œuvre¹⁸, révélée par l'excellente étude d'Ana Fernández Félix, témoigne d'une explosion du thème de la *ḍimma*,

¹⁴ Mālik, *al-Muwatta'*, trad. Bewley, § 16-17, 24, 27, 28-29, 36, 38, 40, 43, 45, 53.

¹⁵ Pour explorer Saḥnūn, nous nous sommes appuyés sur le mémoire inédit de Mohsen, *Le statut légal*.

¹⁶ Saḥnūn, *al-Mudawwana*, vol. IV, pp. 272-273.

¹⁷ Ibn Ḥabīb, *Kitāb al-wāḍiḥa*, éd. et trad. Arcas Campoy, éd. pp. 73-74, 118, trad. pp. 82-83, 120-121.

¹⁸ La *'Utbīyya* est conservée dans Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*.

puisqu'elle comprendrait 280 *masā'il* sur ce thème¹⁹. Je n'en ai pour ma part étudié qu'une centaine, et l'ampleur du corpus rend inutile le relevé précis des thèmes abordés, par ailleurs déjà signalés par des travaux antérieurs. On peut tout de même noter quelques tendances : l'importance donnée à toutes les formes de contact interconfessionnel et aux risques de souillure et de contamination rituelle qu'elles entraînent ; le nombre élevé de clauses concernant les actes sociaux à dimension interconfessionnelle : mariage, héritages, transactions commerciales... ; la prise en compte des échanges culturels et de l'acculturation comme possibles menaces pour l'intégrité religieuse du fidèle ; l'intérêt porté aux questions de conversion et d'apostasie.

À cette moisson déjà abondante, on peut ajouter les *fatwā*-s d'époque émirale conservées grâce aux *Aḥkām al-kubrā* d'Ibn Sahl (m. 486/1096)²⁰. En effet, Ibn Sahl a consulté les actes d'archives (*waṭā'iq*) des cadis de Cordoue, notamment ceux d'Ibn Ziyād qui avait exercé sous 'Abd Allāh de 290/903 à 300/912, puis derechef sous 'Abd al-Raḥmān III de 308/921 à 311/924. Son recueil comprend quelques pièces de dossiers conservées telles quelles et grâce auxquelles on peut reconstituer les navettes épistolaires entre les plaignants et le cadi, puis entre celui-ci et les jurisconsultes (*muṣāwarūn*) de son entourage. On relève onze affaires, des litiges concrets donc, concernant presque systématiquement les chrétiens :

1. La question du passage des convois chrétiens dans le cimetière de *Mut'a*, au nord de la capitale²¹ ;
2. La question de la rénovation d'une synagogue à Cordoue, qui permet d'aborder plus généralement le statut des lieux de cultes non-musulmans²² ;
3. et 4. Deux cas d'apostasie de garçons mineurs²³ ;
5. Une plainte déposée par des chrétiens concernant la durée de leur emprisonnement ;
6. Un cas d'insultes proférées par une femme contre le Prophète²⁴ ;
7. Un conflit entre un marchand d'épices et deux chrétiens à propos de la propriété d'une parcelle²⁵ ;
8. Un conflit pour des terres entre une communauté monastique de la région de Badajoz et une notable musulmane ;

¹⁹ Fernández Félix, *Cuestiones legales del islam temprano*, p. 433 ; Fernández Félix et Fierro, « Cristianos y conversos », pp. 415-427.

²⁰ Certaines sont publiées dans El Azemmouri, « Les *Nawāzil* d'Ibn Sahl », pp. 7-107. La totalité des *fatwā*-s concernant les *ḍimmī*-s est théoriquement éditée in Ḥallāf, *Waṭā'iq*. D'autres éditions sont désormais disponibles.

²¹ Traduit notamment dans Aillet, *Les Mozarabes*, p. 124.

²² Voir Molénat, « La place des chrétiens dans la Cordoue des Omeyyades » et sa contribution dans ce volume « La *fatwā* sur la construction des églises à Cordoue au IVE/Xe siècle ».

²³ L'un d'eux est traduit dans Aillet, *Les Mozarabes*, p. 98.

²⁴ Voir García Gómez, « Dulce mártir mozárabe ».

²⁵ Les *fatwā*-s 7 à 9 sont étudiées et traduites plus loin dans cet article.

9. La plainte déposée par des chrétiens contestant le statut d'une parcelle située dans la campagne de Cordoue, parcelle réputée haboussée mais dont ils prétendent qu'il s'agit au contraire d'une « terre de *ǧizya* » ;

10. Une requête déposée par Ibn Antuluh, un *muwallad* anciennement rallié à 'Umar b. Ḥafṣūn, concernant le cas d'une esclave chrétienne qui lui appartenait et qui avait été enlevée par le seigneur de Bobastro²⁶ ;

11. À la suite du décès de leur mère, chrétienne, la question de la garde d'enfants de père musulman, mais dont la grand-mère maternelle est elle aussi chrétienne²⁷.

Légèrement postérieurs à cette série de traités puisqu'ils ont été rédigés dans les années 860, les écrits autour des martyrs de Cordoue entrent en convergence avec certains des thèmes abordés dans la production juridique malékite. La question de la conversion et de l'apostasie y revient souvent. Le passage à l'islam de certains notables – comme le secrétaire Qūmis b. Antunyān ou bien Auvarnus, le père d'Hostegesis – y est dénoncé²⁸. Toutefois, la tendance générale d'Euloge et d'Alvare consiste à minimiser l'importance de la « conversion formelle » pour vanter au contraire les cas des *lapsi* qui, momentanément aveuglés, apostasient de nouveau pour revenir à leur religion primitive²⁹. Le cas des mariages interconfessionnels et leur conséquence sur le statut des enfants, largement abordé par les juristes, est bien attesté dans ces récits³⁰. De même, on peut voir dans le dialogue fictif des candidats au martyre avec le *qāḍī* de Cordoue non seulement un arsenal polémique à l'usage de la communauté chrétienne, mais également une transcription indirecte du processus de confrontation entre l'accusé et le *cadi* avant la sentence finale. Le *Livre des juges de Cordoue* d'al-Ḥuṣānī (m. 371/981) nous livre d'ailleurs une version parodique de la confrontation entre le juge et un chrétien convoqué pour avoir proféré publiquement des blasphèmes contre l'islam, et convaincu de gagner ainsi les palmes du martyre. La phase de temporisation, *imtiḥān*, où le magistrat tente de ramener l'accusé à la raison, apparaît également dans les passions des martyrs de Cordoue qui reproduisent donc sur le mode apologetique certains des rouages de la procédure juridique³¹.

Il n'en est pas moins vrai que le geste des martyrs de Cordoue véhicule l'idée d'un durcissement des relations avec le pouvoir musulman, notable à partir du règne de Muḥammad I (238/852-273/886). Euloge et Alvare évoquent les mesures de rétorsion adoptées par l'émir lorsqu'il chassa le personnel

²⁶ Viguera, « Cristianos, judíos y musulmanes en al-Andalus », pp. 67-8 et Martínez Enamorado, « 'Donde rigen las normas de Satán' ».

²⁷ Marín et El Hour, « Captives, children and conversion ».

²⁸ Aillet, *Les Mozarabes*, pp. 97, 100, 103, 116.

²⁹ Aillet, *Les Mozarabes*, pp. 103-106.

³⁰ Voir notamment Coope, *The Martyrs of Cordoba*.

³¹ Al-Ḥuṣānī, *Kitāb al-quḍāt*, pp. 186-187 et 231-233.

chrétien de l'administration³². La période voit se déclencher les prémices de la *fitna*, au cours de laquelle l'élément chrétien s'engagea partiellement aux côtés de certains leaders *muwalladūn*, motivant de la part du pouvoir des mesures de répression exercées contre les garnisons chrétiennes de certains des *husūn* rebelles, quelquefois passées au fil de l'épée ou bien forcées à la conversion si l'on en croit notamment Ibn Ḥayyān³³. L'idéologie califale s'empare alors du thème de l'apostasie pour en faire l'une des caractéristiques de l'impiété de 'Umar b. Ḥaḫḫūn, la figure de proue de la *fitna*³⁴.

L'ère califale, présentée par l'historiographie comme une phase d'unification et de fusion des différences dans le moule de l'islam, se montre plus avare en renseignements sur l'évolution du traitement juridique de la *ḍimma*. Les seuls textes juridiques qui subsistent de cette période semblent toutefois confirmer la poursuite, et sans doute l'approfondissement, du processus de conversion et d'islamisation. C'est ainsi que le manuel de formulaires notariaux d'Ibn al-'Attār (m. 399/1009), conserve le modèle d'actes de conversion rédigés pour un chrétien et pour un juif. Les travaux de Pedro Chalmeta nous dispensent cependant d'y revenir³⁵. Quant au manuel de *ḥisba* d'Ibn 'Abd al-Ra'ūf (iv^e/x^e s.), il contient des avertissements – au demeurant assez habituels dans cette littérature – contre les bouchers, les marchands de vin et les fromagers *ḍimmī-s*³⁶.

Un durcissement des relations interconfessionnelles ? (v^e/xi^e -vi^e/xii^e siècle)

Loïn de disparaître dans l'oubli en même temps que s'efface le poids démographique du christianisme autochtone, la question des frontières interconfessionnelles ressurgit avec force à l'époque des Taifas. Du côté de la minorité chrétienne, la compilation des canons de l'Église en arabe conservée à l'Escurial et copiée en 1049-1050, témoigne de l'assimilation du vocabulaire juridique musulman. Quant au *Kitāb al-muḥallā bi-l-āṭār* d'Ibn Ḥazm (m. 456/1064), il s'agit d'un ouvrage de droit comparatif qui offre l'avantage de mettre en regard, sur plus d'une soixantaine de questions concernant les *ḍimmī-s* – d'après un décompte qui demanderait à être affiné –, les réponses apportées par les principaux courants du sunnisme et l'interprétation de l'auteur. Parmi les apports d'Ibn Ḥazm, me semble-t-il, figure une série de *masā'il* d'une pré-

³² Alvarez, *Vita Eulogi*, in CSM, vol. I, p. 337 ; Euloge, *Memoriale sanctorum*, in CSM, vol. II, p. 445.

³³ Aillet, *Les Mozarabes*, pp. 88-92.

³⁴ Aillet, *Les Mozarabes*, pp. 95-113.

³⁵ Chalmeta et Corriente, *Formulario notarial hispano-árabe*; Chalmeta, « Le passage à l'islam ».

³⁶ Lévi-Provençal, *Documents arabes inédits*, pp. 70-115 ; Arié, « Traduction annotée et commentée », pp. 5-38, 199-214 et 365-375.

cision maniaque sur les différentes formes possibles de souillure par le contact. On y trouve aussi de nouvelles précisions sur la géographie et la répartition confessionnelles des lieux de sépulture. L'attention portée au *ġihād* et aux rapports avec les non-musulmans du *dār al-ḥarb* y connaît également un certain renouvellement, bien compréhensible dans le contexte d'intensification des relations transfrontalières qui caractérise le siècle des *mulūk al-ṭawā'if*. Enfin, le recueil se termine par une très longue discussion sur la punition à infliger aux blasphémateurs, musulmans mais aussi tributaires³⁷, question juridique classique mais qui prend là une telle ampleur qu'elle pourrait témoigner d'une certaine crispation idéologique. L'apparition à la fin du siècle d'une littérature apologétique dirigée contre les chrétiens³⁸ contribue à étayer cette hypothèse.

L'accentuation de la pression des États chrétiens du Nord, en particulier la Castille et le León, et la perte de Tolède en 1085, inaugurèrent très certainement une nouvelle ère dans les relations entre le pouvoir, bientôt aux mains des Almoravides, et les *ḍimmī*-s, en particulier chrétiens³⁹. L'importance nouvelle donnée au thème du *ġihād*, l'intensité de la pression militaire sur les frontières, l'idéal d'unification et de purification doctrinales qui sous-tend les programmes idéologiques des Almoravides et des Almohades expliquent que les minorités religieuses soient désormais placées en marge du nouveau projet impérial, contrairement au modèle califal qui se voulait multiconfessionnel. On assiste ainsi, sous les Almoravides, à une série de mesures spectaculaires dirigées contre les chrétiens. En 492/1099, d'après Ibn al-Ṣayrafī, lui-même repris par Ibn al-Ḥātib, la principale église d'Elvira fut détruite sur ordre de l'émir Yūsuf b. Tāšufīn. Le texte précise toutefois qu'il était « appuyé par le désir des *fuqahā'* et par la direction de leurs *fatwā*-s⁴⁰ ». Il n'est donc pas impossible que les '*ulamā'* andalousiens aient été les premiers à soutenir cette politique à l'égard de la minorité chrétienne. Le manuel de *ḥisba* rédigé à Séville par Ibn 'Abdūn au tout début du XII^e siècle, reflète une assez vive hostilité vis-à-vis de l'élément chrétien, qu'il soit autochtone ou bien exogène. Alors que ce thème est absent des sources juridiques andalusiennes antérieures, Ibn 'Abdūn préconise ainsi le port de signes distinctifs pour les *ḍimmī*-s⁴¹.

Témoignage des tensions qui sévissaient dans la région de Grenade, les chrétiens locaux collaborèrent activement à l'expédition d'Alphonse I le Batailleur en 1125-1126 et furent nombreux à suivre le souverain d'Aragon

³⁷ Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā*, vol. XI, pp. 408-418, n° 2308.

³⁸ Aillet, *Les Mozarabes*, pp. 28-30.

³⁹ Molénat, « Sur le rôle des Almohades » ; Molénat, « La fin des chrétiens arabisés d'al-Andalus ».

⁴⁰ Simonet, *Historia de los mozárabes*, vol. IV, p. 734 ; Serrano, « Dos fetuas », pp. 164-165 ; Aillet, *Les Mozarabes*, pp. 83-84.

⁴¹ Lévi-Provençal, *Documents arabes inédits*, p. 51 ; Lévi-Provençal, *Séville musulmane*, p. 114.

dans sa retraite vers le Nord. On connaît les *fatwā*-s qui furent émises pour justifier l'expulsion d'un nombre important de chrétiens des régions de Cordoue, Séville et Grenade : celle du grand *cadi* de Cordoue Abū l-Walīd Ibn Rušd al-Ġadd (m. 520/1126), recensée par al-Wanšārīsī (m. 914/1508), mais aussi celles, analysées par Delfina Serrano, du *cadi* de Grenade Ibn Ward (m. 540/1146) et du *cadi* de Ceuta 'Iyāḍ (m. 544/1149)⁴². Peu avant l'arrivée des Almohades dans la péninsule en 542/1148, l'élément chrétien était déjà très affaibli par les déportations vers le Maghreb et par les départs vers le Nord. Depuis la fin du XI^e siècle, la conquête par les royaumes chrétiens de plusieurs villes importantes qui abritaient encore une minorité chrétienne autochtone – Coimbra, Tolède, Huesca, Saragosse, Lisbonne – avait également contribué à vider les territoires islamiques de ses éléments chrétiens. Vers 541/1147, dans des circonstances qui demeurent assez obscures, les quatre derniers évêques connus sur le territoire d'al-Andalus – ceux de Séville, Niebla, Asidonia et Elvira – vinrent se réfugier à Tolède⁴³. Dans ce contexte de débâcle de l'empire almoravide et de formation éphémère de nouvelles Taifas, ils prirent très certainement l'initiative de cet exil par crainte des représailles que pourraient exercer les Almohades, dont la domination sur la péninsule s'annonçait proche, après la chute de Marrakesh. Comme le montre de manière convaincante un article récent de Maribel Fierro, l'idéologie mahdiste des premiers temps de l'empire almohade, marquée par un idéal intransigeant d'unification, fut également travaillée par le projet de purifier l'empire de la présence des juifs et des chrétiens en supprimant la protection qui leur était accordée (la *ḍimma*). Cela se traduisit, après la prise de Marrakesh, par une vague de conversions forcées qui touchèrent surtout les juifs⁴⁴. Ces mesures furent très certainement à l'origine de l'exil des quatre évêques.

La production des normes relatives aux *ḍimmī*-s dans le droit malékite andalou semble donc avoir connu deux périodes d'intensification : la seconde moitié du III^e/IX^e siècle, où elle accompagne l'ancrage de l'islam dans la société ; et le VI^e/XII^e siècle, où la pression à l'égard des minorités religieuses se renforce, débouchant sur une série de mesures de rétorsion prises par les Almoravides et les Almohades. Quelques décennies plus tôt, vers le milieu du V^e/XI^e siècle, l'œuvre d'Ibn Ḥazm – son *Kitāb al-muḥallā*, les chapitres qu'il consacre à la réfutation du judaïsme et du christianisme dans son *Kitāb al-fiṣal fī l-milal*, ou encore ses diatribes contre Samuel Ibn Naghrella – pourrait présenter les symptômes d'un changement d'attitude et d'une montée de la suspicion à l'égard des minorités confessionnelles parmi les oulémas d'al-Andalus, territoire de plus en plus exposé à l'appétit des royaumes chrétiens.

⁴² Lagardère, « Communautés mozarabes », pp. 98-118 ; Serrano, « Dos fetuas ».

⁴³ Aillet, *Les Mozarabes*, p. 93.

⁴⁴ Fierro, « A Muslim land », pp. 231-247.

Le tracé de la frontière interconfessionnelle et ses enjeux

Dans la perspective d'une approche historique de la question des frontières interconfessionnelles, l'analyse diachronique de la production juridique ne suffit pas : il faut également s'intéresser, à une échelle plus grande, aux éléments de représentation de la frontière. Toutefois, si l'on fréquente la littérature disponible, on s'aperçoit rapidement que la question des relations avec les *dimmī-s* n'apparaît jamais comme une catégorie juridique isolée, car elle dépend étroitement des rubriques théoriques du droit musulman. Traitée comme un cas d'école parmi d'autres, elle illustre bien souvent d'autres problématiques : pureté légale (*tahāra*), ablutions (*wuḍū'*), prière (*ṣalāt*), sacrifices d'animaux (*dabā'ih*), espaces funéraires (*ḡanā'iz*), relations matrimoniales (*nikāh*), guerre contre l'infidèle (*ḡihād*), commerce (*tiḡāra*) et transactions commerciales (*buyū'*), héritages (*mawārīt*), témoignage juridique (*ṣahāda*), peines légales (*ḡudūd*) constituent quelques-unes des entrées les plus fécondes pour ce type de recherche. Comment mettre en relation des catégories aussi techniques avec un contexte social plus large ? Prises individuellement, les questions juridiques ne représentent le plus souvent qu'un horizon commun, voulu le plus intemporel et universel possible, ou encore des cas-limites proposés à la réflexion du juriste. Il importe donc de constituer des fichiers thématiques regroupant une matière assez abondante pour pouvoir se livrer à des comparaisons aussi bien sur un mode vertical (évolution de l'élaboration juridique dans un champ donné) qu'horizontal (mise en connexion avec d'autres sources ouvrant sur un contexte sociologique plus large). C'est dans ce cadre qu'il serait intéressant de tracer des parallèles plus systématiques avec d'autres écoles juridiques.

Antoine Fattal, dont le raisonnement est avant tout juridique, s'est interrogé en termes de définition des libertés et des contraintes qui pesaient sur les gens du Livre, sans mettre en avant la façon dont les sociétés islamiques définissaient la frontière interconfessionnelle en favorisant certains signes de distinction au détriment d'autres variables possibles. À la lumière des travaux de Mary Douglas, qui ont également inspiré Ana Fernández Félix, il nous est apparu que les thèmes du contact et de la souillure jouaient un rôle fondamental dans la fixation des lignes de partage interconfessionnel⁴⁵. Cherchant à atteindre autant que possible les dimensions anthropologiques du rapport interconfessionnel – à travers ses représentations sociales –, nous avons regroupé notre corpus selon cinq enjeux distincts : 1) la souillure corporelle ; 2) le partage de l'espace ; 3) la circulation des biens et des savoirs ; 4) la régulation des modes d'intégration à la communauté musulmane ; 5) la délimitation du groupe composant la *dimmā* et de ses charges.

⁴⁵ Douglas, *Purity and Danger*; Fernández Félix, *Cuestiones legales del islam temprano*.

Nous nous limiterons cependant, dans le cadre de cet article, à l'examen des trois premières rubriques afin d'en évoquer les principales caractéristiques tout en jetant un coup d'œil – le cas échéant – au miroir de l'apologétique chrétienne. La quatrième de nos rubriques – consacrée notamment aux mariages interconfessionnels, aux enfants de père musulman, à la conversion et à l'apostasie – a déjà fait l'objet d'études diverses⁴⁶. Quant à la cinquième d'entre elles – dans laquelle prennent place les rapports entre *ḍimmī*-s et populations du *dār al-ḥarb*, le statut juridique et les charges financières imposés aux non-musulmans, leur autonomie judiciaire et les cas où la justice musulmane intervient –, elle mériterait un examen plus approfondi qui pourra faire l'objet d'une publication ultérieure.

La souillure corporelle

La dimension du corps – nous incluons dans cette rubrique ce qui concerne le contact par le vêtement et par les aliments – occupe une place importante dans le discours sur la distinction⁴⁷. Il ne peut en être autrement dans une religion hantée à ses prémices par l'obsession de la pureté rituelle (*ṭahāra*), et donc de la souillure par le contact. Chez Ibn Ḥazm, comme nous l'avons dit, c'est une question prégnante. Il est le seul juriste de ce corpus à établir une typologie aussi précise des déjections qui, émises par ceux qu'il dénomme « infidèles » (*kuffār*) – un terme plus polémique que celui de *ahl al-kitāb* ou de *ḍimmī* – menacent l'état de pureté du fidèle : salive et crachat, sueur, pleurs, pus, vomis, urine⁴⁸. L'attention portée aux risques de souillure n'est pas propre à Ibn Ḥazm, mais chez lui elles sont d'autant plus redoutables quand elles viennent des non-musulmans car, souligne-t-il à l'aide d'un *ḥadīth*, « les associationnistes⁴⁹ sont impurs (*al-mušrikūn nağas*) » tandis que « le fidèle n'est pas impur (*al-mu'min lā yanğas*)⁵⁰ ». La question plus classique des ablutions met également en jeu le thème du contact corporel, ainsi que les attermoissements du raisonnement juridique. Selon Saḥnūn, Mālik b. Anas a interdit d'utiliser l'eau d'un chrétien pour ses ablutions, ou de l'eau qu'il aurait touchée⁵¹. Dans la recension d'al-'Utbī, Saḥnūn affirme qu'il est préférable de faire ses ablu-

⁴⁶ Coope, *The Martyrs of Cordoba*; Safran, « Identity and Differentiation », pp. 573-598; Fernández Félix, *Cuestiones legales del islam temprano*, pp. 459-480; Aillet, *Les Mozarabes*, pp. 95-113.

⁴⁷ Sur cette question: Fernández Félix, *Cuestiones legales del islam temprano*, pp. 436-458.

⁴⁸ Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā*, vol. I, pp. 129-135, n° 134-135; p. 183, n° 139; p. 191, n° 143.

⁴⁹ Comme le terme de *kuffār*, il s'agit d'un vocable rarement employé pour les *ḍimmī*-s dans la littérature juridique, car il ressort plutôt d'une vision polémique assimilant les autres religions au paganisme combattu par le Prophète.

⁵⁰ Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā*, vol. I, p. 183, n° 139.

⁵¹ Saḥnūn, *al-Mudawwana*, vol. I, p. 90.

tions avec du sable plutôt que d'employer l'eau d'un chrétien⁵². Dans cette ligne dure, Ibn Ḥazm précise qu'il faut laver les ustensiles servant aux ablutions s'ils ont appartenu à un chrétien ou à un juif, ou les changer si on n'a pas d'eau⁵³. Cependant, al-'Utbī rapporte aussi, d'après Saḥnūn et Ibn al-Qāsim, que le maître réprouvait l'usage de l'eau lorsqu'elle servait aux « ablutions du chrétien » (*wuḍū' al-naṣrānī*) tout en autorisant l'eau qu'il avait bue (sauf bien sûr s'il avait consommé auparavant du vin ou du porc)⁵⁴. Par contre, les relations sexuelles avec une épouse chrétienne ne constituent pas une souillure : si l'on débat sur la pratique du lavage pré-coïtal c'est par homologie avec le cas des femmes musulmanes, mais al-'Utbī, suivi par Ibn Rušd al-Ġadd, rejette cette obligation en rappelant que l'on ne peut obliger une non-musulmane à suivre les règles de l'islam⁵⁵.

Une autre question courante concerne les vêtements que l'on revêt pour la prière. Al-'Utbī désapprouve le port de bottines utilisées par un chrétien, mais accepte les autres vêtements pourvu qu'ils aient été lavés auparavant. C'est la position la plus habituelle, encore qu'Ibn Rušd al-Ġadd, dans son commentaire à al-'Utbī, souligne que pour certains juristes, ce n'est même pas nécessaire de laver le vêtement, sauf s'il est souillé par des déjections⁵⁶. Parmi les adeptes de la ligne dure, Ibn 'Abdūn met dans le même sac chrétiens, juifs et lépreux, et avertit contre le risque de contamination que présente la vente de leurs atours⁵⁷. Quant à al-Wanšarīsī, il cite le juriste andalou Ibn Muzayn (m. 259/873) qui désapprouve catégoriquement l'usage de l'habit d'un chrétien⁵⁸. On peut percevoir un écho de cette phobie de la « souillure » dans une allusion – très clairement polémique – d'Euloge de Cordoue au comportement des musulmans⁵⁹ :

Beaucoup d'entre eux nous méprisent tellement qu'ils nous jugent indignes de toucher leurs vêtements, ou plutôt ils détestent que l'on s'approche d'eux. En effet, ils pensent que tout ce qui a été à notre contact, parmi leurs biens, est souillé.

Le partage des aliments et le respect des interdits qui s'y attachent offrent aussi un terrain d'investigation privilégié aux juristes et aux théologiens des

⁵² Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. I, pp. 172-173 ; Fernández Félix et Fierro, « Cristianos y conversos al Islam en al-Andalus », pp. 417-418.

⁵³ Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā*, vol. I, pp. 107-109, n° 126.

⁵⁴ Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. I, pp. 33-36.

⁵⁵ Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. I, pp. 121-124 ; Fernández Félix et Fierro, « Cristianos y conversos al Islam en al-Andalus », p. 418.

⁵⁶ Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. I, pp. 50-51.

⁵⁷ Lévi-Provençal, *Documents arabes inédits*, p. 50 ; Lévi-Provençal, *Séville musulmane*, p. 53 ; Idris, « Les tributaires en Occident musulman », p. 173.

⁵⁸ Al-Wanšarīsī, *al-Mi'yār*, vol. VI, p. 40.

⁵⁹ Euloge, *Memoriale sanctorum*, in CSM, vol. II, p. 385.

deux confessions⁶⁰. La possibilité du contact avec le vin ou avec le porc est déclinée de toutes les manières possibles. Plus largement, la convivialité alimentaire suscite force discussion. Saḥnūn et al-'Ut̄bī se montrent conciliants envers la consommation de viande ou de gibier offerts par un non-musulman⁶¹ – pourvu que l'animal soit égorgé dans les règles⁶² – et au VI^e/XII^e siècle le juriste Ibn al-Ḥāḡḡ (m. 529/1135) autorise explicitement les aliments des tributaires. Ibn Ḥazm se montre plus rigoriste, interdisant le gibier tué par les « gens du Livre » dans l'enceinte du Ḥarām de la Mecque, et insistant sur la nécessité de laver préalablement la vaisselle quand elle a été utilisée par un non-musulman⁶³. La question plus spécifique de l'égorgement rituel est longuement traitée par Saḥnūn, qui cite d'ailleurs des avis contradictoires à propos du recours à un personnel non-musulman dans les abattoirs⁶⁴. Ibn Ḥazm n'y voit, pour sa part, aucun inconvénient⁶⁵. Un cas particulier concerne les aliments préparés par les *ḍimmī*-s pour « leurs fêtes et leurs lieux de culte » ; Saḥnūn, citant Mālik, les déconseille, suivi par Ibn Ḥabīb, cité par Ibn 'Abd al-Ra'ūf qui souligne que leur consommation participerait à la « célébration de leur associationnisme » (*min ta'zīm širkihim*). Quant aux repas donnés en aumône en l'honneur d'une personne décédée, il convient aussi de s'en abstenir, « car ils le préparent afin de glorifier leur incrédulité⁶⁶ ». Dans les traités de *ḥisba*, la fréquentation des boucheries juives ou chrétiennes par les musulmans suscite habituellement des avertissements, comme en témoigne le long commentaire d'Ibn 'Abd al-Ra'ūf⁶⁷. Partisan d'une nette séparation des commerces, il se réclame de Mālik b. Anas et des paroles prêtées au calife 'Umar, qui aurait préconisé l'expulsion des bouchers *ḍimmī*-s des marchés musulmans⁶⁸. Il cite cependant l'avis plus conciliant d'Ibn Ḥabīb, qui examine le cas de la viande dite « *ṭarīf*⁶⁹ », et des catégories de graisse (*šahm*) prohibées par le Coran (6-146). Une même technicité entoure les discussions sur les fromages fabriqués

⁶⁰ Nous avons rapporté plus haut les controverses des chrétiens d'al-Andalus aux II^e/VIII^e-III^e/IX^e siècles à propos de l'interdit mosaïque de la viande non vidée de son sang et de la question du partage des aliments avec les « Gentils ».

⁶¹ Voir à ce propos García Sanjuán, « El consumo de alimentos », pp. 109-146.

⁶² Saḥnūn, *al-Mudawwana*, vol. I, p. 90-91; Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. III, pp. 243-244, 285-286, 355.

⁶³ Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā*, vol. VII, pp. 424-426, n° 1023.

⁶⁴ Saḥnūn, *al-Mudawwana*, vol. II, p. 67.

⁶⁵ Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā*, vol. VII, p. 380, n° 983.

⁶⁶ Lévi-Provençal, *Documents arabes inédits*, pp. 94-95 ; Arié, « Traduction annotée et commentée », pp. 206-207.

⁶⁷ Arié, « Traduction annotée et commentée des traités de *ḥisba* », pp. 206-207.

⁶⁸ Voir aussi Saḥnūn, *al-Mudawwana*, vol. II, pp. 67-68.

⁶⁹ Selon Arié, « Traduction annotée et commentée », p. 206, n° 12 : « Toute bête de boucherie égorgée contrairement aux rites juifs ou bien malade ».

par les « *Rūm*⁷⁰ » ou – chez Ibn ‘Abd al-Ra’ūf – par les chrétiens autochtones (*bayna aḏhurinā*) : ces derniers sont autorisés à condition qu’ils n’emploient pas de présure⁷¹ de porc⁷².

Le corps – et ce qui transite par lui : vêtements ou aliments – constitue l’un des vecteurs les plus féconds de souillure et de contamination dans l’imaginaire social. De la prohibition de certaines formes de contact corporel à l’idée de l’impureté d’autrui, la distance est parfois ténue et le thème du corps offre un terrain propice aux glissements sémantiques qui entraînent le vocabulaire juridique vers le domaine de la polémique. Un exemple de la plasticité du registre corporel nous est fourni par le thème de la circoncision. Pratique sociale partagée par les deux confessions, comme le signale al-‘Utbī⁷³, elle remplit une fonction purificatrice chez Ibn ‘Abdūn qui rêve de l’imposer aux prêtres chrétiens pour apaiser leur prétendue lubricité⁷⁴. À l’inverse, les auteurs chrétiens du IX^e siècle voient dans la circoncision une pratique impudique, le stigmate même du ralliement à l’islam, religion qu’ils jugent dépravée⁷⁵.

Le partage de l’espace

La thématique du contact corporel conduit assez logiquement à s’interroger sur la question du partage de l’espace et de la délimitation éventuelle de frontières spatiales entre communautés. Les sources juridiques se montrent cependant assez peu prolixes sur le sujet, concentrant leur attention sur les lieux de culte, les espaces funéraires et les marchés⁷⁶. L’accès des non-musulmans à la mosquée a fait l’objet de remarques comparatives d’Antoine Fattal, qui souligne de fortes divergences entre les écoles ḥanafite et šāfi’ite d’une part – où les *ḡimmī-s* sont autorisés à entrer dans les lieux de culte musulmans – et la doctrine malékite où c’est strictement interdit sauf dans certains cas comme la comparution devant un juge musulman⁷⁷. Même sur ce dernier

⁷⁰ Eux-mêmes héritiers d’un vieux débat sur les « fromage des Mages (*Maḡūs*) » : Cook, « Magian cheese ».

⁷¹ Matière habituellement tirée du ventricule de l’agneau et servant à faire cailler le lait.

⁷² Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. III, pp. 273-274 ; Lévi-Provençal, *Documents arabes inédits*, p. 101 ; Arié, « Traduction annotée et commentée », p. 349.

⁷³ Un chrétien invite son voisin musulman à la fête de circoncision de son fils : Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. IV, p. 354.

⁷⁴ Lévi-Provençal, *Documents arabes inédits*, pp. 48-49 ; Lévi-Provençal, *Séville musulmane*, pp. 108-109.

⁷⁵ Aillet, *Les Mozarabes*, p. 116.

⁷⁶ Nous laissons de côté la question souvent évoquée du statut des terres après la conquête.

⁷⁷ Fattal, *Le statut légal des non-musulmans*, pp. 91-92. Il souligne que l’on prête à Ibn Ḥanbal les deux opinions contraires.

point Saḥnūn se montre assez rigide, estimant d'après Ibn al-Qāsim que lorsqu'un mari musulman répudie sa femme chrétienne, celle-ci ne doit pas être autorisée à comparaître dans la mosquée⁷⁸. L'accès des musulmans aux espaces sacrés des autres confessions préoccupe davantage les juristes malékites de notre corpus⁷⁹. A-t-on le droit de prier dans une église ? C'est une interrogation récurrente dans le *fiqh*, et Saḥnūn se réfère comme tant d'autres après lui aux avis du calife 'Umar et de Mālik b. Anas, qui désapprouvent tous deux cette pratique sans toutefois l'interdire. La raison évoquée traditionnellement est liée au risque potentiel de souillure due au fait que les fidèles y entrent sans se déchausser, et à la présence d'images (*ṣuwar*) ou de statues (*tamātil*). On objecte pourtant à Mālik la situation suivante⁸⁰ :

Cependant, il peut nous arriver de voyager dans une région froide (*ard bārīda*) et que, surpris par la nuit, nous soyons contraints de nous réfugier dans des villages (*qurā*) où il n'y aurait aucun autre logement que des églises, où nous devrions rentrer à cause de la pluie, de la neige ou du froid.

Ce à quoi le maître répond que, faute d'un autre abri, c'est licite. La prière doit-elle être répétée ultérieurement dans une mosquée ? Ibn Rušd al-Ġadd ne pense pas que cela soit nécessaire, sauf si le lieu est trop impur. Mieux vaut entrer dans des églises bien entretenues (*al-kanā'is al-'āmira*) ou bien dans des lieux abandonnés, « vestiges de leur peuple, effacés et usés par le temps » (*al-dārīsa al-'āfiya min ātār ahlihā*). Pour sa part, Ibn Ḥabīb objecte que si l'église est bien entretenue, on y trouve multitude d'images⁸¹. Quant à Ibn Ḥazm, il prévient contre le risque de contact avec du sang ou du vin⁸². Les lieux de culte chrétiens sont donc suspects car pour certains, ce sont des temples de l'associationnisme et de l'infidélité (*buyūt muttaḥida li-l-širk billāh wa l-kufr bihi* selon Ibn Rušd al-Ġadd). Tout don financier en leur faveur est vu par certains comme un péché, car c'est « une aide apportée au commerce de l'infidélité et à la glorification des églises et de leurs édifices » nous disent Ibn al-Qāsim et Aṣḥab⁸³. L'interdiction de construire ou reconstruire ces lieux et les limitations apportées à leur rénovation⁸⁴ contribuent à renforcer la hiérarchie sociale imposée aux gens du Livre. Ibn 'Abdūn va plus loin dans la satire en interdisant catégoriquement aux femmes musulmanes l'entrée des « églises de mauvaise

⁷⁸ Saḥnūn, *al-Mudawwana*, vol. III, p. 107.

⁷⁹ Sur les églises en territoire islamique, voir Fernández Félix, *Cuestiones legales del islam temprano*, pp. 480-488.

⁸⁰ Saḥnūn, *al-Mudawwana*, vol. I, pp. 91-92.

⁸¹ Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. I, pp. 225-226 et 464; Fernández Félix et Fierro, « Cristianos y conversos al Islam en al-Andalus », p. 420.

⁸² Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā*, vol. IV, pp. 185-186, n° 482.

⁸³ Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. IV, pp. 207-208.

⁸⁴ Ces aspects seront traités ailleurs dans le volume, ce qui nous dispense de leur accorder plus de place.

réputation » (*al-kanā'is al-mašnū'a*) qu'il décrit comme de véritables lupanars où les prêtres mangent, boivent et forniquent avec leurs visiteuses⁸⁵. Église et monastères occupent en effet une place de choix dans l'imaginaire poétique, ou polémique, de la littérature arabe en tant que lieux fantasmés de libations dionysiaques.

La question du partage des lieux, lorsqu'elle est posée, s'avère également intéressante car elle met en jeu les pratiques sociales de la coexistence. L'éventualité d'un usage partagé des lieux de culte n'apparaît jamais dans les textes, si ce n'est dans l'une des légendes sur les origines de la grande mosquée de Cordoue, visiblement calquée sur le modèle damascène⁸⁶. On trouve aussi mention, dans les sources juridiques, du devoir d'hospitalité de trois jours et trois nuits qui pesait en théorie sur les *ḍimmī-s* lorsque des voyageurs musulmans se présentaient⁸⁷. Al-'Utbī, citant Ibn al-Qāsim, estime cependant que cette charge n'incombe pas aux communautés non-musulmanes si elle n'a pas été stipulée dans les traités conclus initialement. Ibn Rušd al-Ġadd est du même avis, tout en soulignant que, dans le cas inverse, il leur revient de fournir vivres et logement aux musulmans de passage⁸⁸. De fait, il semble – à la lumière des sources orientales plus qu'andalouses – que certains monastères aient constitué des lieux de halte habituels pour le souverain : ainsi à une quarantaine de kilomètres au nord de Cordoue, sur les bords du Guadalquivir, le *coenobium armilatense*, ou monastère d'Armilāt dans les sources arabes⁸⁹. Ces pratiques d'hospitalité sont aussi attestées à propos du fameux monastère du Cap Saint-Vincent dans le Ġarb al-Andalus, qui accueillait des musulmans parmi ses visiteurs⁹⁰.

Le partage de l'espace funéraire occupe une place beaucoup plus importante dans les sources juridiques, comme le démontre l'étude menée dans ce volume par Farid Bouchiba⁹¹. La préoccupation majeure des juristes est le *tafrīq*, ou distinction confessionnelle des tombes. Si un défunt chrétien est enterré par erreur avec des musulmans, Mālik b. Anas recommande qu'on déterre le corps pour le placer dans la zone qui correspond à sa religion⁹². Le choix s'avère délicat dans le cas des enfants en bas âge, dont Mālik b. Anas, à

⁸⁵ Lévi-Provençal, *Documents arabes inédits*, pp. 48-49 ; Lévi-Provençal, *Séville musulmane*, pp. 108-109.

⁸⁶ Calvo Capilla, « Las primeras mezquitas de al-Andalus », pp. 170-173.

⁸⁷ Il figure dans la convention de 'Umar telle que la transcrit al-Ṭurṭūšī : Fattal, *Le statut légal des non-musulmans*, p. 64.

⁸⁸ Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. IV, p. 179.

⁸⁹ Aillet, *Les Mozarabes*, p. 71.

⁹⁰ Al-Idrīsī, *Kitāb nuzhat*, pp. 180-181 ; al-Idrīsī, *La première géographie de l'Occident*, pp. 218-219.

⁹¹ Bouchiba, « Cimetières et opérations funéraires en al-Andalus : *ḍimmī-s* et non-musulmans face à la mort. Étude de cas à partir du *Kitāb al-ġanā'iz* de la *Mustahraġa* d'al-'Utbī (m. 255/869) et de son commentaire *al-Bayān wa l-taḥṣīl* du Qāḍī Ibn Rušd al-Ġadd (m. 520/1126) ».

⁹² Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. II, pp. 218-219.

la suite d'un *ḥadīṭ* prophétique, déclare – sans donner de solutions concrètes – qu'ils naissent dans la *fiṭra* avant que leurs parents ne les orientent, par l'éducation, vers l'une ou l'autre confession⁹³. Ibn Ḥazm réfléchit quant à lui sur le cas de l'épouse « infidèle » (*kāfira*) d'un musulman : où doit-on l'enterrer et enterrer son enfant si tous deux meurent lors de l'accouchement ? Si l'enfant a moins de quatre mois lors du décès, les juristes considèrent que « l'esprit » (*al-rūḥ*) ne lui a pas encore été insufflé et que son appartenance religieuse est donc indéterminée. Tous deux doivent alors être inhumés avec les membres de la religion de la mère. Si l'enfant a plus de quatre mois, il est musulman, mais sa mère ne peut recevoir de sépulture dans l'espace réservé aux musulmans : on doit alors les enterrer « à l'extrémité du cimetière des musulmans » (*fi ṭaraf maqbarat al-muslimīn*) ou « sur un côté » (*bi-nāḥiya*). Une tradition prophétique préconise cependant de les placer entre les deux espaces confessionnels. Enfin, dans un autre avis il est recommandé d'enterrer la mère et l'enfant, musulman, dans la partie réservée aux musulmans⁹⁴. La visite aux tombes d'individus d'une autre confession soulève aussi l'interrogation des juristes, qui se montrent habituellement assez tolérants en la matière, se réclamant de l'exemple du Prophète allant se recueillir sur la tombe de sa mère⁹⁵. Plus concrètement, enfin, une *fatwā* émise par Ibn Lubāba (m. 314/926) et Ayyūb b. Ḥāšim (m. 302/913) condamne le passage des convois funéraires chrétiens dans la zone réservée aux musulmans du cimetière de Mut'a, réclamant qu'on les oblige à passer par les allées externes⁹⁶.

Les marchés sont également placés sous la surveillance du juriste et du *muḥtasib* – comme nous l'avons déjà vu –, mais la documentation ne contient pas d'autres indices évocateurs d'un partage de l'espace urbain. Ibn Ḥazm se contente d'aborder la question du droit d'accession (*šufa*), par lequel un individu pouvait adjoindre à sa propriété – par acquisition – tout ou partie de celle du voisin. Plus libéral qu'Aḥmad b. Ḥanbal, il ne voit aucun inconvénient à l'accorder aux *ḍimmī-s*⁹⁷. Les sources juridiques contiennent en revanche quelques éléments sur le partage de l'espace et les conflits de propriété en milieu rural entre individus relevant de juridictions confessionnelles distinctes. On y trouve habituellement des clauses concernant les types de contrats possibles qui peuvent lier les individus des deux confessions. On autorise les musulmans à prendre les terres d'un *ḍimmī* en métayage (*musāqāt*) à condition qu'il ne s'agisse pas de cultiver des vignes pour en faire du vin⁹⁸.

⁹³ Mālik, *al-Muwattaʿa*, p. 92.

⁹⁴ Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā*, vol. V, pp. 142-143, n° 582.

⁹⁵ Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā*, vol. V, pp. 160-161, n° 600.

⁹⁶ El Azemmouri, « Les *Nawāzil* d'Ibn Sahl », p. 39 ; Ḥallāf, *Waṭāʿiq*, pp. 81-82 ; Fierro, « El espacio de los muertos », p. 158.

⁹⁷ Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā*, vol. IX, p. 94, n° 1598.

⁹⁸ Saḥnūn, *al-Mudawwana*, vol. IV, p. 51 ; vol. V, p. 18.

Sah̄nūn précise cependant que Mālik b. Anas désapprouvait qu'un musulman soit placé sous les ordres d'un chrétien, « même pour labourer, garder des oliveraies ou construire un édifice⁹⁹ ». Même désapprobation – sans interdiction toutefois – concernant la location par un chrétien des services d'un musulman, ou le prêt financier (*qirāḍ*) qui placerait le musulman sous la dépendance d'un chrétien¹⁰⁰. En dehors de ces protestations de principe, notre corpus contient peu d'indications sur l'existence de règles spécifiques régissant les relations interconfessionnelles en milieu rural. En revanche, on trouve dans l'œuvre d'Ibn Sahl trois consultations juridiques, datant de la fin du III^e/IX^e siècle ou du début du IV^e/X^e siècle, qui mettent en scène des conflits de propriété dans les campagnes. Le premier¹⁰¹ concerne une parcelle exploitée par des chrétiens qui disent en être propriétaires après l'avoir achetée à d'autres chrétiens. Cependant, ce droit de propriété leur est contesté par un notable musulman, marchand d'épices, qui porte plainte contre eux et prend possession du terrain pour récupérer – allègue-t-il – ses droits. Tandis qu'il prétend avoir loué ce terrain aux chrétiens, ces derniers répondent que l'acte de location présenté devant le juge concerne en réalité une autre propriété du marchand. Bien que le processus d'établissement des preuves soit le même que pour toute affaire du même type, ce procès implique la collaboration des deux justices : la justice musulmane prend le dessus du fait de l'appartenance religieuse du marchand d'épices, mais les institutions judiciaires chrétiennes interviennent pour défendre les accusés et pour la prestation éventuelle de serment, qui doit se dérouler devant témoins à l'église.

Plainte concernant une parcelle (*faddān*)¹⁰² que son propriétaire (*ṣāhib*) a enlevée (*ḡalaba* 'alayhi) en en prenant possession (*ḥayyaza*)¹⁰³ et en l'accaparant (*'ayyana*)¹⁰⁴.

Nous avons examiné – Que Dieu t'assiste ! – la déposition du marchand d'épices (*al-'aṭṭār*) à propos des deux chrétiens (*naṣrāniyyayn*) et de la parcelle située au lieu-dit *Ḥaḡar Baḥr*¹⁰⁵. Son argumentation l'emporte et sa solidité est assurée par la déposition des témoins (*wa da'wāhu al-ḡalaba wa ṭubūtuhā bimā ṣahada bihi al-ṣuhūd fīhi*).

⁹⁹ Sah̄nūn, *al-Mudawwana*, vol. IV, p. 433.

¹⁰⁰ Sah̄nūn, *al-Mudawwana*, vol. IV, p. 433; vol. V, p. 18.

¹⁰¹ Ḥallāf, *Waṭā'iq*, pp. 56-57.

¹⁰² *Faddān* désigne une parcelle, un champ. Voir Lagardère, *Campagnes et paysans d'Al-Andalus*, p. 171. Il s'agit aussi d'une mesure de superficie équivalente à 4200, 833 m². Voir Muḥammad Ibn 'Iyāḍ (m. 575/1179), *Maḡāhib al-ḥukkām*, p. 505.

¹⁰³ *Ḥayyaza*, « prendre possession de », la possession s'opposant ici à la propriété (*mulk*).

¹⁰⁴ Le sens de *'ayyana* est difficile à préciser ici. À la deuxième forme, le verbe peut signifier « distinguer par une marque », mais le sens semble ici reprendre en précisant le verbe précédent, *ḥayyaza*. La racine 'y.n. peut signifier le « bien personnel » dans le vocabulaire juridique, aussi n'est-il pas impossible que le verbe soit un équivalent de *ḥayyaza*.

¹⁰⁵ « La pierre de mer ». Toponyme non identifié.

Nous avons également examiné la déposition des deux chrétiens, qui déclarent avoir acheté cette parcelle à d'autres chrétiens. D'après leur représentant (*wakīl*), la parcelle qui fait l'objet du litige¹⁰⁶ n'est pas celle dont témoignent l'acte de rescision (*al-istir'ā*)¹⁰⁷ et l'acte de location (*al-ikrā'*) présentés comme preuve [par le marchand d'épices].

Il faut que tu possèdes la preuve de l'existence de cette seconde parcelle. Sinon, si la parcelle qui fait l'objet du litige est la même que cette seconde parcelle ; si le représentant des chrétiens dit que c'est exactement la même ; ou si le marchand apporte encore une autre preuve qu'il est propriétaire de cette parcelle et qu'il l'occupe, alors l'*usucapio* (*hiyāza*)¹⁰⁸ n'est plus valable. Et s'il est prouvé que cette parcelle appartient bien au marchand d'épices, alors il faut qu'il la récupère, en même temps que le montant qui lui est dû pour la location. À moins que les chrétiens présentent une autre preuve lorsqu'ils seront convoqués chez le juge (*'inda l-i'dār*).

Avis rendu par Ibn Lubāba et par d'autres.

2. Autre avis concernant cette affaire

Que Dieu t'assiste ! Montre aux deux chrétiens, Zakariyyā' et 'Uṭmān b. Yaḥyā, la parcelle qui figure dans le document de rescision. S'ils reconnaissent qu'il s'agit de la parcelle qui fait l'objet du litige, alors il faut examiner les témoignages des personnes citées dans le document de manière convenable, si Dieu le veut – Qu'il soit glorifié ! –. S'ils ne le reconnaissent pas et qu'ils affirment que ce n'est pas la parcelle qui a fait l'objet du litige, alors il faut – à condition que le marchand d'épices se contente de cela –, qu'ils jurent dans leurs églises et devant Dieu unique que la parcelle indiquée dans ce document n'est pas la parcelle qu'il leur réclame et qui figure dans le document de rescision.

Dans la seconde affaire¹⁰⁹, c'est une communauté de moines de la région de Badajoz qui porte plainte contre une riche propriétaire locale, Asmā' bint Ibn Ḥayyūn, à qui ils prétendent avoir acheté des terres dont elle ne leur a pourtant pas cédé la propriété. Les moines sont défendus par leur comte, principal représentant laïc des chrétiens à Cordoue et dans les provinces.

¹⁰⁶ *Haḍā l-faddān al-mu'āwaḍ fihi* dans l'édition de M.'A. Ḥallāf. Il faut sans doute lire toutefois *al-mu'āriḍ fihi*, comme le suggère une variante manuscrite que M. Ḥallāf rejette. En effet, *'awḍ* désigne la « compensation » et *mu'āwaḍa*, l'« indemnisation », ou le *'iqd širā' bi-muqābil*, c'est-à-dire le « contrat de vente par permutation ». Voir Muḥammad Ibn 'Iyāḍ (m. 575/1179), *Maḍāhib al-ḥukkām*, lexique, pp. 504 et 512 et Ḥallāf, *Waṭā'iḳ*, p. 56, n° 151. Outre l'incohérence de cette notion avec le texte, *'āwaḍa* ne se construit pas avec *fi*, à l'inverse de *'āraḍa*.

¹⁰⁷ Il s'agit d'un acte par lequel on enregistre devant témoins et secrètement les actions d'un tiers quand il vous nuit ou qu'il se montre hostile afin de se protéger en cas de conflit ultérieur et de procès. Lors du procès, on pourra ainsi prouver que ce tiers a commis des actes hostiles qui expliquent la situation actuelle : Muḥammad Ibn 'Iyāḍ (m. 575/1179), *Maḍāhib al-ḥukkām*, p. 508.

¹⁰⁸ Droit d'acquisition d'une propriété par sa possession prolongée.

¹⁰⁹ Ḥallāf, *Waṭā'iḳ*, pp. 58-60.

1. Plainte (*da'wa*) de chrétiens (*'aġam*) de la région de Badajoz (*ahl .bṭlyuṣ*)¹¹⁰ contre Asmā' bint Ibn Ḥayyūn¹¹¹.

Nous avons examiné (*fahimnā*) – Que Dieu t'assiste – les accusations portées (*mā tazallam bihi*) par les chrétiens de ce village de la province de Badajoz (*'aġam ahl qarya Baṭalyuṣ*) dans leur lettre de requête (*biṭāqa*) contre une femme nommée Asmā' bint Ibn Ḥayyūn.

L'émir a ordonné – Que Dieu lui accorde la santé – que tu examines attentivement leur affaire. La manière de procéder (*waġh al-naẓar*) consiste à faire comparaître les chrétiens qui ont apporté à l'émir – Puisse Dieu lui accorder la gloire – cette requête et à ordonner aussi à Asmā' d'être présente. Dis-leur de parler en sa présence des plaintes qu'ils ont déposées contre elle. Ensuite, interroge-la sur leurs propos et sur les accusations qu'ils portent contre elle.

Si elle les réfute, impose-leur de produire la preuve (*bayyina*) de leurs accusations. S'ils établissent une preuve, qu'elle soit présentée à Asmā'. Qu'elle sache qui a témoigné contre elle et de quoi on l'a accusée. Qu'elle sache que tu leur donnes raison.

Si elle a une défense, il faut examiner ce qu'il en est si Dieu le veut – Qu'il soit glorifié.

Si elle n'a aucune défense, que le jugement soit prononcé contre elle (*wuġihat al-qaḍā' 'alayhā*) en vertu des faits qui auront été clairement avérés et prouvés. Telle est la procédure qu'il te faut suivre concernant la plainte qui t'a été adressée. Tout jugement émis par le *qaḍī* doit suivre cette procédure (*lā yu'tadal li-l-qaḍī an yanẓur bi-ḥilāfihi*).

Avis rendu par Ibn Lubāba et Ibn Walīd.

2. Consultation (*šūra*) concernant leur affaire (*qaḍiyya*) et la présence de leur comte sans que celui-ci ait été délégué (*bi-ġayr wikāla*).

Nous avons lu – Que Dieu t'assiste – le document d'achat (*kitāb ištirā'*) des moines (*ruhbān*) à Asmā'. Sa'īd a gardé le message écrit au dos de ce document par l'émir (*abbanahu Sa'īd al-maktūb 'alā zahrihi 'an al-amīr*), que Dieu lui accorde longue vie. Enquête auprès de l'auteur de ce message¹¹² en recherchant la vérité (*al-ḥaqq*) et la justice (*al-'adl*)¹¹³ de la façon que tu sais. Empresse-toi de faire cela, si Dieu le veut, toi qui as désiré connaître – Que Dieu t'honore – comment examiner ce cas et comment entrer dans la procédure.

La manière de procéder est la suivante. Que les personnes qui ont réalisé cet achat auprès d'Asmā' comparaissent (*an yuḥḍar al-muštārūn min Asmā'*). Fais venir aussi Asmā'. Ensuite, montre-lui le document d'achat. Si elle reconnaît ce document devant eux, alors qu'elle le respecte (*fa-in aqarrat bihi lahum uḥiḍat bihi*). Si elle le nie, alors que les acheteurs en question fournissent une preuve ferme (*bayyina*) de l'achat qu'ils ont conclu auprès d'elle. S'ils délèguent à

¹¹⁰ Le manuscrit utilisé par M. 'A. Ḥallāf indique le toponyme *A/ī/U.b.ṭ.ly.ṣ*. Le seul toponyme andalou pouvant correspondre à cette forme est *Batalyūṣ* (Badajoz), écrit aussi quelquefois *Baṭalyūṣ* ou *Baṭalyūṣ*.

¹¹¹ Le nom *Ḥayyūn* est bien documenté en al-Andalus : Molina, « Familias andalusíes », p. 19.

¹¹² *Unẓur li-ṣāḥib ḥaḍīhi l-maktab* (au lieu de *ḥaḍā l-maktab*). Allusion probable au secrétaire qui a écrit ce message, Sa'īd.

¹¹³ *Al-'udūl* dans l'édition de Ḥallāf, *Waṭā'iq*, pp. 58-60.

quelqu'un le soin de révéler les torts d'Asmā', et que cette délégation est bien établie (*tubita tawkilū-hum*), leur représentant prendra leur place.

On a raconté que le comte des chrétiens (*qūmis al-'aḡam*) avait dit : « Ce sont des moines, ils restent dans leurs monastères (*innahum ruḥbān fī adyārihim*). Moi, je suis chargé de leurs affaires à leur place (*anā wālī al-qiyām 'anhum*). Qu'il me soit donc confié la tâche de prouver l'achat qu'ils ont conclu auprès d'Asmā' ».

Que Dieu t'honore ! Selon nos lois (*aḥkāmīnā*), il est nécessaire qu'ils viennent en personne ou bien qu'ils envoient leur représentant. Mais dans ce dernier cas, il faut d'abord que la délégation soit établie en droit et que leurs notables soient au courant (*ba'd an tubitat wikālatuhum wa ma'rifat a'yānihim*).

Si leur délégué vient et qu'il prouve l'achat effectué auprès d'Asmā' et que celle-ci refuse de reconnaître la preuve apportée par les principaux acheteurs (*a'yān al-muštarīn*), alors ces derniers n'ont plus aucune obligation concernant cette affaire. Tu ne devras plus les faire témoigner contre Asmā' si celle-ci refuse d'admettre la preuve, à savoir qu'ils sont bien les acheteurs.

Avis rendu par Ibn Lubāba et Ibn Walīd.

Le dernier litige rapporté par Ibn Sahl¹¹⁴ concerne des terres constituées en biens haboussés par un notable de la cour émirale au profit d'une mosquée située sans doute aux alentours de la capitale. La population chrétienne locale, représentée derechef par son comte, l'accuse de s'être emparé de terres de *ḡizya*, c'est-à-dire de terres appartenant à des *dimmī*-s payant la *ḡizya*.

À propos d'une terre haboussée appartenant à une mosquée (*faddān muḥbas 'alā masḡid*) et dont un plaignant (*mudda'ī*) prétend qu'elle fait partie des revenus de la *ḡizya* (*māl al-ḡizya*).

Tiré des *Aḥkām* d'Ibn Ziyād. Nous avons examiné – Que Dieu t'assiste – ce que tu nous as exposé concernant la terre que le *fatā* Ṭarīf¹¹⁵ a constituée en bien haboussé pour sa mosquée, située dans un village (*qarya*) de Ṭ.r.ḡīl.¹¹⁶ Nous avons aussi examiné la plainte déposée chez le comte (*qūmis*), puis soumise à ton jugement, par quelqu'un qui prétend que ce terrain est en fait une terre de *ḡizya*.

Il convient de conserver le terrain parmi les biens haboussés jusqu'à ce que l'on t'apporte la preuve qu'il s'agit d'un bien de la *ḡizya*. Si cela t'est prouvé, il te reste alors à juger comme il sied, si Dieu le veut – Glorifié soit-Il.

Avis rendu par Ibn Lubāba, Ayyūb b. Sulaymān, Ibn Walīd et Ibn Ḡālib.

Les conflits fonciers recensés par Ibn Sahl n'ont donc *a priori* rien de confessionnel, même si l'on peut deviner à travers eux l'existence de stratégies confessionnelles dans les campagnes, stratégies de transmission et de conservation du patrimoine foncier d'une part, de pression sur les possessions

¹¹⁴ Ḥallāf, *Waṭā'iq*, pp. 80-81.

¹¹⁵ Selon Ḥallāf, *Waṭā'iq*, p. 80, n° 403, il s'agirait de l'un des serviteurs palatins d'origine servile (ou *fiṭyān*) faisant partie du contingent des anciens esclaves blancs (les Esclavons ou *Ṣaqāliba*).

¹¹⁶ Selon Ḥallāf, *Waṭā'iq*, p. 81, n° 404, ce toponyme désignerait Trujillo, ce qui n'a rien de certain.

des non-musulmans de la part des notables musulmans locaux d'autre part. L'appartenance des parties en présence à des confessions religieuses distinctes met constamment en relation juridiction locale et juridiction centrale (le grand *qāḍī* et les jurisconsultes de Cordoue), juridiction islamique et juridiction chrétienne.

Les exemples traités démontrent que le principe d'un partage confessionnel de l'espace ne s'impose guère que pour la délimitation des lieux de culte et de sépulture. Dans les villes et les campagnes, le droit ne reconnaît aucune délimitation confessionnelle, si ce n'est sur le plan fiscal. Par contre, l'occupation et la répartition de l'espace constituent un enjeu central dans les relations sociales, lesquelles mettent nécessairement en jeu le découpage confessionnel institué par le système de la *ḍimma*.

La circulation des biens et des savoirs

Les juristes se préoccupent aussi de la circulation des biens – principalement – et des savoirs – de façon très secondaire – entre les membres des deux religions. Circulations financières tout d'abord, pour lesquelles prédomine le souci théorique de ne pas placer les musulmans sous la coupe d'un créancier d'une autre confession. Il est d'usage de prévenir contre la pratique de l'usure (*al-ribā*)¹¹⁷, surtout lorsqu'elle s'accomplit au détriment d'un individu de statut supérieur (le maître par rapport à l'esclave, l'autochtone par rapport à l'étranger, le musulman par rapport au *ḥarbī* et au *ḍimmi*)¹¹⁸. Autre indice de cette volonté – sans doute très virtuelle – de faire respecter la hiérarchie des statuts dans le domaine des affaires, d'après Mālik b. Anas un tributaire qui se convertirait à l'islam avant d'avoir remboursé sa dette auprès d'un créancier de son ancienne religion serait exempté du remboursement des intérêts¹¹⁹. Par ailleurs, il est mal vu que la profession de changeur (*ṣarrāf*) soit exercée par un non-musulman¹²⁰, et Mālik – s'appuyant sur les propos déjà cités prêtés au calife 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb – les met dans le même sac que les bouchers, souhaitant en pure perte qu'on les chasse des marchés¹²¹. Bien que les textes fournissent peu d'informations sur la répartition confessionnelle des professions,

¹¹⁷ Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. XII, pp. 381-382.

¹¹⁸ Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā*, vol. IX, pp. 514-515, n° 1506.

¹¹⁹ Saḥnūn, *al-Mudawwana*, vol. IV, pp. 285-286.

¹²⁰ Saḥnūn, *al-Mudawwana*, vol. IV, p. 270-271 ; Lévi-Provençal, *Documents arabes inédits*, p. 84 ; Arié, « Traduction annotée et commentée », p. 34.

¹²¹ Saḥnūn, *al-Mudawwana*, vol. III, p. 403.

Ibn 'Abd al-Ra'ūf nous rappelle l'existence d'une hiérarchie tacite dans l'imaginaire social¹²² :

Un musulman ne doit pas servir de masseur à un juif ou à un chrétien (*naṣrānī*) ; il ne doit ni jeter leurs ordures, ni nettoyer leurs latrines : le juif et le chrétien sont en effet plus désignés pour ces besognes, qui sont des travaux vils. Un musulman ne doit pas s'occuper de la bête d'un juif ou d'un chrétien ; il ne doit pas leur servir d'ânier, ni leur tenir l'étrier.

Ces déclarations semblent toutefois avoir connu peu d'applications concrètes, comme le prouvent les avertissements contre l'attribution du poste de secrétaire (*kātib*) à des chrétiens – qui seraient alors amenés à donner des conseils au souverain concernant les musulmans¹²³ –, ou l'exercice de la médecine par des *ḍimmī*-s, suspectés de ne pas nourrir de bons sentiments envers les musulmans¹²⁴ : pourtant, même en al-Andalus ces deux métiers ont très souvent été exercés par des juifs ou des chrétiens.

Une certaine méfiance s'infiltré aussi dans les liens contractuels et les opérations commerciales¹²⁵, où par ailleurs l'aspect confessionnel intervient relativement peu. Saḥnūn prévient – citant Mālik – qu'une association entre un *ḍimmī* et un musulman n'est envisageable que si c'est ce dernier qui supervise les opérations et s'il est présent pour toutes les transactions. Le non-musulman ne doit pas, en effet, être mis en position de pouvoir réclamer son dû au musulman ou de pratiquer le prêt à intérêt à son détriment¹²⁶. Cette position assez rigide n'est ni unanime¹²⁷ ni confirmée par les autres sources malékites. À la lumière du zāhirisme, Ibn Ḥazm estime que l'association commerciale entre les membres de deux religions distinctes est tout à fait licite si elle ne concerne pas des produits prohibés par l'islam¹²⁸.

La question de la circulation des savoirs, beaucoup moins présente dans le corpus juridique, y intervient à travers les thèmes de l'acculturation et de la profanation des signifiants culturels à portée religieuse. L'enseignement délivré aux enfants par un non-musulman à partir d'un autre livre que le Coran, voire à partir du « livre des *āḡam* » – sans doute la Bible – soulève l'entière désapprobation de Mālik b. Anas, qui condamne aussi l'enseignement

¹²² Lévi-Provençal, *Documents arabes inédits*, p. 48 ; Lévi-Provençal, *Séville musulmane*, p. 108 ; Fattal, *Le statut légal des non-musulmans*, pp. 147-148.

¹²³ Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. XVI, pp. 378-379.

¹²⁴ Lévi-Provençal, *Documents arabes inédits*, p. 57 ; Arié, « Traduction annotée et commentée », p. 128.

¹²⁵ Fattal, *Le statut légal des non-musulmans*, pp. 146-148. Nous n'abordons pas ici la question du commerce pratiqué par les *ḍimmī*-s avec les territoires du *dār al-ḥarb*, car elle relève plutôt de notre cinquième rubrique.

¹²⁶ Saḥnūn, *al-Mudawwana*, vol. IV, pp. 50-51 et V, p. 70.

¹²⁷ Fattal, *Le statut légal des non-musulmans*, pp. 146-147.

¹²⁸ Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā*, vol. VIII, pp. 125-126, n° 1243.

délivré par les musulmans aux *ḍimmī*-s, même lorsqu'il s'agit de simples cours d'écriture (*ḥaṭṭ*). La participation des musulmans aux concours (*aḥṭār*) – probablement littéraires – organisés lors des fêtes religieuses des autres confessions est elle aussi désapprouvée car elle participe à « l'exaltation de l'associationnisme » (*ta'zīm al-širk*). Comme l'explique Ibn Rušd al-Ġadd, l'enfant qui apprend dans un « livre des *'aġam* » peut y prendre du plaisir, se sentir attiré par cette littérature, désirer en savoir plus, et donc se détourner des livres de sa propre religion¹²⁹. Quant à l'enseignement du Coran aux *ḍimmī*-s par un non-musulman, il est théoriquement prohibé¹³⁰. Vers le milieu du IX^e siècle, Alvare de Cordoue réprovoque l'arabisation croissante des élites chrétiennes pour les mêmes raisons : l'attrait pour la littérature profane les détourne des Saintes Écritures¹³¹.

Plusieurs clauses concernent l'usage du Coran par les non-musulmans. Saḥnūn précise qu'il est interdit de porter ou de toucher le Coran si l'on ne s'est pas préalablement purifié. Tout contact avec le livre saint doit être interdit aux juifs et aux chrétiens¹³². Et si un chrétien achète un exemplaire du Coran ? Ibn al-Qāsim confesse qu'il n'a pas entendu d'avis du maître sur ce problème, mais il pense qu'il faut forcer le chrétien à revendre le livre¹³³. Du texte coranique aux inscriptions religieuses, Saḥnūn franchit le pas en s'inquiétant – en pure perte, il est vrai – des risques de souillure provoqués par l'usage par les marchands non-musulmans de monnaies islamiques où pouvait figurer « la mention de Dieu et de son Livre » (*ḍikr Allāh wa kitābih*)¹³⁴. Ibn 'Abdūn veut quant à lui prohiber la vente des ouvrages de savoir (*kutub al-'ulūm*) aux non-musulmans, expliquant qu'ils n'hésitent pas à les traduire dans leurs langues et à les attribuer à leurs propres coreligionnaires et supprimer évêques (*yansibūnahā ilā ahlih* *wa asāqifatihim*)¹³⁵. Du point de vue *zāhirite* cependant¹³⁶ :

La vente des Corans (*maṣāḥif*) est licite, ainsi que celle de tous les ouvrages de savoir (*kutub al-'ulūm*) qui ont été écrits par les Arabes et les *'Aġam* car ce qui est vendu, c'est le parchemin (*al-raqq*), le papier (*kāġid*), le papyrus (*qartās*), l'encre (*al-midād*) et la peau (*al-adīm*) – qui servent soit pour la reliure (*muġallada*) soit pour l'ornementation (*ḥīla*) apposée sur le texte –, alors que le

¹²⁹ Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. VIII, pp. 452-454 ; IX, pp. 337-338 ; XVIII, p. 146.

¹³⁰ Al-Wanšārīsī, *al-Mi'yār*, vol. XI, pp. 76-77 ; Idris, « Les tributaires en Occident musulman », p. 178.

¹³¹ Aillet, *Les Mozarabes*, pp. 134-135.

¹³² Saḥnūn, *al-Mudawwana*, vol. I, p. 112.

¹³³ Saḥnūn, *al-Mudawwana*, vol. IV, p. 275.

¹³⁴ Saḥnūn, *al-Mudawwana*, vol. IV, pp. 270-271.

¹³⁵ Lévi-Provençal, *Documents arabes inédits*, p. 57 ; Lévi-Provençal, *Séville musulmane*, p. 128.

¹³⁶ Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā*, vol. IX, pp. 44-47, n° 1557.

savoir, par contre, ne se vend pas, car il n'est pas corporel (*laysa ġisman*). Ceci d'après Abū Ḥanīfa, Mālik, al-Šāfi'ī et Abū Sulaymān¹³⁷.

Ibn Ḥazm remarque que les Compagnons du Prophète désapprouvaient la vente de Corans, et il rapporte ensuite une anecdote tirée de sources orientales dont l'origine est un certain Muṭarrif b. Mālik :

J'ai été témoin de la conquête de Tustar. J'étais en compagnie d'Abū Mūsā al-Aš'arī¹³⁸ et nous sommes arrivés à Suse¹³⁹, où Daniel [est enterré], avec un étui (*rab'a*) renfermant un livre (*kitāb*). Il y avait avec nous un artisan (*aġīr*) chrétien qui dit [aux gardiens de la tombe]: «Vendez-moi cet étui et ce qu'il y a dedans ! ». Ils répondirent : « S'il y avait dedans de l'or, de l'argent ou bien le Livre de Dieu, nous ne te le vendrions pas ». L'artisan dit alors : « En effet, le livre qui se trouve à l'intérieur est le Livre de Dieu le Très Haut ». Ils refusèrent alors de le lui vendre. Nous lui achetâmes donc l'étui pour deux dirhams et nous lui fîmes don du Livre. Qatāda a dit : « À la suite de cela, on répugna à vendre des Corans, parce que al-Aš'arī et les Compagnons désapprouvaient la vente de ce livre ».

L'explication d'Ibn Ḥazm est la suivante : « Ils ont répugné à l'acte de vente en lui-même et non du fait que l'acheteur était chrétien : ne vois-tu pas qu'ils lui en ont fait don gratuitement ? ». Ce n'est pas l'appartenance confessionnelle de l'acheteur qui pose problème, mais le fait même de tirer un profit commercial du livre saint.

Comme nous l'avons vu avec la question de l'enseignement, les juristes craignent toute forme de contact trop prolongé des fidèles avec les religions adverses. À la question : « Peut-on acheter à des chrétiens ou à des juifs des livres contenant les Évangiles ou la Torah ? », Ašbağ répond avec méfiance : « Comment sait-on que ce sont la Torah ou les Évangiles ? » et désapprouve ce type d'achat ou de vente¹⁴⁰. De même, les avertissements contre la participation des musulmans aux fêtes chrétiennes sont nombreux et traditionnels dans la littérature juridique musulmane. Yaḥyā b. Yaḥyā (m. 234/849) défend aux fidèles de participer aux fêtes du calendrier chrétien et de recevoir, ces jours-là, des cadeaux de leurs voisins chrétiens ou musulmans : il s'agit de jours ordinaires pour un musulman¹⁴¹. De même, d'après Ibn Lubāba on ne doit pas participer financièrement, ou par des services rendus, à la célébration de tels événements¹⁴². Al-'Utbī, pourtant, ne voit aucun mal à ce que les mar-

¹³⁷ Dāwūd b. 'Alī al-Iṣfahānī ou Abū Dāwūd Sulaymān al-Zāhirī, le fondateur du zāhirisme (m. 294/907).

¹³⁸ Compagnon du Prophète, désigné par 'Alī pour l'arbitrage qui suivit la bataille de Ṣiffīn.

¹³⁹ En Perse.

¹⁴⁰ Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. VIII, pp. 559-560.

¹⁴¹ Al-Wanšārīsī, *al-Mi'yār*, vol. XI, pp. 150-152 ; Idris, « Les tributaires en Occident musulman », pp. 173-174.

¹⁴² Al-Wanšārīsī, *al-Mi'yār*, vol. II, p. 383 ; Idris, « Les tributaires en Occident musulman », p. 183.

chands musulmans apportent vêtements et marchandises sur le parvis des lieux de culte chrétiens et juifs pour y commercer lors de ces festivités. Son commentateur, Ibn Rušd al-Ġadd, rappelle qu'il y a des divergences sur ce point, et que Mālik b. Anas réprovoque ces pratiques. Il souligne lui-même que l'assistance à de tels spectacles peut nourrir le péché (*al-ītm*) et la désobéissance à Dieu (*al-'iṣyān*) chez le fidèle¹⁴³. Par ailleurs, il tient pour illicite la fabrication de jouets ou de figurines pour les fêtes non-musulmanes¹⁴⁴.

Les échanges intercommunautaires sont donc essentiellement abordés à travers la question du commerce et des contrats qui s'y rapportent, question également présente dans les *masā'il* qui concernent les rapports avec le *dār al-ḥarb* – que nous n'avons pas traités dans cet article. En dépit de l'affirmation récurrente de la supériorité légale des musulmans, les rapports économiques ne sont pas réglementés en fonction des divisions confessionnelles. Par contre, le *fiqh* musulman met traditionnellement en garde les croyants contre les contacts avec les autres religions, par crainte d'une atteinte à la pureté du dogme. L'acculturation des non-musulmans suscite peu de commentaires, si ce n'est pour s'inquiéter de l'usage polémique, voire blasphématoire, que ces populations pourraient faire du Coran et des fondements religieux de l'islam.

Conclusion

Ce panorama, quoiqu'incomplet, donne une idée de la richesse du matériau juridique pour l'étude des relations interconfessionnelles dans l'Occident musulman médiéval, et de l'intérêt de sa mise en relation avec les sources narratives musulmanes et avec l'apologétique chrétienne. Ce va-et-vient textuel permet de mettre en valeur les liens nourriciers qui unissent le droit aux représentations sociales du contact interconfessionnel, essentiellement structurées par le thème de la souillure.

Dans le corpus que nous avons évoqué, l'œuvre d'Ibn Ḥazm mériterait une attention particulière, car le comparatisme juridique qui est au cœur de la méthode du savant zāhirite permet de mieux évaluer certaines des nuances du malékisme par rapport aux autres écoles orientales dans le traitement de la *dimma*¹⁴⁵. Nuances en effet, et non divergences majeures, car la réponse à la question de la disparition du christianisme autochtone dans l'Occident musulman au cours du XII^e siècle ne réside pas dans un quelconque rigorisme malékite. Elle provient de la mise en œuvre d'idéologies politiques spéci-

¹⁴³ Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. IV, pp. 168-169.

¹⁴⁴ Al-Wanšārīsī, *al-Mi'yār*, vol. VI, p. 69 ; Lagardère, *Histoire et société*, p. 176.

¹⁴⁵ Voir Adang, « Ibn Hazm's critique of some "Judaizing" tendencies among the Malikites ».

fiques : on connaît désormais de mieux en mieux le programme des Almoravides et des Almohades, mais il ne faudrait pas perdre de vue celui des Omeyyades de Cordoue. La dynastie transfuge n'a jamais donné aux élites chrétiennes un rôle équivalent, dans l'administration notamment, à celui que remplissaient leurs coreligionnaires en Orient. Médiocrité de l'arabisation et de l'intégration culturelle des chrétiens en al-Andalus ? Peut-être, mais cette thèse doit être discutée à la lumière des récits de la *fitna* du IX^e et du début du X^e siècle, présentée par le discours califal comme une conjuration des convertis – et, sur un mode mineur, des chrétiens entrés en rébellion – contre l'Islam et les Arabes. Volontiers imaginé comme le vestige d'un passé autochtone auquel la dynastie – dans son arabisme militant et nostalgique d'un ailleurs perdu – ne s'identifiait pas, l'élément chrétien est resté en périphérie de l'État omeyyade. La montée des pressions frontalières exercées par les royaumes chrétiens du Nord après la désintégration de l'unité califale ne put que renforcer cette relative marginalité, l'élément chrétien local étant de plus en plus assimilé à ses coreligionnaires du dehors, à l'époque des empires berbères très certainement, mais peut-être même dès l'époque des Taifas où l'œuvre d'Ibn Ḥazm témoigne d'un nouveau climat intellectuel.

Sources

- Arié, Rachel, « Traduction annotée et commentée des traités de *hisba* d'Ibn 'Abd al-Ra'ūf et de 'Umar al-Garsifi », *Hespéris-Tamuda*, 1 (1960), pp. 5-38, 199-214 et 365-375.
- Crónica mozárabe de 754*, López Pereira, José Eduardo (éd. et trad.), Valence, Anubar, 1980, Textos Medievales, 58.
- CSM = Gil, Juan (ed.), *Corpus scriptorum muzarabicorum*, Madrid, CSIC, 1973, 2 vols.
- al-Ġarsifi: voir Arié, Rachel.
- Gil, Juan (ed.), *Corpus scriptorum muzarabicorum*, Madrid, CSIC, 1973, 2 vols. [cité CSM].
- al-Ḥušanī, *Kitāb al-quḍāt bi-Qurtuba*, Ribera, Julián (éd. et trad.), *Historia de los jueces de Córdoba por Aljoxani*, Madrid, Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas - Centro de Estudios Históricos, 1914.
- Ibn 'Abd al-Ra'ūf : voir Arié, Rachel.
- Ibn 'Abdūn : voir Lévi-Provençal, *Séville musulmane*.
- Ibn 'Aṭṭār, *Kitāb al-waṭā'iq*, Chalmeta, Pedro et Federico Corriente (éd.), *Formulario notarial hispano-árabe*, Madrid, Academia Matritense del Notariado, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1983.
- Ibn Ḥabīb, *Kitāb al-wāḍiḥa*, Arcas Campoy, María (éd.), *Kitāb al-wāḍiḥa (Tratado jurídico). Fragmentos extraídos del Muntajab al-aḥkām de Ibn Abī Zamanīn (m. 399/1008)*, Madrid, CSIC, 2002, Fuentes arábico-hispanas, 27.
- Ibn Ḥazm, *Kitāb al-muḥallā bi-l-aṭār*, 11 vols., Le Caire, 1347-1352/1928-1934.
- Ibn 'Iyāḍ, Muḥammad, *Maḍāhib al-ḥukkām fī nawāzil al-aḥkām*, Serrano, Delfina (éd.), Madrid, CSIC-AECI, 1998, Fuentes arábico-hispanas, 22.

- Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān wa l-taḥṣīl wa l-šarḥ wa l-tawḡīḥ wa l-ta'īl fī masā'il al-Mustaḥraġa*, Ḥāġġī, M. (éd.), 20 vols., Beyrouth, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1984-1991.
- Ibn Sahl, *al-Aḥkām al-kubrā*, Ḥallāf, Muḥammad 'Abd al-Wahhāb (éd.), *Waṭā'iq fī aḥkām qaḍā' ahl al-ḍimma fī-l-Andalus*, Le Caire, al-Maṭba'a al-'arabiyya al-ḥadīṭa, 1980.
- al-Idrīsī, *Kitāb nuzhat al-muštāq fī iḥtirāq al-afāq*, Istituto Universitario Orientale di Napoli e Istituto per il Medio e Estremo Oriente (éd.), *Al-Idrīsī opus geographicum*, Naples-Rome, 1975.
- al-Idrīsī, *La première géographie de l'Occident*, Chevalier, Jaubert (trad., revue par A. Nef), Paris, Garnier Flammarion, 1999.
- Lévi-Provençal, Évariste, *Documents arabes inédits sur la vie sociale et économique en Occident musulman au moyen âge*, Le Caire, IFAO, 1955.
- Lévi-Provençal, Évariste, *Séville musulmane au début du XII^e siècle*, Paris, Maisonneuve, 1947.
- Mālik b. Anas, *al-Muwatta'*, Bewley, Aisha Abdurrahman (trad.), *Al-Muwatta of Imam Malik ibn Anas. The First Formulation of Islamic Law*, Londres - New York, Kegan Paul International, 1989.
- Saḥnūn, *al-Mudawwana al-kubrā*, s. é., 6 vols., Beyrouth, Dār Sādir, s. d.
- Vogel, C. (éd.), *Les « Libri Pœnitentiales »*, Turnhout, Brepols, 1978, Typologie des Sources du Moyen-Âge Occidental, 27.
- al-Wanšarīsī, *al-Mī'yār al-mu'rib wa l-ġāmi' al-muġrib 'an fatāwā ahl Ifrīqiya wa l-Andalus wa l-Maġrib*, Ḥāġġī, M. (éd.), 13 vols., Rabat-Beyrouth, 1981-1983.

Bibliographie

- Adang, Camilla, « Ibn Ḥazm's critique of some "Judaizing" tendencies among the Malikites », in Nettler, Ronald L. (ed.), *Medieval and Modern Perspectives on Muslim Jewish Relations* [Studies in Muslim-Jewish Relations, II] Chur, Harwood Academic Publishers / Oxford: Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies, 1995, pp. 1-15.
- Aillet, Cyrille, *Les Mozarabes. Islamisation, arabisation et christianisme en péninsule ibérique (IX^e-XII^e siècle)*, Madrid, Bibliothèque de la Casa de Velázquez, 2010.
- Aillet, Cyrille, « Pope Hadrian's epistles to Bishop Egila », in Thomas, David et Roggema, Barbara (éds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 1 (600-900)*, E.J. Brill, 2009, The History of Christian-Muslim Relations, 11, pp. 338-342.
- Bezler, Francis, *Les pénitentiels espagnols : contribution à l'étude de la civilisation de l'Espagne chrétienne du haut Moyen Âge*, Münster, Aschendorff Verlag, 1994.
- Caballero Zoreda, Luis et Mateos Cruz, Pedro (éds.), *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la antigüedad tardía y la alta Edad Media*, Madrid, CSIC, 2000, *Anejos del Archivo Español de Arqueología*, 23.
- Calvo Capilla, Susana, « Las primeras mezquitas de al-Andalus a través de las fuentes árabes (92/711-170/785) », *Al-Qanṭara*, 28, 1 (2007), pp. 143-179.
- Chalmeta, Pedro, « Le passage à l'Islam dans al-Andalus au X^e siècle », *Actas del XII Congreso de la Unión Española de Arabistas e Islamólogos (Málaga, 1984)*, Madrid, 1986, pp. 161-183.

- Cook, Michael, « Magian cheese : an archaic problem in Islamic law », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 47 (1984), pp. 449-458.
- Coope, Jessica, *The Martyrs of Cordoba. Community and family Conflict in an Age of Mass Conversion*, Lincoln (Mass.)-Londres, University of Nebraska Press, 1995.
- Douglas, Mary, *Purity and Danger*, Guérin, Anne (trad. française), *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, La Découverte, 2001.
- Echevarría Arsuaga, Ana, « Los marcos legales de la islamización: el procedimiento judicial entre cristianos arabizados y mozárabes », *Studia Historica. Historia medieval*, 27 (2009), pp. 37-52.
- El Azemmouri, Thami, « Les Nawāzil d'Ibn Sahl. Section relative à l'iḥtisāb », *Hespéris-Tamuda*, 14 (1973), pp. 7-107.
- Fattal, Antoine, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1958.
- Fernández Félix, Ana, *Cuestiones legales del islam temprano: la 'Utbiyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*, Madrid, CSIC, 2003.
- Fernández Félix, Ana et Fierro, Maribel, « Cristianos y conversos al Islam en al-Andalus. Una aproximación al proceso de islamización a través de una fuente legal andalusí del s. III/IX », in Caballero Zoreda, Luis et Mateos Cruz, Pedro (éds.), *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la antigüedad tardía y la alta Edad Media*, Madrid, CSIC, 2000, *Anejos del Archivo Español de Arqueología*, 23, pp. 415-427.
- Fierro, Maribel, « A Muslim land without Jews or Christians? Almohad policies regarding the 'protected people' », in Tischler, M. et Fidora, A. (éds.), *Christlicher Norden - Muslimischer Süden, Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel Im Hoch- und Spätmittelalter*, Francfort-sur-le-Main, Aschendorff, 2011, *Erudiri Sapientia*, Band VII, pp. 231-247.
- Fierro, Maribel, « El espacio de los muertos: fetuas andalusíes sobre tumbas y cementerios », in Fierro, Maribel, Cressier, Patrice et van Staëvel, Jean-Pierre (éds.), *L'Urbanisme dans l'Occident musulman au Moyen Âge*, Madrid, Casa de Velázquez - CSIC, 2000, pp. 153-189.
- García Gómez, Emilio, « Dulce, mártir mozárabe de comienzos del siglo X », *Al-Andalus*, 19/2 (1954), pp. 451-4.
- García Sanjuán, Alejandro, « El consumo de alimentos de los *dimmīes* en el Islam medieval: prescripciones jurídicas y práctica social », *Historia. Instituciones. Documentos*, 29 (2002), pp. 109-146.
- Idris, Hady R., « Les tributaires en Occident musulman médiéval d'après le *Mi'yār d'al-Wanšarīsī* », in Salmon, Pierre (éd.), *Mélanges d'islamologie. Volume dédié à Armand Abel*, Leyde, E. J. Brill, 1974, pp. 172-196.
- Lagardère, Vincent, « Communautés mozarabes et pouvoir almoravide en 519 H./1125 en al-Andalus », *Studia Islamica*, 67 (1988), pp. 98-118.
- Lagardère, Vincent, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen-Âge. Analyse du Mi'yār d'al-Wanšarīsī*, Madrid, 1995, Collection de la Casa de Velázquez, 53.
- Lagardère, Vincent, *Campagnes et paysans d'Al-Andalus (VIII^e-XV^e siècles)*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1993.
- Marín, Manuela et Rachid El Hour, « Captives, children and conversion: a case from late Nasrid Granada », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 41 (1998), pp. 453-473.

- Martínez Enamorado, Virgilio, « 'Donde rigen las normas de Satán': Ibn Antuluh, Ibn Ḥafṣūn y el asunto de la propiedad de una esclava », *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III. Historia Medieval*, 23 (2010), pp. 97-112; repr. in Martínez Enamorado, Virgilio, *'Umar ibn Hafsun, de la rebeldía a la construcción de la dawla. Estudios en torno al rebelde de al-Andalus (880-927)*, Universidad de San José de Costa Rica, 2011.
- Mohsen, Ismail, *Le statut légal des ḍimmī-s d'après la Mudawwana de Saḥnūn : contexte historique et réalités sociales*, mémoire de maîtrise sous la direction de F. Micheau, Université Paris 1-Sorbonne, 1995.
- Molénat, Jean-Pierre, « Sur le rôle des Almohades dans la fin du christianisme local au Maghreb et en al-Andalus », *Al-Qanṭara*, 18 (1997), pp. 389-413.
- Molénat, Jean-Pierre, « La fin des chrétiens arabisés d'al-Andalus. Mozarabes de Tolède et du Gharb au XII^e siècle », in Aillet, Cyrille, Penelas, Mayte et Roisse, Philippe (éd.), *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2008, Collection de la Casa de Velázquez, 101, pp. 287-298.
- Molénat, Jean-Pierre, « La place des chrétiens dans la Cordoue des Omeyyades, d'après leurs églises (VIIIe-Xe siècles) », *Al-Qanṭara*, 23 (2012), pp. 147-168.
- Molina, Luis, « Familias andalusíes: los datos del Ta'rīj 'ulamā' al-Andalus de Ibn al-Faradī (s. III/IX) », Madrid-Grenade, CSIC-EEA, 1990, Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus, 4, pp. 13-58.
- Morata, Nemesio, « Las notas árabes del Cod. & I-14 », in Antolín y Parajes, G., « Códices visigóticos de la Biblioteca del Escorial », *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 86 (1925), pp. 635-639.
- Safran, Janina, « Identity and Differentiation in Ninth-Century al-Andalus », *Speculum*, 76, 3 (2001), pp. 573-598.
- Serrano, Delfina, « Dos fetuas sobre la expulsión de mozárabes al Magreb en 1126 », *Anaquel de Estudios Árabes*, 2 (1991), pp. 164-165.
- Simonet, Francisco Javier, *Historia de los mozárabes en España: deducida de los mejores y más auténticos testimonios de los escritores cristianos y árabes*, rééd. Amsterdam, Oriental Press, 1967.
- Viguera Molins, María Jesús, « Cristianos, judíos y musulmanes en al-Andalus », in Valdeón Baroque, J. (ed.), *Cristianos, musulmanes y judíos en la España medieval. De la aceptación al rechazo*, Valladolid, 2004, pp. 43-69.



Dimmies en crónicas de al-Andalus: intereses y estrategias reflejadas en *al-Muqtabis* II-1 de Ibn Ḥayyān

María Jesús VIGUERA
Universidad Complutense

Introducción

Pensé dedicar esta comunicación a tratar sobre “Dimmies en crónicas de al-Andalus: entre estatuto legal y realidades”, para realizar un recorrido por los pasajes acerca de los *dimmies* en la cronística cortesana omeya recopilados por Ibn Ḥayyān (nacido en Córdoba, 377/987-988 – fallecido en Córdoba, 469/1076) y en los pasajes que nos quedan de la crónica cortesana almohade de Ibn Sāḥib al-Ṣalāt (Beja, ap. 524/1130-, post 594/1197).

En anteriores ocasiones, he comprobado la eficacia de comparar actitudes y recursos narrativos entre ambos bloques textuales, que respectivamente representan la cronística oficial de los Omeyas y de los Almohades, y esto justificaba mi inicial selección confrontada de ambos, al menos respecto a cuestiones algo menos -o mucho menos- marcadas ideológicamente, de alcances más parciales que lo que los *dimmies* representaron; así hice con los reflejos cronísticos andalusíes acerca del paisaje¹, y de la violencia, a través de *al-Muqtabis* V de Ibn Ḥayyān², y de Ibn Sāḥib al-Ṣalāt³, dicho sea como justificante del primer título que propuse.

Pero, ante la trascendencia y complejidad, en todos sus planos e implicaciones, que en al-Andalus representó el elemento *dimmí*, me decidí a presentar ahora tan sólo una selección y análisis de textos cronísticos procedentes de *al-Muqtabis* II-1 de Ibn Ḥayyān. Creo que así ganará la concentración de las constataciones.

Limitada de esta manera mi comunicación, por exigencia significativa de la propia cuestión y de sus materiales narrativos, a considerar un trozo de un volumen de una sola fuente, en lugar de sobre dos fuentes, lo que sí mantengo es la segunda parte del compromiso que manifesté en el resumen que avancé respecto a lo que aquí presentaré, y así intentaré cumplir con lo que en ese resumen señalé:

¹ Viguera Molins, “El paisaje en las crónicas andalusíes”, pp. 83-113.

² Viguera Molins, “La violencia ejemplar: crónicas y poder”.

³ Viguera Molins, “Narrar la violencia”, pp. 301-19.

el objetivo de tal selección es el de considerar la proporción y sentido de sus referencias dentro del discurso ‘oficial’ de aquella crónica oficial, y la relación que este discurso guarda entre el plano ideal o teórico del estatus jurídico y las realidades históricas más o menos divergentes, con sus concretas circunstancias históricas: contrastar la ordenación legal y las *realia* de lo cotidiano.

Por tanto, titulo mi comunicación “Dimmíes en crónicas de al-Andalus: intereses y estrategias reflejadas en *al-Muqtabis* II-1 de Ibn Ḥayyān”. ¿Por qué he elegido el primer trozo del volumen II de esta compilación crónica (años 180/796- 232/847), aunque sea tan aleatorio su corte del trozo II-2: (años 232/847-267/881); lo he hecho así, al menos, por cuatro motivos:

1) En primer lugar, porque el II-1 abarca un período temporal, 180/796-232/847, decisivo en el proceso de la implantación del emirato omeya, precisamente antes de que la intensidad en aumento de ese control provoque las crisis generalizadas de la segunda mitad del siglo III/IX, hasta el califato. Y esta implantación del emirato implicó directamente a los dimmíes en los procesos de islamización y arabización, quedándose por ejemplo el contenido del II-1 tan sólo a tres años del revelador episodio de “la oleada de los martirios cordobeses” u “oposición mozárabe en Córdoba (850-859)”, apelativos ambos que usó Lévi-Provençal⁴, es decir: conteniendo, o debiendo contener, ese trozo de *al-Muqtabis*, los antecedentes explícitos o implícitos de aquel estallido.

2) Segundo motivo: porque los textos crónicos en el II-1 recopilados cuentan, estratégicamente, episodios tan cruciales y significativos en relación con esa implantación progresiva del emirato, como fueron los alzamientos de las capitales de las Marcas y de la capital de al-Andalus, dosificando información o silencio en relación con la implicación de los dimmíes en esos alzamientos, como veremos.

3) Tercer motivo: porque creo que el II-1 sigue siendo el menos explotado e historiográficamente menos analizado de las partes conservadas de *al-Muqtabis*, aunque Lévi-Provençal ya utilizó su famoso trozo de manuscrito para documentar aspectos de su *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba*⁵, además de lo aportado luego en ediciones, traducciones y otras contribuciones puntuales, que indicaré en el apartado siguiente de mi comunicación.

4) Cuarto motivo: por la trascendencia de analizar el discurso de los textos crónicos anteriores que fueron seleccionados por Ibn Ḥayyān en su *al-Muqtabis* II-1, junto con el discurso de su propia selección, según he podido comprobar en un reciente artículo sobre “Una andalusí en Galicia y sus cuatro

⁴ Véase la traducción de García Gómez, *España musulmana*, pp. 150-156.

⁵ Véase la traducción de García Gómez, *España musulmana*, pp. 99, 115, 130, 143, 144, 382.

‘transgresiones’⁶. Y, así, creo interesante ir completando el análisis de sus pasajes, como ahora procuraré hacer con los relativos a los *dimmiés*.

Sobre al-Muqtabis II-1

No es preciso ofrecer ahora una presentación del cronista cordobés Ibn Ḥayyān, ni de su obra en general, ni de este volumen II-1 de *al-Muqtabis*, suficientemente conocidos, y cuya bibliografía esencial de ediciones y traducciones (procurando completar alguna otra relación bibliográfica anterior) he ofrecido en “Fuentes árabes para el estudio de al-Andalus”⁷, y del conjunto de lo allí indicado se refieren al II-1 las siguientes indicaciones bibliográficas, a tener en cuenta:

al-Muqtabis- II-1: Años 180/796-206/822: emirato de al-Ḥakam I; y 206/822-232/846-7, con parte del emirato de ‘Abd al-Raḥmān II. Manuscrito Real Academia de la Historia (Madrid), Legado Emilio García Gómez, procedente de al-Qarawiyyīn de Fez, y formando unidad con el llamado II-2.

Ediciones y traducciones: Ben Haián de Córdoba, *Muqtabis II: Anales de los Emires de Córdoba Alhaquém I (180-206 H./796-822 J.C.) y Abderrahmán II (206-232/822-847)*, presentación, edición facsímil de Joaquín Vallvé Bermejo, Madrid, Real Academia de la Historia, 1999; Maḥmūd ‘Alī Makkī (ed.), *al-Sifr al-tānī min Kitāb al-Muqtabas li-Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī*, Riyād, Markaz al-Mālik Fayṣal, 2003; *Crónica de los emires Alhakam I y Abdarramán II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-1]*, traducción, notas e índices de Maḥmūd ‘Alī Makkī y Federico Corriente, Zaragoza, Instituto de Estudios Islámicos y de Oriente Próximo, 2001 (reseñas de Juan Souto, *Anaquele de Estudios Árabes*, 13 (2002) pp. 171-174; Luis Molina, *Al-Qanṭara*, 24 (2003), pp. 223-238); Mayte Penelas y Luis Molina Martínez, “**Dos fragmentos inéditos del volumen II del Muqtabis de Ibn Ḥayyān**”, *Al-Qanṭara*, 32 (2011), pp. 229-241.

Traducciones parciales y aportaciones: Évariste Lévi-Provençal, “Du nouveau sur le royaume de Pampeluna au IX^e siècle”, *Bulletin Hispanique*, 55 (1953), pp. 5-22; Justo Pérez de Urbel, “Lo viejo y lo nuevo sobre el origen del reino de Pamplona”, *Al-Andalus*, 19 (1954), pp.1-42; Évariste Lévi-Provençal y Emilio García Gómez, “Textos inéditos del *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān sobre los orígenes del reino de Pamplona”, *Al-Andalus*, 19 (1954), pp. 295-315 [espec. pp. 295-305]; Joaquín Vallvé, “La primera década del reinado de al-Ḥakam I”, *Anaquele de Estudios Árabes: Homenaje a la profesora Dña. Soledad Gibert Fenech*, 12 (2001), pp. 769-778; H. Qara, “‘Abd Allah b. al-Šamir, šā‘ir amīr al-Andalus ‘Abd al-Raḥmān b. al-Ḥakam», *al-Daḥā‘ir*, 5 (Beirut, 1421/2001), pp. 107-138; Miquel Forcada

⁶ Viguera Molins, “Una andalusí en Galicia y sus cuatro ‘transgresiones’”, pp. 497-505.

⁷ Viguera Molins, “Fuentes árabes para el estudio de al-Andalus”, pp. 29-37.

Nogués, “Investigating the Sources of Prosopography. The Case of the Astrologers of ‘Abd al-Rahmān II””, en Marín, Manuela (coord.), *Medieval Prosopography. History and Collective Biography*, 23 (Kalamazoo, 2002), pp. 73-100; Luis Molina, “El *Kitāb al-udabā’* de Ibn al-Faraḍī”, *Anaquel de Estudios Árabes*, 13 (2002), pp. 109-129; Maribel Fierro, “Las hijas de al-Ḥakam I y la revuelta del Arrabal”, *Al-Qanṭara*, 24 (2003), pp. 209-215; Joaquín Vallvé y Francisco Ruiz Girela (ed./trad.), *La primera década del reinado de al-Ḥakam I, según el Muqtabis II.1 de Ben Ḥayyān de Córdoba (m. 469h./1076 J.C.)*, Madrid, 2003; Francisco Ruiz Girela, “El acontecimiento que desencadenó la Revuelta del Arrabal, según el *Muqtabis II*. Algunas puntualizaciones sobre el sentido del texto”, *Anaquel de Estudios Árabes*, 16 (2005), pp. 219-225; María Crego Gómez, “Acerca de una fuente de Ibn Ḥayyān en un texto inédito del *Muqtabis II-1*”, *Al-Qanṭara*, 26 (2005), pp. 269-271; Mayte Penelas y Luis Molina, “Dos fragmentos inéditos del volumen II del *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān”, *Al-Qanṭara*, 32 (2011), pp. 229-241.

Seleccionaré a continuación algunos pasajes de *al-Muqtabis-II-1* sobre los *dimmīs* de al-Andalus, y los comentaré, intentando sondear a través de ellos, y respecto a su representación o referencias explícitas, y también sobre algunos de sus silencios, cuáles fueron los mecanismos y objetivos de la construcción textual y sus posibles eficacias. Para ello, utilizaré fundamentalmente las recién citadas traducción de Maḥmūd ‘Alī Makkī y Federico Corriente [= *Crónica de los emires*], y edición de Makkī [= *Edición Makkī*], con indicaciones puntuales a otras precisiones bibliográficas sobre cuestiones concretas.

Veamos los pasajes de *al-Muqtabis II-1*, que entresaco de sus páginas, y coloco por temas, añadiendo algún comentario.

Pasajes sobre dimmīs en al-Muqtabis II-1 de Ibn Ḥayyān

Antes de la secuencia de noticias colocadas en forma de Anales, *al-Muqtabis II-1*, como otras crónicas, empieza por una presentación general del soberano, con sus rasgos y su entorno familiar y palatino, y aspectos varios sobre sus actuaciones más características. Aunque faltan folios iniciales del único manuscrito, que es acéfalo⁸, entre lo restante de estos preámbulos que seleccionan noticias características sobre el emir o soberano del que se trate, no aparecen citas explícitas sobre los *dimmīs*, y sólo ya dentro del año 202/818 (es decir, veintidós años después del comienzo del emirato de al-Ḥakam I), en el curso de su “Mención del terrible suceso de los cordobeses conocido como el suceso del Arrabal” (uno de los esporádicos títulos del propio manuscrito), tras indicar las demoliciones ordenadas por el emir, según un extenso relato procedente de Aḥmad al-Rāzī, *al-Muqtabis II-1* selecciona Ibn Ḥayyān un pá-

⁸ *Crónica de los emires*, 11, nota 2.

rrafo de fuente distinta –tras introducirlo como “dice otro autor”– con lo siguiente:

El encargado de la demolición de estos edificios fue el conde Rabīʿ, gobernador de los dimmíes y alcaide de la guardia especial de esclavos, conocidos como ‘los mudos’, al frente de los partidarios de los omeyas a quienes se encomendó: no dejaron piedra sobre piedra.... (*Crónica de los emires*, 106r).

Así, *al-Muqtabis* II-1 (trayéndolo de fuente no identificada) introduce en la escena del emirato de al-Ḥakam I a aquel famoso *qūmis* de los dimmíes cristianos, al que vuelve a convocar Ibn Ḥayyān nueve folios más adelante, refiriéndose al nombramiento de herederos por parte del emir, en *ḏū l-ḥiġġa* 206/ mayo 822, cuatro años después del alzamiento del Arrabal (*Crónica de los emires*, 115r y v):

Cumplidos los días de la jura a favor de ʿAbdarrahmān y Almuġīra, y estando su padre Alhakam [I] ya gravemente enfermo, dio orden, según palabras de su hijo y heredero ʿAbdarrahman [II], de matar al conde Rabīʿ, hijo de Teodulfo, almorjefe de los dimmíes y mayordomo doméstico y privado del emir Alhakam, persona de pésima naturaleza, dado a la injusticia y al abuso, de los que muchas veces hiciera blanco a los musulmanes en cuanto le encomendaba el emir, causándoles afrenta e imponiéndoles su reprobable maldad. El heredero [ʿAbdarrahman II] buscó el elogio de éstos con su muerte, permitiéndoles airear sus enojos y matarlo como escarmiento, lo que ordenó antes de la muerte de su padre, el emir, consiguiendo el regocijo de los cordobeses más allá de cuanto hubiera podido desear, pues la comunidad se agolpó para presenciar su suplicio y regodearse con su tormento, bendiciendo a voces al emir por quitarles tal maldad. Simultáneamente mandó al heredero destruir la alhóndiga que había al lado del Arrabal.... que servía para expender vino y bebidas, bajo pesadas alcabalas...

Ibn Ḥayyān, como suele hacer cuando se refiere a cuestiones importantes, inserta a continuación más pasajes sobre esto, de diferentes autores, uno del cronista Muʿāwiya al-Šabbīnāsī:

... lo primero que éste [ʿAbdarrahman I] hizo, viviendo aún su padre, fue crucificar al conde de los cristianos, Rabīʿ b. Tudulf, criatura la más digna de crucifixión y escarmiento por las malas acciones que había cometido contra los musulmanes ...

Pasaje de al-Šabbīnāsī que incluso contiene unos versos de Ibn al-Šamir “elogiando al heredero ʿAbdarrahman y felicitándole por aquella medida piadosa contra el infiel (*al-kāfir*) conde Rabīʿ”, a quien el poeta, además de *kāfir*, denomina “tirano cristiano” (*tāġī al-ʿaġām*), de quien señala cómo “ha llenado a la gente de gozo su muerte/ y se les han disipado las tinieblas de la injusticia; era un infiel, dejado hasta por los suyos, por cuya mano obraba Dios sus castigos”.

El papel de los versos insertos en las crónicas es el de acentuar las referencias⁹, permitiéndose subir la subjetividad de la prosa cronística, y así lo hacen los calificativos tan intensos y marcados de *kāfir* y *tāġī al-'aġām*, significativa combinación de epítetos que, además de la marcada referencia a “tirano” (*tāġī*) reúne la connotación religiosa de *kāfir* y la cultural-étnica de *aġām*, con implicaciones interesantes por sus respectivas conexiones con la islamización y a la arabización.

Añade Ibn Ḥayyān, en ese mismo bloque sobre Rabī', otro pasaje del cronista Ibn Mufarriġ, encomiando que lo primero que 'Abd al-Raḥmān II hizo al ser proclamado emir fue

suprimir conductas reprobables en Córdoba, por lo que ordenó destruir la alhóndiga que tenía el sultán en Córdoba Segunda, en el río, y crucificar a Rabī' que la había instalado. Allí se vendía vino y cometía público pecado ...

Folios más adelante, Ibn Ḥayyān vuelve a recordar, con otro pasaje del cronista Ibn Mufarriġ, que cuando la *ba'ya* de 'Abd al-Raḥmān II (206/822) el nuevo emir

... hizo ejecutar al conde Rabī', una de las mayores calamidades que sufrían los cordobeses y uno de los mayores perjuicios para los súbditos, así como destruir la alhóndiga del vino en Secunda....(*Crónica de los emires*, 139v).

Y esta comparativamente tan abundante, repetitiva, intensa y llamativa aparición de menciones al *qūmis* Rabī' continúa, pues aún insiste Ibn Ḥayyān en utilizar su cita, transmitiendo un pasaje de Ahmad al-Rāzī, para culpabilizar a este *qūmis* de alzamientos contra 'Abd al-Raḥmān II, en otro epígrafe, hiperbólicamente¹⁰ titulado en el propio manuscrito, como “Batalla de Vélez”, insistiendo en contar, ahora de modo más literario, cómo aquel nuevo emir:

aconsejó entonces a su padre acerca del conde Rabī', encargado del gobierno interno de los cristianos de Córdoba y mayordomo del emir Alhakam, al que pintaba con bellos colores toda maldad en perjuicio de los súbditos. 'Abdarrahman le hizo ver las maldades que se le ocultaban y los indescriptibles males que producía a creyentes y *ḍimmíes*, de modo que Alhakam se desentendió de aquél y se hizo grato a Dios, poniendo fin a su perjuicio, al ordenar su crucifixión ejemplar, que se ejecutó con alegría de toda la gente, al sentirse vengada.

[tras morir Alhakam] corriendo por las coras la voz de que deseaba mejoras y de que había mandado matar al malvado Rabī', vinieron de todas partes a Córdoba, con la confianza de la jura. Los más atrevidos y arbitrarios eran los de Elvira, que acudieron a Córdoba en gran número a quejarse de sus agobiantes gravámenes y del canon por forrajeo, dentro del aumento de los impuestos

⁹ Viguera Molins, “Versos en crónicas andalusíes”, pp. 8-16.

¹⁰ Lévi-Provençal, *España musulmana*, vol. IV, p. 131.

antiguos introducido por el maldito Rabī'... enviaron su exigencia de que se suprimiesen todos los recargos del conde Rabī' (*Crónica de los emires*, 174r).

No voy a trazar aquí sobre la personalidad y acciones de aquel *qūmis* de los dimmíes cristianos, Rabī' b. Teodulfo, aunque *al-Muqtabis* II-1 ofrece pormenores sobre él, cuya dimensión historiográfica no explotó del todo Lévi-Provençal, en su citada *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba*¹¹, pese a su positivo uso y valoración del manuscrito del II-1. Para la historia del *qūmis*, puede consultarse la monografía que le dedicó Ángel C. López¹².

Sólo retendré ahora de los textos reproducidos por Ibn Ḥayyān el aspecto de hostilidad y agravios contra los musulmanes con que es resaltado Rabī' en los pasajes procedentes de tres cronistas omeyas del siglo X, Aḥmad al-Rāzī, Mu'āwiyā al-Šabbīnāsī e Ibn Mufarrīḡ. Los textos, así, acusan y culpan a ese personaje cristiano y legitiman su pena de muerte, de la misma manera que utilizan la referencia implícita a su 'traición', ya que el emir al-Ḥakam I había confiado en él, como señaló al-Rāzī "almojarife de los dimmíes y mayordomo doméstico y privado del emir Alhakam", según la traducción de Corriente y Makkī, o como dice el texto árabe: *al-'āmil 'alā tubūl ahl al-ḡimma wa l-mutawallī li-qahramat al-amīr al-Ḥakam wa umūrihi l-ḥāssa*, expresando así una proximidad y confianza que el *qūmis* Rabī' no merecía, según su retrato textual, en el que la alusión a su muerte como escarmiento señala otro de los objetivos de las referencias cronísticas, asociado todo ello o continuado por la alusión al consumo del vino, reprimido además por 'Abd al-Raḥmān II.

El *qūmis* de los dimmíes cristianos, Rabī', es utilizado además como elemento de encomio y legitimación de ese nuevo emir, planteando una más o menos subyacente (así, más sutil) confrontación entre fiscalidad canónica y abusiva y entre costumbres licenciosas (consumo del vino, rasgo dimmí) y costumbres ortodoxas. La ruptura está así profundamente marcada entre dimmíes y musulmanes. El que los perjuicios de ambos aspectos, tributario y moral, como subrayan los textos citados, afecten a 'creyentes y dimmíes' denuncia además la extensión de la actividad del *qūmis* Rabī', o su poder, sobre los musulmanes también.

Y el carácter estratégico del discurso acumulado contra Rabī' se hace más patente cuando advertimos que la represión de abusos en ambos aspectos es un tópico cronístico atribuido a varios soberanos, y Luis Molina lo estudió en 1983, en su artículo "Nota sobre *murūs*"¹³. La reprobación de personajes dimmíes en el entorno de los soberanos es también otro tópico que recorre los textos cronísticos andalusíes, y otros, en su dimensión modelizadora, y a esto se suman los pasajes cronísticos de *al-Muqtabis* II-1. Conocida es la recusación

¹¹ Lévi-Provençal, *España musulmana*, pp. 130-131.

¹² "El conde de los cristianos Rabī' ben Teodulfo".

¹³ Molina, "Nota sobre *murūs*", pp. 283-301, espec. pp. 290-293.

del *q̄umis* Ibn Antunyān, secretario cristiano de Muḥammad I, según Ibn al-Qūṭīyya¹⁴. Todo esto muestra los recursos cronísticos para presentar y calificar, descalificar, aspectos de la situación de los *dimmīs*, a través de textos del X, transmitidos en el compendio de *al-Muqtabis* II-1.

En el II-1 aparece mencionado por su nombre otro *dimmī*, con grafía leída como el nombre cristiano de “Vicente” o “Laurente” (Lorenzo) o “Jacinto”, y en tres pasajes, el primero tomado por Ibn Ḥayyān de Ibn al-Qūṭīyya, narrando el alzamiento del Arrabal:

El emir Alhakam protagonizó en lo peor de aquella lucha, cuando ésta alcanzaba el paroxismo y era más grave la situación, un caso peregrino de entereza e indiferencia ante la muerte, tal cual nunca se oyera igual de otro rey. Pues cuando estaba en la azotea de su Alcázar, en el momento más intenso del combate, entre acecho mortal, estrépito de armas y apellidos de paladinos, habiendo pedido que le trajeran un frasco de algalia, y tardando en obedecerle su criado, llamado Lorenzo¹⁵, por pensar que había disparatado al decir tal cosa. Él lo llamó y regañó, de modo que le trajo el frasco y él se lo echó por la cabeza. El criado no pudo entonces contenerse y le dijo: ‘Pero, señor ¿es éste momento de usar perfume? El le dijo: Calla, desgraciado. ¿Cómo podría si no, quien matase a Alhakam distinguir su cabeza de otra, cuando la arrastrase?’ Criado y presentes se admiraron de su presencia de ánimo entereza ante la adversidad, al tiempo que no ahorra esfuerzo por conservar su autoridad” (*Crónica de los emires*, 107r)

Un segundo pasaje tomado por Ibn Ḥayyān de Ibn Mufarrīḡ: menciona a ese “criado Lorenzo” acompañando a Ibn al-Ḥaddā’, secretario del emir, en el episodio de la delación de conjurados en la revuelta del Arrabal (*Crónica de los emires*, 109r).

Y en un tercer pasaje, procedente de al-Warrāq, de similares contenidos al primero, el emir en su conversación con su criado que se asombra por lo del frasco de algalia, ya no dice su nombre, sino por la significativa exclamación de “hijo de incircuncisa” (*Crónica de los emires*, 111r).

La primera y la tercera citas en estos episodios del criado y el emir relativos al levantamiento del Arrabal siguen la línea de “modelización” de la figura soberana, a través de mostrar su gran presencia de ánimo, exhibida además ante un criado cristiano, que se muestra perplejo, resaltando más aún la entereza del emir, que le da una lección¹⁶. Se contrastan así superioridades/inferioridades. La segunda cita, pocos folios más adelante, muestra la lealtad

¹⁴ Abenalcoitia, *Historia de la conquista de España*, pp. 67-68.

¹⁵ Nombre cristiano, que los traductores anotan (pp. 66, nota 113) que “Lorenzo” sería quizás la lectura más correcta de la grafía que da el manuscrito, y que en otras fuentes se ha leído como “Vicente”, incluso como “Jacinto”.

¹⁶ Sobre algún episodio comparable: Hämeen-Anttila, “In the Privacy of my Garden”, pp. 167-178.

previa del criado cristiano, concededor del alcance de la magna conjura por haber asistido a la delación de implicados.

Claro está que tampoco pretendo trazar aquí la historia de aquellos alzamientos en la misma capital de al-Andalus, varias veces presentada, y entre ellas por Lévi-Provençal, en su citada *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba*, y por Manzano Moreno¹⁷, además del concreto análisis historio-gráfico que Fierro¹⁸ realizó sobre la transmisión textual de algunas referencias en *al-Muqtabis* II-1.

Y sigamos: en el II-1 aparece mencionado por su nombre, en pasajes de 'Īsā Ibn Aḥmad al-Rāzī, en el largo epígrafe dedicado a “El canto: Noticia de Ziryab, mejor cantante del país de Alandalús” (otro epígrafe con título en el manuscrito), al indicar algunos en tiempos de al-Ḥakam I y 'Abd al-Raḥmān II, ‘el judío Mansūr’ (*Crónica de los emires*, 147v), enviado por el emir al-Ḥakam I al encuentro de Ziryāb, oficiando de mensajero entre el emir y el músico (*Crónica de los emires*, 149r), y, por fin, señalándolo entre los cantores cortesanos, a quienes “pagaba el sultán un salario mensual de diez dinares”, y destacando sus buenas relaciones con Ziryāb (*Crónica de los emires*, 153r).

Hasta aquí, las contadas indicaciones con nombre a sólo tres dimmíes en *al-Muqtabis* II-1 (los cristianos Rabī y Vicente o Lorenzo, y el judío Manṣūr) los muestran realizando un papel servidor, represivo y leal o traidor, y en un caso ornamental para el emir. Es cierto que dos de ellos (Rabī y Vicente o Lorenzo) están relacionados con episodios del alzamiento del Arrabal, suceso tan trascendental, como suele advertirse, que ello produce que a su alrededor, y tan excepcionalmente, afloren no sólo los nombres y algunos actos de esos dos dimmíes cristianos, sino de un dimmí judío más, el segundo mencionado de esta religión, y con un papel distinto al del otro judío y al de los dos cristianos.

Se trata, esta vez, del judío, a quien *al-Muqtabis* II-1 no da nombre, que escondió al alfaquí Ṭālūt¹⁹, implicado en la revuelta del Arrabal, según pasaje tomado por Ibn Ḥayyān de Ibn al-Qūṭiyya, y dice así en su transmisión hayyanī:

A Talut le sucedió un caso curioso de fidelidad a la palabra y felonía, pues empezó por esconderse en casa de un vecino suyo, dimmī judío que le dio amparo, piadosamente conmovido, con quien permaneció hasta que consideró que causaba enfado, cosa que el judío negaba, rogándole promesa de no huir, que él rehusó, hasta elegir a un notable musulmán, persona para él de las de más confianza. Allí se trasladó y, apenas estuvo allí, éste lo delató en violación de la palabra dada y lo condujo al emir sin más (*Crónica de los emires*, 107v-108r).

¹⁷ Manzano Moreno, *Conquistadores, emires y califas*.

¹⁸ Fierro, “Las hijas de al-Ḥakam I y la revuelta del Arrabal”, pp. 209-215.

¹⁹ Sobre este alfaquí y sus reflejos textuales: Molina, “Ṭālūt y el judío”, pp. 533-557.

Al-Ḥakam I, furioso contra Ṭālūt, le perdona precisamente tras referirle Ṭālūt “la diferente conducta de sus vecinos musulmán y judío en cuanto a fidelidad a la palabra”, y el emir abomina además del musulmán que delató a Ṭālūt. Con más pormenor en los diálogos, Ibn Ḥayyān vuelve a insertar el episodio más adelante, tomándolo de Ibn al-Qūṭiyya, y poniendo en boca del emir la significativa frase, que viene a colocar al musulmán desleal contra Ṭālūt por debajo del *dimmí* que le fue leal, expresándolo el mismo emir:

un judío, enemigo de la fe, guarda a este maestro [Talut] la consideración que merecen su piedad y ciencia, arriesgando por ocultarlo su vida y fortuna, y tú, su correligionario y amigo, desbaratas los favores del judío a un hombre entre los más dignos de tu protección ...(*Crónica de los emires*, 111v).

Es una moraleja de fidelidades, que vendría a mostrar cómo, incluso un *dimmí*, es capaz de mantener la lealtad, aunque Ṭālūt no fue leal al alzarse contra el emir; el pasaje sitúa sobre todo al musulmán desleal contra Ṭālūt por debajo del *dimmí* que sí le fue leal. Y todo esto le sirve al cronista para mostrar la importancia que el emir otorga a la fidelidad, resultando el *dimmí* un mero peón en el juego de las moralejas.

Lo referido permite aportar, además, desde el recuento historiográfico ese carácter trascendental de las revueltas del Arrabal, pues también, como otro síntoma, los textos andalusíes incluyen en relación con aquellos referencias excepcionales a los *dimmíes*. Esta concreta observación puede añadirse a lo ya establecido por la investigación sobre los sucesos del Arrabal, que Salvador Peña y Miguel Vega²⁰ calificaban, no hace mucho y con toda razón, como “momento clave en la historia de los Omeyas andalusíes”.

Frente a la excepcional nominación de tres *dimmíes* -2 cristianos y 1 judío- en relación con los sucesos del Arrabal contrasta el silencio de las fuentes, en general, y de *al-Muqtabis* II-1 en concreto, sobre la participación o la implicación de gentes judías y cristianas en aquellas revueltas: cuando se repasan los textos cronísticos, los *dimmíes* no aparecen ni tampoco en otras rebeldías contra el Estado omeya, a las cuales el II-1 dedica extensa atención, y sobre todo en relación con las de Zaragoza, Mérida, y Toledo, además de otras urbes, como Córdoba²¹.

El subterfugio de no mencionar a los *dimmíes* en relación con las rebeldías locales pasa por el recurso a denominaciones colectivas (los toledanos.... etc.) o en ocasiones, sí, a protagonismos en las mismas de árabes, beréberes y muladíes, generalmente envueltos en descalificaciones. Para los *dimmíes*, ni siquiera eso, aunque hay una mínima pista, en el pasaje que el cronista Ibn

²⁰ Peña Martín y Vega Martín, “La amonedación canónica del emirato omeya andalusí”, pp. 149-202, especialmente p. 162.

²¹ Crego Gómez, *Tulaytula en el siglo IX (796-912)*; Crego Gómez, *Toledo en época omeya*; Crego Gómez, “La Jornada del Foso de Toledo”, pp. 269-275; Fierro, “La importancia de la obra de Ibn Zāfir para la historia de al-Andalus”, pp. 325-326.

Mufarriğ toma del secretario y cronista Sakan, sobre una posible acción de *dimmiés* o en relación con ellos, cuando se indica que “los súbditos cordobeses”, al comienzo de los sucesos del Arrabal, “se fueron al *zalmedina* Ibn Labîd, que recibía el nombre de prefecto de los ‘*ağam*... queriendo matarlo” (*Crónica de los emires*, 108v), y así parece referencia a los no-árabes (‘*ağām*) o a los no-arabizados.

No ocurre en *al-Muqtabis* II-1, como en cambio sí pasa en *al-Muqtabis* V, donde la referencia a cristianos no siempre se silencia, como sucede en relación con los alzamientos en torno a los Ḥafṣūn, que reflejan un cariz tan excepcional (por la gravedad de su extensión cronológica y espacial, y sus consecuencias) que ahora ya sí se menciona explícitamente a los cristianos, por ejemplo al referir los escarmientos a rebeldes andalusíes, 300/913 a 301/914, en Juviles: “le sacaron a cuantos hombres de Ibn Hafsun tenían, cristianos en su mayor parte, a los que mandó decapitar, siendo exterminados hasta el último en un momento”²², y también es destacado el papel que se menciona sobre los cristianos en Bobastro, y cómo asesinaron a Ğa’far b. Ḥafṣūn, 308/920, y colocaron a un hermano en su lugar:

hizo morir Dios al rebelde Ğa’far ibn ‘Umar ibn Hafsun, decano de extraviados, señor de Bobastro, capital de la disidencia: fue asesinado en su interior ... manifestó preferencia y parcialidad por los musulmanes, lo cual irritó contra él a los cristianos, que tramaron su asesinato e irrumpiendo en su palacio, lo mataron, apresurándose a llamar a su hermano Sulayman, al que engatusaron para que abandonase el ejército del sultán en Córdoba²³.

La perspectiva, así pues, ha cambiado entre alzamientos de primera mitad del III/IX y las de un siglo después, cuando la evolución de los procesos de arabización e islamización ya era altamente favorable para el Estado omeya, y sus crónicas pueden citar protagonismos de *dimmiés* sin que esto significara -con tanta gravedad como antes- otorgarles protagonismos, otorgarles “existencia”.

Algunas consideraciones finales

En el compendio cronístico *al-Muqtabis* II-1 de Ibn Ḥayyān, sobre los años 180/796-232/847, se encuentran muy escasos y selectivos relatos, estratégicamente contruidos y por tanto evidentemente intencionados, sobre los *dimmiés* en al-Andalus. Los intereses y recursos (en contenido y estilo, en fondo y forma) de esas menciones y referencias, algunas de las cuales he presentado en esta contribución, son muy significativas, y muestran la carga ideológica

²² Ibn Ḥayyān, *al-Muqtabis* V: *Crónica del califa*, p. 42.

²³ Ibn Ḥayyān, *al-Muqtabis* V: *Crónica del califa*, p. 133.

con que cuestiones relativas a los *dimmies* fueron reflejadas por la cronística omeya del siglo IV/X (especialmente, en los párrafos aquí presentados, Aḥmad al-Rāzī, al-Šabbīnāsī, Ibn Mufarrīḡ, al-Warrāq, Ibn al-Qūṭīyya, algo de ʿĪsā al-Rāzī) y sobre todo con que fueron seleccionadas y transmitidas por su compilador en el siglo V/XI, Ibn Ḥayyān. Es decir, los pasajes del *Muqtabis* experimentaron la primera selección y reflejo de noticias por sus primeros escritores, y la segunda ya en la compilación también selectiva de Ibn Ḥayyān.

Sólo cuatro *dimmies* son mencionados en *al-Muqtabis* II-1, tres de ellos tan sólo por sus nombres o partes de sus nombres, y desde luego siempre en función del Poder, a su servicio y por sus intereses. Pero más incluso que lo que explícitamente se encuentra en *al-Muqtabis* II-1 de Ibn Ḥayyān, sobre los años 180/796-232/847, llaman la atención determinados silencios sobre la presencia de *dimmies* en los escenarios históricos de aquel al-Andalus de los cuatro últimos años del siglo II/VIII y casi toda la primera mitad del siglo III/IX, cuando sin duda los *dimmies* componían aún la mayoría numérica de la población andalusí.

Cuantificar y calificar las referencias que sí se encuentran sobre los *dimmies* de al-Andalus, en el II-1 es un ejercicio historiográfico necesario, no sólo por cuanto aporta al análisis de las construcciones textuales, sino a la historia de los *dimmies*, reflejando el tamiz de los discursos cronísticos, que a su vez exhibe los intereses y controles de la minoría numérica, pero minoría dominante, que es el Poder, sobre la aún mayoría numérica, pero minoría dominada, que los *dimmies* eran en esa primera mitad del siglo III/IX.

En relación con las referencias esperables a *dimmies* en escenarios históricos, pero que no aparecen mencionados, la cuestión hay que remitirla a las constataciones sobre los silencios textuales acerca de determinados grupos, cuestión que posee dimensiones generales, planteadas ahora ampliamente por la investigación, y a la que se ha dedicado en los últimos años una atención intensa, sobre la invisibilidad de las minorías, aunque en el caso de la amplia invisibilidad de los *dimmies* en *al-Muqtabis* II-1, el hecho comporta varias características considerables: como la de que no eran una minoría poblacional, aunque sí fueran en la primera mitad del siglo III/IX, todavía, una mayoría dominada.

El discurso oficial representado en las crónicas monta sus estrategias de exclusión al matizar las menciones y dosificar los silencios sobre los *dimmies*, cuyas especificidades contrarían *de facto* los procesos en consolidación progresiva de la arabización y de la islamización²⁴. Los *dimmies* no aparecen en las crónicas relativas a sucesos de la primera mitad del siglo III/IX (que hemos repasado ahora), o aparecen tan condicionadamente, precisamente por estar fuera aún de la consolidación de la islamización y/o de la arabización.

²⁴ Aruçi, "Islamic Authority and its Attitude towards Non-Muslim Groups", pp. 249-266.

Excluidos de la mayor parte del escenario cronístico, quedan así excluidos de la “existencia” histórica, con el propósito progresivamente logrado de suscitar su integración religiosa, cultural y social. La actuación cronística, y el Poder cuya voz representa, contrarían así el estricto mantenimiento del estatuto de la *dimma*.

Las crónicas andalusíes, con un sentido profundo y experto de sus recursos expresivos y de la construcción del discurso de acuerdo con determinados objetivos (según resulta bien comprobado respecto al conjunto de la cronística árabe medieval), con gran sentido propagandístico y comunicativo, están cuidadosamente cribadas por las estrategias narrativas y los intereses políticos, sin reflejar por tanto un trasunto total de las realidades históricas. El propio discurso cronístico controla así a los propios sucesos, y los orienta en la dirección adecuada para las mayorías o, mejor dicho, en este caso, para las minorías dominantes.

Fuentes

- Ibn al-Qūṭiyya: Abenalcoitia, *Historia de la conquista de España por Abenalcoitia el cordobés*, Ribera, Julián (trad.), Madrid, Real Academia de la Historia, 1926.
- Ibn Ḥayyān, *al-Muqtabis II-1: Ben Haián de Córdoba, Muqtabis II: Anales de los Emires de Córdoba Alhaquém I (180-206 H./796-822 J.C.) y Abderrahmán II (206-232/822-847)*, presentación, edición facsímil Vallvé Bermejo, Joaquín, Madrid, Real Academia de la Historia, 1999.
- Ibn Ḥayyān, *al-Muqtabis II-1: Makkī, Maḥmūd 'Alī (ed.), al-Sifr al-tānī min Kitāb al-Muqtabas li-Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī*, Riyād, Markaz al-Mālik Fayṣal, 2003.
- Ibn Ḥayyān, *al-Muqtabis II-1: Crónica de los emires Alhakam I y Abdarramán II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-1]*, traducción, notas e índices de Makkī, Maḥmūd 'Alī y Corriente, Federico, Zaragoza, Instituto de Estudios Islámicos y de Oriente Próximo, 2001.
- Ibn Ḥayyān, *al-Muqtabis V: Crónica del califa 'Abdarrahman III an-Nasir entre los años 912 y 942*, Viguera, María Jesús y Corriente, Federico (trads.), Zaragoza, Anubar Ediciones e Instituto Hispano-árabe de Cultura, 1981.

Bibliografía

- Aruçi, Muhammed, “Islamic Authority and its Attitude towards Non-Muslim Groups and Minorities in Muslim Society”, en Michalak-Pikulska, Bárbara y Pikulski, Andrzej (eds.), *Authority, Privacy and Public order in Islam. Proceedings of the 22nd Congress of L'Union Européenne des Arabisants et Islamisnts*, Lovaina-París-Dudley, Ma., *Orientalia Lovaniensia Analecta*, Peeters Publishers, 2006, pp. 249-65.

- Crego Gómez, María, *Tulaytula en el siglo IX (796-912). Historia e Historiografía: 'Al-Muqtabis' de Ibn Hayyan*, Tesis Doctoral, Granada, Universidad de Granada, 2003.
- Crego Gómez, María, "La Jornada del Foso de Toledo según Ibn Faḍl Allāh al-'Umarī. Edición y traducción", *Al-Andalus Magreb*, 14 (2007), pp. 269-275.
- Crego Gómez, María, *Toledo en época omeya (ss. VIII-X)*, Toledo, Diputación de Toledo, 2007.
- Fierro, Maribel, "La importancia de la obra de Ibn Zāfir para la historia de al-Andalus", *Al-Andalus Magreb*, 15 (2008), pp. 313-4.
- Fierro, Maribel, "Las hijas de al-Ḥakam I y la revuelta del Arrabal", *Al-Qanṭara*, 24 (2003), pp. 209-215.
- Hämeen-Anttila, Jaakko, "In the Privacy of my Garden. On Calamities and Escapism in Bahā' addīn al-Irbilī's *Risālat al-Tayf*", en Michalak-Pikulski, B. y Pikulski, A. (eds.), *Authority, Privacy and Public order in Islam. Proceedings of the 22nd Congress of l'Union Européenne des Arabisants et Islamisnts*, Lovaina-París- Dudley, Ma., *Orientalia Lovaniensia Analecta*, Peeters Publishers, 2006, pp. 167-78.
- Lévi-Provençal, Évariste, *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba*, vol. IV de la *Historia de España dirigida por Ramón Menéndez Pidal*, García Gómez, E. (trad.), Madrid, Espasa-Calpe, 1950.
- López, Ángel C., "El conde de los cristianos Rabī ben Teodulfo, exactor y jefe de la guardia palatina del emir al-Ḥakam I", *Al-Andalus-Magreb*, 7 (1999), pp. 169-184.
- Manzano Moreno, Eduardo, *Conquistadores, emires y califas: los Omeyas y la formación de al-Andalus*, Barcelona, Crítica, 2006.
- Molina, Luis, "Ṭālūt y el judío. Análisis de la evolución historiográfica de un relato", *Al-Qanṭara*, 32 (2011), pp. 533-557.
- Molina, Luis, "Nota sobre murūs", *Al-Qanṭara*, 4 (1983), pp. 283-300.
- Peña Martín, Salvador y Vega Martín, Miguel, "La amonedación canónica del emirato omeya andalusí antes de 'Abd al-Rahmān II, según el hallazgo de dirhams de Villaviciosa (Córdoba)", *Al-Andalus-Magreb*, 14 (2007), pp. 149-202.
- Viguera Molins, María Jesús, "La violencia ejemplar: crónicas y poder", en Serrano, Delfina (coord.), *Crueldad compasión en la literatura arabo-islámica*, Madrid, Córdoba, CSIC, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2011, pp. 81-107.
- Viguera Molins, María Jesús, "Una andalusí en Galicia y sus cuatro 'transgresiones'", en Toro Ceballos, Francisco y Rodríguez Molina, José (coords.), *Estudios de frontera. 8. Mujeres y fronteras*, Alcalá la Real, Ayuntamiento, Diputación de Jaén, 2011, pp. 497-505.
- Viguera Molins, María Jesús, "Fuentes árabes para el estudio de al-Andalus", *Xelb*, 9 "O Gharb no al-Andalus: síntesis e perspectivas de estudo" (2010), pp. 27-37.
- Viguera Molins, María Jesús, "El paisaje en las crónicas andalusíes", en Roldán Castro, Fátima (coord.), *Paisaje y naturaleza en al-Andalus*, Granada, Fundación El Legado Andalusí, 2004, pp. 83-113.
- Viguera Molins, María Jesús, "Narrar la violencia: pasajes de la crónica de Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt sobre los almohades", en Fierro, Maribel (ed.), *De muerte violenta. Política, religión y violencia en al-Andalus*, Madrid, 2004, Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus (EOBA) 14, pp. 301-320.
- Viguera Molins, María Jesús, "Versos en crónicas andalusíes", *Cervantes, Revista del Instituto Cervantes de El Cairo*, 3 (2002), pp. 8-16.

III

Exploring legal casuistry





Cimetières et opérations funéraires en al-Andalus: *ḍimmī*-s et non-musulmans face à la mort.

Étude de cas à partir du *Kitāb al-ḡanā'iz* de la *Mustaḥraḡa* d'al-'Utbī (m. 255/869) et de son commentaire *al-Bayān wa l-taḥṣīl* du Qāḍī Ibn Ruṣd al-Ġadd (m. 520/1126).

Farid BOUCHIBA
RELMIN

Bien que les tous les ouvrages de *fiqh* comportent un chapitre relatif aux funérailles (*kitāb al-ḡanā'iz*)¹, rares sont ceux qui abordent de manière détaillée la question des *ḍimmī*-s et des non-musulmans face à la mort². Cette lacune est cependant quelque peu justifiée par le seul fait que ce type d'ouvrage s'intéresse et se destine principalement à un public musulman³. Cependant, pour le lecteur désireux de trouver quelques cas relatifs aux non-musulmans au chapitre des funérailles, il conviendra que celui-ci distingue tout d'abord deux types de sources dans la littérature du *fiqh*: les abrégés/compendiums (*muḥtaṣar*)⁴ et les œuvres encyclopédiques (*muṭawwalāt*)⁵.

Pour le sujet qui nous intéresse ici, il nous faudra donc mener nos recherches dans des ouvrages de la seconde catégorie comme la *Mudawwana* de Saḥnūn⁶ (m. 240/854), les *Nawādir wa l-ziyādāt* d'Ibn Abī Zayd⁷ (m. 310/922) et la *'Utbīyya* d'al-'Utbī⁸ (m. 255/869). Pour notre article, c'est ce dernier ouvrage que nous nous proposons d'étudier.

¹ Une partie de cet article a été présenté au CSIC (Madrid) au mois de mars 2011. Je tiens à remercier tout particulièrement M. Fierro, C. Müller, J. Tolan, ainsi que l'ensemble de l'équipe RELMIN, pour leurs suggestions et commentaires.

² Cf. Tritton, « *Djanāza* », *EI*², vol. II, pp. 453-454. Pour certaines traditions relatives à la mort on lira Ben Slama, *Al-mawt wa tuqus min ḥilāl Ṣaḥīḥ al-Buḥārī wa Muslim*.

³ Pour un ouvrage de *fiqh* consacré exclusivement à la question des *ḍimmī*-s cf. Ibn Qayyim al-Ġawziyya, *Aḥkām ahl al-ḍimma*. Il importe de relever que l'auteur est ḥanbalite.

⁴ Cf. al-Māmī, *al-Maḡhab al-mālikī*, p. 366. Parlant des compendiums (*muḥtaṣar*), il dit « ce sont des résumés d'ouvrages encyclopédiques (*muṭawwalāt*), comme par exemple: le *Tafrīr* d'Ibn Ḡallāb, le *Kāfī* d'Ibn 'Abd al-Barr, le *Muḥtaṣar* de Ḥalīl, la *Risāla* d'Ibn Abī Zayd... ».

⁵ Cf. al-Māmī, *al-Maḡhab al-mālikī*, p. 366. Décivant les *muṭawwalāt*, l'auteur précise que « ce sont les ouvrages qui abordent le *fiqh* de la manière la plus vaste, sans apporter de commentaire, sans résumer ou versifier. À titre d'exemple, la *Mudawwana* de Saḥnūn, les *Nawādir wa l-ziyādāt* d'Ibn Abī Zayd, *'Uyūn al-adilla* d'Ibn al-Qaṣṣār... ».

⁶ Cf. Talbi, « Saḥnūn », *EI*², vol. VIII, pp. 843-845.

⁷ Sur la bio-bibliographie de l'auteur, cf. *al-Nawādir*, vol. I, pp. 7-37.

⁸ Pour la biographie de cet auteur, on se reportera à l'introduction du *Bayān*, vol. I, pp. 19-21.

Auteurs et œuvres

Le *Bayān wa l-taḥṣīl wa l-šarḥ wa l-tawḡīḥ wa l-ta'īl fī masā'il al-Mustaḥraġa*⁹ du Qāḍī Ibn Rušd al-Ġadd (m. 520/1126)¹⁰ n'est rien d'autre que le commentaire de la *Mustaḥraġa min al-asmi'a*¹¹ d'al-'Utbī appelé aussi al-'Utbīyya.

Al-'Utbī ayant construit son ouvrage en fonctions des *samā'āt*¹² (auditions), il fallut à Ibn Rušd al-Ġadd, lorsqu'il voulut le commenter, l'agencer selon les chapitres de la jurisprudence¹³. Ibn Rušd al-Ġadd, quant à lui, a recherché dans

⁹ Il n'existe à ce jour qu'une seule édition de ce texte en vingt volumes éditée à Beyrouth par Dār al-Ġarb al-Islāmī en 1988².

¹⁰ Sur la biographie de l'auteur, cf. Lagardère, « Abū l-Walīd b. Rušd Qāḍī al-Quḍāt de Cordoue », pp. 203-224. Pour plus d'informations sur Ibn Rušd al-Ġadd, on lira avec attention les renvois vers d'autres sources faits par l'auteur de cet article et plus particulièrement la note 1, p. 203. On lira aussi avec intérêt sa notice biographique rédigée par Serrano dans Lirola Delgado (ed.), *BA*, vol. IV, pp. 617-626. On ajoutera aussi les références mentionnées en introduction du *Bayān*, vol. I, pp. 11-13.

¹¹ La 'Utbīyya (appelé aussi *Mustaḥraġa*) est un ensemble de onze auditions (*samā'*) transmises de façon directe ou indirecte de l'Imām Mālik (m. 179/795) :

1. *Mālik* → 'Abd al-Raḥmān b. al-Qāsim al-Miṣrī (m. 191 ou 192 ou 193/807-808)
 2. *Mālik* → Abū 'Amr Ašhab b. 'Abd al-'Azīz al-Miṣrī (m. 204/819-820)
 3. *Mālik* → Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Nāfi' al-Madanī (m. 186/802)
- Tous trois ont rapporté leurs *samā'* de Mālik directement.
4. *Ibn al-Qāsim* → 'Īsā b. Dīnār b. Waḥb al-Qurṭubī (m. 212/827)
 5. *Ibn al-Qāsim* → Abū Muḥammad Yaḥyā b. Yaḥyā al-Layṭī al-Qurṭubī (m. 234/848)
 6. *Ibn al-Qāsim* → Abū Marwān 'Abd al-Mālik Zawnān al-Ṭulayṭulī (m. 192/807-808)
 7. *Ibn al-Qāsim* → Muḥammad b. Ḥālid b. Martinīl al-Qurṭubī (m. 220/835 ou 224/839)
 8. *Ibn al-Qāsim* → Abū Sa'īd 'Abd al-Salām Saḥnūn al-Qayrawānī (m. 240/854)
 9. *Ibn al-Qāsim* → Abū Ġa'far Mūsā b. Mu'āwiya al-Ṣumādīḥī al-Qayrawānī (m. 225/840)
 10. *Ibn al-Qāsim* → Muḥammad b. Ašbaġ b. al-Faraġ al-Miṣrī (m. 225/839-840)
 11. *Ibn al-Qāsim* → Abū Zayd 'Abd al-Raḥmān b. Abī l-Ġumr al-Miṣrī (m. 234/848)

Les personnages précités ont transmis leurs *samā'* d'Ibn al-Qāsim et non pas de Mālik directement.

L'auteur a construit son ouvrage en fonction des *samā'āt* (auditions). Cette manière de procéder ressemble énormément à celle qu'on trouve dans les recueils de traditions (*masānid*) qui rassemblent séparément l'ensemble des *ḥadīṭ* d'un même transmetteur (*rāwī*). C'est ce qu'a fait par exemple l'*imām* Aḥmad Ibn Ḥanbal (m. 241/855) dans son *Musnad*. Le principal et excellent travail existant à ce jour sur la 'Utbīyya est celui de Fernández Félix, *Cuestiones legales del islam temprano*. Sur la 'Utbīyya et ses manuscrits, on lira aussi avec attention l'ouvrage de Muranyi, *Dirāsāt fī l-fiqh al-mālikī*, pp. 110-139.

¹² Cf. Müller, *Gerichtspraxis im stadstaat córdoba*, pp. 369-373; voir aussi Sellheim, « Samā' », *EF*, vol. VIII, pp. 1054-1055.

¹³ Pour un exemple de l'architecture des ouvrages de *fiqh* et leur division en divers chapitres, on se reportera à Ibn al-Ġallāb, *al-Tafrīr*, I, pp. 128-129.

son commentaire un type particulier d'*istidlāl*¹⁴ (argumentation), c'est-à-dire d'ordre rationnel¹⁵.

Cimetières et opérations funéraires

Rites funéraires¹⁶ (*aḥkām al-ḡanā'iz*)

Avant de procéder à l'analyse des textes de la *'Utbiyya* et de leur commentaire fait par Ibn Rušd al-Ġadd, il importe de s'arrêter quelques instants sur les différentes étapes d'*al-ḡanā'iz* et les obligations et devoirs des vivants ainsi que sur les droits du défunt selon les juristes¹⁷.

Pour les auteurs d'ouvrages de *fiqh*, le chapitre relatif aux *ḡanā'iz* se divise, le plus souvent, en quatre parties — ou six parties si l'on compte avant le lavage la partie communément appelée « règles relatives à l'agonisant » (*ādāb al-muḥtaḍar*) et après l'inhumation, les condoléances (*ta'ziya*): 1. l'agonie (*iḥtiḍār*), 2. le lavage (*ḡusl*), 3. le linceul (*takfīn*), 4. la prière (*ṣalāt*), 5. l'inhumation (*dafn*)¹⁸, 6. les condoléances (*ta'ziya*).

¹⁴ Cf. Arnaldez, « Mantik », *EP*, vol. VI, pp. 427-438.

¹⁵ Quant à l'argumentation (*istidlāl*) donnée par le Coran et la sunna, il ne s'y expose guère sauf si al-'Utbi l'a mentionnée dans son texte. La raison à cela est qu'il a énuméré les preuves scripturaires (*adilla naqliyya*) des *masā'il* dans son *Kitāb al-muqaddimāt al-mumahhidāt*. Car même si cet ouvrage est lié à la *Mudawwana* de Saḥnūn, ses *Muqaddimāt* doivent être appréhendées comme une introduction au *Bayān* en vertu de la ressemblance entre ces deux livres dans la manière qu'ils ont d'aborder les *masā'il*. L'édition de *Dār al-Ġarb al-islāmī* compte environ dix mille pages avec le sommaire final. Ce livre est important dans la mesure où il commente l'un des ouvrages fondamentaux du malikisme en éclaircissant et en rassemblant ce qui s'y trouvent comme *fatwā*-s en apparence contradictoires.

¹⁶ Sur les rites funéraires, cf. Halevi, *Muhammad's grave*; Marín, « Los rituales funerarios en el Islam », p. 25 (on relèvera par ailleurs que l'article est très succinct et n'aborde les différentes étapes des funérailles musulmanes qu'au travers de quelques lignes); Zaman, « Death, funeral processions », pp. 27-58 (l'article s'intéresse particulièrement aux processions funéraires de grands savants du *ḥadīth*). Sur le sens de la mort dans les sociétés musulmanes d'un point de vue sociologique, on lira Taboada, « Muertos y vivientes en el islam », pp. 701-712. Sur les cimetières, voir Fierro, « El espacio de los muertos », pp. 153-189.

¹⁷ Bien sûr, nous renvoyons ici aux ouvrages de droit dit « normatif » et non aux recueils de *fatwā*-s.

¹⁸ On notera que dans son ouvrage l'auteur du *Tafriṭ* n'a pas suivi l'ordre habituel adopté par l'ensemble des *fuqahā'*, à savoir *ḡusl*, *takfīn*, *ṣalāt* et *dafn*, mais qu'il a préféré suivre l'ordre suivant : *ṣalāt*, *ḡusl*, *takfīn*, *dafn* : cf. Ibn al-Ġallāb, *Tafriṭ*, vol. I, pp. 367-373. Sur les tombes, cf. Linant de Bellefonds, « kabr », *EP*, vol. IV, pp. 367-370.

Étude de cas

Sur les cent-cinq cas proposés au sein du *Kitāb al-ġanā'iz* du Bayān¹⁹ dix-huit abordent plus ou moins en détail la question des non-musulmans²⁰. Pour des raisons de meilleure lisibilité et de cohérence nous proposons de répartir les dix-huit cas en cinq sous-ensembles :

1. Condoléances (1 cas).
2. Conversion (4 cas).
3. Famille (4 cas).
4. Doute concernant la religion du défunt (5 cas).
5. Relations sociales (4 cas).

1. Condoléances²¹.

Dans le texte de la *'Utbiyya* à la question (*mas'ala*)²² 7/105²³ du *samā'* d'Ibn al-Qāsim, on lit ceci :

Mālik a été interrogé au sujet du musulman dont le père *kāfir* mourait. [Les musulmans] devront-ils lui présenter ses condoléances? [...] Mālik répond : « Cela ne me plaît pas (*lā yu'ġibunī*) ». Mālik argumente par le verset 72 de la sourate *al-Anfāl* : « [Quant à ceux qui ont cru et n'ont pas émigré], vous ne serez pas liés à eux, jusqu'à ce qu'ils émigrent²⁴ (*mā lakum min walāyatihim min šay' ḥattā yuhāġirū*) ».

¹⁹ Cf. Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. II, pp. 203-302.

²⁰ Fernández Félix, *Cuestiones legales del islam temprano*, pp. 433-434 : « Sabemos que las obras de *fiqh* no suelen dedicar un capítulo (*kitāb*) a la situación legal de los no musulmanes. Es necesario realizar una búsqueda a lo largo de cualquiera de estas obras para poder encontrar textos relativos a los no musulmanes. Ese es el caso de la *'Utbiyya*, en la que he podido localizar un total de 280 *masā'il* relativas a *ḍimmīs*, cristianos y judíos (un 3% del total de las *masā'il* contenidas en toda la obra)... Del total de las *masā'il*, un 63,2% (177 *masā'il*) se ocupan de los cristianos, a las que habría que añadir un 2,5% (7) que tratan cuestiones jurídicas sobre la situación de las iglesias. Las *masā'il* que tratan cuestiones legales en las que se mencionan cristianos y judíos constituyen un 9,64% (27), la alusiones a los *ahl al-kitāb* aparecen en una proporción del 2,1% (6), mientras que las que se ocupan solo de judíos, un 7,8% (22). Por último, las *masā'il* en las que se mencionan específicamente a los *ḍimmīs* alcanzan un 11,7% (33), a las que habría que añadir un 2,8% (8) que se ocupan del pago de la *ġizya* ». Fernández Félix ne relève que neuf cas dans ce même chapitre (pp. 549-550). Il semble qu'elle n'ait relevé que les cas où les termes *ḍimmī*, *naṣārā*, *yahūd* apparaissent de manière littérale, oubliant des mots comme *mušrik* (cf. par exemple le cas 89/105 : Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. II, p. 277) ou *kāfir*, *ahl al-kitāb*... qui recouvrent la même réalité.

²¹ Cf. aussi *Aḥkām ahl al-ḍimma*, pp. 438-440.

²² Voir Daiber, « *Masā'il wa aḍwiba* », *EP*, vol. VI, pp. 621-624.

²³ Cf. Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. II, pp. 211-213, *samā'* d'Ibn al-Qāsim, question posée à Mālik. Sur le même cas, on se reportera aux *Nawādir*, vol. I, pp. 612 et 662-663.

²⁴ Sauf mention contraire, toutes les traductions sont de l'auteur.

Selon ce verset les musulmans ne peuvent plus hériter d'autres personnes ayant embrassé l'islam par le seul fait qu'ils n'ont pas émigré. Il nous faudra donc comprendre que selon Mālik rien ne lie les musulmans aux non-musulmans. Cependant, dans son commentaire, Ibn Rušd al-Ġadd nous dit que cela n'est pas clair (*laysa bi-bayyin*). Pour lui les condoléances rassemblent trois éléments : l'allègement de la peine ainsi que l'incitation à la patience, les invocations afin que Dieu récompense la personne endeuillée, et la demande de pardon pour le défunt. Il est possible que Dieu récompense le musulman pour la mort de son père *kāfir*, si celui-ci s'en remet complètement à Lui et accepte Son décret. Ibn Rušd al-Ġadd prend pour preuve la tradition (*ḥadīth*) suivante : « Le musulman ne cesse d'être mis à l'épreuve avec son enfant et son compagnon (*ḥammatihi*)²⁵ et ce jusqu'à ce qu'il rencontre Dieu sans aucun péché »²⁶ ; il ne fait aucune distinction entre le musulman et l'incroyant (*kāfir*). De même, Ibn Rušd al-Ġadd ajoute qu'il a été rapporté (*ruwiya*) de Mālik que le musulman doit présenter ses condoléances à son voisin non-musulman lors de la mort du père de celui-ci, lui-même *kāfir*. Il devra prononcer la formule « Que Dieu lui fasse rejoindre les meilleurs de ses coreligionnaires » (*alḥaqa hu Llāh bi-kibār ahl dīnihi wa ḥiyār dāwī millatihi*). Selon Saḥnūn, on devrait dire : « Que Dieu compense ta perte et qu'il te soit donné la meilleure récompense accordée aux gens de ta religion » (*aḥlafa Llāhu laka l-mušība wa ḡazāka afdala mā ḡazā bihi aḥad^{am} min ahl dīnihi*). Le verset utilisé par Mālik « [Quant à ceux qui ont cru et n'ont pas émigré], vous ne serez pas liés à eux, jusqu'à ce qu'ils émigrent » (*mā lakum min walāyatihim min šay' ḥattā yuhāġirū*)²⁷ est abrogé (*mansūh*)²⁸ par le verset suivant : « Cependant, ceux qui sont liés par la parenté ont priorité les uns envers les autres » (*wa ūlū l-arḥām ba'duhum awlā bi-ba'd*)²⁹. À la fin de son commentaire, Ibn Rušd al-Ġadd continue son argumentation, critiquant les preuves apportées par Mālik³⁰ et apportant les siennes quant à l'interdiction de présenter ses condoléances au musulman ayant perdu un proche non-musulman (*kāfir*)³¹.

²⁵ Sur les divers sens et interprétations de ce terme, cf. *Mawsū'at šurūḥ al-Muwaḥḥā'ā*, vol. VIII, p. 48.

²⁶ Cf. *Mawsū'at šurūḥ al-Muwaḥḥā'ā*, vol. VIII, p. 47.

²⁷ *Le Noble Coran et la traduction en langue française de ses sens*, sourate 8, verset 72, p. 186.

²⁸ Selon Mālik un verset abrogé contenant une obligation (*wuġūb*) peut quand même être utilisé et cette dernière passera au stade de possible (*ġawāz*). Pour plus de détails, cf. Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. II, p. 212.

²⁹ *Le Noble Coran et la traduction en langue française de ses sens*, sourate 8, verset 75, p. 186.

³⁰ Contrairement aux idées reçues, il importe de relever au passage que plus de trois siècles après Mālik ses disciples ne cessent de s'accorder le droit de contredire l'avis du maître.

³¹ Cf. Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. II, pp. 212-213 et Ibn Abī Zayd, *al-Nawādir*, vol. I, pp. 660-663 au chapitre *al-ġanā'iz : fi l-ta'ziya bi-mušibat al-mawt wa ḥal yu'azzā l-kāfir?* «... Ibn al-Qāsim rapporte de Mālik : On ne présentera pas de condoléances au musulman ayant perdu son père *kāfir*. Dieu a dit : Vous ne serez pas liés à eux [...]». Il est [mentionné] dans le livre d'Ibn Saḥnūn : «On présentera les condoléances aux *ḍimmī* pour son *walī* décédé, s'il fait parti du voisinage. On

2. Conversion³².

Aux cas 9/105³³ et 18/105³⁴ du *kitāb al-ġanā'iz*, c'est la question du captif³⁵ (*saby*) qui est abordée³⁶:

dira: Que Dieu compense ta perte et qu'il te soit donné la meilleure récompense accordée aux gens de ta religion' (*aḥlafā Llāhu laka l-mušība wa ġazāka afḍala mā ġazā bihi aḥad^{an} min ahl dīnihi*).

³² Sur la conversion cf. Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. II, p. 282, cas 84/105, *samā* Mūsā b. Mu'āwiya d'Ibn al-Qāsim, question à Ibn al-Qāsim. Voir aussi García-Arenal (ed.), *Conversions islamiques. Identités religieuses en Islam méditerranéen*. Cet ouvrage est un recueil de vingt-et-un articles issus de deux tables rondes organisées dans le cadre du projet de recherche « Individu et société dans le monde méditerranéen musulman » (Fondation Européenne de la Science et Centre de Recherches Historiques, Paris). Les contributions suivent des approches très différentes selon le domaine des auteurs. On lira plus particulièrement et avec intérêt l'article de Fernández Félix, « Children on the frontiers of islam », pp. 61-71, surtout les pages 66 et 67 où l'auteur traite des cas évoqués ici que nous avons pu rencontrer dans le *Bayān*. On consultera aussi l'article de García-Arenal, « Jewish converts to Islam in the Muslim west », pp. 227-248.

³³ Cf. Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. II, pp. 213-215, *samā* d'Ibn al-Qāsim, question posée à Mālik.

³⁴ Cf. Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. II, p. 222, *samā* d'Ibn al-Qāsim, question posée à Mālik. Le cas proposé est sensiblement similaire au cas de la note précédente. Cependant, Ibn Rušd al-Ġadd ayant déjà apporté un long commentaire et des éclairages à ce cas (9/105) a trouvé préférable de ne pas se répéter.

³⁵ Sur le même sujet, voir al-Baġdādī (m. 422/1031), *al-Ma'ūna*, vol. I, pp. 339-358 et plus spécialement les pages 352-353: « 11- Le captif (*saby*) mourant avant de prononcer les deux *šahāda*: le captif qui mourait avant de prononcer les deux *šahāda* ne sera pas lavé et on ne priera pas dessus car il est mort en état de *kufr*. Rien ne prouve son *islām* du point de vue de la foi (*i'tiqād*) et du statut juridique (*ḥukm*), car il n'est rien d'autre qu'un captif et il ne saurait perdre son statut de *kufr*. S'il prononce [les deux *šahāda*] de lui-même (*ibtidātm*), on le mettra dans un linceul et on priera dessus, de même s'il les prononce suite à un enseignement (*talqīn*) et sans contrainte (*ikrah*). Car en apparence (*al-zāhir*) il a accepté et pratiqué l'islam. Le [Prophète] a dit: "Priez sur celui qui dit qu'il n'est de dieu qu'Allāh (*lā ilaha illā Llāh*), cela étant général (*āmma*) et ne faisant aucune distinction (*lā yufarriq*)" ».

³⁶ La même question est abordée un peu plus en détail dans Saḥnūn, *al-Mudawwana*, vol. I, p. 254-255: « J'ai dit: "Vois-tu un enfant qui ferait partie des biens d'un musulman ou bien qui aurait été acheté par lui; puis cet enfant meurt. Selon Mālik, devra-t-on le laver?" Mālik a dit: "S'il a répondu [favorablement] à l'islam ou si on lui a enseigné [la religion] et qu'il a prononcé la *šahāda*, on priera dessus, autrement non". Il a dit: On a dit à Mālik: "Celui qui l'a acheté petit l'a acheté afin qu'il suive sa religion et le fasse entrer dans l'islam?". Mālik a dit: "S'il a répondu [favorablement] à l'islam par quelque chose de connu [on priera dessus], sinon non". Ibn al-Qāsim a dit: "Cela [est valable] s'il est grand (*kabīr*) et que l'islam lui est intelligible (*yu'qal*) et qu'il comprenne ce à quoi il répond". J'ai dit: "S'il est petit (*ṣaġīr*)?" Il a dit: Mālik a dit: "On ne priera pas sur le petit. Le petit qui a été acheté dont le maître a l'intention de le faire entrer en islam et qui meurt avant cela, on ne priera pas dessus". Il a dit: "J'ai entendu Mālik être interrogé au sujet de deux esclaves (*abdayn*) chrétiens l'un se mariant à l'autre et concevant un enfant de cette union. Si leur maître désire contraindre [l'enfant] à l'islam, cela lui sera-t-il possible?" Mālik a dit: "Je ne connais rien [allant dans ce sens- là], c'est-à-dire qu'il ne le contraindra pas". J'ai dit: "Comment [doit-on considérer] la servante (*ġāriya*) ayant embrassé l'islam, les rapports sexuels devenant licites ainsi que la prière sur elle?" Il a dit: Mālik a dit: "Si elle témoigne qu'il n'est de dieu qu'Allāh et que Muḥammad est son messager et qu'elle prie,

9/105. Mālik a été interrogé au sujet d'un homme qui achèterait un jeune serviteur (*waṣīf*) parmi les captifs (*saby*) byzantins, le maître désirant le convertir à l'islam. Le [jeune captif] reste en sa possession quelques jours puis meurt. Devra-t-on le laver ? Il répondit : « S'il ne se convertit pas on ne priera pas dessus ».

18/105. Mālik a été interrogé au sujet de l'enfant captif qui serait capturé en bas âge (*ṣaġīr^{am}*). Le propriétaire a pour intention de le faire musulman mais celui-ci (le jeune captif) meurt au bout de quelques jours. Devra-t-on prier dessus ? Il a dit : « Si on lui a ordonné [d'embrasser] l'islam et qu'il y a répondu [favorablement] on priera alors dessus, sinon non ».

Dans son commentaire, et toujours selon Mālik, Ibn Rušd al-Ġadd ajoute que le jeune captif parmi les gens du Livre (*ahl al-kitāb*) ne devra pas être forcé à embrasser l'islam. Et il ne devra être considéré comme musulman qu'après avoir accepté cette religion. Cependant, il a été dit (*qīla*) qu'on devra le forcer à devenir musulman même en présence de ses parents ; c'est l'avis d'al-Awzā'ī (m.157/773), d'al-Ṭawrī (m. 161/778) et c'est aussi ce que laisse comprendre (*zāhir*) la transmission (*riwāya*) d'Ibn Nāfi' de Mālik dans le *Kitāb al-tiġāra ilā arḍ al-ḥarb* de la *Mudawwana*³⁷. Il a aussi été dit (*qīla*) qu'on ne le contraindra pas à l'islam s'il a été capturé avec son père sans prendre en considération sa mère. C'est là l'avis des médinois et leur transmission (*riwāya*) de Mālik et aussi la transmission de Ma'n b. 'Īsā de Mālik à la fin du *samā'* de Mūsā b. Mu'āwiya³⁸:

elle aura alors répondu [à l'appel de l'islam]. [On comprendra] qu'elle a répondu d'une manière nous faisant savoir qu'elle a bien embrassé l'islam'. Il a dit : "J'ai interrogé Mālik au sujet de musulmans qui feraient captifs certains de leurs ennemis et les vendraient. [Si] un homme parmi eux achetait un enfant (*ṣabī*) et que son intention était de le convertir à l'islam [mais] qu'il mourait, devra-t-on prier dessus ?". Il a dit : "Non, sauf s'il a embrassé l'islam". D'autres ont dit, c'est-à-dire Ma'n b. 'Īsā : "On priera dessus". J'ai dit à Ibn al-Qāsim : "Que penses-tu des polythéistes (*ahl al-širk*) qui descendent sur nos côtes et qui nous vendent des enfants ? Ils meurent avant d'embrasser l'islam, après qu'on les ait achetés, as-tu mémorisé quelque chose de Mālik à ce sujet ?". Il a dit : "Oui, on ne priera pas dessus et ce jusqu'à ce qu'ils embrassent l'islam". Il a dit au sujet de celui qui achèterait une servante parmi les captifs : "On n'aura pas de rapports sexuels avec elle et ce jusqu'à ce qu'elle embrasse l'islam, sauf si c'est une femme des Gens du Livre (*ahl al-kitāb*) ; il pourra alors avoir des rapports sexuels après la période d'attente de purification (*istibrā*)", s'il le désire".

³⁷ Cf. Ibn 'Abd al-Barr, *al-Kāfi*, p. 86 : « On ne priera pas sur l'enfant qui a été capturé seul, sauf s'il comprend l'islam et qu'il y réponde [favorablement]. Les médinois ont rapporté de Mālik que si aucun des deux parents ne se trouvait avec l'enfant et qu'un musulman l'achetait, alors il [adopterait] la religion [de ce dernier]. Quant à l'enfant qui serait capturé avec ses parents, il aura la religion de ceux-là. Même chose s'il était capturé avec l'un [des deux parents seulement] ». Sur le même cas, voir le très long développement dans Ibn Abī Zayd, *al-Nawādir*, vol. I, pp. 598-605. Cf. aussi al-Māzarī, *Šarḥ al-Talqīn*, vol. I, pp. 1179-1180.

³⁷ Cf. Sahnūn, *al-Mudawwana*, vol. III, p. 295.

³⁸ Cf. Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. II, p. 282 cas 84/105, *samā'* Mūsā b. Mu'āwiya d'Ibn al-Qāsim, question à Ibn al-Qāsim.

84/105. Ma'n b. 'Isā a dit, Mālik a dit : « Si l'enfant est avec ses parents, on ne le contraindra pas (*lam yukrah*) à l'islam. [Cependant], s'il est seul, on lui ordonnera (*umira*) l'islam ». Il a aussi été dit (*qīla*) qu'il sera contraint à l'islam sauf s'il a avec lui l'un de ses parents.

Selon Ibn al-Māğišūn (m. 212/827), il suivra alors la religion de ce dernier. La question de la conversion est abordée en détail au *kitāb al-murtaddīn wa l-muḥāribīn*³⁹ du *Bayān*.

On a divergé sur le cas du captif décédé avant d'avoir été contraint à l'islam. On a dit (*qīla*) qu'on devait le considérer comme musulman par le seul fait qu'il appartenait (*milk*) à son maître (*sayyid*)⁴⁰. Selon Ibn Wahb, on ne le jugera musulman que si son maître formule l'intention de le considérer ainsi (*yanwīhi lahu*). Pour Ibn Ḥabīb (m. 238/852), on ne le jugera musulman qu'après avoir laissé passer un laps de temps et après que son maître l'ait vêtu de « façon islamique » (*zay al-islām*) et lui ait enseigné des principes religieux. On a aussi dit (*qīla*) qu'on ne le jugerait musulman qu'une fois qu'il aurait accepté de l'être et qu'il aurait été doté de toute sa raison, c'est-à-dire pas avant sa majorité (*bulūğ*). D'après Saḥnūn, on le jugera musulman seulement s'il accepte l'islam après sa majorité.

Quand au jeune captif (*saby*) parmi les *Māğūs*, il n'y a pas de divergence sur le fait qu'on le contraindra (*yuğbar*) à embrasser l'islam, sauf s'il a avec lui ses parents ou l'un de ses parents⁴¹. Il y a divergence sur le cas du captif majeur parmi les *Mağūš* contrairement au *ahl al-kitāb*⁴². Selon Ibn Ḥabīb et Ibn al-Qāsim, le nouveau-né d'un chrétien appartenant (*milk*) aux musulmans ne sera pas contraint à l'islam, contrairement au nouveau-né d'un captif. Selon Abū Muṣ'ab (m. 242/856), on ne contraindra pas les captifs contrairement aux

³⁹ Cf. Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. XVI, pp. 437-438, *samā'* Muḥammad b. Ḥālid d'Ibn al-Qāsim. Dans son commentaire, Ibn Rušd al-Ġadd résume la divergence au sujet de la conversion de l'enfant captif (*masbī*) en six avis : 1. Il y sera contraint, 2. Il n'y sera pas contraint, 3. Il y sera contraint s'il n'est pas capturé avec l'un de ses parents, même s'ils n'appartiennent pas au même maître, 4. Il y sera contraint même s'il est capturé avec l'un de ses parents, à condition qu'ils n'appartiennent pas au même maître, 5. Il y sera contraint s'il est capturé avec sa mère et il ne sera pas contraint s'il est capturé avec le père, 6. Il y sera contraint s'il est capturé avec son père et que tous deux n'appartiennent pas au même maître. Sur cette même question de la conversion, on lira avec intérêt le très long développement et les divers avis (Mālik, Ibn al-Qāsim, Saḥnūn, Ibn Nāfi', Ibn al-Māğišūn, Ibn Wahb, Ibn Ḥabīb, Aṣḥab, al-Muğīra) rapportés par Ibn Abī Zayd dans *al-Nawādir*, vol. I, pp. 598-606. Dans le cadre de notre article, la retranscription de tous ces avis nous eut mené excessivement loin et obligé à approfondir trop en détail notre chapitre « 2. Conversion ». Nous espérons traiter en profondeur cette question dans notre thèse de doctorat.

⁴⁰ C'est l'avis d'Ibn Dīnār et la transmission (*riwāya*) de Ma'n b. 'Isā de Mālik, cf. Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. II, p. 214.

⁴¹ Peu importe que l'ensemble des membres de la famille appartiennent à un même maître ou plusieurs.

⁴² Ayant déjà sa religion, le *kitābī* ne se verra nullement imposer l'islam.

nouveaux-nés qui figurent parmi les possessions (*milk*) des musulmans, soit le contraire de l'avis précédent.

Voilà résumés les différents avis sur cette question⁴³.

Quant au cas 23/105⁴⁴, il y est question de l'étranger (*aḡamī*) qui se serait ou non converti. Ibn al-Qāsim a dit: « Mālik a été interrogé [dans les termes suivants]: “Si l'on dit à l'étranger (*aḡamī*) ‘prie !’ et que ce dernier prie puis meurt, devra-t-on prier dessus ?”. Il répondit: ‘Oui’ ».

Selon Ibn Rušd al-Ġadd, cela est vrai dans la mesure où celui qui prie s'est converti. Il apporte aussi pour preuve le *ḥadīṭ* suivant: « Celui qui prie notre prière, se dirige vers notre *qibla*, voilà le musulman qui a la protection (*ḍimma*) de Dieu. Et celui qui refuse est *kāfir* et devra verser la *ḡizya* ».

3. Famille.

Les cas regroupés sous ce chapitre sont au nombre de quatre. Les deux premiers sont des questions posées à l'imam Mālik en des termes quasi identiques, avec cependant quelques détails différents dans chacun d'entre eux⁴⁵:

13/105⁴⁶. [...] Mālik a été interrogé au sujet d'un chrétien qui mourrait: « Vois-tu que son fils, qui est un homme musulman, s'occupe de lui et l'accompagne jusqu'à sa tombe ? [...] ». Il dit: « Je ne vois pas (*mā arā*)⁴⁷ qu'il s'occupe de lui et le suive jusqu'à sa tombe. Suite à sa mort, les devoirs à son égard ne lui incombent plus. Sauf s'il craint que [le corps] ne se corrompe ». Ibn al-Qāsim a

⁴³ Sur le même sujet, voir aussi le long développement dans Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. II, pp. 162-165, *samā'* d'Aṣḡaḡ d'Ibn al-Qāsim.

⁴⁴ Cf. Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. II, p. 226, *samā'* d'Ibn al-Qāsim, question posée à Mālik.

⁴⁵ Sur le même thème, cf. Saḡnūn, *al-Mudawwana*, vol. I, p. 261: « Ibn al-Qāsim a dit: « Mālik a dit: ‘Le musulman ne lavera pas son père si celui-ci mourait *kāfir*. Il ne suivra pas [le convoi funéraire], ne l'introduira pas dans sa tombe sauf s'il craint que son corps ne se corrompe (*yaḡīṭ*)’, alors il l'entertera’. Ibn al-Qāsim a dit: ‘Il m'a été rapporté de Mālik qu'il aurait dit au sujet du *kāfir* qui mourrait parmi les musulmans sans qu'il y ait parmi eux de *kuffār*: ils l'envelopperont dans quelque chose et l'enterrent’. Ibn Wahb rapporte d'al-Layṭ, de Rabī'a, qu'ils devront l'enterrer sans l'orienter vers [la Mekke] ni leur *qibla* à eux. Yaḡyā b. Sa'īd a dit la même chose ». Cf. aussi al-Baḡdādī (m. 422/1031), *al-Iṣṡāf*, vol. I, pp. 353-368 et particulièrement la page 355: « [461]. On ne lavera pas un proche parent (*nasīb*) *kāfir* qui mourrait, contrairement à al-Šāfi'ī [...] et parce que lorsque 'Alī mit le Prophète au courant du décès de son père en lui disant “Ton oncle est mort”, il lui dit “Va et enterre-le” (rapporté par Abū Dawūd, *al-ġān'iz* et al-Nasā'ī, *al-ṡahāra*), sans lui ordonner de le laver ».

⁴⁶ Cf. Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. II, p. 218; voir le cas similaire dans Ibn Abī Zayd, *al-Nawādir*, vol. I, p. 612. Sur les condoléances, on lira aussi avec intérêt les *Nawādir*, vol. I, pp. 663-664. Il est intéressant de relever que dans les *Nawādir*, vol. I, p. 612 le cas inverse est proposé. À savoir que si un enfant musulman mourait, devrait-on demander à ses proches de s'occuper de ses funérailles? « Ibn al-Qāsim et Aṡḡab ont dit: “Si le fils musulman mourait, on ne le confiera (*yuwakkal*) pas à son père pour le laver (*ḡusl*) ou tout autre chose”. Aṡḡab a dit: “Quant au fait qu'il suive le convoi ou qu'il invoque pour lui, on ne l'en empêchera pas” ».

⁴⁷ Ici le sens voulu est qu'il n'y a pas d'interdiction stricte.

dit : « Voilà ce que j'ai entendu de plus sûr (*aṭbat*) de Mālik, et c'est ce que je choisis ».

48/105.⁴⁸ Il a été interrogé⁴⁹ au sujet d'un chrétien qui mourrait en ayant un fils musulman. Le lavera-t-il⁵⁰, lui mettra-t-il le linceul⁵¹ et assistera-t-il à son enterrement⁵² ? Il dit : « Le lavera-t-il pour le feu ? Les gens de sa religion conviennent mieux pour cela. Et cela ne me plaît pas (*mā yu'ḡibunī*)⁵³ qu'il fasse cela ». Il lui a été dit (*qīla lahu*) : « Marchera-t-il avec ? ». Il dit : « Il marchera avec ?! » – Il dit : « Il ne se corrompra pas (*lā yaḡḏī*)! ». ⁵⁴

Ibn Rušd al-Ġadd indique dans le commentaire du cas 13⁵⁵ qu'Ibn Ḥabīb rapportant une autre version de Mālik, ce dernier aurait dit : « Il n'y a pas de mal (*lā ba's*)⁵⁶ à ce qu'il s'occupe de lui, puis qu'il le donne aux gens de sa religion sans suivre [le convoi], sauf s'il craint qu'il ne se corrompe⁵⁷. Alors il ira

⁴⁸ Cf. Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. II, p. 248, *samā'* d'Ašhab et Ibn Nāfi', question posée à Mālik.

⁴⁹ C'est-à-dire l'*imām* Mālik.

⁵⁰ Cf. 'Abd al-Wahhāb al-Baġdādī, *al-Talqīn*, vol. I, p. 1132 : « Quant au lavage [du *mušrik*], Mālik l'a interdit et al-Šāfi' l'a autorisé. L'ensemble des *fuqāha* s'accordent sur le fait que le musulman n'a pas à laver le *kāfir*. Cependant, en cas de nécessité – c'est-à-dire si aucun individu parmi les personnes partageant la religion du défunt *kāfir* ne peut le faire – pour les ḥanéfites et dans l'un des avis de l'*imām* Aḥmad, cela est autorisé si le *kāfir* à un lien de parenté avec le musulman. Pour preuve le *ḥadīṭ* rapporté par 'Alī au sujet de la mort de son père » (cf. la note 45 du présent article).

⁵¹ Cf. al-Baġdādī, *al-Talqīn*, vol. I, p. 1133.

⁵² Cf. Ibn Qayyim al-Ġawziyya, *Ahkām ahl al-dīmma*, vol. I, pp. 432-437.

⁵³ Pas d'interdiction.

⁵⁴ Pour la traduction de ce cas, cf. Fernández Félix, *Cuestiones legales del islam temprano*, p. 444 : « Se le preguntó [a Mālik] : ¿y caminar junto a él [en el entierro]? Contestó [Mālik] : que camine junto a él- es decir, que no se pierda ». En note de bas de page, la traductrice nous dit : « Esta traducción es conjetural. No sé si se refiere al infierno ». Effectivement, comme mentionné dans la note, il semble que la traduction soit conjecturale, cela étant certainement dû à l'obscurité de l'expression arabe.

⁵⁵ Cf. Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. II, p. 218.

⁵⁶ Pas d'obligation ou d'interdiction.

⁵⁷ Cf. Ibn 'Abd al-Barr, *al-Kāfi*, p. 87 : « Si un *dimmī* mourait entre les musulmans et qu'aucun de ses coreligionnaires ne pouvait l'enterrer, alors ce sont les musulmans qui l'inhumeront, sans prier dessus et sans lavage ». Cf. aussi al-Baġdādī, *al-Talqīn*, I, pp. 141-147 et plus particulièrement les pages 142-143 : « Celui qui aurait un proche parent (*nasīb*) qui mourrait, il devra le laisser aux gens de sa religion (*ahl dīmmatihi*). S'il ne trouve personne pour lui mettre le linceul (*man yukaffinuhu*) il l'enveloppera (*laffa-hu*) dans quelque chose (*šay'*) et l'entermera (*wārā-hu*) sans le laver et sans prier dessus ». Voir aussi 'al-Baġdādī, *al-Ma'ūna 'alā maḡhab 'ālim al-Madīna*, vol. I, pp. 339-358 et plus particulièrement la page 343 : « 9. L'incroyant (*al-kāfir*) ne sera pas lavé : celui qui aurait un proche parent (*nasīb*), père ou autre, qui mourrait, il ne le laverait pas et ne s'occuperait de rien sauf si aucune personne de sa religion ne pouvait le prendre en charge alors il devra l'enterrer (*yūwārīhi*). [Il ne le lavera pas] car le lavage (*ḡusl*) suit (*tābi*) la prière et puisqu'il ne prie pas dessus en raison de la fin de la "protection" (*wilāya*) entre eux, il n'aura pas à le laver. Et aussi parce que le lavage (*ḡusl*) du mort est une purification (*taḥīr*) pour celui-ci et le *kāfir* ne fait pas partie des gens de la pureté (*ahl al-taḥīr*) ».

jusqu'à sa tombe, sans [cependant] se charger de l'y faire entrer, sauf si personne ne peut le faire »⁵⁸. Voilà pourquoi, dans la traduction citée plus haut du cas 13, Ibn al-Qāsim a dit : « Voilà ce que j'ai entendu de plus sûr (*aṭbat*) de Mālik ». Autre détail qui a toute son importance, Ibn Rušd al-Ġadd ajoute que le musulman qui aurait à suivre le cortège funéraire devrait se tenir à l'écart des non-musulmans portant la dépouille. Cela dans le but, toujours selon Ibn Rušd qui rapporte cela d'Ibn Ḥabīb, que le courroux (*saḥat*) divin qui pourrait s'abattre sur le groupe n'atteigne pas le musulman⁵⁹. Nous pouvons de plus remarquer que sans formuler une interdiction quant au fait de s'occuper du corps de son père et de le suivre jusqu'au cimetière, Mālik préfère utiliser des expressions telles que « *mā arā* » ou « *mā yu'ḡibunī* » plus nuancées, laissant le choix au fidèle de suivre ou non son avis, sans trancher de manière définitive. Ibn Rušd al-Ġadd ajoute dans son commentaire du cas 48 que dans certaines versions ce n'est pas l'expression « *lā yaḍī'* » qui est utilisée mais « *lā yaṣna'* » (il ne le fera pas) et que ces deux versions sont authentiques (*ṣahīḥān*)⁶⁰.

Le troisième cas 58/105⁶¹ est une question posée à Ibn al-Qāsim :

Ibn al-Qāsim a été interrogé au sujet d'une femme chrétienne à laquelle son beau-père dirait :

« Convertis-toi, ô Unetelle, afin que nous puissions te laver et prier sur toi ». Elle dit oui et on lui ordonna de laver ses vêtements; elle dit alors : « Que dois-je dire? ». Il dit : « Je lui ai dit : « Dis : 'Je témoigne qu'il n'est de dieu que Dieu et que Muḥammad est son serviteur et messager et 'Isā (Jésus) fils de Maryam est l' Esprit (*rūḥ*) de Dieu et Son Verbe (*kalima*)' ». Elle dit tout cela puis mourut. Elle fut enterrée dans le cimetière des chrétiens⁶² ». Ibn al-Qāsim dit : « Va et déterre-la puis lavez-la et priez dessus sauf si le corps s'est détérioré ». ⁶³

⁵⁸ Cf. Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. II, p. 218.

⁵⁹ Cf. Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. II, p. 218.

⁶⁰ Cf. Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. II, p. 248.

⁶¹ Cf. Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. II, pp. 255-256, *samā' 'Isā* b. Dīnār d'Ibn al-Qāsim, question à Ibn al-Qāsim. Cf. le même cas dans Ibn Abī Zayd, *al-Nawādir*, vol. I, p. 632.

⁶² Sur un sujet quelque peu similaire, cf. Ibn Abī Zayd, *al-Nawādir*, vol. I, p. 597 : « Ibn 'Abdūs a dit : « Alī rapporte de Mālik au sujet de l'esclave-mère (*umm al-walad*) enceinte d'un musulman qui mourrait chrétienne : "Ce sont les gens de sa religion qui s'occuperont d'elle et elle sera enterrée dans leur cimetière car on ne saurait considérer la sacralité du fœtus (*ḡanīn*) qu'après la naissance" » et Ibn Abī Zayd, *al-Nawādir*, vol. I, p. 630.

⁶³ Pour la traduction de ce cas, voir Fernández Félix, *Cuestiones legales del islam temprano*, p. 458. Il convient aussi de mentionner un cas régulièrement cité dans les ouvrages de *fiqh*, celui de la *kāfira* enterrée et enceinte d'un musulman. Selon les ḥanéfites et l'avis le plus autorisé des šāfi'ites et ḥanbalites, il convient de l'enterrer isolément – c'est-à-dire ni en cimetière chrétien, juif... ou musulman – son dos tourné en direction de la *qibla* afin que le visage de l'enfant soit placé dans cette direction (c'est-à-dire vers la *qibla*). Selon les ḥanbalites, on ne l'enterrera pas au cimetière musulman afin que ces derniers ne soient pas gênés par son châtement. Et on ne l'enterrera pas au cimetière des *kuffār* car son enfant est musulman et il ne doit en aucun cas être gêné par leur châtement. Selon un autre avis des šāfi'ites, on l'enterrera au cimetière des

Ibn Rušd al-Ġadd n'apporte rien d'original dans son commentaire. Il écrit seulement qu'il partage l'avis d'Ibn al-Qāsim. Il explique que les *kuffār* étant torturés dans leurs tombes, la défunte risquerait d'être gênée par leur voisinage. Pour cela, il est obligatoire (*wāḡib*) de la déterrer. Cependant, comme aucune limite n'est fixée dans le temps, il est à comprendre que cela se fera à l'appréciation de chacun.

Il nous importe de relever, au travers du texte de la '*Utbiyya*, l'expression bien particulière de la *šahāda*. Aux deux attestations bien connues « il n'est de dieu que Dieu et Muḥammad est son messager » (*lā ilaha illā Llāh Muḥammad rasūlu Llāh*) permettant à toute personne d'entrer en islam, est jointe une troisième partie consistant à spécifier que 'Īsā, le fils de Maryam,⁶⁴ n'est rien d'autre que l'esprit et le Verbe de Dieu et non Dieu. Cette procédure était-elle systématique avec tous les chrétiens désirant se convertir ? Était-elle obligatoire ? Cet ajout d'Ibn al-Qāsim se retrouve-t-il chez l'imām Mālik ou chez d'autres disciples ? Y a-t-il une autre formule pour les juifs ou les gens d'une autre religion ? Autant de questions auxquelles il serait intéressant de trouver réponse.

Le dernier cas 87/105⁶⁵ est aussi une question posée à Ibn al-Qāsim:

J'ai interrogé Ibn al-Qāsim au sujet de l'homme [musulman] marié à une femme chrétienne⁶⁶. Celle-ci a un enfant de lui, puis, il s'absente et l'enfant meurt pendant cette absence. L'enfant est enterré par les tuteurs (*awliyā'*) de sa mère⁶⁷ avec les gens de leur religion⁶⁸. Le père apprend cela le jour même ou le lendemain. Vois-tu qu'il le déterre pour le déplacer vers le cimetière des musulmans ? Ibn al-Qāsim a dit : « S'il réalise cela rapidement et qu'il ne craint pas que [le corps] se soit altéré, je ne vois pas de mal (*fa-lā arā bā's^{am}*) à ce qu'il soit exhumé et enterré dans le cimetière des musulmans. S'il craint l'altération, je ne vois pas qu'il le déplace ».

Selon Muḥammad b. Rušd, la phrase « je ne vois pas de mal à cela » (*fa-lā arā bā's^{am}*) indique que cela est autorisé (*ḡā'iz*) et non obligatoire (*ḡayr lāzim*). Cependant, ce qui a été vu au *rasm al-nasama* du *samā'* de 'Īsā⁶⁹ est plus évident

musulmans ; on a aussi dit (*qīla*) au cimetière des *kuffār*. Et selon un quatrième avis, il faut l'enterrer en marge du cimetière musulman.

⁶⁴ On notera que dans le Coran à chaque fois que le Prophète 'Īsā est mentionné, il est appelé par son prénom et celui de sa mère 'Īsā b. Maryam, al-Masīḥ b. Maryam, afin que soit mise en évidence sa généalogie humaine et non divine par opposition à la position chrétienne.

⁶⁵ Cf. Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. II, p. 283, *samā'* Muḥammad b. Ḥālid d'Ibn al-Qāsim, question à Ibn al-Qāsim. Sur le même cas rapporté en des termes légèrement différents, cf. Ibn Abī Zayd, *al-Nawādir*, vol. I, pp. 631-632.

⁶⁶ Sur le mariage avec les femmes des *ahl al-kitāb* et plus particulièrement la femme chrétienne, cf. Ibn Šās, *Ġawāhir*, II, p. 53-54 et Saḥnūn, *al-Mudawwana*, vol. II, pp. 218-221 et 223-225. On lira aussi avec intérêt les diverses exégèses du verset 221 de la sourate 2 traitant de cette question.

⁶⁷ C'est à dire la femme chrétienne épouse du musulman.

⁶⁸ Cf. Ibn Qayyim al-Ġawziyya, *Aḥkām ahl al-ḡimma*, vol. III, pp. 1251-1252.

⁶⁹ Cf. Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. II, pp. 255-256.

(*abyan*) et plus clair (*awḍah*). Car, dans cette version, il est dit que s'il n'y a pas de mal à le déterrer, alors le déplacement du corps vers le cimetière musulman devient obligatoire (*lāzim*)⁷⁰.

4) Doute concernant la religion du défunt.

Cet ensemble comprend cinq cas qu'il nous est possible de grouper en quatre ensembles.

Le premier ensemble, qui est une question posée à Ibn al-Qāsim, traite de l'enfant abandonné (*manbūd*)⁷¹ :

60/105.⁷² Je l'ai interrogé⁷³ : «Doit-on prier sur la personne⁷⁴ abandonnée (*manbūd*)⁷⁵ si elle meurt avant de connaître la prière et que dans le territoire dans lequel elle a été abandonnée se trouvent des juifs et chrétiens ?». Il dit : «Oui, on priera dessus et on ne délaissera pas la prière en raison des juifs et chrétiens qui se trouvent sur le territoire. Car la *sunna* lui a fait rejoindre les musulmans libres concernant la question du prix du sang (*'aql*). Elle est libre et personne ne peut rien contre elle»⁷⁶. Il dit : «Le fait de la laisser [au sol] me paraît préférable, sauf s'il craint la perte (*halāk*) en la laissant».

Cette *mas'ala* traite du cas du *manbūd* plus connu chez la majorité des juristes sous le terme de *laqīt* ou *malqūt*⁷⁷. Effectivement, selon certains avis

⁷⁰ Cf. Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. II, p. 283.

⁷¹ Cf. Goldziher, « Laqīt », *EP*, vol. V, p. 372.

⁷² Cf. Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. II, p. 258, *samā'* Yaḥyā b. Yaḥyā d'Ibn al-Qāsim, question à Ibn al-Qāsim.

⁷³ C'est Abū Muḥammad Yaḥyā b. Yaḥyā al-Layṭī al-Qurṭūbī (m. 234/848) qui rapporte ce *samā'* d'Ibn al-Qāsim.

⁷⁴ C'est-à-dire l'enfant.

⁷⁵ Cf. Ibn Šās, *Ġawāhir*, vol. III, 87-93. Voir particulièrement les pages 91-92 et la question du « rattachement » (*taba'iyya*) et surtout la p. 88 où l'auteur n'utilise que le terme *laqīt* : « Si un *ḡimmī* recueille un *laqīt*, on le lui enlève afin qu'il ne le christianise pas... Saḥnūn a été interrogé au sujet d'une chrétienne qui aurait ramassé (*iltaqaṭat*) une enfant et l'aurait élevée dans sa religion jusqu'à sa majorité (*ḥattā balaḡat*). Il a dit : S'il est avéré (*tabata*) qu'elle a été trouvée, elle retournera à l'islam et sera libre (*hurra*) ».

⁷⁶ C'est-à-dire que personne ne peut mettre la main dessus et l'asservir, il est de condition libre.

⁷⁷ Cf. Saḥnūn, *al-Mudawwana*, vol. II, p. 577-578 : « J'ai dit : «Mālik ne disait-il pas : 'Le *laqīt* est libre (*hurra*)?' Oui, et sa 'protection' (*walā*) revient aux musulmans. Ils paieront le prix du sang (*ya'qilūn*) pour lui et hériteront de lui (*yaritūnahu*) ». Il a dit : «Mālik a dit : 'Celui qui dépense pour le *laqīt*, sa dépense sera perçue comme surrogatoire (*alā waḡh al-ḥisba*) et il ne saurait réclamer ce qu'il a versé'. J'ai dit : "Si le *laqīt* a de l'argent qui lui a été offert (*wuhiba lahu*), devra-t-il rembourser ce qu'il a été versé?". Il a dit : 'Oui. Il le lui reversera'. J'ai dit : "Le *walā*' du *laqīt* revient-il à celui qui l'a ramassé?". Il a dit : 'Mālik a dit : 'Son *walā*' sera pour tous les musulmans et ne sera pas pour celui qui l'a ramassé'. J'ai dit : "Qui [devra réparer] le crime (*ḡināya*) du *laqīt*?". Il a dit : 'Le trésor public (*bayt al-māl*) des musulmans'. J'ai dit : "Son héritage revient-il aux musulmans?". Il a dit : 'Oui, et c'est l'avis (*qawl*) de Mālik'. J'ai dit : "Selon Mālik, le *walā*' du *laqīt* revient-il à celui qui l'a ramassé, ou non ?". Il a dit : 'Non'. J'ai dit : "À qui revient son *walā*' ?". Il

secondaires, il est mentionné dans la *Ḥāšiyat al-Dasūqī* (m. 1230/1815) ‘*alā l-Šarḥ al-kabīr*’ qu’il existerait des distinctions entre le *manbūd* et le *laqīṭ* :

Selon al-Ġawharī et les anciens mālikites ces deux termes recouvriraient la même chose, mais pour d’autres le *laqīṭ* est celui qui a été recueilli petit par temps de crise⁷⁸ et le *manbūd* est son contraire⁷⁹. Il a été aussi dit (*qīla*) qu’on lui donne le nom de *manbūd* tant qu’il est au sol et de *laqīṭ* après qu’il a été ramassé. On a aussi dit (*qīla*) que le *manbūd* est celui qui a été trouvé juste après sa naissance et le *laqīṭ* son contraire⁸⁰.

Pour ajouter quelques précisions au texte de la ‘*Utbiyya*, Ibn Rušd al-Ġadd a mentionné l’avis d’Ibn Ḥabīb qui invite le musulman à récupérer le *laqīṭ* même dans les églises. Et ce, même s’il porte un vêtement chrétien contrairement à l’avis d’Ibn al-Qāsim cité dans le *kitāb taḍmīn al-ṣunnā’* de la *Mudawwana*⁸¹. Cela, à la différence de l’adulte (*kabīr*) qui serait trouvé mort, ou l’étranger qui mourrait et dont on ignorerait s’il est musulman. On ne priera pas dessus, même s’il est circoncis, car les chrétiens sont aussi circoncis. Dans le *samā’* de ‘Abd al-Malik qu’il rapporte d’Ibn Wahb il est dit qu’on priera dessus s’il est circoncis⁸².

Les cas suivants abordent la question de la reconnaissance des corps suite à l’effondrement d’un bâtiment. Le premier cas est une question posée à Ibn al-Qāsim.



a dit ‘À l’ensemble des musulmans pour Mālik’. J’ai dit : “Selon l’avis (*qawl*) de Mālik, vois-tu que le *laqīṭ* prendra comme tuteur (*yuwālī*) qui il veut?” Il a dit : ‘Non, pour Mālik son *walā’* reviendra à l’ensemble des musulmans’. De même, ‘Alī b. Abī Ṭālib et ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz ont dit : ‘Le *laqīṭ* est libre’. ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz a dit : ‘Ses dépenses (*nafaqatuḥu*) [seront assurées] par le *bayt al-māl*’ ».

⁷⁸ C’est-à-dire l’enfant recueilli en « temps normal ».

⁷⁹ C’est-à-dire l’enfant trouvé quelques temps après sa naissance et pas immédiatement après celle-ci.

⁸⁰ Cf. al-Dasūqī, *Ḥāšiya*, vol. IV, p. 124.

⁸¹ Cf. Saḥnūn, *al-Mudawwana*, vol. III, p. 399 et plus particulièrement la page 410 où Saḥnūn interroge Ibn al-Qāsim au sujet du *laqīṭ* trouvé en terre musulmane, chrétienne, dans une église ou une synagogue avec des vêtements chrétiens ou juifs : « Doit-on le considérer comme musulman, chrétien ou juif selon les propos de Mālik ? Il a dit (Ibn al-Qāsim) : “Je n’ai rien entendu de Mālik à ce sujet. Je pense que s’il est trouvé dans un village ou une ville musulmane il est musulman et s’il est trouvé dans une ville polythéiste (*ahl al-širk*) ou *ḍimmī* (*ahl al-ḍimma*) et leurs lieux, il sera polythéiste (*mušrik^{am}*) et on ne l’abordera pas. S’il est trouvé dans un lieu où il y a des musulmans et des chrétiens on réfléchira. S’il y a deux ou trois musulmans parmi les chrétiens il appartiendra à ces derniers et on le laissera pas, cependant si un musulman le recueille il lui fera adopter sa religion” ».

⁸² Cf. Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. II, p. 289.

79/105.⁸³ [...] Au sujet d'un bâtiment qui s'écroulerait sur un groupe de musulmans dans lequel se trouverait un polythéiste (*mušrik*)⁸⁴, si tout le monde mourrait. Devra-t-on laver [tous les corps] et prier sur tous ? Il répondit : «Je n'ai rien entendu de Mālik à ce sujet. Je pense (*arā*) qu'il faudra les laver et prier dessus, tout en adressant l'intention (*niyya*) à l'endroit des musulmans pendant la prière».

Pour Ibn Rušd al-Ġadd, cette *mas'ala* est authentique (*ṣaḥīḥa*) et ne souffre aucune divergence (*iḥtilāf*). Le désaccord a lieu si c'est un groupe de polythéistes (*mušrikīn*) dans lequel se trouverait un seul musulman qu'on ne saurait distinguer⁸⁵. Selon Ašhab on ne priera pas sur eux. Saḥnūn, quant à lui, invite les musulmans à laver les corps et à prier sur eux, tout en adressant l'intention (*niyya*) à l'égard du musulman, afin de préserver la sacralité de celui-ci⁸⁶.

89/105.⁸⁷ Il a été dit à Saḥnūn : «Si deux hommes descendent dans un village et que l'un d'eux est musulman et l'autre juif. Il est connu que l'un d'eux a de

⁸³ Cf. Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. II, p. 277, *samā'* Mūsā b. Mu'āwiya d'Ibn al-Qāsim, question à Ibn al-Qāsim. La version du texte de la '*Uṭbiyya* rapporté dans Ibn Abī Zayd, *al-Nawādir*, vol. I, p. 611 est légèrement différente. Ce n'est pas le terme de *mušrik* qui est ici employé mais celui de *kāfir*. Pour les autres changements, on se reportera directement au texte arabe.

⁸⁴ Cf. Gimaret, «*Širk*», dans *Et*, vol. IX, pp. 503-504.

⁸⁵ Pour Abū Ḥanīfa dans le cas où les corps de musulmans seraient mélangés aux corps de polythéistes, on priera sur tous les corps seulement si les musulmans sont majoritaires. S'ils sont en nombre égal ou en infériorité numérique on ne priera sur personne.

⁸⁶ Ibn Rušd al-Ġadd nous dit que ce désaccord (*iḥtilāf*) est mentionné dans le *samā'* d'Ibn Ġānim, cf. Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, II, p. 277. Si un musulman mourrait et que son corps était mélangé avec celui de juifs : «Saḥnūn a dit : on les lavera tous et on priera dessus tout en observant l'intention (*niyya*) lors des invocations pour le musulman. C'est aussi l'avis des ṣāfi'ites. Ašhab a dit : on ne priera pas sur eux et ce jusqu'à que l'on ait identifié le musulman, contrairement au cas où les musulmans seraient majoritaires. Ibn al-Qāsim a aussi dit cela... » Cf. *al-Talqīn*, vol. I, p. 1174.

⁸⁷ Cf. Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. II, pp. 284-285, *nawāzil Saḥnūn*, question à Saḥnūn. Le même passage de la '*Uṭbiyya* est rapporté dans Ibn Abī Zayd, *al-Nawādir*, I, 611. Il s'avère que le texte des *Nawādir* apporte des informations non négligeables qui ne sont pas présentes dans le *Bayān*. Peut-être serait-il intéressant de procéder à une comparaison entre les textes de la '*Uṭbiyya* transmis par Ibn Abī Zayd et ceux d'Ibn Rušd al-Ġadd. Il semble à la lecture de quelques cas que j'ai pu rencontrer dans ces deux livres que les ouvrages nous offrent des contenus légèrement différents. Par exemple, Ibn Rušd al-Ġadd nous indique dans son commentaire *al-Bayān*, vol. II, p. 284 que si un seul musulman mourait parmi plusieurs *mušrik*, on devrait prier sur tous les corps. Car, on ne saurait délaissier la sacralité du musulman. Ibn Abī Zayd, dans ses *Nawādir*, I, p. 611 apporte quelques nuances. Si parmi dix morts on ne saurait reconnaître le seul musulman qui figure parmi eux, on devra laver l'ensemble des corps et prier sur eux tous. Et le contraire est tout aussi valable, lorsque sur dix morts on ne parvient pas à identifier le seul qui n'est pas musulman. Cependant, il précise que pour un groupe (*ġamā'a*) – s'il compte plus de dix personnes – où figurerait un mort musulman, on ne prierait dessus qu'après l'avoir identifié personnellement. Si le texte de la '*Uṭbiyya* transmis par Ibn Abī Zayd est différent de celui transmis par Ibn Rušd al-Ġadd, c'est tout simplement parce que le

l'argent et l'autre non. La maison s'effondre sur eux, et on ignore qui est le musulman et qui est le juif. Comment fera-t-on pour le lavage et la prière sur les deux [corps] ?». Il a dit : «Ils seront tous les deux lavés et on priera dessus. La *niyya* pour tous les deux portera sur celui qui est musulman». Il lui a été dit : «Mettra-t-on le linceul à tous les deux, alors que l'on savait que l'un d'eux avait de l'argent et l'autre non, mais que, lorsqu'ils sont morts on n'a pu reconnaître le propriétaire de l'argent de l'autre qui était sans argent ?». Il a dit : «Le linceul [sera acheté] avec l'argent qui se trouvait avec tous les deux». Il lui a été dit : «Et le reste de l'argent sera-t-il retenu chez le Sultan ?» Il a dit : «Oui».

Après avoir repris les éléments de la '*Utbiyya*, Ibn Rušd al-Ġadd apporte quelques informations dans son commentaire. Effectivement, il précise que même si un seul musulman mourait parmi plusieurs associateurs (*mušrikīn*) on procéderait de la même manière, à savoir qu'on laverait, prierait et enterrerait l'ensemble des corps, musulmans et non-musulmans. L'explication et la cause (*ta'līl*) apportées à cela est que la sacralité du musulman ne saurait être délaissée⁸⁸.

Pour ce qui est de la question de l'achat du linceul, celui-ci sera acheté pour tous les deux, avec l'argent trouvé. Le reste de cet argent ira au Sultan, ou plus précisément au *bayt al-māl*. Cependant, dans son commentaire Ibn Rušd al-Ġadd précise que si on achetait le linceul pour tous les deux avec l'argent trouvé à leurs côtés et que les descendants de l'un des deux défunts réclamaient cet argent, on rembourserait le prix du linceul aux héritiers de cette somme à partir du *bayt al-māl* des musulmans. Car, explique Ibn Rušd al-Ġadd, si l'on avait su que l'un des deux n'avait pas l'argent nécessaire pour son *kafan* cela aurait été une obligation (*wāġib*) pour le *bayt al-māl* de payer ledit *kafan*.

Pour ce qui est du cas où les deux descendances réclameraient cet argent sans qu'aucune des parties n'apporte de preuves, Ibn Rušd al-Ġadd nous dit que l'on devra les faire jurer et partager l'argent entre elles sans qu'aucune des deux ne puisse revenir [sur la décision]. Ainsi le commentateur a-t-il ajouté ces deux dernières problématiques, le cas où une partie réclamerait l'héritage et le second cas où les deux parties le réclameraient ; et ces cas ne sont pas mentionnés dans la '*Utbiyya*.

premier nous dit dans l'introduction de ses *Nawādir*, I p. 11 qu'il rapportera ce texte de manière non littérale. De même, j'ai pu m'entretenir avec le Professeur Miklos Muranyi spécialiste des manuscrits mālikites au sujet du texte de la '*Utbiyya* et ce dernier m'a affirmé que le texte de la '*Utbiyya* transmis par Ibn Rušd al-Ġadd dans son *Bayān* est quasi parfait. S'il peut assurer cela c'est tout simplement parce qu'il a édité le *Kitāb al-ḥaġġ min masā'il al-mustaḥraġa min al-asmī'a mim mā laysa fī l-Mudawwana*, à partir de certains manuscrits du texte même de la '*Utbiyya* et que ce dernier correspond exactement à celui rapporté dans le *Bayān*.

⁸⁸ *Le Noble Coran et la traduction en langue française de ses sens*, sourate 17, verset 70, p. 289.

Les deux cas qui suivent s'intéressent aux corps retrouvés en plein désert dont on ignorerait l'identité religieuse. Le premier cas, est une question posé à Ibn al-Qāsim sur un cadavre que l'on retrouverait en plein désert (*falāt*)⁸⁹, sans que l'on sache si celui-ci est musulman ou *kāfir* :

80/105.⁹⁰ [...] devra-t-on le laver, le mettre dans le linceul et prier dessus ? Ou, si l'on ne trouve que l'une des parties du corps sans la tête, l'une des parties du corps avec la tête ? Ibn al-Qāsim : « Je n'ai rien entendu de Mālik à ce sujet. Je pense (*arā*) que l'on devra l'enterrer (*yuwārā*) sans prier dessus et qu'on l'enterrera sans le laver (*gusl*). De même, si un mort était trouvé dans une rue (*zuqāq*) en ville et que l'on ne sache pas si celui-ci est musulman ou *kāfir* ».⁹¹

Ibn Rušd al-Ġadd ajoute « même s'il est circoncis (*wa in kāna maḥtūn^{an}*), car on sait que les juifs circoncisent leurs enfants »⁹². Il ajoute aussi dans son commentaire l'avis d'Ibn Ḥabīb : « Si on ignore s'il est musulman ou chrétien, on ne le lavera pas et on ne priera pas dessus. Même s'il est circoncis, car il est des chrétiens circoncis »⁹³. Quant à l'avis d'Ibn Wahb, celui-ci est rapporté par Ibn Rušd al-Ġadd dans son commentaire de la *mas'ala* 80/105, et il se trouve aussi dans le texte de la *mas'ala* suivante :

93/105.⁹⁴ Il⁹⁵ a été interrogé au sujet de l'homme qui passerait par un désert et trouverait un homme mort en ne sachant pas s'il est musulman ou chrétien. Qu'en faire ? Ibn Wahb a dit : « S'il ne sait pas, il passera sa main sur son sexe⁹⁶ par dessus le vêtement. S'il est circoncis il le lavera, priera dessus et l'enterrera. S'il n'est pas circoncis il l'enterrera (*wārāhu*) »⁹⁷.

Ainsi sur la question du corps retrouvé en plein désert ou en ville, il existerait deux avis. Celui qui consisterait à l'enterrer seulement (Ibn al-Qāsim et Ibn Ḥabīb) et celui qui inviterait les musulmans à le laver et prier sur le corps

⁸⁹ Pour un autre cas en lien avec le désert, cf. Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. II, p. 247.

⁹⁰ Cf. Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. II, pp. 277-278, *samā'* Mūsā b. Mu'āwiya d'Ibn al-Qāsim, question à Ibn al-Qāsim.

⁹¹ Pour la traduction de ce cas, cf. Fernández Félix, *Cuestiones legales del islam temprano*, note 56, p. 454.

⁹² Cf. Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. II, p. 278.

⁹³ Cf. Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. II, p. 278.

⁹⁴ Cf. Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. II, p. 289, *samā'* 'Abd al-Mālik b. l-Ḥasan, question à Ibn Wahb.

⁹⁵ C'est-à-dire Ibn Wahb.

⁹⁶ Cf. Ibn Abī Zayd, *al-Nawādir*, vol. I, p. 543 : « Ibn Ḥabīb a dit : «... s'il est nécessaire qu'il touche son sexe, il le fera avec un bout de tissu (*ḥirqa*) sur sa main et l'introduira sous son pagne sans l'enlever ». Il (Mālik) a dit dans le *Muḥtaṣar* : « Il ne touchera directement son sexe qu'avec un morceau de tissu, sauf en cas de nécessité ». Ibn Abī Zayd mentionne cela dans le cas du lavage du mort musulman, mais il est à comprendre par analogie que l'on procédera de la même manière pour le *kāfir* ». Cf. aussi Wheeler, « Touching the penis in Islamic law », pp. 89-119.

⁹⁷ Pour la traduction et le commentaire de ce cas, cf. Fernández Félix, *Cuestiones legales del islam temprano*, p. 454.

s'il est circoncis (Ibn Wahb). Contrairement au *manbūd* vu précédemment, il ne semble pas qu'il y ait de lien de corrélation entre le lieu où la dépouille aurait été retrouvée et la religion du défunt. De notre côté, nous ajouterons que la circoncision, qui est une *sunna*, prise comme élément de discrimination pour les musulmans, demeure un principe bien limité. Á l'évidence, prenons le cas d'une personne non circonscise (chrétien, juif, athée...) se convertissant à l'islam à un certain âge, ou tout au moins après la puberté. Il est notoire que les musulmans procèdent à la circoncision sur l'enfant en bas âge⁹⁸. Sachant qu'il est interdit (*ḥarām*) pour la personne ayant atteint la puberté de montrer ses parties intimes (*'awra*) comme il est mentionné dans les ouvrages de *fiqh*, il sera donc interdit (*ḥarām*) à la personne se convertissant après la puberté d'aller se faire circoncire chez un praticien. Puisqu'on ne saurait commettre un acte *sunna*, la circoncision, en commettant un acte *ḥarām*, à savoir montrer ses parties intimes (*'awra*) à un étranger. La seule alternative qui lui sera proposée sera de se pratiquer l'opération lui-même. Cependant, il est évident que dans la plupart des cas les personnes se convertissant après la puberté (*bulūġ*) ne pratiqueront pas cet acte *sunna* qu'est la circoncision. Ainsi, et par cet exemple il est évident que la circoncision prise comme trait discriminant entre musulmans et non-musulmans reste un principe bien fragile. On pourra ajouter à cela la personne ayant perdu le gland de son sexe. Il sera donc difficile de considérer la religion de tel ou tel homme eu égard à la circoncision ou non de son sexe.

5) Relations sociales.

Ce dernier ensemble comprend quatre cas. Le premier de ceux-là concerne un musulman qui mourrait sans qu'il n'y ait aucun autre coreligionnaire de sexe masculin pouvant le laver :

65/105.⁹⁹ Ibn al-Qāsim a été interrogé au sujet d'un musulman qui mourait, sans qu'il y ait quelqu'un avec lui pour le laver, hormis sa mère, sa sœur, sa femme ou l'une des *maḥārim*¹⁰⁰. Et s'il n'y a avec elles qu'un homme polythéiste (*mušrik*)¹⁰¹ l'homme sera-t-il lavé par sa mère, sa sœur ou l'une de ses *maḥram*?

⁹⁸ Tout au moins avant la puberté.

⁹⁹ Cf. Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. II, p. 262, *samā'* Mūsā b. Mu'āwiya d'Ibn al-Qāsim, question à Ibn al-Qāsim.

¹⁰⁰ Pluriel de *maḥram*, c'est-à-dire un homme ou une femme avec qui le mariage est interdit pour toujours en raison des liens familiaux (liens du sang, alliance ou lien par allaitement).

¹⁰¹ Sur la question du *ġusl* pratiqué par un non-musulman sur un musulman, cf. al-Baġdādī, *al-Talqīn*, vol. I, p. 1129-1130 : « Si on trouvait une personne du même sexe [que le défunt] *kāfir*, sera-t-il possible qu'il procède au lavage ou non ? On a dit (*qīla*), on enseignera au *kāfir* la manière de faire le *ġusl* et il lavera le défunt. Et on enseignera à la *kāfira* la manière de faire le *ġusl* et elle lavera la défunte. C'est ce qu'a dit Mālik. Ašhab a dit : "Ni le *kāfir* ni la *kāfira* ne s'occuperont de cela, même si on leur décrit [le procédé]. On ne saurait faire confiance au *kāfir*". Saḥnūn a dit :

Ibn al-Qāsim répond : « Ses *maḥārim* parmi les femmes, mère, fille et sœur, le laveront par dessus les vêtements. Quant à la femme elle couvrira la ‘*awra* de son père et de son frère. L’épouse lavera son époux et inversement »¹⁰².

Quant aux musulmans entre eux, le cas est explicité dans le *samā’* d’Ašhab de Mālik au *rasm al-ḡanā’iz wa l-ṣayd wa l-dabā’ih*¹⁰³. En effet, il y est question du lavage (*ḡusl*) des *maḥārim* entre eux. Si une musulmane venait à décéder et qu’il n’y ait pas de femmes musulmanes pour la laver, ce serait donc aux hommes musulmans, *maḥrām* seulement, de s’occuper de son corps¹⁰⁴. Cependant il y a quatre avis sur la manière de laver le corps : 1. lustration pulvérale sans lavage (Ašhab), 2. on versera l’eau sur le corps par-dessus les vêtements, sans toucher à celui-ci avec ses mains (Mālik, selon la *riwāya* d’Ašhab), 3. lavage au dessus des vêtements sans toucher le corps avec les mains (avis de Mālik dans la *Mudawwana*), 4. lavage de la femme avec ses vêtements en versant l’eau entre le corps et le vêtement. On comprendra selon Ibn Rušd al-Ġadd, que le laveur frotera le corps avec sa main en y mettant dessus un morceau de tissu (*ḥirqa*), sauf la partie comprise entre le nombril (*surra*) et le genou (*rukba*) (Ibn Ḥabīb). Quant au cas inverse, c’est-à-dire le lavage d’un musulman par une femme *maḥram*, Ibn Rušd al-Ġadd dégage trois avis : 1. lustration pulvérale et pas de lavage (Ašhab), 2. lavage sans obligation de laver au dessus des vêtements (*Mudawwana*), 3. lavage au dessus des vêtements (Ibn al-Qāsim dans le *samā’* de Mūsā b. Mu’āwiya).

Le cas suivant est une question posée à Ibn al-Qāsim au sujet d’un groupe de musulmans qui auraient combattu des Ḥārīgites¹⁰⁵. Devra-t-on considérer les morts de chaque camp comme des martyrs (*ṣuḥadā’*) ? Ou devra-t-on les laver et prier dessus¹⁰⁶ ? Ou bien les partisans de chaque groupe devront-ils s’occuper seulement des corps des personnes décédées de leur faction ? Selon

« On laissera le *kāfir* procéder au *ḡusl* ainsi que la *kāfira*, puis on fera le ensuite le *tayammum* par précaution ».

¹⁰² Cf. Ibn Abī Zayd, *al-Nawādir*, vol. I, p. 550 : « Le musulman ne lavera pas son épouse chrétienne. Celle-ci – l’épouse chrétienne – ne le lavera – l’époux musulman – qu’en présence de musulmans ».

¹⁰³ Cf. Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. II, p. 247.

¹⁰⁴ Cf. Ibn Abī Zayd, *al-Nawādir*, vol. I, p. 552 : « S’il y a avec eux une femme des Gens du Livre (*kitābiyya*), on lui enseignera le lavage (*ḡusl*) et elle lavera la [défunte]. De même, si un homme mourait parmi les femmes sans être *maḥram*, et qu’il y avait avec elles un chrétien ou un juif, elles lui apprendront le lavage et il lavera [le corps]. Mālik a dit tout cela ainsi qu’al-Ṭawrī. Ašhab a dit dans la *Maḡmū’a* : “Le *kāfir* et la *kāfira* ne s’occuperont pas de cela même si on leur décrivait [la procédure à suivre]. On ne saurait faire confiance à un *kāfir* pour cela». Saḥnūn a dit : « On appellera le *kāfir* pour laver [le corps], ainsi que la *kāfira* pour la musulmane. Puis, par précaution, on procédera à la lustration pulvérale (*tayammum*) ” ».

¹⁰⁵ Cf. al-Baḡdādī, *al-Talqīn*, vol. I, pp. 1171-1176 et cf. Levi della Vida, « *Khāridjite* », *Et*, vol. IV, pp. 1106-1109.

¹⁰⁶ Pour la prière sur les morts Kharijites, Qadarites et Ibadites, cf. Saḥnūn, *al-Mudawwana*, vol. I, p. 258.

Ibn al-Qāsim, ils seront lavés et on priera dessus¹⁰⁷. De même, on les enterrera tous car ils sont musulmans. Il ajoute aussi que ce sera au souverain de se charger de les enterrer et on ne contraindra personne à cela. Puis au milieu de cette *mas'ala*:

73/105.¹⁰⁸ [...] Malik a été interrogé au sujet du chrétien qui mourrait avec les musulmans. Il a dit: «On creusera pour lui et on l'entertera en vertu de la protection (*ḍimma*) [qui lui est accordée]. Que penser donc du musulman !¹⁰⁹ [...]».¹¹⁰

Par cette exclamation de Mālik, nous comprendrons que si le chrétien a droit à une sépulture, alors que dire des musulmans, quel que soit le groupe dogmatique auquel ils appartiendraient. À la suite de cela, un autre avis de Mālik est rapporté au sujet de la personne qui se suiciderait. Selon lui, «on priera sur la personne qui s'est suicidée et on fera ce qui est fait avec les morts musulmans. Le péché ne sera porté que par lui-même»¹¹¹. Et Ibn al-Qāsim d'ajouter, «selon Mālik, on lavera et priera sur tous les morts, sauf le martyr (*ṣahīd*) qui mourait au combat»¹¹².

Dans son commentaire, Ibn Rušd al-Ġadd considère toutes les *masā'il* citées comme authentiques (*ṣihāḥ*) et claires (*bayyina*) d'un point de vue du sens (*ma'nā*) et de l'argumentation (*ḥuġġa*). La seule divergence qui persiste est celle relative au *ta'wīl* de l'avis de Mālik au sujet des sectateurs (*ahl al-ahwā' wa l-bida'*)¹¹³: «On ne se mariera pas à eux et ils ne se marieront pas à nous; on ne les saluera pas; on ne priera pas derrière eux; on n'assistera pas à leurs funérailles» (*lā yuṣallā 'alā mawtāhum wa lā yuttaba' ḡanā'izuhum wa lā tu'ād marḍāhum*)¹¹⁴. On a dit (*qīla*) qu'il faut comprendre cela dans son sens disciplinaire (*ta'dīb*) et afin de montrer qu'il est détestable de les fréquenter. Un autre avis mentionne (*qīla*) que si Mālik a dit cela c'est tout simplement parce qu'il

¹⁰⁷ Selon Abū Ḥanīfa, on ne lavera pas le corps des musulmans appartenant au groupe rebelle (*fi'a bāġiya*) et on ne priera pas sur eux.

¹⁰⁸ Voir Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. II, pp. 270-272, *samā'* Mūsā b. Mu'āwiya d'Ibn al-Qāsim, question à Ibn al-Qāsim. Là aussi, le même cas de la '*Utbiyya* concernant le combat entre musulmans et Kharijites est rapporté dans Ibn Abī Zayd, *al-Nawādir*, vol. I, pp. 612-613. Ce dernier texte est à bien des égards différent de celui du *Bayān*.

¹⁰⁹ Voir Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. II, p. 271. Ce même passage se trouve dans Ibn Abī Zayd, *al-Nawādir*, vol. I, 612. Il est extrait de la *Maġmū'a* et est rapporté par 'Alī b. Ziyād de Mālik.

¹¹⁰ Pour la traduction espagnole de ce cas, cf. Fernández Félix, *Cuestiones legales del islam temprano*, pp. 444-445: «...¿cómo se le va enterrar como a los musulmanes!».

¹¹¹ Cf. Saḥnūn, *al-Mudawwana*, vol. I, p. 254.

¹¹² Cf. Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. II, p. 272.

¹¹³ Cf. Goldziher, «Ahl al-ahwā'», *EP*, vol. I, p. 265.

¹¹⁴ Voir Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. II, p. 272.

les considère comme des *kuffār*¹¹⁵. Ibn Rušd al-Ġadd, quant à lui, se range du côté du premier avis.

La *mas'ala* 76/105¹¹⁶ s'intéresse au musulman qui précéderait l'arrivée du corps du mort au lieu de la prière (*muṣallā*). Devra-t-il s'asseoir et attendre, ou rester debout (*yaqūm*) ? Puis la même question est posée dans le cas où cette personne arrive en avance au cimetière. Cependant, ce n'est pas ici le texte de la *'Utbiyya* qui nous intéresse mais plutôt le commentaire d'Ibn Rušd al-Ġadd¹¹⁷:

Il est rapporté du Messenger d'Allāh qu'il se leva au passage d'une *ġanāza* à ses côtés. On lui dit : «C'est un juif». Il répondit : «N'est-il pas un mort (*mayyit^{an}*) ? Ou n'est-ce pas une âme (*nafs^{an}*) ?»¹¹⁸.

Ibn Rušd al-Ġadd nous explique que le fait de se lever (*qiyām*) était obligatoire en trois circonstances : 1. lorsqu'une personne était assise et qu'une *ġanāza* passait à ses côtés, 2. lorsque quelqu'un suivait une *ġanāza*, il ne devait s'asseoir qu'après que celle-ci avait été déposée, 3. lorsqu'une personne arrivait avant la *ġanāza* au cimetière puis s'asseyait, il devait se lever lorsque celle-ci s'approchait. Ibn Rušd al-Ġadd, ajoute que tout cela fut abrogé (*nusiḥa*). Car il est rapporté que le Messenger d'Allāh se leva devant les *ġanā'iz*, puis s'asseyait et ordonna aux gens de s'asseoir. On a aussi rapporté qu'il ne fit cela qu'une fois. Et il est connu qu'il aimait imiter les Gens du Livre (*ahl al-kitāb*)¹¹⁹. Selon Ibn Ḥabīb, seule l'obligation (*wuġūb*) de se lever pour les *ġanā'iz* a été abrogée. La personne qui désirerait s'asseoir en aurait toute la liberté et celle qui se lèverait (*man qāma*) serait récompensée (*ma'ġūr*).

Quant à la dernière *mas'ala* 104/105¹²⁰, celle-ci se rapporte au linceul et plus précisément à la pureté de ce dernier s'il a été porté par un chrétien :

Aṣbaġ a été interrogé au sujet d'un homme qui irait vers une personne afin de lui acheter un linceul (*kafan*) et lui dirait : «L'homme n'est pas encore mort». Il le lui a pris à un prix qu'il a nommé. L'acheteur a posé comme condition au

¹¹⁵ Pour preuve, l'avis de Mālik au *samā'* d'Ibn al-Qāsim du *kitāb al-muḥāribīn wa l-murtaddīn* : « Il n'est pas un verset plus sévère à l'égard des sectateurs (*ahl al-ahwā' wa l-bida'*) que : "Au jour où certains visages s'éclaireront, et que d'autres s'assombriront. À ceux dont les visages seront assombrés (il sera dit) : 'Avez-vous mécré après avoir eu la foi ? Eh bien, goûtez au châtement, pour avoir renié la foi (Al 'Imrān, 106). Y a-t-il un verset plus clair ?" », cf. Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. XVI, pp. 362-363.

¹¹⁶ Cf. Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. II, p. 274, *samā'* Mūsā b. Mu'āwiya d'Ibn al-Qāsim question à Ibn al-Qāsim.

¹¹⁷ Cf. Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. II, pp. 274-275.

¹¹⁸ Voir 'al-Baġdādī, *al-Talqīn*, vol. I, p. 1167 : « L'avis répandu (*mašhūr*) de l'école est que si une *ġanāza* venait à passer on n'ordonnerait pas [aux musulmans] de se lever... Ibn Ḥanbal a dit : 'S'il se lève, je ne le blâmerai pas et s'il s'assied, il n'y a pas de mal (*lā ba's*)'... ».

¹¹⁹ C'est-à-dire avant que Dieu ne lui révèle quelque chose. Cf. Saḥnūn, *al-Mudawwana*, vol. I, p. 253.

¹²⁰ Cf. Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. II, p. 300, *nawāzil su'ila 'an-hā Aṣbaġ*, question à Aṣbaġ.

vendeur: «[Je te le paierai] si [cette personne] meurt, sinon je le rendrai». Il a dit: «Cela n'est pas autorisé (*lā yağuz*)». Il lui a été dit: «Et si le temps est dépassé?». Il a dit: «La valeur du linceul (*kafan*) devra être versée au propriétaire». Il a été dit: «Si la valeur était moindre?». Il a dit: «Seule la valeur lui sera versée». Il a été dit: «Si la valeur était supérieure?». Il a dit: «Il lui sera versée la valeur supérieure sauf s'il désire rester sur ce qui a été fixée». Il a été dit: «Si le tissu a été pris par un chrétien, vois-tu qu'on le lave s'il est rendu?». Il a dit: je vois cela comme 'bénin' (*ḥaḥīḥ^{an}*) et je ne vois pas qu'il soit lavé sauf s'il a été porté»¹²¹.

Ibn Rušd al-Ġadd considère comme authentique (*ṣaḥīḥ*), selon ce qui est mentionné dans la *Mudawwana*, les propos d'Aṣbağ au sujet des vêtements portés par un chrétien. Effectivement, dans la *Mudawwana* au chapitre *fi l-ṣalāt bi-tiyāb ahl al-ḍimma*¹²², il est rapporté que Mālik a dit:

«On ne priera pas dans les vêtements portés par les *ḍimmīs*. Quant à ce qu'ils ont tissé, il n'y a pas de mal à cela (*lā ba'sa bihi*)¹²³ [car] les vertueux (*ṣāliḥūn*) faisaient cela». Mālik a dit: «Je ne vois pas (*lā arā*) que l'on prie dans des bottines (*ḥuff*) portées par des chrétiens, sauf après les avoir lavées».

Wakī rapporte d'al-Fuḍayl b. 'Iyāḍ d'Hišām b. Ḥassān d'al-Ḥasan qu'il ne voyait pas de mal (*lā yarā ba's^{an}*) à ce que le musulman porte un vêtement tissé par un *mağūsi*¹²⁴.

Conclusion

En guise de conclusion, retenons que l'œuvre d'al-'Utbī, de par le commentaire composé par Ibn Rušd al-Ġadd, aura connu un écho favorable en al-Andalus. Aussi ce commentaire a-t-il pu enrichir le texte de la *'Utbīyya* de par l'*istidlāl* (argumentation) apporté de même que le *tarġīḥ*. Il aura ainsi fallu le

¹²¹ Pour la traduction et l'analyse de ce cas, cf. Fernández Félix, *Cuestiones legales del islam temprano*, pp. 440-441.

¹²² Cf. Saḥnūn, *al-Mudawwana*, vol. I, p. 140.

¹²³ Sur les vêtements portés par les chrétiens on se reportera à l'une des *fatwā* du *Mi'yār* à ce sujet, cf. Wanšarīsi, *al-Mi'yār*, vol. VI, p. 53. On trouvera le résumé de cette *fatwā* à la page 173 (numéro 8) chez. H.R. Idris, « Les tributaires en occident musulman médiéval », pp. 172-196. La même *fatwā* (numéro 634) que celle du *Mi'yār* existe dans Ibn Rušd, *Fatāwā*, p. 1618. On notera qu'ici la question est posée à Ibn Rušd al-Ġadd alors que dans le *Mi'yār* celle-ci était posée à Ibn Muzayn. Cependant, on s'interrogera sur l'éventuelle confusion observée entre les deux noms. Tout laisse penser que la réponse n'a été apportée que par l'un des deux savants cités. En effet, la question tout comme la réponse sont identiques mot pour mot! Cf. aussi Safran, « Rules of purity and confessional boundaries », pp. 197-212 et Maghen, « Close encounters », pp. 348-392.

¹²⁴ Cf. Saḥnūn, *al-Mudawwana*, vol. I, p. 140 au chapitre *fi l-ṣalāt bi-tiyāb ahl al-ḍimma* et Melvinger, « Mağūs », *Et'*, vol. V, pp. 1105-1118.

coup de main du grand *qāḍī* de Cordoue pour assurer une postérité à une œuvre majeure du malikisme.

Les limites de notre étude sont forcément trop étroites pour nous permettre d'engager des conclusions définitives sur notre sujet relatif aux funérailles. Il aurait fallu pour cela étudier l'ensemble des écrits malikites pour en arriver là. Cependant quelques éléments de synthèse semblent se dégager.

Selon Ibn Rušd al-Ġadd, contredisant ici Mālik, on présentera ses condoléances au non-musulman.

À la question de la conversion du jeune captif, il est dit que si ses parents sont des *kitābī* on ne saurait le convertir. Un avis précise qu'on ne le contraindra pas s'il a été capturé avec son père (avis des médinois). Aussi, si le maître a acheté le jeune captif dans le but de le convertir à l'islam et que celui-ci décède avant, on ne pourra prier dessus. Il aurait fallu pour cela qu'il prononce clairement la *šahāda*.

Au chapitre de la famille nous avons pu voir que le musulman ne saurait s'occuper de son proche parent chrétien décédé, sauf dans le cas où aucun des coreligionnaires du défunt ne pourrait s'en charger. En effet, selon les juristes malikites, il apparaît qu'en matière de sépulture chaque être humain y a le droit indépendamment de la religion qu'il professe. Cela en vertu du verset « *wa karramnā banī ādam...* »¹²⁵. Dans ce même chapitre, on a vu la profession de foi bien particulière demandée à la belle-fille chrétienne : « Je témoigne qu'il n'est de dieu que Dieu et que Muḥammad est son serviteur et Messenger et 'Īsā (Jésus) fils de Maryam est l'Esprit (*rūh*) de Dieu et Son Verbe (*kalima*) ». Toujours dans ce cas, nous avons pu voir qu'il est possible de déplacer un corps d'un endroit à un autre ou d'un cimetière vers un autre dans un délai qui ne permettrait pas au corps de se détériorer. Ainsi, si par erreur un musulman était enterré dans un cimetière chrétien, les musulmans auraient le devoir de l'exhumer et de l'enterrer dans un cimetière musulman. Selon l'islam, les *kuffār* étant torturés dans leurs tombes, cela nuirait au musulman.

Quant aux cas portant sur le doute concernant la religion du défunt, nous y avons évoqué le cas du *manbūd*. Pour Ibn Ḥabīb, on devra récupérer le *manbūd* décédé même dans les églises et le considérer musulman (Ibn al-Qāsim soutient le contraire dans la *Mudawwana*) à la différence de l'adulte que l'on retrouverait mort et dont on ignorerait la religion. On ne priera pas dessus, sauf Ibn Wahb qui soutient le contraire et précise « s'il est circoncis ».

On a vu également que la sacralité du musulman étant inviolable, pour certains juristes (*Sahṅnūn*) si un bâtiment venait à s'écrouler et que parmi les personnes décédées se trouvaient des polythéistes et des musulmans on devra procéder au lavage de tous les corps et à la prière sur eux tous (*Ašhab* est d'avis contraire). Si un homme à l'identité inconnue en matière religieuse était re-

¹²⁵ *Le Noble Coran et la traduction en langue française de ses sens*, sourate 17, verset 70, p. 289.

trouvé mort en plein désert, Ibn al-Qāsim nous dit que l'on devra enterrer le corps sans procéder à la prière. Pour Ibn Wahb, on devra passer la main sur le sexe du cadavre et si celui-ci est circoncis on le considérera alors comme musulman.

Quant au lavage, on relèvera que celui-ci sera strictement réservé au musulman et il ne sera pas observé pour les non-musulmans. On notera tout de même que, par principe de cohérence, on ne procédera pas au lavage complet de la femme ou de l'homme musulman s'il n'y a personne du même sexe pour se charger de cela. Mālik et Ṣaḥnūn autorise le *kāfir* et la *kāfira* à laver le musulman et la musulmane, dans la mesure où il n'y aurait pas de personne du même sexe que le défunt ou la défunte pour le faire. Pour Ašhab, cela est impossible.

En matière d'inhumation, le musulman ne saurait laisser un chrétien ou un juif, comme nous l'avons vu, sans sépulture si aucun de leurs coreligionnaires n'est en mesure de s'en charger.

De plus, le musulman ne sera pas tenu de se lever au passage d'une *ḡanāza*, même si le Prophète pu le faire de son vivant avec un défunt juif. Enfin, par l'exemple du *kafan* qui est proposé à la dernière *mas'āla*, nous avons pu observer que le musulman ne saurait se vêtir avec ce qui a été porté par un chrétien. Dans la mesure où le vêtement aurait juste été tissé par un non-musulman, cela serait possible.

Au travers des 18 cas relevés au chapitre *al-ḡanā'iz* du *Bayān*, sur 105, il apparaît que très tôt un intérêt non négligeable (environ 20% du chapitre) fut porté à la catégorie des non-musulmans.

Même si un certain nombre de travaux forts intéressants concernant les non-musulmans ont été publiés depuis quelques décennies, il s'avère que dans l'ensemble ils ne portent que sur le genre dit *fatwā*.

Ainsi, même si nous pensons avoir exhumé seulement quelques fragments relatifs aux non-musulmans dans la *Mustaḥraḡa* d'al-'Utḡī et dans le *Bayān* d'Ibn Rušd al-Ġadd, tout laisse à penser que, de par la richesse des textes étudiés, les chercheurs y trouveront de nouveaux matériaux à analyser. Nous espérons que les éditions successives des grands *dawāwīn* du mālikisme permettront aux spécialistes désireux de nouveautés d'y trouver les matériaux nécessaires à une étude en profondeur sur la réalité de la « convivencia » qui a pu exister entre musulmans et non musulmans. Et aussi, de redonner une seconde vie à des auteurs et à des œuvres qui ont été précipités trop tôt dans le « cimetière » des écrits restés à l'état de manuscrits.

Voilà l'objet de nos vœux.

Sources

- 'Abd al-Wahhāb al-Baġdādī, *al-Ma'ūna 'alā maḡhab 'ālim al-Madīna*, 2 vols La Mekke, Maktaba Nizār Muṣṭafā l-Bāz, 1999³.
- 'Abd al-Wahhāb al-Baġdādī, *al-Išrāf 'alā nukat masā'il al-ḫilāf*, 6 vols., Beyrouth, Dār Ibn Ḥazm, 1999.
- 'Abd al-Wahhāb al-Baġdādī, *al-Talqīn*, Beyrouth, Dār al-fikr, 2000.
- al-Dasūqī, *Hāšiya 'alā l-šarḥ al-kabīr*, 4 vols Le Caire, Muṣṭafā l-Bābī l-Ḥalabī, s.d.
- Ibn 'Abd al-Barr, *al-Kāfi fi fiqh ahl al-Madīna al-mālikī*, Beyrouth, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1992.
- Ibn Abī Zayd, *al-Nawādir wa l-ziyādāt*, 15 vols., Beyrouth, Dār al-Ġarb al-islāmī, 1999.
- Ibn al-Ġallāb, *at-Tafrī*, 2 vols, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-islāmī, 1987.
- Ibn Qayyim al-Ġawziyya, *Aḥkām ahl al-ḡimma*, 3 vols., Yūsuf b. Aḥmad al-Bakrī et Šākir b. Tawfīq al-'Azūrī (ed.), Dammām, Ramādī li-l-Našr, 1997.
- Ibn Rušd al-Ġadd, *Fatāwā*, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-islāmī, 1987.
- Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān wa l-taḥṣīl wa l-šarḥ wa l-tawḡīh wa l-ta'līl fi masā'il al-Mustaḥraġa*, Hāġġī, M. (éd.), 20 vols., Beyrouth, Dār al-Ġarb al-islāmī, 1984-1991.
- Ibn Šās, *'Iqd al-ġawāhir al-tamīna fi madḡab 'ālim al-Madīna*, Muḡammad Abū l-Aġfān et 'Abd al-Ḥafīz Maṣšūr (ed.), 3 vols., Beyrouth, Dār al-Ġarb al-islāmī, 1995.
- Le Noble Coran et la traduction en langue française de ses sens*, Médine, Complexe Roi Fahd pour l'impression du Noble Coran, 2000.
- Mawsū'at šurūḥ al-Muwaṭṭā'*, 25 vols Le Caire, 2005.
- al-Māzarī, *Šarḥ al-Talqīn*, Muḡammad al-Muḫtār al-Sulāmī (ed.), 8 vols., Beyrouth, Dār al-Ġarb al-islāmī, 1997.
- Šahnūn, *al-Mudawwana al-kubrā*, 4 vols., Beyrouth, Dār al-kutub al-'Ilmiyya, 1997.
- al-Waṣṣārīsī, *al-Mi'yār*, Muḡammad Hāġġī (ed.), 13 vols., Beyrouth, Dār al-Ġarb al-islāmī, 1981.

Bibliographie

- Abdeselem, M., « Mawt », *EP*², vol. 6, pp. 902-903.
- Arnaldez, Roger, « Mantīk », *EP*², vol. 6, pp. 427-438.
- Ben Slama, Raġā', *Al-mawt wa tuqusuhu min ḫilāl Ṣaḫīḥ al-Buḫārī wa Muslim*, Tunis, Dār al-Ġanūb, 1997.
- Cahen, Claude, « Dhimma », *EP*², vol. 6, pp. 234-238.
- Daiber, Hans, « Masā'il wa adḡwiba », *EP*², vol. 6, pp. 621-624.
- EP*²: *Encyclopædia of Islam*, 2nd edition.
- Encyclopædia of Islam*, 2nd edition, 12 vols., Bearman, P. J. et al. (ed.), Leiden, E. J. Brill, 1960-2005.
- Fattal, Antoine, *Le statut légal des non-Musulmans en pays d'islam*, Beyrouth, Dār el-Mašreq, 1995.
- Fernández Félix, Ana, *Cuestiones legales del islam temprano: la 'Utbiyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*, Madrid, CSIC, 2003.

- Fierro, Maribel, « El espacio de los muertos: fetuas andalusíes sobre tumbas y cementerios », Cressier, Patrice, Fierro, Maribel et Van Staëvel, Jean-Pierre (eds.), *L'urbanisme dans l'Occident musulman au Moyen Âge. Aspects juridiques*, Madrid, Casa de Velázquez, 2000, pp. 153-189.
- García-Arenal, Mercedes, (ed.), *Conversions islamiques. Identités religieuses en Islam méditerranéen. Islamic Conversions. Religious Identities in Mediterranean Islam*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001 (Individu et société dans le monde méditerranéen musulman. Individual and Society in the mediterranean Muslim World).
- García-Arenal, Mercedes, « Jewish converts to islam in the Muslim west », *Israel Oriental Studies*, 17 (1997), pp. 227-248.
- Gimaret, Daniel, « *Shirk* », *EP*, vol. 9, pp. 503-504.
- Goldziher, Ignaz, « *Lakīṭ* », *EP*, vol. 5, p. 372.
- Goldziher, Ignaz, « *Ahl al-ahwā'* », *EP*, vol.1, p. 265.
- Halevi, Leor, *Muhammad's grave: death rites and the making of Islamic society*, New York, Columbia University Press, 2007.
- Hoyland, Robert (ed.), *Muslims and others in early Islamic society*, Burlington, Ashgate, 2004, The Formation of the Classical Islamic World, 18.
- Idris, Hady Roger, « Les tributaires en occident musulman médiéval d'après le *Mi'yār d'al-Wanšarīsī* », *Mélanges d'islamologie. Volume dédié à la mémoire d'Armand Abel*, Leyde, Brill, 1974, pp. 172-196.
- Lagardère, Vincent, « *Abū l-Walīd b. Rušd Qāḍī al-Quḍāt de Cordoue* », *Revue des Études islamiques*, 54 (1986), pp. 203-224.
- Levi Della Vida, Giorgio, « *Kharidjite* », *EP*, vol. 4, pp. 1106-1109.
- Linant de Bellefonds, Yves, « *Ḳabr* », *EP*, vol. 4, pp. 367-370.
- Maghen, Ze'ev, « Close encounters: some preliminary observations on the transmission of impurity in early sunnī jurisprudence », *Islamic law and society*, 6, 3 (1999), pp. 348-392.
- al-Māmī, *al-Madḡhab al-mālīkī, madārisuhu wa mu'allafātuḡu ḡaṣā'isuḡu wa simātuḡu*, al-'Ayn, Markaz Zayd li-turātḡ wa l-tārīḡ, 2002.
- Marín, F.-X., « Los rituales funerarios en el Islam », *El Ciervo*, 52-632 (2003), p. 25.
- Melvinger, Arne, « *Madjūs* », *EP*, vol. 5, pp. 1105-1118.
- Müller, Christian, *Gerichtspraxis im Stadtstaat Córdoba, zum Recht der Gesellschaft in einer mālikitisch-islamischen Rechtstradition des 5/11. Jahrhunderts*, Leyde, Brill, 1999, Studies in Islamic Law and Society, 10.
- Muranyi, Miklos, *Dirāsāt fī l-fīḡḡ al-mālīkī*, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-islāmī, 1988.
- Safran, Janina M., « Rules of purity and confessional boundaries: maliki debates about the pollution of the Christian », *History of religions*, 42, 3 (feb. 2003), pp. 197-212.
- Schacht, Joseph, *Das Konstantinopler fragment des Kitāb iḡḡtilāf al-fuḡāḡā' des Abū Ġa'far Muḡammad Ibn Ġarīr al-Ṭabarī*, Leyde, Brill, 1933.
- Sellheim, Rudolf, « *Samā'* », *EP*, vol. 8, pp. 1054-1055.
- Serrano, Delfina, « Ibn Rušd », in Lirola Delgado, Jorge (ed.), *Biblioteca de al-Andalus. Diccionario de autores. De Ibn al-Labbāna a Ibn al-Ruyūlī*. Enciclopedia de la cultura andalusí, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2006, vol. IV, pp. 617-626.
- Taboada, Hernán G. H., « Muertos y vivientes en el Islam », *Estudios de Asia y África*, 13.3.137 (sept.-déc. 2008), pp. 701-712.

- Talbi, Mohamed, « Saḥnūn », *El²*, vol.8, pp. 843-845.
- Tritton, Arthur Stanley, « Djanāza », *El²*, vol. 2, pp. 453-454.
- Vajda, Georges, « Ahl al-dhimma », *El²*, vol.1, p. 266 et « Ahl al-Kitāb », *El²*, vol.1, pp. 272-274.
- Wheeler, Brannon, « Touching the penis in Islamic law », *History of religions*, 44, 2 (nov 2004), pp. 89-119.
- Zaman, Qasim, « Death, funeral processions, and the articulation of religious authority in early islam », *Studia islamica*, 93 (2001), pp. 27-58.





La compraventa de vino entre musulmanes y cristianos *dimmies* a través de textos jurídicos *mālikies* del Occidente islámico medieval.

Adday HERNÁNDEZ LÓPEZ
CCHS-CSIC

La prohibición del vino: teoría y práctica

El consumo de vino estaba – y está – prohibido por la ley religiosa islámica¹, pero naturalmente había musulmanes que se saltaban la prohibición y entre ellos había andalusíes². A pesar de que hay quien se inclina por hablar de un consumo generalizado –idea esta en la que puede haber influido la abundancia y la popularidad de los poemas sobre el vino, destacando en el género de la poesía báquica sobre todo el iraquí Abū Nuwās (m. alrededor del año 200/815)-³, parece más ajustado a la realidad hablar de actuaciones individuales que dependían de muchos factores como la clase social, las normas legales, el lugar y las circunstancias, etc., tal y como ha puesto de relieve M. Marín⁴. Esta investigadora ha analizado el consumo de vino en al-Andalus en función de esas diferentes clases sociales y circunstancias como, por ejemplo, entre los gobernantes, que solían organizar reuniones especialmente dedicadas a beber. La relación de los soberanos con el vino debe ser entendida como un símbolo de poder, siendo uno de los placeres de una corte refinada⁵. Se trata de un símbolo con una larga tradición, lo cual queda demostrado en la iconografía de distintas civilizaciones –como la persa– anteriores al islam, en las que se solía representar al soberano sosteniendo una copa de vino⁶. Por su parte, los ulemas prácticamente basaban su honorabilidad en que no consumían vino o en que lo habían consumido, pero ya no lo hacían, mostrando de ese modo su arrepentimiento y su aptitud para ejercer cargos jurídico-religiosos. Los médicos,

¹ Este trabajo se ha realizado dentro del proyecto KOHEPOCU “Knowledge, heresy and political culture in the Islamic West, eighth-fifteenth centuries”, Advanced Research Grant, European Research Council.

² Los estudios de referencia sobre el vino y su consumo en las sociedades islámicas premodernas son Heine, *Weinstudien: Untersuchungen zu Anbau*, 1982 y Kueny, *The rhetoric of sobriety*, además de los mencionados en las notas siguientes.

³ Abū Nuwās, *Cantar al vino*.

⁴ Marín, “En los márgenes de la ley”, p. 276.

⁵ Sadan, “Vin-Fait de civilisation”, p. 137.

⁶ Según Sadan, esta idea de la asociación del vino con el poder penetró desde el arte persa a la literatura árabe de época ‘abbāsī: Sadan, “Vin-Fait de civilisation”, p. 138.

por otro lado, parecen haber sido consumidores de vino y haberlo recetado por sus fines terapéuticos, al tiempo que no dejaban de mencionar los posibles efectos nocivos de su consumo y desarrollaban de tratamientos para prevenir y paliar dichos efectos. Algunos textos recogen estos tratamientos, como el libro *'Amal man ṭabba li-man ḥabba* (Tratado de Patología general y especial) y el *Kitāb al-Wuṣūl li-ḥifẓ al-ṣiḥḥa fī l-fuṣūl* (Libro de Higiene), ambos del famoso polígrafo Ibn al-Ḥaṭīb (m. 776/1375)⁷, tal y como ha estudiado Concepción Vázquez de Benito⁸. J. Sadan ha llamado la atención sobre la contraposición que se hace entre el vino y la leche en obras de autores árabes y musulmanes⁹. Por ejemplo, Ibn Ġarsiya (m. último tercio del s. V/XI)¹⁰ -autor de una famosa epístola contra los árabes que constituye uno de los pocos ejemplos de *ṣu'ūbiyya* literaria en al-Andalus- asocia la leche a la vida nómada de los beduinos y el vino, a una vida sedentaria. En al-Andalus, una de las bebidas de la población autóctona o hispano-romana-visigoda habría sido el vino, como era la bebida de los nobles persas protagonistas de la literatura *ṣu'ūbī* en la que se inspira Ibn Ġarsiya, en oposición a la población de origen árabe, cuya bebida era la leche¹¹. En otras palabras, el consumo o no consumo de vino dependía de las tradiciones y costumbres locales, que la llegada del islam no logró cambiar o tardó en hacerlo. Es difícil precisar hasta qué punto en cada contexto el consumo del vino -si es que este existía- pudo verse afectado tanto por la prohibición religiosa como por la aplicación de la pena legal por consumir vino (ochenta azotes o latigazos, en árabe *ǧalda*)¹², aplicación que no siempre se puede precisar o probar. En cuanto al castigo en la otra vida, beber vino, así como tocar música en compañía de esclavas cantoras, dar falso testimonio, practicar la usura y, a veces, incluso vestir ropas de seda, se consideraban actos asociados a la pena escatológica de la metamorfosis (*mash*) en simio o en cerdo¹³.

La doctrina legal islámica sobre el vino y su consumo

La prohibición islámica del vino y el cerdo ha sido un factor relevante en lo relativo a la regulación jurídica de las relaciones entre musulmanes y no musulmanes, y ello tanto en la teoría como en la práctica. En el presente ar-

⁷ Bosch-Vila, "Ibn al-Khaṭīb, Abū 'Abd Allāh", *Et*.

⁸ Vázquez de Benito, "Reflexiones de los médicos árabes sobre el vino", pp. 203-217.

⁹ Sadan, "Vin-Fait de civilization", p. 156.

¹⁰ Ferrando, "Ibn Ġarsiya, Abū 'Āmir", *BA*, vol. III, pp. 207-10.

¹¹ Monroe, *The Shu'ūbiyya in Al-Andalus*, pp. 25-26.

¹² Mālik, *al-Muwaṭṭa'*, vol. II, p. 842; Ibn Abī Zayd, *al-Nawādir wa-l-ziyādāt*, vol. XIV, p. 301.

¹³ Rubin, "Apes, Pigs, and Islamic Identity", p. 99.

título se analizará un aspecto concreto de dichas relaciones, a saber, la actitud que los juristas de al-Andalus y el Magreb, concretamente los juristas de la doctrina mayoritaria mālikī, adoptaron frente a la venta de vino en territorio andalusí y su posible consumo por parte de los musulmanes. Las transacciones comerciales en las que se negociaba con vino se daban tanto entre *ḍimmīs* como entre musulmanes y *ḍimmīs*, así como entre los propios musulmanes. La mayoría de los casos recogidos en las fuentes jurídicas analizadas tienen que ver con cristianos que venden vino a musulmanes, casos estos que se tratarán en este estudio. Sin embargo, también los judíos comerciaban con vino¹⁴, como se recoge en un caso legal (*nāzila*) del s. IX/XV citado por al-Wanšarīsī (m. 914/1508)¹⁵, en el que el jurista tunecino Abū l-Qāsim al-‘Abdūsī (m. 848/1444)¹⁶ menciona que en época del califa meriní Yūsuf b. Ya‘qūb b. ‘Abd al-Ḥaqq (Abū Ya‘qūb, r. 685/1286 - 706/1307)¹⁷ se había emitido una fetua en contra de los judíos que vendían este producto a los musulmanes¹⁸. El jurista cordobés Ibn ‘Abd al-Barr (m. 463/1071)¹⁹ incluye en el *Tamhīd* unas palabras del Profeta en que se maldice a los judíos en relación a la venta de vino²⁰. La jurisprudencia islámica también regula los casos de musulmanes que venden de vino, existiendo casos documentados, como uno recogido por el andalusí Ibn Sahl (m. 486/1093)²¹ en sus *Aḥkām* y estudiado por Manuela Marín²².

En los lugares donde musulmanes y *ḍimmīs* vivían juntos, los juristas tuvieron la preocupación de evitar que los creyentes tuvieran contacto con productos como el cerdo y el vino. Aunque los matrimonios de musulmanes con cristianas y judías estaban permitidos, parece ser que se establecían contratos matrimoniales en los que la esposa se comprometía a abstenerse de esas prácticas²³. El resto de ocasiones en que se podía dar el contacto con vino eran abundantes -por ejemplo, por el contacto con las ropas usadas por ellos, las

¹⁴ Goitein, *A Mediterranean Society*, vol. II, pp. 76, 87, 92, 122-124, 152, 167, 170, 182, 197, 198, 208, 210, 223, 264, 361, 364. Hay que prestar especial atención a las páginas 122-24.

¹⁵ Ed., “Nāzila”, *El²*.

¹⁶ Mercedes García-Arenal se refiere a él como ‘Abd Allāh al-‘Abdūsī, muftí de Fez: García-Arenal, “The Revolution of Fās in 869/1465”, p. 56; remite a al-Nāširī, *Kitāb al-Istiḡṣā*, vol. II, p. 101; *Mā‘lamat al-Maghrib, Encyclopédie du Maroc*, vol. XVII, p. 5932.

¹⁷ Shatzmiller, “Marīnids (Banū Marīn)”, *El²*.

¹⁸ Se mató a los judíos y se esclavizó a sus familias en todo el territorio de los Banū Marīn según informó al-Ḥazraḡī, juez de Bādīs y otras localidades del Rif, en tiempos de Yūsuf b. Ya‘qūb b. ‘Abd al-Ḥaqq (Abū Ya‘qūb): Lagardère, *Histoire et Société*, vol. I, p. 52, n° 188; al-Wanšarīsī, *al-Mī‘yār al-mu‘rib*, vol. II, pp. 249-50.

¹⁹ Fierro, “Ibn ‘Abd al-Barr, Abū Muḥammad”, *EA*, pp. 287-92.

²⁰ Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Tamhīd*, vol. IV, p. 143.

²¹ Aguirre Sádaba, “Ibn Sahl al-Asadī, Abū l-Ašbag”, *BA*, vol. V, pp. 94-104.

²² Marín, “En los márgenes de la ley”, p. 295, citando a Ibn Sahl, *Diwān al-aḥkām al-kubrā*, p. 1123.

²³ Marín, *Mujeres en al-Andalus*, pp. 143-44.

abluciones con agua²⁴ a la que los cristianos tuvieran acceso, el uso del papel fabricado por cristianos, etc.- y, debido a ello, los juristas se plantearon infinidad de problemas al respecto²⁵ que se reflejan en fetuas como las que presento aquí. Reflexionaron, por ejemplo, sobre cómo purificar los recipientes que habían sido usados para el consumo de vino; al-Šāṭibī (m. 790/1388)²⁶ responde dando instrucciones de cómo limpiarlos echándoles agua y dejando que repose una y otra vez hasta que se pierda toda sospecha de olor y sabor a vino²⁷.

El problema del consumo del *nabīd* aparece con frecuencia en los textos jurídicos como veremos a continuación. El término *nabīd* se emplea en reiteradas ocasiones como sinónimo de *ḥamr* o *šarāb* – términos que hacen referencia al vino- pero parece que había cierta permisividad -al menos en época del emir zirí ‘Abd Allāh²⁸ (r. 456/1064 - 483/1090)²⁹- hacia este producto que no se refiere únicamente al vino hecho de uva o quizá el mosto, sino también al de dátiles o pasas. Los ḥanafíes, de hecho, autorizan su consumo y, aunque esta escuela no tenía representatividad en al-Andalus, Marín señala que es significativo que se acuda a ella para definir las actitudes de ciertos ulemas de los siglos III/IX y IV/X que se adhirieron a esa opinión permisiva³⁰. La cuestión, como veremos, se resume en que una bebida está prohibida si lleva alcohol o está mezclada.

En términos generales, los *ḍimmīs* estaban sometidos, en materia de obligaciones, a las reglas de derecho islámico. Gozaban, como los mismos musulmanes, de la libertad de asociación, comercio e industria, exceptuando ciertos casos. Tenían plena libertad de culto³¹ y les estaban prohibidas, únicamente, algunas manifestaciones públicas como las procesiones con cruces, los entierros públicos, repicar las campanas o vender ciertos objetos considerados impuros por la ley islámica -como el vino o los cerdos- a los musulmanes. Sin embargo, podían poseer esos bienes que el islam prohíbe a los musulmanes tener o vender, ya que dichas prohibiciones no se aplican a los no creyentes. Por tanto, todas las operaciones comerciales con vino o cerdos son ilícitas solo entre musulmanes o entre musulmanes y *ḍimmīs* y permitidas entre los *ḍimmīs*, aunque no pueden hacerlo en público dentro de los barrios musulmanes según la prohibición contenida en el pacto de ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb (r.

²⁴ Halevi, “Christian Impurity versus Economic Necessity”, pp. 917-945; Fernández Félix, *Cuestiones legales del islam temprano*, pp. 439-40.

²⁵ Marín, “En los márgenes de la ley”, p. 309.

²⁶ Fierro, “al-Šāṭibī”, *Et*.

²⁷ Marín, “En los márgenes de la ley”, p. 309, remite a al-Šāṭibī, *Fatāwā*, p. 124, n° 5.

²⁸ Marín, “En los márgenes de la ley”, p. 298.

²⁹ Lévi-Provençal, “‘Abd Allāh b. Buluggīn b. Bādīs”, *Et*.

³⁰ Marín, “En los márgenes de la ley”, p. 305.

³¹ Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, vol. I, p. 99; Saḥnūn, *al-Mudawwana*, vol. X, p. 103.

13/634-23/644)³² -el segundo de los califas ortodoxos-. Esta prohibición pertenece al tipo de cláusulas que se establecían cuando los musulmanes se asentaban en los territorios conquistados³³.

Los musulmanes, en principio, pueden tener tratos comerciales con los *ḍimmīs* o asociarse con ellos³⁴, aunque algunos juristas lo consideran un acto reprochable dependiendo del modo en que se haga³⁵. Solo están prohibidos los negocios entre musulmanes y *ḍimmīs* cuando implican la transgresión de alguna norma por parte del musulmán. El musulmán no puede dejar el control de un contrato comercial a un “infidel”, ya que eso le puede involucrar en operaciones ilícitas como el tráfico de vino, que es el tema que nos ocupa. Un *ḍimmī* puede prestar servicios a un musulmán, salvo en las operaciones relacionadas con el vino o los cerdos. A la inversa, un musulmán puede prestar servicios a un *ḍimmī*, aunque tales actividades se desaconsejan³⁶.

Por tanto, la principal preocupación de los juristas es que los musulmanes no tengan un fácil acceso al alcohol y, debido a eso, se observa en las diferentes opiniones jurídicas cierta tensión entre el respeto hacia el pacto de la *ḍimma*, por un lado, y el control de las actividades de los *ḍimmīs* como medio para evitar que los musulmanes transgredan las normas.

Las opiniones legales de los juristas mālikíes (ss. II/VIII-IX/XV)

En el *Muwaṭṭaʿ* de Mālik b. Anas (m. 179/795)³⁷ hay catorce tradiciones relacionadas con el vino y el *nabīd*, muchas de las cuales se encuentran recogidas en textos de otros juristas posteriores como la *Mudawwana* de Saḥnūn (m. 240/854)³⁸. Estas catorce tradiciones se reparten en cinco capítulos que pertenecen al “libro de las bebidas” (*kitāb al-ašriba*)³⁹ y explican aspectos poco claros sobre la prohibición, como que debe ser castigado el que consuma una bebida alcohólica aunque no se emborrache o que el esclavo musulmán que beba tiene la mitad de castigo que un musulmán libre.

La primera tradición que aparece hace alusión a que ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb encontró a un hombre que olía a bebida y pensó que se trataba de mosto con-

³² Levi della Vida - [M. Bonner], “‘Umar (I) b. al-Khaṭṭāb”, *EI*².

³³ Respecto al pacto de ‘Umar véase Cohen, “What was the Pact of ‘Umar?”, pp. 100-192 y Levy-Rubin, “*Shurūṭ ‘Umar* and its alternatives”, pp. 171-192.

³⁴ En derecho malikí, no se permite asociarse mediante la *širka*, sí mediante *qirāḍ* si el agente es musulmán: Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, vol. II, pp. 286-33.

³⁵ Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. IX, p. 334.

³⁶ Fattal, *Le statut légal des non-musulmans*, p. 147.

³⁷ Schacht, “Mālik b. Anas”, *EI*².

³⁸ Talbi, “Saḥnūn”, *EI*².

³⁹ Mālik, *al-Muwaṭṭaʿ*, vol. II, pp. 842-46.

centrado, es decir, que presumiblemente había estado prensando la uva⁴⁰. ‘Umar le azotó, aplicándole el castigo completo, a saber, ochenta azotes⁴¹.

El texto deja claro también que cualquier bebida con alcohol, como el *bat* (licor de miel o dátiles) o el *ǧubayrā* (una bebida hecha de mijo), está prohibida, y no solo el vino (*ḥamr*). Respecto a la forma en que un musulmán puede tomar una bebida que haya contenido alcohol, se recoge una anécdota en la que el califa ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb, al llegar a Siria y relacionarse con gente autóctona -sin duda cristianos, tal vez también judíos-, descubrió que tomaban una bebida espirituosa. Para que él pudiera tomarla, los nativos de Siria le cocieron dicha sustancia hasta que se evaporaron dos tercios y lo restante quedó libre de alcohol absolutamente. Después ‘Umar animó a sus anfitriones a que bebieran el brebaje de ese modo, es decir, cocido y sin alcohol. Parece que ‘Ubāda b. al-Ṣāmit (primer juez de Medina y Compañero del Profeta) le acusó de haber permitido la bebida en cuestión, pero ‘Umar respondió que no les estaba permitiendo nada de lo que les estaba prohibido, ni prohibiendo lo que les era lícito. Esta solución de cocer el vino era la manera de que los musulmanes pudieran consumir, sin ir en contra de la prohibición coránica, las bebidas de este tipo que los habitantes de las nuevas tierras conquistadas les ofrecían.

En el *Muwaṭṭa* un par de capítulos están dedicados al *nabīd* y a la mezcla de bebidas. Pese a que la prohibición del *nabīd* no estaba tan clara como la del vino dentro de las prácticas sociales, Mālik deja claro que no es lícito preparar este producto a partir de productos mezclados como dátiles verdes y dátiles maduros juntos, pasas y dátiles, etc. En uno de los últimos relatos se atribuye a Abū Ṭalḥa (Compañero del Profeta) haber instado a Anas b. Mālik (m. 93/714)⁴² a romper los recipientes donde se encontraba una bebida que les habían servido (*qum ilā hādīhi l-ǧirār fa-ksurhā*), bebida hecha a base de un jugo de uva (*faḍīḥ*) y dátiles. Anas se levantó y los rompió⁴³.

La última tradición, atribuida a ‘Abd Allāh b. ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb (m. 74/693)⁴⁴, especifica, a través de una anécdota sobre la gente de Irak, todas las acciones que no se pueden realizar con el fruto de la palmera y la uva, entre ellas que no se puede extraer su zumo para hacer vino, beberlo, escanciarlo, venderlo o comprarlo. Dichas acciones se califican como producto de la villanía del demonio.

⁴⁰ Mālik, *al-Muwaṭṭa* vol. II, p. 842, n° 1532.

⁴¹ Mālik, *al-Muwaṭṭa*, vol. II, p. 842, n° 1533.

⁴² Wensinck, “Anas b. Mālik”, *Et*².

⁴³ Mālik, *al-Muwaṭṭa*, vol. II, p. 846, n° 1544. La destrucción de los envases o recipientes en los que se guardan o consumen bebidas alcohólicas es un motivo recurrente que marca una postura activista e incluso radical, tal y como veremos, y cuya licitud se discute de distinta manera de acuerdo con la afiliación religiosa del propietario.

⁴⁴ Veccia Vaglieri, “‘Abd Allāh b. ‘Umar b. al-Khaṭṭāb”, *Et*².

Sobre la venta de vino, el *Muwaṭṭa'* solo dice que el Profeta prohibió vender lo que prohibió tener. Como veremos en la fetua de Ibn Rušd al-Ġadd (Córdoba, m. 520/1126)⁴⁵, hay productos que no es ilícito poseer, pero no se puede comerciar con ellos, como el polvo de oro y plata, el esclavo huido o el camello vagabundo entre otras cosas.

Mālik permite las sociedades entre musulmanes y *ḍimmíes* siempre y cuando el musulmán esté presente en todas las transacciones, lo cual es bastante difícil⁴⁶. Esta cautela se debe a que, como ya he apuntado anteriormente, a los *ḍimmíes* no les afecta la prohibición del vino⁴⁷, por lo que es más sencillo que puedan proveer de este tipo de productos a los musulmanes. Mālik desaconseja, por tanto, que un musulmán sea financiado por un *ḍimmí* en un negocio, de la misma manera que financiarle, aunque no lo prohíbe. En general, los juristas consideran peor el financiar a un *ḍimmí* que ser financiado por él⁴⁸. Además, Mālik afirma que un musulmán no puede prestar sus servicios a un *ḍimmí* a efectos de transportar vino o partes del cerdo, aunque dice que no hay mal en que el musulmán entregue sus tierras plantadas de viñas en aparcería (*muṣāqāt*) a un *ḍimmí* si este último no prensa la uva⁴⁹. Pese a que Mālik vería mal que un cristiano en esa situación hiciese vino con esas uvas, no dice que esté prohibido arrendarle o venderle las tierras⁵⁰.

Según Fattal, si un *ḍimmí* vende vino a un musulmán, de acuerdo con Mālik, la mercancía debe ser destruida, el precio confiscado y distribuido como limosna y el vendedor, condenado a un castigo corporal⁵¹. Esa opinión de Mālik parece contradecir otra que se le atribuye según la cual un musulmán que dañe o destruya el vino o el cerdo de un *ḍimmí*, deberá reparar los perjuicios

⁴⁵ Serrano, "Ibn Rušd al-Ġadd, Abū-l-Walīd", BA, vol. IV, pp. 617-26.

⁴⁶ Cf. Fattal, *Le statut légal des non-musulmans*, p. 146. Remite a Saḥnūn, *al-Mudawwana*, vol. IX, p. 51.

⁴⁷ "El musulmán no debe impedir que su esclavo cristiano beba vino, coma cerdo, que lo venda o que lo compre, ni que vaya a la iglesia": Saḥnūn, *al-Mudawwana*, vol. IX, p. 51.

⁴⁸ En transacciones como el *qirāḍ* una de las dos partes financia el negocio con su dinero y la otra se encarga de la parte práctica del negocio, aporta el trabajo y decide con qué productos van a trabajar. Es por ese motivo que está desaconsejado financiar la empresa de un *ḍimmí*, ya que puede participar en operaciones no permitidas, como el *ribā*, o manejar productos considerados ilícitos, como el vino o el cerdo: Udovitch, *Partnership and profit*, pp. 170-248.

⁴⁹ *a yusāqī l-muslim al-naṣrānī?*: Saḥnūn, *al-Mudawwana*, vol. IX, p. 51.

⁵⁰ En una fetua atribuida a Ibn Rušd al-Ġadd (m. 520/1126), que aparece en el *Mi'yār*, se dice que es reprobable (*makrūh*) vender viñas a los cristianos que fabrican vino, pero que no está prohibido: Lagardère, *Histoire et Société*, vol. III, p. 176, n° 289; al-Wanšarīṣī, *al-Mi'yār*, vol. VI, p. 69.

⁵¹ Fattal, *Le statut légal des non-musulmans*, p. 151. Remite a Saḥnūn, *al-Mudawwana*, vol. X, p. 103; vol. IX, p. 66. Yo no he encontrado en la *Mudawwana* la alusión al castigo corporal para el *ḍimmí*.

causados - medida con la que al-Šāfi'ī (m. 204/820)⁵² no está de acuerdo⁵³-, aunque también se puede entender como un complemento.

En efecto, el castigo corporal que Mālik pretende aplicar al vendedor cristiano se justifica únicamente si el comprador es musulmán, lo cual parece tener la finalidad de que el vendedor tenga muy presente a quién le vende la mercancía con el objetivo último de evitar que el musulmán consuma vino, el cual, en caso de hacerlo, también se arriesgaba a un castigo corporal (de ochenta azotes o latigazos) por su conducta⁵⁴. Al-Šāfi'ī disiente de Mālik, pues considera que las dos primeras medidas son suficientes y que no es necesario infligir al *ḍimmī* el castigo físico⁵⁵. Mālik se refiere a que el castigo ha de aplicarse a la persona y no a sus posesiones o bienes materiales -como explica Ibn Rušd al-Ġadd en uno de sus comentarios del *Bayān* que veremos después-.

Ibn al-Qāsim (m. 191/806)⁵⁶ -el discípulo egipcio de Mālik cuya doctrina constituye el entramado principal de la *Mudawwana* de Saḥnūn- recoge la siguiente opinión de su maestro en el *Kitāb al-tiġāra bi-arḍ al-'adū* (Libro del comercio en el territorio del enemigo), capítulo de la *Mudawwana* en torno al cual gira el debate que se resume en la fetua de Ibn Rušd al-Ġadd que veremos más adelante.

Sobre la compra de vino por parte de los musulmanes

Le pregunté a Ibn al-Qāsim⁵⁷: “¿Qué opinarías sobre un hombre musulmán que diese dirhams a un cristiano para que le comprara vino con ellos, el cristiano lo hiciese y comprara vino de (otro) cristiano?”

Dijo (Ibn al-Qāsim): “Mālik dijo que si un hombre musulmán compra vino de un cristiano hay que requisárselo al musulmán. No se le hace devolverlo (el vino), ni se le da al cristiano su precio si todavía no lo ha recibido, sino que se da como limosna para que el cristiano no vuelva a vender vino a los musulmanes”.

Y dijo (también): “Por lo que pregunté eso es por un cristiano que vendió a otro cristiano y creo que el dinero es para el cristiano vendedor si este no sabe que (el otro cristiano) lo compró para un musulmán. Si lo sabe, hay que dar el precio como limosna si todavía no lo ha recibido y, si lo ha recibido, se le quita y se requisa el vino que compró el cristiano para el musulmán y no se deja en manos del cristiano porque se lo vendió a un musulmán”.

Según el iraquí Abū Ḥanīfa (m. 150/767)⁵⁸ - el eponimo de la escuela jurídica ḥanafí-, la venta de vino por parte de un cristiano a otro que compra en

⁵² Chaumont, “al-Shāfi'ī”, *Et*².

⁵³ Fattal, *Le statut légal des non-musulmans*, p. 151, remite a al-Šāfi'ī, *Kitāb al-umm*, vol. IV, p. 127.

⁵⁴ Mālik, *al-Muwatta'*, vol. II, pp. 842.

⁵⁵ Fattal, *Le statut légal des non-musulmans*, p. 151, remite a al-Šāfi'ī, *Kitāb al-umm*, vol. IV, p. 131.

⁵⁶ Schacht, “Ibn al-Kāsim, Abū 'Abd Allāh”, *Et*².

⁵⁷ Saḥnūn, *al-Mudawwana*, vol. X, p. 103.

⁵⁸ Schacht, “Abū Ḥanīfa”, *Et*².

nombre de un musulmán es válida; sin embargo, sus dos discípulos, Abū Yūsuf (m. 183/799)⁵⁹ y al-Šaybānī (m. 189/805)⁶⁰, son de la opinión contraria⁶¹.

En la fetua de Ibn Rušd al-Ġadd que veremos más adelante, este llamará la atención sobre un punto en el que Ibn al-Qāsim y Saḥnūn difieren. Dice que, según Ibn al-Qāsim, si un cristiano vende vino a un musulmán y ya ha recibido el dinero, puede quedárselo, mientras que Saḥnūn opina que, sea cual sea la situación, hay que recuperar el dinero de la transacción para darlo como limosna a los pobres⁶². Esta afirmación se puede matizar gracias al texto que acabamos de ver. En este caso concreto en que un cristiano compra vino a otro cristiano para un musulmán, Ibn al-Qāsim dice que si el cristiano vendedor de vino no sabe que ese vino es para un musulmán, sí puede quedarse el dinero que ha obtenido de la transacción, mientras que si sabe que es para un musulmán, hay que dar el dinero como limosna.

En cuanto al resto de cuestiones (*masā'il*, sing. *mas'ala*) en torno a los tratos comerciales con los *ḡimmies*, la *Mudawwana* básicamente transmite la doctrina de Mālik de la que ya se ha hablado.

Contemporáneo de Saḥnūn es el cordobés al-'Utbi (m. 254/868)⁶³ quien también incluye materiales sobre el vino en su obra jurídica preservada en el *Bayān* de Ibn Rušd al-Ġadd⁶⁴ que es, precisamente, un análisis y aclaración de la *'Utbiyya*. Ana Fernández Félix, en su estudio sobre la obra de al-'Utbi⁶⁵, menciona ciertos problemas con la identificación de este ulema, puesto que hay un personaje contemporáneo al autor de la *Mustaḥraġa* (parte del auténtico título de la obra que nos ocupa) llamado Muḥammad b. 'Abd al-'Azīz al-'Utbi al-Šā'ir y que era uno de los poetas más destacados de la época del emir Muḥammad. Muchos de sus poemas son de carácter báquico. La opinión más extendida es que el jurista llamado al-'Utbi y este poeta son dos personajes distintos porque no es probable que un importante alfaquí mālikí compusiera versos con alusiones a los beneficios del vino⁶⁶.

El contenido de la *'Utbiyya*, como el de la *Mudawwana*, está formado en su mayor parte por las enseñanzas de Mālik. En los fragmentos conservados en manuscrito que Fernández Félix estudió figura como título de la obra *al-Mustaḥraġa min al-asmi'a mim mā laysa fī l-Mudawwana*, es decir, que lo que aparece en la *'Utbiyya* es un contenido diferente al de la obra de Saḥnūn⁶⁷, por lo que constituye un buen complemento a la información extraída de ella.

⁵⁹ Schacht, "Abū Yūsuf, Ya'kūb b. Ibrāhīm", *EP*.

⁶⁰ Chaumont, "al-Shaybānī Abū 'Abd Allāh", *EP*.

⁶¹ Fattal, *Le statut légal des non-musulmans*, p. 151.

⁶² Ibn Rušd al-Ġadd, *Fatāwā*, vol. I, p. 974, n.º 279.

⁶³ Fernández Félix, "al-'Utbi, Abū 'Abd Allāh", *EP*.

⁶⁴ Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*.

⁶⁵ Fernández Félix, *Cuestiones legales del islam temprano*.

⁶⁶ Fernández Félix, *Cuestiones legales del islam temprano*, pp. 25-26.

⁶⁷ Fernández Félix, *Cuestiones legales del islam temprano*, p. 66.

El texto del *Bayān* está dividido en setenta libros (*kutub*) -correspondientes a los capítulos del *fiqh* (pureza ritual, oración, peregrinación, etc.)- dentro de los cuales hay distintas audiciones (*samā' / asmā'*), es decir, enseñanzas que los alumnos han oído a sus maestros, divididas en secciones (*rasm / rusūm*) que se repiten dentro de los diferentes capítulos, aunque no necesariamente en todos. Algunos de los libros del *Bayān* en los que se puede encontrar *masā'il* sobre vino son: el *kitāb al-tiġāra ilā arḍ al-ḥarb* ("comercio en territorio enemigo"), el *kitāb ġāmi' al-buyū'* ("ventas") y el *kitāb al-ḥudūd fī l-qadf* ("penas coránicas por calumnia").

En el primero, el *kitāb al-tiġāra ilā arḍ al-ḥarb* ("comercio en territorio enemigo"), encontramos varias alusiones al vino, todas ellas incluidas en el *samā'* del andalusí 'Īsā b. Dīnār (m. 212/828)⁶⁸ remitiendo a Ibn al-Qāsim. Se trata de cuestiones relativas a la posesión de vino por parte de cristianos que se convierten al islam. Dos de las situaciones que se presentan son la de si a un cristiano que presta a otro cristiano vino o cerdos y después se convierte al Islam le tienen que devolver el valor equivalente al vino o los cerdos que haya prestado y la de si una cristiana que tiene como dote vino o cerdos y se hace musulmana antes de consumarse el matrimonio ha de recibir una multa⁶⁹. Ibn Dīnār dice que además de la multa por valor del vino o los cerdos, se le rompen los recipientes de vino y se da muerte a los cerdos. No existía permisividad en este aspecto de la posesión de vino -tampoco por parte de Ibn Rušd al-Ġadd en su comentario-, lo cual sin duda pretendía evitar que los cristianos siguieran practicando sus costumbres tras la conversión al islam. Ibn Ḥabīb (m. 238/853)⁷⁰, remitiendo a Mālik, dice que, en el caso de la cristiana que tiene vino como dote, hay que anular el matrimonio y ella debe devolver lo que hubiese tomado de su marido musulmán.

En el *kitāb ġāmi' al-buyū'* (ventas), dentro de las cuestiones por las que preguntaron a Saḥnūn (*min masā'il nawāzil su'ila 'anhā Saḥnūn*), aparece el reiterativo debate acerca de quien vende su viñedo a quien fabrica vino, ya sea musulmán o cristiano. Saḥnūn dice que se anula la venta porque es una situación similar a la de un cristiano que compra un esclavo musulmán, situación en la que se anula la venta y el esclavo no permanece en propiedad del cristiano. En el comentario sobre esta *mas'ala*, Ibn Rušd al-Ġadd no está de acuerdo con la analogía (*qiyās*) empleada por Saḥnūn entre las dos situaciones que se plantean y recuerda, precisamente, que en el *kitāb al-tiġāra ilā arḍ al-ḥarb* de la *Mudawwana* había dicho que la venta no se anulaba, mientras que en el *kitāb al-midyān wa l-šufa* (Libro de la obligación - o préstamo - y el retracto) dijo que

⁶⁸ Cano Ávila, "Ibn Dīnār, 'Īsā", *BA*, vol. III, pp. 69-74.

⁶⁹ Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. IV, p. 181.

⁷⁰ Huici-Miranda, "Ibn Ḥabīb, Abū Marwān", *Et*².

sí⁷¹. Otro discípulo egipcio de Mālik, Ašhab (m. 204/819)⁷², también realizó la analogía entre la venta de un esclavo musulmán y un viñedo, así como el jurista medinés Ibn al-Māğīšūn (m. 214/829)⁷³, y ambos creían que había que anular la transacción. Ibn al-Qāsim, sin embargo, dice que no se anula si se vende a un musulmán, y que si un musulmán vende su viñedo o su esclavo musulmán a un cristiano al que cree musulmán, no se invalida la venta, siendo esta la única doctrina al respecto.

También hay textos sobre el vino en el *kitāb al-ḥudūd fī l-qadf* (“penas coránicas por calumnia”), dentro del *samā’ Ašhab wa Ibn Nāfi’ ‘an Mālik riwāyat Saḥnūn*. En el *rasm* sobre los castigos y las bebidas surge la pregunta de si el adicto al vino que lo ha dejado debe ser azotado⁷⁴. La respuesta es afirmativa y, además, se recomienda recluirle en prisión hasta que memorice el Corán. Ibn Rušd al-Ġadd señala que el castigo físico es algo sobre lo que hay unanimidad entre los mālikíes, no así en lo que se refiere al castigo sobre los bienes materiales.

En este mismo *samā’*, pero en otros *rusūm*, encontramos varias *masā’il* más dedicadas al tema del vino, como la *mas’ala* sobre la mezcla de bebida de pasas con bebida de dátiles en la que se explica que una mujer puede hacer un mejunje para peinarse con él o aplicárselo en el pelo, pero que no está bien usarlo como medicación⁷⁵ si se quiere hacer lo que Dios permitió⁷⁶. Lo que no termina de quedar claro es si la licitud del acto de mezclar las bebidas depende de la falta de intención de la mujer en cuestión de ingerir el producto; en ese caso, la venta de la sustancia no estaría permitida, ya que no puede saberse qué haría con ella un posible comprador, si ingerirla o aplicársela externamente. Ibn Rušd al-Ġadd añade que, según el *Muḥtaṣar* de Ibn ‘Abd al-Ḥakam (m. 214/829)⁷⁷, el realizar esa mezcla, aunque sea para la cabeza, es reprobable, aunque la otra doctrina concede permiso para ese uso específico. En cuanto al *nabīd*, en la *mas’ala* anterior se dice que solo está prohibido si lleva alcohol o se mezcla, doctrina en la que suelen coincidir todos los juristas mālikíes.

Otro ejemplo es el texto en el que le preguntan a Mālik: “¿Hay que quemar la casa del hombre en la que se descubre que se vende vino? Dijo: No”⁷⁸. Ibn Rušd al-Ġadd añade a esta cuestión la anécdota, que veremos también al hablar de al-Wanšarīsī, sobre la quema de la casa de un tal Ruwayšid al-Ṭaqafi por parte de ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb debido a que en ella tenía vino. El alfaquí andalusí

⁷¹ Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. VII, p. 484.

⁷² Cottart, “Mālikīyya”, *EI*².

⁷³ Cottart, “Mālikīyya”, *EI*².

⁷⁴ Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. XVI, p. 291.

⁷⁵ Entiendo que se refiere a consumirlo de forma oral.

⁷⁶ Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. XVI, p. 295.

⁷⁷ Rosenthal, “Ibn ‘Abd al-Ḥakam”, *EI*².

⁷⁸ Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. XVI, p. 297.

Yaḥyā b. Yaḥyā (Córdoba, m. 234/849)⁷⁹ era partidario de quemar los lugares donde se vendía vino y se valía de esta tradición referente a ‘Umar para justificar su postura. También contaba, remitiendo a algunos de los compañeros (*aṣḥāb*) de Mālik, que este recomendaba quemar la casa de los musulmanes donde se vendiera vino.

Le preguntaron (a Yaḥyā b. Yaḥyā): “¿Y a los cristianos que venden vino a los musulmanes? y respondió: Si se les avisa y no dejan de hacerlo, creo que hay que quemarla (la casa o el edificio donde se vende vino a los musulmanes) con fuego.

Ibn Ruṣd al-Ġadd, como ya he apuntado unas líneas atrás, rechaza esta postura porque cree que los castigos no se aplican a las posesiones, sino a la persona y que actuaciones contra la propiedad como la de ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb corresponden a las primeras épocas del islam en que sí se tomaban este tipo de represalias “*wa-ḥtaġġa*⁸⁰ (Yaḥyā b. Yaḥyā) *bi-fa’l ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb wa hiya riwāya ṣahāda fī l-maḍhab li-anna al-uqūbāt fī l-amwāl amr kāna fī awwal al-islām*”⁸¹.

Tanto Ibn Ḥayyān como Ibn ‘Idārī hacen alusión a la destrucción de los lugares donde se vendía vino en el barrio cordobés de Secunda. Ibn Ḥayyān, según Lévi-Provençal, atribuye la acción al emir omeya ‘Abd al-Raḥmān II (r. 206/822- 237/852)⁸², mientras que Ibn ‘Idārī dice que fue al-Ḥakam I (r. 180/796-206/822) quien ordenó la demolición⁸³. Luis Molina atribuye esta divergencia a que ‘Abd al-Raḥmān II empezó a ejercer el poder antes de que su padre falleciera⁸⁴.

En las *Nawādir* de Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (m. 386/996)⁸⁵, se incluyen varias cuestiones dedicadas al vino en un libro específico, el *kitāb al-aṣriba* (“Libro de las bebidas”)⁸⁶. Este jurista sigue, pues, el modelo del *Muwaṭṭa’* de Mālik y de la *Mudawwana* de Saḥnūn, donde también encontramos un *kitāb al-aṣriba*. En los textos de los *Nawādir* se citan las opiniones de Mālik, Ibn al-Qāsim, Ibn Wahb (m. 197/813)⁸⁷, Saḥnūn, Ibn al-Mawwāz (m. 269/883)⁸⁸ -el

⁷⁹ Cottart, “Mālikiyya”, *El*².

⁸⁰ Agradezco a Maribel Fierro su ayuda para la comprensión de este verbo.

⁸¹ Ibn Ruṣd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. XVI, p. 297.

⁸² Lévi-Provençal, *Historia de España*, vol. IV, p. 130; Ibn Ḥayyān, *al-Muqtabis* II-1, p. 184; Ibn Ḥayyān, *Crónica de los emires Alhakam I y Abdarrahman II*, p. 90.

⁸³ Ibn ‘Idārī, *al-Bayān al-muġrib*, vol. II, p. 77.

⁸⁴ Molina, “Nota sobre *murūs*”, p. 292.

⁸⁵ Cottart, “Mālikiyya”, *El*².

⁸⁶ Ibn Abī Zayd, *al-Nawādir*, vol. XIV, pp. 282-321.

⁸⁷ David-Weill, “Ibn Wahb, ‘Abd Allāh”, *El*².

⁸⁸ Kaḥḥāla, “Muḥammad b. al-Mawwāz”, *Muḡam al-mu’allifīn*, vol. VIII, p. 200.

discípulo de Ibn al-Māğīšūn - y, sobre todo, a Ibn Ḥabīb⁸⁹ entre otros, y hay constantes referencias a la *ʿUtbīyya*.

De las cuestiones relativas al vino, la primera es una explicación general sobre la prohibición del vino y lo que ello implica y, para ello, Ibn Abī Zayd extrae las referencias al respecto que hay en el Corán -en la *sūrat al-māʿida* (“La mesa servida”)- para seguir recogiendo las opiniones de los principales juristas mālikíes.

La siguiente cuestión no habla concretamente del vino, sino de la prohibición de mezclar bebidas como el *nabīd* del dátil (*tamr*) con el de la uva pasa (*zabīb*) y cosas similares, por lo que entiendo que dichas bebidas contenían alcohol, discusión que está presente en todo el debate sobre las bebidas que se pueden consumir y las que no⁹⁰. La conclusión es que cualquier bebida que anteriormente fuera alcohólica se puede beber si se avinagra, cuestión en la que se profundiza en el cuarto texto.

La tercera cuestión habla sobre la venta de uva a quien la pisa para hacer vino, la venta de vino y el alquiler de algo que tenga que ver con el vino. Sobre este tema, lo primero que menciona Ibn Abī Zayd son las palabras del Profeta que dicen que Dios prohibió consumir vino y venderlo y maldijo a quien lo bebe, lo escancia, lo vende, lo compra, al que lo lleva y al que se lo llevan, al que lo fabrica y al que se lo fabrican y al que se gasta dinero en ello o extrae beneficio de él. Se cuestiona también la licitud de la venta de zumo por la posibilidad de que haya fermentado y se haya convertido en vino; de hecho, se menciona que no es lícito comprar zumo creyendo que se puede estar adquiriendo vino en su lugar “aunque el vendedor sea musulmán, y tampoco de un cristiano porque ellos se dedican a tales asuntos”⁹¹. Después recoge la doctrina de Ibn Ḥabīb cuando habla sobre quien compra vino a un musulmán -no dice si el comprador es musulmán, así que yo interpreto que sí lo es, ya que si no, habría especificado que se trata de un *ḍimmí*- y dice que, si se descubre la transacción estando el vino en sus manos, hay que romper los envases de vino al vendedor, devolverle el precio al comprador si ya se lo había pagado y no pedirle el dinero si no había pagado aún. Si, por el contrario, el vino se descubre en manos del comprador, se coge su dinero, se le da a la gente necesitada y se castiga a los dos por la venta.

En este mismo texto se habla -citando a Ibn Ḥabīb y a Ibn al-Qāsim quienes, a su vez, remiten a Mālik-, acerca de la reposición del valor del vino que un musulmán le ha hecho perder a un *ḍimmí*. Sobre el musulmán que compra vino al *ḍimmí*, Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī es de la opinión que si el *ḍimmí*

⁸⁹ La obra jurídica de Ibn Ḥabīb, *al-Wāḍiḥa*, se conserva solo de forma fragmentaria: Ibn Ḥabīb, *Kitāb al-Wāḍiḥa*; Ibn Ḥabīb, *al-Wāḍiḥa (non vidi)*.

⁹⁰ Marín, “En los márgenes de la ley”.

⁹¹ Ibn Abī Zayd, *al-Nawādir*, vol. XIV, p. 295.

recibe el dinero puede quedárselo⁹² y se le derrama el vino al musulmán, aunque si el musulmán no le ha pagado, no se le reclama la cantidad para el *ḍimmí*. Si el vino estaba aún en manos del *ḍimmí*, también se le derrama y, en cualquier caso, se castiga a ambos por la transacción. Por último, si es el musulmán el que se lo vende a un cristiano, se le rompen los envases de vino al musulmán y se coge el precio de la venta, lo tenga quien lo tenga, para darlo como limosna. Al-Qayrawānī advierte de que esto último está recogido también en el “Libro de las Ventas”.

La cuarta cuestión, como ya había adelantado, profundiza en la cuestión de que es lícito tomar y vender vino avinagrado o hecho vinagre, pero es reprochable (*makrūh*) tener vino, aunque sea para hacer vinagre, de lo que se deduce que solo está bien visto adquirir el vinagre ya elaborado⁹³. También se trata el asunto de si hay que quemar los sitios donde se vende vino. Ibn Abī Zayd menciona que, según un *samāʿ* (audición) de Ašhab en la *ʿUtbiyya*⁹⁴, no había que hacerlo. Ibn Ḥabīb, sin embargo, decía que el *imām* debía dar a conocer el castigo por el vino e intensificarlo y que ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb había quemado la casa de Ruwayšid al-Ṭaqafī, aficionado al vino. ʿUmar le había prohibido antes de eso el vino y le había advertido *wa-kāna ḥanūnan li-l-ḥamr wa qad kāna nahāhu qabla dālika wa-taqaddam ilayhi*⁹⁵. También decía que el *imām* debía ordenar la demolición de los sitios musulmanes donde se prensaba la uva, que es lo que hizo el califa omeya ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz (r. 99/717-101/720)⁹⁶ en Siria, pero no los de los cristianos, aunque sí debía advertírseles que no debían prensar uva para los musulmanes ni venderles el vino. Se menciona que ʿUmar prohibió a los cristianos introducir vino en al-Fuṣṭāṭ y sus alrededores y transportarlo de un pueblo a otro.

La quinta cuestión habla sobre la clase de castigo que hay que aplicar al que bebe o huele a vino y sobre si hay que castigar al que se le acusa de beber o llevar vino o al que bebe bebidas mezcladas. Según Ibn Ḥabīb, la *sunna* establece que el castigo por beber vino, te emborraches o no, son ochenta azotes y por el aroma (*rāʾiḥa*) -es decir, oler a vino-, un azote según los califas ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb y ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz⁹⁷.

La última cuestión se centra en las pruebas testimoniales que se deben aportar para que alguien acusado de beber o tener vino pueda ser castigado.

Hay otras *nawādir* en este capítulo sobre bebidas pero, aunque no hablan del vino en su título, si hablan del castigo coránico prescrito para los que

⁹² Ibn Abī Zayd, *al-Nawādir*, vol. XIV, p. 296.

⁹³ De la Puente, “El vinagre en las fuentes jurídicas mālikíes”, pp. 255-71.

⁹⁴ Ibn Abī Zayd, *al-Nawādir*, vol. XIV, p. 300. Remite a Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. XVI, p. 296.

⁹⁵ Ibn Abī Zayd, *al-Nawādir*, vol. XIV, p. 300.

⁹⁶ Cobb, “ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz”, *IE²*.

⁹⁷ Ibn Abī Zayd, *al-Nawādir*, vol. XIV, p. 301.

beben alcohol, sobre si se les puede perdonar y se hace hincapié en que, como en muchos otros actos ilícitos como la usura, lo imperdonable es reincidir en el mismo delito.

En las doctrinas respecto al vino que presenta Ibn Abī Zayd se acepta con todas sus consecuencias el derecho de los no musulmanes de poseer y vender vino, tal y como se puede apreciar, por ejemplo, en la restitución del valor del vino que se les derrame, en la licitud para los musulmanes de consumir un vinagre de vino hecho por ellos, en que no se prescribe demoler o quemar los sitios cristianos en que se fabrica vino -al contrario que los sitios donde son los musulmanes los que lo fabrican, donde no da su opinión sino que presenta doctrinas enfrentadas- y, por último, en que se pueden quedar el dinero de haber vendido vino a un musulmán si ya está en su poder.

Pasando al s. V/XI, la doctrina del cordobés Ibn 'Abd al-Barr está recogida tanto en su breve manual legal *al-Kāfi*, como en una obra más amplia, *al-Tamhīd*, cuyo objetivo es explicar lo contenido en el *Muwaṭṭa'* de Mālik. Es significativo que en la primera obra se recojan unas cuestiones determinadas y no otras, pues ello puede ser indicio de los asuntos que más preocupación producían.

En el *Kāfi*, hay varias alusiones al vino, pero solo hay un texto que se dedique plenamente a este tema⁹⁸. En este fragmento se incide en que toda aquella bebida que tenga alcohol se debe considerar vino y, por tanto, está prohibida, para luego pasar a otra cuestión y es la de si es lícito tomar vinagre⁹⁹ o alguna bebida con alcohol cocida. Insiste en que cualquier alcohol es vino y está prohibido en contraposición a los iraquíes ḥanafíes, que consideran vino únicamente la bebida alcohólica extraída de la uva, según él mismo asegura en el *Tamhīd*¹⁰⁰.

En relación a esto dice Ibn 'Abd al-Barr que un musulmán no puede tener alcohol aunque sea para fabricar vinagre, pero que sí puede consumir ese vinagre ya fabricado. Algunas doctrinas prohíben consumir vinagre de vino si ha sido fabricado por personas, es decir, que no se haya avinagrado de forma natural, y otras, que solo se puede consumir si esas personas que han fabricado el vinagre son cristianos. Con el vino cocido también parece referirse a que, quizá, los cristianos empleaban bebidas alcohólicas para cocinar ciertos platos, aunque pone cuidado en advertir que el alcohol debe haberse evaporado totalmente para consumirlo, cosa que parece algo difícil de averiguar. Ibn Ḥazm, representante de la minoritaria doctrina ṣāḥirí, dice que no se puede

⁹⁸ Ibn 'Abd al-Barr, *al-Kāfi*, pp. 190-191.

⁹⁹ Cristina de la Puente menciona que Ibn 'Abd al-Barr es el jurista que más espacio dedica en sus obras a la cuestión del vinagre: de la Puente, "El vinagre en las fuentes jurídicas mālikíes", p. 259.

¹⁰⁰ Ibn 'Abd al-Barr, *al-Tamhīd*, vol. I, p. 245.

beber este tipo de sustancias se cuezan o no¹⁰¹. Otro tema que aparece en *al-Kāfi*, como en la obra de otros ulemas que ya hemos analizado, es el de la mezcla de bebidas y, sobre todo, del *nabīd*. La mezcla que más se menciona es la del *nabīd* de dátiles con el de pasas. No se considera lícito consumir este tipo de bebidas mezcladas.

En la parte final, Ibn ‘Abd al-Barr dice que el musulmán no puede poseer bebidas alcohólicas y que en ese caso habría que derramarle el vino y romperle los recipientes¹⁰², además de aplicarle el castigo de los ochenta azotes o latigazos. La última cuestión que trata es la de que el musulmán no puede usar o alquilar un animal suyo para un trabajo relacionado con el negocio del vino y dice que el que lo haga debe dar el dinero obtenido como limosna y rogar el perdón de Dios. En esto último no hay diferencia respecto a la doctrina de Mālik.

En el *Tamhīd*, lógicamente, las alusiones al vino son mucho más abundantes, ya que la obra es mucho más extensa. En la primera parte de la obra encontramos la mayoría de capítulos que tratan específicamente el asunto -en otras partes del texto se menciona el vino pero no es la temática principal-. A través de diversos hadices, Ibn ‘Abd al-Barr recopila, en esta primera parte, la doctrina mālikí sobre la prohibición del alcohol, que recoge de manera más extensa lo que *al-Kāfi* resume.

En cuanto al resto de las menciones del vino en *al-Tamhīd*, no voy a examinar detenidamente cada una de ellas, pero sí puedo decir que la mayoría se repiten y que parece más preocupado por el consumo y la tenencia de sustancias alcohólicas que por el comercio, tema sobre el cual solo dice que hay que derramar el vino de las transacciones en las que esté implicado un musulmán y romper los recipientes. Prácticamente todo está resumido en *al-Kāfi*.

En el *Mi’yār* de al-Wanšārīsī hay bastantes alusiones al vino. En su estudio sobre dicha obra, Lagardère selecciona y traduce algunas de ellas, atribuidas a unos diecisiete juristas diferentes pertenecientes a distintas épocas y lugares. Entre los juristas andalusíes¹⁰³ encontramos a Yaḥyā b. Yaḥyā, Ibn Rušd al-Ġadd, Ibn Ḥamdīn (Córdoba, m. 508/1114)¹⁰⁴, Ibn Lubb (Granada, m.

¹⁰¹ Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā*, vol. VII, p. 478.

¹⁰² Cabe preguntarse quién debía ser el encargado de romper dichos recipientes: Cook, *Commanding right*. La postura activista está representada en al-Andalus, entre otros ejemplos, por Ibn al-Ni‘ma (m. 567/1172) de quien se nos dice que rompió a su tío las vasijas de vino que tenía en su casa, a pesar de que este último le había sufragado sus estudios -tal vez con dinero obtenido de la venta de vino-: Fierro, “Ibn al-Ni‘ma”, *BA*, vol. IV, pp. 336-38.

¹⁰³ Además de estos juristas, también aparece entre los autores un tal al-Aḡṣawī, del que solo se nos dice que es andalusí.

¹⁰⁴ El Hour, “Ibn Ḥamdīn, Muḥammad”, *BA*, vol. III, pp. 265-68.

782/1381)¹⁰⁵, Abū Ishāq al-Šāṭibī (Játiva, m. 790/1388)¹⁰⁶ e Ibn Manẓūr (Granada, m. 888/1483)¹⁰⁷.

Otros juristas que aparecen en el *Mi'yār* en relación al vino son: Ibn Abī Zayd -cuyas *Nawādir* ya hemos visto anteriormente-, al-Dawūdī (Tremecén, m. 402/1011)¹⁰⁸, al-Qābisī (Kairuán, m. 403/1012)¹⁰⁹, al-Tūnisī (Kairuán, m. 443/1051)¹¹⁰, al-Laḥmī (Kairuán, m. 487/1085)¹¹¹, al-Māzarī (Mahdiyya, m. 536/1141)¹¹², Abū l-Faḍl Rāšid b. Abī Rāšid al-Walīdī (Fez, m. 675/1276)¹¹³, al-Burzūlī (Túnez, m. 841/1438)¹¹⁴ y Abū l-Qāsim al-'Abdūsī.

Los asuntos tratados respecto al vino en las fetuas recogidas son muy diversos.

Los dos primeros casos se atribuyen a al-Qābisī y se ocupan de las palabras blasfemas que profiere un hombre que se encuentra bajo los efectos del alcohol. En el primero de ellos no da una respuesta clara y dice que el caso debe ser examinado más detenidamente. En el segundo, en cambio, en el que el borracho dice ser Dios, al-Qābisī afirma que si se arrepiente, hay que castigarle y nada más, pero si reincide, debe ser perseguido como un ateo, de lo cual se deduce que se le castigaría con la muerte¹¹⁵.

La siguiente mención al vino tiene que ver con los judíos del Magreb que vendían vino a los musulmanes y que querían reconstruir una sinagoga que les había sido destruida. La respuesta del jurista Abū l-Qāsim al-'Abdūsī es negativa. En relación a la destrucción de lugares donde se vende vino, Yaḥyā b. Yaḥyā dice que la casa de todo comerciante de vino debe ser destruida¹¹⁶ -como ya vimos al examinar la *'Utbiyya*-, y no parece respetarse que la casa sea de un cristiano, lo cual no está en concordancia con la permisividad de otros juristas.

¹⁰⁵ Zomeño, "Ibn Lubb al-Garnāṭī 'Abū Sa'īd", *BA*, vol. IV, pp. 24-28.

¹⁰⁶ Fierro, "al-Shāṭibī, Abū Ishāq", *El²*.

¹⁰⁷ Garijo Galán y Lirola Delgado, "Ibn Manẓūr, Abū 'Amr Muḥammad", *BA*, vol. IV, pp. 104-06.

¹⁰⁸ Kaḥḥāla, "Aḥmad al-Asadī", *Muḡam al-mu'allifīn*, vol. II, p. 194.

¹⁰⁹ Idris, "al-Kābisī, Abū-l-Ḥasan 'Alī", *El²*.

¹¹⁰ Cottart, "Mālikiyya", *El²*.

¹¹¹ Cottart, "Mālikiyya", *El²*.

¹¹² Pellat, "al-Māzarī", *El²*.

¹¹³ Kaḥḥāla, "Rāšid al-Walīdī", *Muḡam al-mu'allifīn*, vol. IV, 149. Lagardère lo recoge como Abū l-Faḍl Rāšid b. Abī Rāšid al-Walīlī, pero se trata del mismo personaje, ya que coincide el nombre completo, la *kunyā* y la fecha de muerte: Lagardère, *Histoire et Société*, vol. III, p. 117, n° 7; p. 149, n° 170.

¹¹⁴ Idris, "al-Burzūlī, Abū-l-Kāsim b. Aḥmad b. Muḥammad", *El²*.

¹¹⁵ Lagardère, *Histoire et Société*, vol. I, p. 23, n° 23, n° 25; al-Wanšarīsī, *al-Mi'yār*, vol. II, pp. 356, 357, 362, 517, 519.

¹¹⁶ Lagardère, *Histoire et Société*, vol. I, p. 52, n° 188, n° 190; al-Wanšarīsī, *al-Mi'yār*, vol. II, pp. 249-50, 409.

Pasando ahora por alto cuestiones que trataré en el próximo apartado - como el asunto relacionado con el juez Ibn Ḥamdīn y la justicia que el propio pueblo se toma por su mano con un borracho con el que el jurista había sido permisivo, o las atribuidas a Ibn Rušd al-Ġadd respecto a la venta o contrato de aparcería de tierras a un cristiano que va a fabricar vino-, hay otras en las que el vino se asocia a la promiscuidad e incluso a la pederastia, lo cual se castiga con golpes, con prisión y repartiendo la fortuna del culpable como limosna, como el caso atribuido a al-Laḥmī¹¹⁷.

Una fetua atribuida a Abū l-Qāsim al-Burzulī trata el problema de los negocios de musulmanes con *ḍimmīs*¹¹⁸:

¿Hay que evitar que los cristianos fabriquen y vendan pan, vendan aceite y vinagre y otros alimentos en los zocos o laven la ropa de los musulmanes?

Respuesta: Se tiene que evitar y no se les dejará permanecer mucho tiempo en ninguno de nuestros zocos, ya que no respetan las normas. Yo he visto en Alejandría a unos judíos médicos vendiendo unos jarabes que tienen¹¹⁹. Y puede ocurrir que la gente recurra a ellos para [conseguir] este producto, igual que recurren a ellos para el comercio de oro¹²⁰, y por eso, los cadíes no se pronuncian contra ellos [por la necesidad que los musulmanes tienen de dichos productos]. En el *Kitāb al-ḥāwī* de Abū l-Qāsim b. 'Abd al-Nūr al-Burzulī¹²¹ se dice que no se puede comerciar con un cristiano que vende vino a los musulmanes. Los cristianos pueden vender a otros cristianos. Tampoco se pueden pagar los impuestos con dinero procedente de la venta de vino.

Lo que se puede extraer de esta fetua es que, una vez que un cristiano vendía vino a un musulmán o era sospechoso de hacerlo, ya no se podía comerciar con él aunque fuera con productos lícitos.

A Ibn Lubb se le atribuyen un conjunto de preguntas sin respuesta, una de las cuales es si se puede vender uva a quien se sabe que la va a prensar para hacer vino, lo cual es una cuestión similar a la de la aparcería de viñedos de la que se ocupa Ibn Rušd al-Ġadd. Como veremos, este último lo consideraba reprobable pero no ilícito, por lo que habría sido interesante tener la respuesta de alguien que vivió dos siglos después.

¹¹⁷ Lagardère, *Histoire et Société*, vol. III, n° 54; al-Wanšarīsī, *al-Mi'yār*, vol. VI, pp. 169-70.

¹¹⁸ Lagardère, *Histoire et Société*, vol. III, pp. 138-39, n° 110; al-Wanšarīsī, *al-Mi'yār*, vol. VI, p. 68.

¹¹⁹ El texto del *Mi'yār* dice *al-ašriba*, por lo que pienso que podría tener relación con el vino que suministraban los médicos a sus pacientes: al-Wanšarīsī, *al-Mi'yār*, vol. VI, p. 68.

¹²⁰ El término en árabe que aparece en el *Mi'yār* es *sūq al-šiyāja*, que Lagardère traduce como *souk des orfèvres*: Lagardère, *Histoire et Société*, vol. III, p. 139, n° 110.

¹²¹ En el texto árabe dice: "En el *Ḥāwī* de Ibn 'Abd al-Nūr", el resto del nombre es un añadido de Lagardère: al-Wanšarīsī, *al-Mi'yār*, vol. VI, p. 68. El personaje se llama Muḥammad b. Muḥammad b. 'Abd al-Nūr al-Tūnisī al-Ḥimyarī y al-Burzulī dice que es un alfaquí *mālikī* con obras importantes entre las que se encuentra *al-Ḥāwī fī l-fatāwā*: al-Burzulī, *Fatāwā*, vol. VI, p. 283; remite a Ibn Farḥūn, *al-Dībāy*, vol. II, pp. 330-31.

El resto son anécdotas relacionadas con personas que bebían vino excepto alguna cuestión relativa a la herencia de vino de un cristiano. Entre ellas hay dos que voy a resaltar; la primera, de al-Māzarī, habla sobre un especiero (*‘aṭṭār*) que reclama a los herederos de un hombre para que le paguen la deuda que el padre había contraído con él por el vino que le proporcionaba, lo cual hace pensar que los especieros eran unos de los proveedores de vino, al menos en Mahdiyya en el siglo VI/XII. La segunda trata sobre un sultán autoritario e injusto. Alguien pregunta si se puede prensar uva y proveer de vino a este sultán en caso de que lo exija, a lo que al-Walīlī responde que no.

Al-Waṣārīsī recoge doctrinas permisivas, como la de Ibn Ruṣḍ al-Ġadd respecto a las tierras donde se puede fabricar vino, pero también aparecen otras más rigurosas, como la de Yaḥyā b. Yaḥyā, que recomienda la destrucción de lugares donde se vende vino.

En general, hay varios temas que se repiten en las obras jurídicas de estos ulemas mālikíes y, al comparar las diferentes doctrinas en circulación, se puede obtener una visión general sobre las tendencias predominantes en esta escuela jurídica. Sobre la prohibición general en las bebidas, por ejemplo, hay unanimidad en que no son lícitas las bebidas que contengan alcohol, aunque los ḥanafíes permiten el consumo de *nabīd* amparándose en la falta de claridad sobre el contenido de alcohol en esta sustancia. Tampoco son lícitas las bebidas que se obtienen de la mezcla de dos bebidas diferentes. Sobre el consumo de vinagre solo hablan Ibn Abī Zayd (s. IV/X) e Ibn ‘Abd al-Barr (s. V/XI), lo cual hace pensar que hasta esta época no era una cuestión que preocupase a nadie. Ambos opinan que el vinagre se puede consumir, pero como la tenencia del vino necesario para fabricar dicho vinagre es reprobable para los musulmanes, las únicas alternativas son que lo fabriquen los cristianos o que el vino se avinagre de forma natural, como promulgan algunas doctrinas según las cuales solo se puede consumir el vinagre que no haya sido fabricado por manos humanas. Como ya señaló C. de la Puente, Ibn ‘Abd al-Barr recoge las divergencias entre las escuelas jurídicas: los ḥanafíes consideran que si la sustancia ha perdido el alcohol, sea cual sea el método empleado para su eliminación, es lícita. Los mālikíes están de acuerdo en que el vinagre se puede consumir porque ya no lleva alcohol, sin embargo, existe un debate acerca de su producción, ya que algunos consideran reprobable el manipular el vino. Los ṣāfiíes sí están en su mayoría de acuerdo en que no está bien manipular el vino y que el vinagre solo es lícito si se avinagra de forma natural y espontánea, y no por la acción humana. Ibn ‘Abd al-Barr parece influenciado por la doctrina ṣāfií-a la que había estado adscrito anteriormente- al inclinarse por la opinión de que el musulmán no debe intervenir en el proceso de creación del vinagre¹²².

¹²² De la Puente, “El vinagre en las fuentes jurídicas mālikíes”, p. 261.

Otra cuestión muy debatida es la de los contratos de aparcería o venta de terrenos con viñedos a cristianos o a quienes se piensa que fabrican vino. En relación a esto, Mālik, Ibn Rušd al-Ġadd y al-Wanšarīsī no lo ven bien, pero no lo prohíben, sino que lo consideran reprobable (*makrūh*). Realmente, Mālik dice que se les puede entregar en aparcería las tierras a los *ḍimmīs* si no fabrican vino, aunque no lo prohíbe, mientras que Ibn Rušd al-Ġadd dice que es *makrūh* si dichos *ḍimmīs* fabrican vino; la diferencia es que no lo prohíbe aunque se sepa fehacientemente que el vino va a fabricarse. Ašhab, Saḥnūn y al-ʿUtbī dicen que si una transacción de este tipo se descubre, queda anulada, mientras que Ibn al-Qāsim opina que si el dueño de las tierras piensa que está tratando con un musulmán y no sospecha que vaya a fabricar vino, aunque se descubra la transacción, no queda anulada. El menos permisivo es Ibn Abī Zayd, que es tajante al afirmar que no se puede dejar ni vender las tierras con viñedos a quien se crea que puede pisar la uva para hacer vino, remitiendo a las palabras del Profeta que maldicen a todo aquel que tiene que ver con un negocio relacionado con este producto.

En cuanto a si los cristianos que venden vino a musulmanes pueden quedarse el dinero una vez lo hayan recibido aunque se descubra el trato, Ibn al-Qāsim - que juega con la identidad del comprador tanto en este asunto como en el de los viñedos - dice que, si el vendedor cristiano no es consciente de que le está vendiendo vino a un musulmán, puede quedarse el dinero obtenido de la transacción. Ibn Abī Zayd dice que, si ya lo ha recibido, puede quedárselo y obvia la identidad del comprador. Saḥnūn, por el contrario, es de la opinión de que el dinero resultante de una operación comercial con vino en la que haya un musulmán involucrado, ha de ser entregado como limosna a los pobres, independientemente de que el vendedor cristiano ya lo hubiera recibido.

También hay varias doctrinas respecto a la destrucción o quema de los lugares donde se fabrica vino. Al-ʿUtbī recoge un hadiz en el que Mālik demuestra su oposición a quemar dichos lugares. Ibn Rušd al-Ġadd cita a Yaḥyā b. Yaḥyā -que era partidario de esta acción y que remite a ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb y a los compañeros (*aṣḥāb*) de Mālik para demostrar que este también pensaba de ese modo- para expresar su desacuerdo con él, porque dice que los *mālikīs* creen que la aplicación del castigo ha de infligirse a las personas y no a sus propiedades materiales. Ibn Abī Zayd expone dos doctrinas diferentes: la de Ašhab, que se oponía, y la de Ibn Ḥabīb, que creía que había que hacerlo pero solo con los sitios de musulmanes, no con los de los cristianos. Yaḥyā b. Yaḥyā también promulgaba la destrucción de los sitios cristianos donde se vendiera vino a musulmanes si se les avisaba y aun así reincidían. Al-Wanšarīsī debía estar de acuerdo, ya que remite a este último. El castigo a los *ḍimmīs* por comerciar con vino se endurecía en algunas ocasiones como muestra el caso que cuenta al-ʿAbdūsī sobre la fetua -anteriormente mencionada- que se emi-

tió contra los judíos bajo el reinado de Abū Ya'qūb por vender vino a musulmanes, para que se les diese muerte y se esclavizara a sus familias.

Mālik, Ibn al-Qāsim, Ibn Ḥabīb e Ibn Abī Zayd se manifiestan a favor de restituir el valor del vino que les sea derramado a los cristianos que no estén envueltos en una transacción comercial con musulmanes.

Las opiniones de tres juristas de época almorávide: Ibn 'Abdūn¹²³, Ibn Rušd al-Ġadd e Ibn Ḥamdīn

A la hora de comparar las doctrinas de diferentes juristas mālikíes, contamos con las opiniones relativas a la cuestión de la venta de vino emitidas por tres juristas andalusíes - Ibn 'Abdūn, Ibn Rušd al-Ġadd e Ibn Ḥamdīn - que vivieron bajo gobierno almorávide.

Debido al avance militar cristiano por tierras peninsulares, Yūsuf b. Tāšufīn (r. 452/1061 - 500/1106)¹²⁴, el emir almorávide, empezó a recibir a partir de 473/1081 peticiones de auxilio por parte de los andalusíes. Al responder a esta llamada, los almorávides se “adornaban con el prestigio de la Guerra Santa, lo cual completaba su aureola de legalidad, ortodoxia y virtud”¹²⁵. Ibn Tāšufīn tenía a su favor a los ulemas y alfaquíes de la escuela mālikí, quienes le apoyaron para que llegara a ser soberano de al-Andalus. En 496/1103 Ibn Tāšufīn hizo proclamar heredero a su hijo 'Alī b. Yūsuf (Abū l-Ḥasan)¹²⁶, quien gobernó desde el Magreb hasta 537/1143. Fue 'Alī b. Yūsuf quien nombró a Ibn Rušd al-Ġadd cadí de Córdoba en 511/1117-8, cargo que ejerció durante los cuatro años siguientes. En 515/1121 Ibn Rušd al-Ġadd decidió que quería dedicarse a la redacción de sus obras y consiguió que el emir le relevase de su puesto, volviendo a ocuparlo entonces el mismo que le había precedido, Ibn Ḥamdīn, hasta su muerte en 521/1127¹²⁷. El gobierno almorávide duró hasta 542/1148, cuando los almohades se apoderaron de Tánger y Ceuta.

En cuanto a Ibn 'Abdūn, no se sabe de él más que lo que se extrae de su obra. Debió nacer y pasar gran parte de su vida en Sevilla, ejerció el cargo de *muḥtaṣib* (encargado de la supervisión del mercado o zoco) y escribió un tratado (*Risāla*) de *ḥisba* en relación a la ciudad en que vivió. Se le sitúa en torno a la segunda mitad del siglo V/XI y la primera mitad del siglo VI/XII, igual que a Ibn Rušd e Ibn Ḥamdīn, como ya se ha señalado.

¹²³ El artículo sobre Ibn 'Abdūn de la *Enciclopedia de al-Andalus* dice que ninguna fuente proporciona su fecha de muerte, pero que debió vivir en la época del emir almorávide 'Alī b. Yūsuf (m. 537/1143): Cano Ávila, “Ibn 'Abdūn al-Iṣbīlī, Muḥammad”, *EA*, pp. 334-36.

¹²⁴ Chalmeta, “al-Murābiṭūn”, *EI*².

¹²⁵ Viguera Molins, *Los reinos de taifas*, p. 169.

¹²⁶ Chalmeta, “al-Murābiṭūn”, *EI*².

¹²⁷ Serrano, “Ibn Rušd al-Ġadd, Abū-l-Walīd”, *BA*, vol. IV, p. 618.

En la *Risāla* de Ibn 'Abdūn aparece recogido que todo aquel sospechoso de comprarle vino a los cristianos tenía prohibido cruzar el Guadalquivir en Sevilla hacia Triana:

Prescribaseles además [a los marineros] que no pasen a nadie con envases para comprar vino a los cristianos, y, si se le coge, rómpasele el envase y dese parte al síndico para que castigue al marinero¹²⁸.

Este texto ha sido interpretado como la prueba de la existencia de un barrio cristiano en Triana donde se vendía vino¹²⁹:

De este pasaje puede sacarse la conclusión de que una importante comunidad mozárabe estaba instalada en Triana, a la otra orilla del Guadalquivir, a comienzos del siglo XII, y que allí se encontraban los principales barrios cristianos del conjunto urbano de Sevilla¹³⁰.

La actitud del *muḥtasib* Ibn 'Abdūn es mucho más crítica y activista respecto a la venta de vino que la de su coetáneo Ibn Rušd al-Ġadd, como se aprecia al comparar la fetua de este ulema que trato a continuación con los fragmentos de la *Risāla* del almotacén sevillano. Ibn 'Abdūn no entra a discutir las doctrinas jurídicas, sino que reacciona de una manera muy activa para hacer frente a la práctica ilícita de los musulmanes que compran vino. Aun así, las acciones que Ibn 'Abdūn recomienda perjudican a los vendedores cristianos únicamente de forma colateral, es decir, que las restricciones afectan a su negocio, pero no se pretende actuar contra ellos de forma directa.

La fetua de Ibn Rušd al-Ġadd que analizaremos a continuación¹³¹ habla sobre las múltiples situaciones que se pueden dar en un caso ilegal de venta de vino. Que Ibn Rušd al-Ġadd hable de todas esas posibilidades hace pensar que este tipo de casos no eran extraños, aunque tampoco parece que fuera una costumbre generalizada. Aunque tanto Ibn Rušd al-Ġadd como Ibn 'Abdūn viven en una época -la almorávide- de reforma moral y de intenso legalismo jurídico, cabe señalar la diferencia de actitudes hacia el comportamiento social. El primero, en tanto que ulema, se limita a exponer las diferentes doctrinas que, sobre el asunto de la compraventa de vino, estaban recogidas en las obras de jurisprudencia *mālikí*¹³², mientras que el segundo, que ejercía el cargo

¹²⁸ Ibn 'Abdūn, *Sevilla a comienzos del siglo XII*, n° 204.

¹²⁹ García Sanjuán, "Jews and Christians in Almoravid Seville", p. 90.

¹³⁰ Ibn 'Abdūn, *Sevilla a comienzos del siglo XII*, p. 172, n° 1.

¹³¹ Ibn Rušd al-Ġadd, *Fatāwā*, vol. I, pp. 973-76, n° 279.

¹³² Sin embargo, las opiniones legales de Ibn Rušd al-Ġadd no quedaban al margen de la acción política y social: recuérdese que él fue uno de los que dictaminó que los cristianos tributarios andalusíes fueran expulsados hacia el norte de África, argumentando que se habían aliado con los cristianos de los reinos del norte; los cristianos habían roto así el pacto de la *dimma* y ya no había por qué respetarlo ni ofrecerles la protección que dicho pacto les otorgaba: Lagardère, "Communautés mozarabes", pp. 109-19; Serrano, "Dos fetuas sobre la expulsión de mozárabes al Magreb en 1126", pp. 163-82.

de almotacén o *muḥtasib*, se pronuncia explícitamente sobre las medidas a tomar, como la de romper los recipientes que suponía que se iban a llenar de vino o castigar a los marineros que transportasen musulmanes con envases a Triana, aunque no pudiera demostrar que fueran a comprar vino. En cualquier caso, no hay mención alguna a castigos físicos ni a musulmanes ni a cristianos como parece que Mālik prescribía según Fattal¹³³.

Ibn Rušd al-Ġadd explica que en una sesión de debate en torno al capítulo sobre comercio en tierra no musulmana¹³⁴ de la *Mudawwana* de Saḥnūn se trató la cuestión de que el trato comercial entre musulmanes y *ḍimmíes* solo es ilícito en tres situaciones:

- a. En la venta de cosas cuya posesión no es ilícita, pero con las que no se puede comerciar, como el polvo de oro y plata, el esclavo huido o el camello vagabundo, entre otras cosas.
- b. En las transacciones con productos cuya posesión es lícita, así como el comercio con ellos, pero de una manera incorrecta, por ejemplo cuando se desconoce la cantidad del producto que se va a comprar, es decir, introduciendo un elemento que provoque incertidumbre sobre la compra, ya que lo convierte en una venta aleatoria.
- c. En la venta de productos impuros como el vino, el cerdo, la sangre o los cadáveres.

Tras esta enumeración de negocios que no se pueden realizar, Ibn Rušd al-Ġadd hace hincapié en que apenas existe diferencia en la consideración jurídica (*ḥukm*) si, en estos tres casos, el que vende a un musulmán es cristiano o es también musulmán; únicamente difiere un poco en el caso de transacciones con productos considerados impuros, aunque Ibn Rušd al-Ġadd no le concede mayor importancia a dichas divergencias.

Una vez expuestos los tipos de ventas corruptas entre musulmanes y cristianos, pasa a centrarse exclusivamente en el tercer y último punto para desarrollarlo y entra en detalles sobre las diferentes reacciones de los juristas dependiendo de factores como el momento en que se descubre el negocio ilícito o la religión del vendedor y del comprador.

Un punto en el que no cambia lo que prescriben las diferentes doctrinas sea cual sea la situación, es en que el vino siempre ha de ser confiscado. En el caso de que el vino ya esté en manos del comprador, se lo tienen que confiscar a él y algunos juristas opinan que también hay que confiscar el resto del vino

¹³³ Fattal, *Le statut légal des non-musulmans*, p. 151. Remite a Saḥnūn, *al-Mudawwana*, vol. X, p. 103; vol. XI, p. 66.

¹³⁴ Ibn Rušd al-Ġadd habla del capítulo sobre el comercio en tierra no musulmana (*kitāb al-tiġāra ilā arḍ al-ḥarb*): Ibn Rušd al-Ġadd, *Fatāwā*, vol. I, p. 973, nº 279, mientras que en la edición de la *Mudawwana* que he consultado aparece "Libro del comercio en la tierra del enemigo" (*kitāb al-tiġāra fī arḍ al-'aduww*): Saḥnūn, *al-Mudawwana*, vol. X, pp. 102-32.

al vendedor, aunque no se haya descubierto estando en su poder¹³⁵. Otros van más allá y dicen que, si el vendedor es cristiano, solo hay que confiscarle el vino dependiendo de si ha recibido el dinero de la compra.

Otro punto que es invariable es que la transacción siempre se anula si se descubre antes de que se complete.

El asunto más complejo es el de qué hay que hacer con el dinero involucrado. Hay tres opiniones al respecto. Una de ellas dice que, tras anular la venta, el dinero siempre hay que quitárselo a al vendedor y devolvérselo al comprador. Otra, que se le quita al vendedor, pero que no se le devuelve en ningún caso al comprador, sino que se da como limosna y que, en caso de que sea el comprador el que tiene el dinero todavía, también hay que quitárselo para darlo como limosna. La tercera dice que si el vendedor es cristiano y ya ha recibido el dinero, no hay que quitárselo y esa es la doctrina de Ibn al-Qāsim. Saḥnūn era de la opinión de que el dinero de la compra tenía que destinarse a limosna para los pobres, aunque para el cristiano no fuese ilícita la venta. El tipo de actuaciones que los ulemas propugnan respecto a los cristianos me lleva a pensar que el objetivo no es castigar a los *ḍimmīs*, sino concienciarles de que no podían tratar con musulmanes en asuntos de vino. De ese modo, cerraban los ulemas una de las vías –sin duda la más importante– a través de las cuales los musulmanes podían obtener esta sustancia.

Si las dos partes implicadas son musulmanas, existe unanimidad entre los juristas en que el dinero siempre se da como limosna.

Además de todas estas acciones, se prescribe por consenso también una multa por posesión de vino al vendedor en el caso de que sea musulmán y en este punto tampoco hay divergencias.

Como en el resto de países musulmanes, en al-Andalus se prohibía la posesión y comercio del vino por parte de los musulmanes, pero los *ḍimmīs* podían disponer de dicha sustancia e incluso comerciar con ella, siempre y cuando no llegase a manos de un musulmán. Esta prohibición, sin embargo, no fue absoluta; como recuerda Alejandro García Sanjuán¹³⁶, M. Asín Palacios encontró en un código del cordobés Ibn Ḥazm que en época de taifas se cobraban ciertos impuestos o alcábalas a cambio de licencias para vender vino¹³⁷. Luis Molina opina que se ha venido interpretando mal las palabras de Ibn Ḥazm y que no se trataba de impuestos para que los musulmanes pudieran vender vino, sino de impuestos que se pagaban por vender vino a los musulmanes¹³⁸. Que las transacciones comerciales relacionadas con vino entre musulmanes y *ḍimmīs* se realizaban no es un dato nuevo. Los juristas andalusíes

¹³⁵ En este caso, parece no importar la religión; el vino se le confisca al vendedor musulmán porque no puede poseerlo y al cristiano, por haberle vendido vino a un musulmán.

¹³⁶ García Sanjuán, “Jews and Christians in Almoravid Seville”, nota 39.

¹³⁷ Asín Palacios, “Un código inexplorado del cordobés Ibn Ḥazm”, p. 42 (texto árabe, p. 37).

¹³⁸ Molina, “Nota sobre *murūs*”, p. 299.

recalcaban en sus textos las prohibiciones respecto al consumo de vino y su compraventa debido, probablemente, a que dichas situaciones se daban, aunque sería aventurado inferir la frecuencia en que se producían.

A lo largo de la historia de las sociedades islámicas se produjeron cambios en la tolerancia hacia ciertas actividades realizadas con los *ḍimmīs*. En el siglo VI/XII se discutió sobre los bienes inmuebles o los terrenos que se podía o no arrendar a los no musulmanes dependiendo del uso que le fueran a dar (preocupados por su posible uso para fabricar o vender vino), como se refleja en el formulario notarial de 'Alī b. Yaḥyā al-Ġāzīrī al-Šinhāġī (m. 585/1189)¹³⁹ en el que el grado de permisividad es mucho menor¹⁴⁰ -más cercano a las enseñanzas de Mālik- que en los casos de Ibn Rušd al-Ġadd recogidos en el *Mi'yār*, donde el jurista tacha tales hechos de reprobables (*makrūh*), pero no ilícitos (*ḥarām*)¹⁴¹. Quiero resaltar que la postura más conservadora en este asunto es la del ulema más tardío, es decir, al-Ġāzīrī - quien escribe bajo los almohades- ya que en el formulario notarial de Ibn al-'Aṭṭār (m. 399/1009)¹⁴², hay un modelo de escritura de complantación¹⁴³ o *muġārasa* (con cesión del terreno al dar fruto) en el que se habla de plantar viñas y, al final, se especifica que no debe estipularse ninguna condición, dejando abierta de ese modo la posibilidad de que esa uva se use para fabricar vino¹⁴⁴.

De las fetuas de Ibn Rušd al-Ġadd puede deducirse que la situación de los *ḍimmīs* en al-Andalus, en este caso de los cristianos, era de cumplimiento del pacto de la *ḍimma*, ya que se les permitía llevar a cabo sus negocios, aunque fueran transacciones con productos prohibidos para los musulmanes. Incluso Ibn 'Abdūn, que representa una tendencia jurídica muy estricta, respeta las normas establecidas en los testimonios históricos¹⁴⁵ de dicho pacto y no se plantea la posibilidad de infligir un castigo físico al *ḍimmī*. Prohibiciones como la de no cruzar el Guadalquivir para ir, presuntamente, a por vino quedan restringidas únicamente a los musulmanes, por lo que la dureza de las palabras que dirige hacia los cristianos queda en una mera opinión y reprobación moral hacia algunos de sus actos que parece no tener una aplicación real en la jurisprudencia referente a los no musulmanes, aunque sí supone un perjuicio indirecto hacia las actividades comerciales de los cristianos y un mayor control,

¹³⁹ Kaḥḥāla, "Alī al-Ġāzīrī", *Muḡam al-mu'allifīn*, vol. VII, p. 261.

¹⁴⁰ Marín, "En los márgenes de la ley", p. 309.

¹⁴¹ Lagardère, *Histoire et Société*, vol. III, p. 176, n° 289; p. 179, n° 304; al-Wanšarīsī, *al-Mi'yār*, vol. VI, pp. 69, 202.

¹⁴² Chalmeta, "Ibn al-'Aṭṭār al-Umawī, Abū 'Abd Allāh", *BA*, vol. II, pp. 434-42.

¹⁴³ Alguien que posee unas tierras se las da a alguien para que plante algún producto y lo cuide hasta que de fruto, tras lo que se reparten las tierras y los frutos. Se trata de una medida que fomenta el aprovechamiento de la tierra cuyos dueños no la trabajan.

¹⁴⁴ Ibn al-'Aṭṭār, *Formulario notarial y judicial andalusí*, trad. Chalmeta y Marugán, p. 174.

¹⁴⁵ García Sanjuán, "Jews and Christians in Almoravid Seville", p. 95.

en época almorávide, de los actos de los musulmanes cuya moral parecía haberse relajado en época de taifas.

Manuela Marín recoge dos anécdotas que reflejan los diversos grados de permisividad y las diferentes prácticas públicas y privadas que surgen como consecuencia de la diversidad de opiniones jurídico-religiosas y la libre actuación de cada juez en diferentes épocas. En uno de esos casos, se nos habla de un hombre que, al parecer, era compañero de estudios de Ibn Rušd al-Ġadd e Ibn Ḥamdīn y que fue acusado de consumir vino. El juez de Córdoba, que era en ese momento Ibn Ḥamdīn, trató de ser comprensivo con su antiguo compañero incluso cuando reincidió, pero fue el propio pueblo acusador el que arrasó sus propiedades para que no pudiera sufragarse su adicción¹⁴⁶. Este es un ejemplo de juez que decide tolerar ciertas actuaciones, mientras que en otros casos, el juez aplica penas peores que las represalias que, en ocasiones, el pueblo toma contra el pecador-delincuente. Ese sería el caso en el relato sobre el juez sevillano Abū Bakr al-Ġāfiqī¹⁴⁷ que, según se cuenta, apresó a quince hombres sospechosos de beber vino y ordenó decapitarles y crucificarles ante sus tiendas¹⁴⁸.

Ibn ‘Abdūn, en contraste con la actitud de Ibn Rušd al-Ġadd e Ibn Ḥamdīn, pero de acuerdo con su función de *muḥtasib*, intenta imponer a toda la sociedad la moralidad que él considera correcta, considerándose con el derecho a limitar las elecciones personales de los demás musulmanes. La frontera entre el delito y el pecado se difumina en su actuación, tal y como ocurre en otras situaciones que regula el derecho islámico.

La venta de vino y el deber de prohibir el mal

Como se observa en la obra de Antoine Fattal, la permisividad o intolerancia en lo relativo a prácticas asociadas con el comercio del vino en los países musulmanes, ya sea en Egipto o en al-Andalus, va asociada a los gobernantes de cada momento¹⁴⁹ y los alfaquies de que están rodeados. Así, unos deciden sacar partido a las actividades ilícitas que son incapaces de erradicar, como hicieron diversos reyes de taifas. Otros, como fue el caso de ‘Abd al-Raḥmān

¹⁴⁶ Marín, “En los márgenes de la ley”, p. 301. Esta anécdota aparece en el *Mi’yār*: Lagardère, *Histoire et Société*, vol. I, p. 65, nº 249; al-Wanšarīsī, *al-Mi’yār*, vol. II, p. 410.

¹⁴⁷ Existe la posibilidad de que el personaje que aparece en la historia sea legendario, como ya indica Marín, “En los márgenes de la ley”, nota 113, o que el nombre no fuera exactamente ese. Existen en las fuentes biográficas andalusíes varios personajes llamados Muḥammad que responden a la *kunya* “Abū Bakr” y la *nisba* “al-Ġāfiqī”, pero no me ha sido posible identificar al juez sevillano con ninguno de ellos en concreto. Agradezco su ayuda a M^a Luisa Ávila Navarro.

¹⁴⁸ Marín, “En los márgenes de la ley”, p. 302. Remite a Ṭāhir al-Šadafī, *al-Sirr al-mašūn*, pp. 71-72.

¹⁴⁹ Fattal, *Le statut légal des non-musulmans*, pp. 152-55.

II¹⁵⁰ (r. 206/822-238/852)¹⁵¹ o del gobernante de Córdoba Ibn Ğahwar¹⁵² (r. 434/1043-457/1065)¹⁵³, renuncian a sacar partido de dichos ingresos o toman medidas drásticas -como la quema o destrucción de edificios donde se fabrica vino- para dificultar que dichas actividades se puedan llevar a cabo. En época de 'Abd al-Raḥmān II tuvo lugar la revuelta del Arrabal de Córdoba en el año 202/817 y, tras la represión de los rebeldes, el emir se dio cuenta de que necesitaba a los ulemas para seguir gobernando. Fue entonces cuando Yaḥyā b. Yaḥyā, alfaquí del que ya hemos hablado, llegó a ejercer gran influencia sobre los actos de 'Abd al-Raḥmān II¹⁵⁴. Si recordamos que Yaḥyā b. Yaḥyā era partidario de la destrucción de lugares donde se fabricaba vino, la decisión que toma el emir de quemar los edificios en que se fabrica este producto¹⁵⁵ adquiere mayor sentido. En la traducción del *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān podemos observar lo estrecha que era la relación entre el emir y el alfaquí. El historiador cordobés cuenta que 'Abd al-Raḥmān II no ejecutaba ninguna sentencia en materia religiosa sin pedir consejo a Yaḥyā b. Yaḥyā¹⁵⁶.

En el estudio que realiza de la doctrina mālikí tardía respecto a la prohibición de lo inmoral en al-Andalus, Cook analiza la doctrina de dos autores de finales del siglo V/XI y principios del VI/XII, al-Bāġī (m. 474/1081)¹⁵⁷ e Ibn Rušd al-Ġadd. Al-Bāġī fue una figura importante en la introducción del aš'arismo en al-Andalus. Al igual que Mālik, al-Bāġī opina que si uno no puede actuar contra un acto que está mal, debe evitar estar presente. El pecador también debe poner fin al mal ajeno si tiene ocasión, aunque la iniciativa de una persona virtuosa tiene más posibilidades de ser aceptada y considerada correcta. Existen dos condiciones necesarias para que la actuación contra algo inmoral sea permisible: la primera es que el censor debe ser alguien capaz de distinguir el bien del mal y la segunda, que la acción que vaya a realizarse no suponga un mal igual o superior que el que se pretende evitar. Si una de estas dos condiciones no se cumple, el censor no debe proceder mas que en su corazón. Si ambas condiciones se cumplen, tampoco es obligatorio actuar contra el pecador. Lo que hace obligatoria la intervención es que se cumpla la tercera condición, a saber, que el censor sepa o tenga una buena razón para creer que el pecador desistirá de su acción. Cook sospecha que al-Bāġī adopta esa doctrina por influencia de una fuente aš'arí oriental, pero dice no poder confirmarlo.

¹⁵⁰ Molina, *Le statut légal des non-musulmans*, p. 297.

¹⁵¹ Lévi-Provençal, "Abd al-Raḥmān", *EP*.

¹⁵² Molina, "Nota sobre *murūs*", p. 300. Molina extrae esta información de un verso de Ibn Zaydūn: Pérès, *La poésie andalouse en arabe classique*, pp. 365-69.

¹⁵³ Huici-Miranda, "Djahwarids", *EP*.

¹⁵⁴ Fierro, "El alfaquí beréber Yaḥyā b. Yaḥyā al-Layṭī", p. 269.

¹⁵⁵ Véase nota 83. Ibn 'Iḍārī, *al-Bayān al-muġrib*, vol. II, p. 77.

¹⁵⁶ Ibn Ḥayyān, *al-Muqtabis* II-1, p. 298.; trad. *Crónica de los emires*, p. 186.

¹⁵⁷ Dunlop, "al-Bāġī", *EP*.

Ibn Rušd al-Ġadd emplea las tres mismas condiciones de al-Bāġī, aunque no se puede aseverar que haya una influencia directa debido a la diferente terminología. El resto de la doctrina de Ibn Rušd al-Ġadd no se encuentra en la doctrina del anterior jurista y expone en su obra dos opiniones jurídicas contrarias. Por un lado, expone que prohibir lo que está mal es un deber individual, lo cual Cook califica como una postura inusual entre los sunnīs. Por tanto, Ibn Rušd al-Ġadd opina que cada musulmán tiene la obligación de intentar evitar los actos inmorales, aunque está a favor, influenciado por Mālik, de llevar a cabo esa obligación individual por orden del gobernante. Piensa que solo las autoridades son capaces de hacer frente a los delitos u ofensas en cualquier situación mediante el nombramiento de alguien capacitado para ello. Es el *muḥtasib*, sobre todo, es el que desempeña el papel oficial de censor y su principal cometido es evitar el mal y el pecado y, por tanto, es a él al que el gobernante designa para evitar las malas actuaciones¹⁵⁸. Por otro lado, en conexión a la aleya del Corán 5:105, Ibn Rušd al-Ġadd dice que el creyente debe mirar por su propia alma e ignorar los actos inmorales de los demás. Hay una serie de tradiciones proféticas que siguen esta misma línea de pensamiento e Ibn Rušd relaciona la época en que se sitúan dichas tradiciones con la época en que él vive porque piensa que en ambas la prohibición del mal es inefectiva. Se trata de una visión derrotista que es poco frecuente entre los ulemas tardíos según Cook¹⁵⁹ y que tal vez refleje el desencanto que produjo el fracaso de la reforma moral que se asoció al movimiento almorávide en sus inicios.

Hemos visto que en al-Andalus no había una única doctrina ni una sola forma de actuación contra lo inmoral, aunque en ocasiones se daba una tendencia activista muy similar a la de los primeros ḥanbalīs¹⁶⁰. Según Cook, las principales ofensas públicas - a juzgar por la frecuencia con que los juristas ḥanbalīs hablaban de ellas y emitían opiniones - eran, en este orden, hacer música y beber vino¹⁶¹, aunque, entre los delitos u ofensas sobre las que discuten los mālikīs entre los siglos II/VIII y IV/X en Ifrīqiya, Egipto y al-Andalus, siglos para los que hay poco tratamiento doctrinal de la obligación, el más común es la música, mientras que el beber vino no es una cuestión ampliamente tratada¹⁶². Hemos visto también que la consideración por parte de Ibn Rušd al-Ġadd del deber de prohibir el mal como un deber individual es algo poco frecuente entre los sunnīs. Entre los autores mālikīs que hemos examinado aquí, no escasean las referencias a la ruptura de los recipientes que contienen vino por parte de musulmanes que actúan de manera individual, mientras que la destrucción de lugares donde se vende vino es una práctica

¹⁵⁸ Cook, *Commanding right*, p. 475.

¹⁵⁹ Cook, *Commanding right*, pp. 364-65.

¹⁶⁰ Cook, *Commanding right*, p. 358.

¹⁶¹ Cook, *Commanding right*, p. 90.

¹⁶² Cook, *Commanding right*, p. 383.

menos común por ser, quizá, una actitud más extrema y que sólo se lleva a cabo si es el gobernante quien la ordena o no se opone a ella.

Fuentes

- Abū Nuwās, *Cantar al vino*, Ferrer Carmona, J. y Gil Bardají, A. (ed. bilingüe), Madrid, Cátedra, 2010.
- al-Burzulī, Abū l-Qāsim b. Aḥmad, *Fatāwā al-Burzulī: ḡamī' masā'il al-aḥkām li-mā nazala min al-qadāyā bi-l-muftīn wa l-ḥukkām*, al-Ḥabīb al-Hīla, M. (ed.), Beirut, Dār al-Ġarb al-islāmī, 2002.
- Ibn al-'Aṭṭār, *Formulario notarial y judicial andalusí del alfaquí y notario cordobés m. 399/1009 Ibn al-'Aṭṭār*, Chalmeta, P. y Marugán, M. (introd., estudio y traducción), Madrid, Fundación Matritense del Notariado, 2000.
- Ibn 'Abdūn, *Sevilla a comienzos del siglo XII, el tratado de Ibn 'Abdūn*, Lévi-Provençal, E. y García Gómez, E. (trad.), Sevilla, Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos, 1998.
- Ibn 'Abd al-Barr, Abū 'Umar Yūsuf b. 'Abd Allāh b. Muḥammad, *Al-kāfi fī fiqh al-dunyā al-mālikī*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1987.
- Ibn 'Abd al-Barr, Abū 'Umar Yūsuf b. 'Abd Allāh b. Muḥammad, *al-Tamhid li-mā fī l-Muwaṭṭa' min al-ma'ānī wa-l-asānīd*, 26 vols., Rabat, Wizārat al-awqāf wa-l-šū'ūn al-islāmiyya, 1988.
- Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, 'Abd Allāh b. 'Abd al-Rahmān, *Al-Nawādir wa-l-ziyādāt 'alā mā fī l-Mudawwana min ḡayrihā min al-ummahāt*, 15 vols., Beirut, Dār al-Ġarb al-islāmī, 1999.
- Ibn Farḥūn, *al-Dībāḡ al-muḏhab fī ma'rifāt a'yān 'ulamā' al-maḏhab*, al-Aḥmadī Abū l-Nūr, M. (ed.), El Cairo, Dār al-Turāṭ, 2002.
- Ibn Ḥabīb, 'Abd al-Malik al-Sulamī, *Kitāb al-Wāḏiḥa. Tratado jurídico: fragmentos extraídos del "Muntajab al-aḥkām" de Ibn Abī Zamanīn (m. 399/1008)*, Arcas Campoy, M. (ed. y trad.), Madrid, CSIC, 2002.
- Ibn Ḥabīb, 'Abd al-Malik al-Sulamī, *al-Wāḏiḥa: kutub al-ṣalāt wa kutub al-ḥaḡḡ*, Muranyi, M. (ed.), Beirut, Dār al-Bašā'ir, 2010.
- Ibn Ḥayyān, *al-Muqtabis II-1*, Makkī, M. 'A. (ed.), Riyad, Markaz al-Malik Fayṣal li-l-Buḥūṭ wa l-Dirāsāt al-Islāmiyya, 2003.
- Ibn Ḥayyān, *Crónica de los emires Alhakam I y Abdarraḥman II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-1]*, Makkī, M. 'A. y Corriente, F. (traducción, notas e índices), Zaragoza, Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, 2001.
- Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Muḥallā*, 11 vols., El Cairo, 1928-1934.
- Ibn 'Idārī, *al-Bayān al-muḡrib fī aḥbār al-Andalus wa l-Maḡrib*, Beirut, Dār al-Ġarb al-islāmī, 1985.
- Ibn Rušd al-Ġadd, *Fatāwā*, al-Talilī, M. b. al-Ṭāhir (ed.), 3 vols., Beirut, Dār al-Ġarb al-islāmī, 1987.
- Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān wa l-taḥṣīl wa l-šarḥ wa l-tawḡīḥ wa l-ta'dīl fī masā'il al-Mustaḥraḡa*, Ḥaḡḡī, M. (éd.), 20 vols., Beirut, Dār al-Ġarb al-islāmī, 1984-1991.
- Ibn Sahl, *Dīwān al-aḥkām al-kubrā, al-nawāzil wa l-a'lām li-ibn Sahl*, al-Nu'aymī, Rašīd (ed.), Riyad, al-Safahāt al-Ḍahabiyya, 1997.

- Mālik b. Anas, Abū 'Abd Allāh al-Aṣḥabī, *Muwatta' Mālik*, El Cairo, Dār Iḥyā' al-turāṭ al-'arabī, s.d.
- al-Nāṣirī, Aḥmad b. Ḥālid, *Kitāb al-istiṣā'*, 2 vols., Casablanca, 1956.
- al-Ṣadafī, Ṭāhir, *Al-Sirr al-maṣūn fīmā ukrīma bi-hi al-mujliṣūn*, Ḥalīma Farḥāt (ed.), Beirut, Dār al-Ġarb al-islāmī, 1998.
- al-Šāfi'ī, *Kitāb al-umm*, 5 vols., El Cairo, 1903.
- Ṣaḥnūn, 'Abd al-Salām b. Sa'īd, *al-Mudawwana*, 4 vols., El Cairo, Maṭba'at al-Sa'āda, 1905.
- al-Šāṭibī, *Fatāwā*, M. Abū l-Aġfān (ed.), Túnez, 1984.
- al-Wanṣarīsī, Abū l-'Abbās Aḥmad b. Yaḥyā, *al-Mi'yār al-mu'rib wa l-ġāmi' al-muġrib 'an fatāwā ahl Ifrīqiya wa l-Andalus wa l-Maġrib*, Ḥaġġī, M. (ed.), Rabat-Beirut, 1981.

Bibliografía

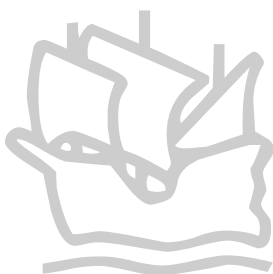
- Asín Palacios, Miguel, "Un códice inexplorado del cordobés Ibn Ḥazm", *Al-Andalus*, 2, 1 (1934), pp. 1-56.
- BA: *Biblioteca de al-Andalus*.
- Biblioteca de al-Andalus*, Lirola Delgado, J. y Puerta Vílchez, J. M. (eds.), 7 vols., Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2004-2012.
- Cohen, Mark R., "What was the Pact of 'Umar? A Literary-Historical Study", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 23 (1999), pp. 100-192.
- Cook, Michael, *Commanding right and forbidding wrong in Islamic thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- EA: *Enciclopedia de al-Andalus*.
- Enciclopedia de al-Andalus, Diccionario de autores y obras andalusíes*, Lirola Delgado, J. y Puerta Vílchez, J. M. (dirs.), Sevilla, Granada, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, El Legado Andalusí, 2002.
- EI²: *Encyclopaedia of Islam*.
- Encyclopaedia of Islam* (CD-ROM version), 2ª ed., Leiden, Brill, 2008.
- Fattal, Antoine, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beirut, Imprimerie Catholique, 1958.
- Fernández Félix, Ana, *Cuestiones legales del Islam temprano: la «'Utbiyya» y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*, Madrid, CSIC, 2003.
- Fierro, Maribel, "El alfaquí beréber Yaḥyā b. Yaḥyā al-Layṭī (m. 234/848), el inteligente de al-Andalus", en *Biografías y género biográfico en el occidente islámico*, Ávila Navarro, M. L. y Marín, M. (coords.), Madrid, CSIC, 1997, Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus (EOBA), VIII, pp. 269-344.
- García-Arenal, Mercedes, "The Revolution of Fās in 869/1465 and the Death of Sultan 'Abd al-Ḥaqq al-Marīnī", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 41, 1 (1978), pp. 43-66.
- García Sanjuán, Alejandro, "Jews and Christians in Almoravid Seville as Portrayed by the Islamist Jurist Ibn 'Abdūn", *Medieval Encounters*, 14 (2008), pp. 78-98.
- Goitein, Shelomo Dov, *A Mediterranean Society, The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, 6 vols., Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, Cambridge University Press, 1967-1988.

- Halevi, Leor, "Christian Impurity versus Economic Necessity: A fifteenth-Century Fatwa on European Paper", *Speculum*, 83 (2008), pp. 917-945.
- Heine, Peter, *Weinstudien: Untersuchungen zu Anbau, produktion und Konsum des Weins im arabisch-islamischen Mittelalter*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1982.
- Kaḥḥāla, 'Umar Riḍā, *Mu'ḡam al-mu'allifin, tarāḡim muṣannifī l-kutub al-'arabiyya*, 15 vols., Beirut, Maktabat al-Muṭannā, 1961.
- Kueny, Kathryn, *The rhetoric of sobriety: wine in early Islam*, Albany, State University of New York Press, 2001.
- Lagardère, Vincent, *Histoire et Société en Occident Musulman au Moyen Âge, Analyse du Mi'yār d'al-Wanṣarīsī*, Madrid, Casa de Velázquez-CSIC, 1995.
- Lagardère, Vincent, "Communautés mozarabes et pouvoir almoravides en 519h/1125 en al-Andalus", *Studia Islāmica*, 67 (1988), pp. 99-119.
- Lévi-Provençal, Évariste, *Historia de España*, fundada por Ramón Menéndez Pidal, dirigida por Jover Zamora, J. M. (dir.), Madrid, Espasa-Calpe, 1976.
- Levy-Rubin, Milka, "Shurūt 'Umar and its alternatives: The legal debate on the status of the dhimmīs", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 30 (2005), pp. 171-192.
- Ma'lamat al-Maghrib, *Encyclopédie du Maroc: Dictionnaire alphabétique des connaissances sur le passé et le présent du Maroc*, Salé, Al-Ġam'iyya al-maġribiyya li-l-ta'līf wa l-tarġama wa l-naṣr, L'Imprimerie de Salé, 1989.
- Maktabat al-fīqh wa-uṣūlihi, 'Ammān, al-Turāṭ, 1999/1419 (V.1.5) (base de datos).
- Marín, Manuela, *Mujeres en al-Andalus*, Madrid, CSIC, 2000, Estudios onomástico-bio-gráficos de al-Andalus (EOBA), XI.
- Marín, Manuela, "En los márgenes de la ley, el consumo de alcohol en al-Andalus", Puente, Cristina de la (ed.), Madrid, CSIC, 2003, Estudios onomástico-bio-gráficos de al Andalus (Identidades marginales) (EOBA), XIII, pp. 271-328.
- Martos, Juan, "El vino en la legislación de al-Andalus", *Hesperia culturas del Mediterráneo*, 7 (2007), pp. 211-218.
- Molina, Luis, "Nota sobre murūs", *Al-Qanṭara*, 4, 1 (1983), pp. 283-300.
- Monroe, James T., *The Shu'ubiyya in Al-Andalus: the Risala of Ibn García and Five Refutations*, Los Angeles, University of California Press, 1970.
- Pérès, Henri, *La poésie andalouse en arabe classique au XI siècle*, París, Adrien-Maisonneuve 1953; traducción española García-Arenal, Mercedes (trad. española), *Esplendor de al-Andalus*, Madrid, Hiperión, 1983.
- Puente, Cristina de la, "El vinagre en las fuentes jurídicas mālikíes", en *El banquete de las palabras: la alimentación de los textos árabes*, Marín, M. y Puente, C. de la (ed.), Madrid, CSIC, 2005, pp. 255-71.
- Rubin, Uri, "Apes, Pigs, and Islamic Identity", *Israel Oriental Studies*, 17 (1997), pp. 99-105.
- Sadan, Joseph, "Vin-Fait de civilization", en *Studies in Memory of Gaston Wiet*, Rosen-Ayalon, M. (ed.), Jerusalem, Hebrew University, Institute of Asian and African Studies, 1977, pp. 129-160.
- Serrano, Delfina, "Dos fetuas sobre la expulsión de mozarabes al Magreb en 1126", *Anaquel de Estudios Árabes*, 2 (1991), pp. 163-182.
- Santillana, David, *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafiita*, 2 vols., Roma, Intituto per l'Oriente, 1938.

Udovitch, Avraham L., *Partnership and profit in medieval Islam*, Princeton, Princeton University Press, 1970.

Vázquez de Benito, Concepción, “Reflexiones de los médicos árabes sobre el vino”, en *Creencias y culturas. Cristianos, judíos y musulmanes en la España Medieval*, Salamanca; Tel-Aviv, Universidad Pontificia de Salamanca; Universidad de Tel-Aviv, 1998, pp. 203-217.

Viguera Molins, María Jesús, *Los reinos de taifas y las invasiones magrebíes (al-Andalus del XI al XIII)*, Madrid, Mapfre, 1992.



Recevabilité du témoignage du *dimmi* d'après les juristes mālikites d'Afrique du Nord*

Ahmed OULDDALI

RELMIN

MSH Ange-Guépin, Nantes

Les groupes religieux minoritaires présents en terre d'islam à l'époque médiévale jouissaient d'une large autonomie administrative qui leur permettait de gérer une grande partie de leurs affaires religieuses et civiles de manière indépendante. Cette autonomie se manifestait dans différents domaines de la vie quotidienne dont celui de la justice. En effet, les communautés juives et chrétiennes pouvaient régler leurs conflits internes selon leurs propres lois, sans avoir à en référer aux autorités judiciaires musulmanes¹. Le droit islamique garantissait une telle liberté, même si dans la pratique la règle séparant les juridictions n'était pas toujours respectée. Parallèlement à leurs tribunaux communautaires (ecclésiastiques et rabbiniques) qui avaient une compétence limitée, les non-musulmans s'adressaient à la justice musulmane notamment en cas de conflits avec des musulmans². Ainsi, un grand nombre d'affaires les concernant étaient jugées par les cadis au cours d'audiences dont on trouve parfois la trace dans les documents datant de l'époque³.

Lors du procès, le non-musulman pouvait plaider librement sa cause, mais la loi ne lui permettait pas de témoigner pour ou contre une autre personne. Frappé de nullité, sa déposition ne constitue pas une preuve recevable. Cette règle souffre néanmoins quelques exceptions que les écoles juridiques s'efforcent de justifier, chacune à sa manière. C'est ainsi que les mālikites autorisent les cadis à entendre la parole du *dimmi* s'il témoigne en tant qu'expert mandaté par la justice. Le présent essai se propose d'étudier leur point de vue à travers deux consultations juridiques (*fatwā*-s) tirées du recueil d'al-Burzulī (m. 841/1438). Avant d'examiner le contenu de ces *fatwā*-s, commençons par

* Cette contribution doit beaucoup à John Tolan, Maribel Fierro et Laurence Foschia. Je tiens à les remercier pour leur aide précieuse. Mes remerciements vont également à tous les membres de l'équipe RELMIN.

¹ On verra sur ce point Cahen, « *Dhimma* », *EI*², vol. II, pp. 234-238 ; Fattal, *Le statut légal des non-musulmans*, pp. 351-363 ; Tritton, *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects*, p. 178 ; Kallfelz, *Nichtmuslimische Untertanen im Islam*, p. 36 ; Zafrani, *Juifs d'Andalousie et du Maghreb*, pp. 256-259.

² Voir Fattal, *Le statut légal des non-musulmans*, pp. 350-351 ; Simonsohn, *A Common Justice*, pp. 174-180.

³ Cf. par exemple, Cohen, *Jewish Life under Islam*, pp. 110-120.

donner un rapide aperçu sur la question du témoignage dans le droit islamique.

La question du témoignage dans le droit islamique

Dans la procédure judiciaire musulmane, l'établissement des responsabilités civile et pénale dépend souvent de la quantité et de la qualité des témoignages produits à l'audience. La déposition de témoins fiables et en nombre suffisant est considérée comme l'une des meilleures preuves que l'on puisse apporter dans un procès. Certes, la justice dispose d'autres moyens probatoires, tels que l'aveu (*iqrār*) et le serment (*yamīn*)⁴. Mais dans la plupart des cas, les déclarations testimoniales de tierces personnes sont nécessaires pour fonder la sentence judiciaire.

On sait qu'il existait des registres et des actes notariés, mais la mise par écrit des contrats civils et commerciaux n'était pas une pratique généralisée. En effet, la majorité des transactions s'effectuait devant des témoins sans faire l'objet d'un enregistrement en bonne et due forme, ce qui rendait la tâche des juges plus compliquée en cas de litige⁵. Le recours aux témoins était donc indispensable non seulement pour les juges chargés de rendre la justice, mais aussi pour les justiciables soucieux de prouver leur bonne foi ou de faire valoir leur droit. De son côté, le témoin se doit d'informer la justice en lui rapportant le plus fidèlement possible ce qu'il a vu ou entendu. L'obligation religieuse de témoigner concerne toute personne ayant pris connaissance de faits susceptibles de donner lieu à un droit⁶.

Il n'est donc pas étonnant que les juristes musulmans accordent au témoignage (*šahāda*, pl. *šahādāt*) une place importante dans leurs écrits. En effet, la plupart des grands traités de droit islamique comportent un chapitre consacré à ce sujet. Par exemple, dans le *Kitāb al-kāfi* d'Ibn 'Abd al-Barr (m. 463/1070), la question des *šahādāt* occupe un long chapitre, divisé en onze sections⁷. L'auteur commence son exposé par l'énumération des conditions requises pour témoigner. Pour lui, peut être témoin tout homme majeur, de condition libre qui accomplit ses obligations religieuses et qui n'a commis ni péché capital ni injustice flagrante. Les personnes qui ne remplissent pas ces conditions sont jugées inaptes à témoigner. C'est le cas des enfants, des esclaves et de

⁴ Peters, R., « *Shāhid* », *EP*, IX, pp. 213-214; Milliot et Blanc, *Introduction à l'étude du droit musulman*, pp. 572-575.

⁵ À cette raison, il faut ajouter le fait que certains juristes se montraient réticents à l'égard des actes écrits. Sur ce sujet, Turki, « *Lisān al-Dīn Ibn al-Ḥaṭīb* », pp. 179-180.

⁶ Milliot, *Introduction à l'étude du droit musulman*, pp. 564-566; Laoust, *Le précis de droit d'Ibn Qudāma*, p. 293.

⁷ Ibn 'Abd al-Barr, *al-Kāfi*, pp. 461-476.

tout individu se conduisant de manière susceptible de remettre en cause son honorabilité (*'adāla*)⁸. Dans la terminologie du *fiqh*, le terme de *'adāla* désigne un ensemble de qualités, notamment morales, qui permettent à un homme d'être crédible au regard de la communauté musulmane⁹. Ces qualités sont diversement définies par les juristes, certains y ajoutent des éléments que d'autres ne considèrent pas comme étant nécessaires¹⁰. Il y a cependant des points qui font l'unanimité des auteurs. On convient généralement qu'un témoin est honorable (*'adl*) dès lors qu'il observe les prescriptions de l'islam et s'abstient de commettre des actions interdites ou contraires à la bonne moralité.

Comme on peut s'y attendre, ces conditions excluent non seulement le témoignage des non-musulmans mais aussi celui de beaucoup de musulmans dont la foi ou la conduite est jugée non conforme aux principes de la religion¹¹. Les exemples sont nombreux dans la littérature juridique. Ainsi, les juristes sunnites s'interrogent sur la validité du témoignage donné par les adeptes des sectes musulmanes déviantes telles que les hāriġites, les qadarites et les chiïtes. Certains juristes autorisent ce témoignage, mais d'autres le rejettent au motif que la doctrine des témoins est hérétique¹². La même question se pose au sujet du témoignage des musulmans qui émigrent vers le *dār al-ḥarb* ou qui acceptent d'y vivre. Dans sa *fatwā* intitulée *Asnā al-matāġir*, al-Wanšārīsī (m. 914/1508) mentionne quelques avis indiquant que les croyants qui ne quittent pas les territoires sous domination chrétienne perdent leur honorabilité et deviennent par conséquent des témoins non crédibles¹³.

L'exercice de certains métiers vils est aussi considéré comme incompatible avec l'honorabilité et entraîne l'irrecevabilité du témoignage¹⁴. Dans son *Ġāmi'*, al-Burzulī évoque une opinion de juriste selon laquelle les tisserands

⁸ Ibn 'Abd al-Barr, *al-Kāfī*, pp. 469-470. À ces conditions s'ajoutent celles qui garantissent l'impartialité du témoin. C'est ainsi que les juristes refusent le témoignage en faveur des proches, tels que les parents, les enfants et les époux, etc. Voir Saḥnūn, *al-Mudawwana*, IV, pp. 19-23.

⁹ Voir à ce sujet Tyan, « 'Adl », *Et*², vol. I, pp. 215-216 ; Milliot, *Introduction à l'étude du droit musulman*, p. 566 ; Müller, *Gerichtspraxis im Stadtstaat Córdoba*, p. 179.

¹⁰ Ibn Rušd, *Bidāyat al-muġtahid*, vol. II, p. 462. L'école juridique la plus accommodante dans ce domaine est celle des ḥanafites qui considèrent toute personne priant en direction de La Mecque (*ahl al-qibla*) comme étant honorable (*'adl*) : Peters, « Shāhid », *Et*², vol. IX, p. 213.

¹¹ L'application de ces conditions a favorisé le développement de la profession de témoin probe (*'adl*) que seules les personnes reconnues comme irréprochables pouvaient exercer. À ce propos, Turki, « Lisān al-Dīn Ibn al-Ḥaṭīb », p. 180.

¹² Voir Ibn 'Abd al-Barr, *al-Kāfī*, p. 463 ; al-Wanšārīsī, *al-Mi'yār*, vol. X, pp. 191-192 ; al-Marġinānī, *al-Hidāya*, vol. III, p. 124.

¹³ Voir sur ce sujet, Miller, « Muslim Minorities », p. 268 ; Hendrickson, *The Islamic Obligation to Emigrate*, pp. 98, 268.

¹⁴ Sur cette catégorie de professions, Brunschvig, « Métiers vils en Islam », pp. 41-60 ; Clément, « Catégories socioprofessionnelles », pp. 97-100.

ne peuvent se porter témoins en raison de la nature dégradante de leur métier qui est habituellement exercé par les femmes et du fait des troubles mentaux qu'il engendre. Ce à quoi al-Burzulī répond que la valeur des métiers varie selon les pays. Il ajoute que, dans les pays du Maghreb, le métier du tissage est hautement apprécié, si bien que seuls les gens honorables y accèdent¹⁵.

D'un point de vue général, un témoin doit être déchu de sa *'adāla* s'il commet des actes illicites ou immoraux, en se livrant par exemple à la boisson ou au jeu ou en se dévêtant entièrement dans les bains publics (*ḥammām*)¹⁶. Toutefois, comme nous venons de le voir, les juristes vont parfois plus loin encore. Les opinions qu'ils expriment peuvent paraître incongrues, mais il n'en demeure pas moins qu'elles reflètent un état d'esprit de l'époque. C'est ainsi que certains auteurs interdisent le témoignage d'un savant contre un autre savant en raison de la jalousie qui existait dans leur milieu¹⁷.

Dans les exemples précédents, il était question uniquement des témoins musulmans. Mais qu'en est-il des non-musulmans qui sont l'objet principal de notre étude ? Leur témoignage n'est pas en reste. Les sources juridiques en parlent de manière plus ou moins détaillée, selon les auteurs et en fonction de la nature de l'ouvrage auquel on se réfère.

Le témoignage des non-musulmans

En principe, les non-musulmans, qu'ils soient bénéficiaires d'un pacte de protection (*ḍimma*) ou non, ne sont pas autorisés à témoigner en justice. Toutes les écoles juridiques s'accordent sur ce point¹⁸. Mais comme c'est souvent le cas chez les juristes, l'unanimité sur les principes n'empêche pas qu'il y ait des divergences importantes sur les questions subsidiaires. Ainsi, les ḥanbalites autorisent le témoignage des non-musulmans dans les testaments (*waṣīya*, pl. *waṣāyā*) faits au cours d'un voyage en l'absence de témoins musulmans¹⁹. Les ḥanafites, quant à eux, accordent aux *ḍimmī*-s le droit de témoigner contre leurs coreligionnaires ou contre les étrangers bénéficiant d'un sauf-conduit ou d'une autorisation de séjour temporaire (*musta'min*)²⁰.

¹⁵ Al-Burzulī, *Ġāmi' al-masā'il*, vol. II, p. 286.

¹⁶ Voir Ibn 'Abd al-Barr, *al-Kāfi*, pp. 263-264 ; al-Wanṣarīsī, *al-Mi'yār*, vol. VI, p. 419.

¹⁷ Cette opinion est attribuée à Ibn Ruṣd al-Ġadd, voir al-Dasuqī, *Ḥāṣiya*, vol. IV, p. 180 ; al-Wanṣarīsī, *al-Mi'yār*, vol. X, pp. 177-178.

¹⁸ Voir Fattal, *Le statut légal des non-musulmans*, pp. 361-363 ; Freidenreich, « Christians in early and classical Sunnī law », p. 106.

¹⁹ Al-Ḥiraqī, *Muḥtaṣar*, p. 229. Dans ce cas, le témoin est considéré comme un exécuteur testamentaire. Voir Fattal, *Le statut légal des non-musulmans*, p. 362 ; Tritton, *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects*, pp. 186-187.

²⁰ Al-Saraḥsī, *Kitāb al-Mabsūt*, vol. XVI, pp. 133-134.

Ce dernier cas mérite qu'on s'y arrête car il illustre l'attitude de la justice musulmane envers les *ḏimmī*-s. Pour les ḥanafites, en effet, un *ḏimmī* peut témoigner contre un étranger et non l'inverse parce qu'en tant que membre de la communauté, le *ḏimmī* bénéficie d'un ensemble de droits que l'étranger ne possède pas. Ces droits que lui confère son appartenance au *dār al-islām* le mettent *a priori* en position de force ou de supériorité par rapport à celui qui vient d'ailleurs. Il ne risque donc pas de ressentir le besoin de mentir ou de parjurer en témoignant contre lui. L'étranger, en revanche, est en situation d'infériorité. Il serait donc tenté de compenser ce désavantage en faisant de fausses déclarations. Ainsi, disent les juristes ḥanafites : l'étranger est au *ḏimmī* ce que celui-ci est au musulman²¹ ». Lui accorder le droit de témoigner reviendrait à lui donner l'occasion de se venger de ceux qui jouissent des privilèges qu'il n'a pas. Or, il est du devoir du législateur de l'en empêcher en refusant son témoignage. Il existe donc une unité judiciaire à l'intérieur du *dār al-islām* permettant de protéger tous les sujets qu'ils soient musulmans ou non, même s'ils ne sont pas égaux entre eux²².

Il va sans dire que, pour les non-musulmans vivant sous la loi musulmane, l'incapacité de témoigner en justice constituait un facteur de vulnérabilité dans la mesure où ils étaient privés d'un moyen important de se défendre²³. Une telle situation pouvait les conduire à acheter des témoins musulmans ou à se convertir à l'islam. Cette dernière solution était courante. Les justiciables y avaient recours pour faire valoir leurs droits ou pour échapper à des décisions judiciaires²⁴. Cet aspect du problème ne sera pas développé ici, il mériterait une étude à part.

Par ailleurs, l'irrecevabilité du témoignage des non-musulmans donne lieu à des situations paradoxales. Par exemple, si un musulman commet un crime dans un lieu habité uniquement par des *ḏimmī*-s, son crime a toute chance de rester impuni, puisque, théoriquement aucun des témoins présents au moment des faits ne peut témoigner contre lui²⁵. Il en va de même pour le sujet juif ou chrétien qui, après s'être converti à l'islam devant des personnes de sa communauté, nie sa conversion ou meurt avant d'en avoir informé les autorités. On ne saurait prouver qu'il était devenu musulman, faute de témoins adéquats²⁶.

²¹ Al-Sarāḥsī, *al-Mabsūṭ*, vol. XVI, p. 135 ; sur la position ḥanafite, voir Grignaschi, « La valeur du témoignage », p. 218.

²² Grignaschi, « La valeur du témoignage », pp. 219-220.

²³ Goitein, *Jews and Arabs*, p. 72. Il convient de souligner que la règle interdisant le témoignage du *ḏimmī* n'a pas toujours été appliquée. En effet, comme le fait remarquer A. Cohen dans son étude sur les juifs de Jérusalem au XVI^e siècle, les tribunaux ottomans autorisaient les non-musulmans à témoigner en leur sein. Cohen, *Jewish Life under Islam*, p. 119.

²⁴ Voir à ce sujet Fattal, *Le statut légal des non-musulmans*, pp. 119-121.

²⁵ Grignaschi, « La valeur du témoignage », p. 229 ; Lewis, *The Jews of Islam*, p. 182.

²⁶ Grignaschi, « La valeur du témoignage », p. 231.

Témoignage du *ḍimmī* chez les *mālikites*

Comme ils le font régulièrement sur d'autres questions, les *mālikites* aiment à rappeler la position du fondateur de leur école concernant le témoignage des non-musulmans. Ainsi lit-on dans la *Mudawwana* de Saḥnūn (m. 240/854) que l'Imām Mālik (m. 179/795) n'autorisait ce témoignage ni dans les lieux sédentaires ni dans les voyages (*lā fi safar wa lā fi ḥaḍar*)²⁷. Les *Mālikites* rejettent ainsi l'opinion ḥanbalite consistant à accepter la déposition des *ḍimmīs* lorsqu'il s'agit d'exécuter les volontés testamentaires (*waṣīyya*) d'un homme mort loin de chez lui en l'absence de témoins musulmans. Ils refusent également le témoignage des *ḍimmīs* contre d'autres *ḍimmīs*, peu importe qu'ils soient de la même religion ou non²⁸. Cette position restrictive est fondée sur une conception stricte de l'honorabilité du témoin. Le raisonnement mis en avant est le suivant : si le musulman pécheur (*fāsiq*) n'a pas la capacité de témoigner, comment peut-on accepter le témoignage du non-musulman ? En effet, l'infidélité de celui-ci est plus grave que n'importe quel autre péché commis par un croyant. Autrement dit, permettre aux *ḍimmī-s* de témoigner reviendrait à les privilégier par rapport à certaines catégories de musulmans dont le témoignage n'est pas accepté. Or, un non-musulman ne saurait être supérieur à un musulman, et ce quelles que soient les vertus de l'un et les tares de l'autres²⁹.

Par ailleurs, le *cadi* est tenu de vérifier l'honorabilité de tous ceux qui déposent devant lui ; or dans le cas des *ḍimmī-s*, cette vérification n'est pas possible, car le sujet n'appartient pas à la communauté des croyants et n'obéit pas aux lois de l'islam. La sincérité de sa déposition ne peut donc être établie avec certitude. C'est la raison pour laquelle il ne peut témoigner ni contre un musulman ni contre un autre *ḍimmī*.

Des consultations juridiques délivrées par les savants *mālikites* d'Afrique du Nord et d'al-Andalus montrent que, de manière générale, le témoignage des juifs et des chrétiens n'était pas admis. L'une de ces *fatwā-s* est mentionnée dans le *Kitāb al-Bayān wa l-taḥṣīl* d'Ibn Rušd al-Ġadd (m. 520/1126). La question posée est la suivante : lorsque deux chrétiens se disputant un bien saisissent un juge musulman et consentent à citer deux témoins de leur communauté, faut-il accepter leur requête ? Ce à quoi les juristes répondent invariablement que le *cadi* doit refuser la plainte en raison de l'irrecevabilité du témoignage des chrétiens³⁰.

²⁷ Saḥnūn, *al-Mudawwana*, vol. IV, p. 20. Voir également Ibn Rušd, *Bidāyat al-muġtahid*, vol. II, p. 463.

²⁸ Saḥnūn, *al-Mudawwana*, vol. IV, pp. 19-22.

²⁹ Fattal, *Le statut légal des non-musulmans*, p. 361.

³⁰ Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. X, p. 22.

Si le témoignage du *ḍimmī* n'est pas autorisé, celui du converti est unanimement accepté, car selon une règle juridique tirée de la tradition du Prophète (*ḥadīth*), la conversion à l'islam efface tous les péchés antérieurs³¹. En devenant musulman, le sujet chrétien ou juif devient honorable et acquiert du même coup le droit de témoigner. Mais là surgit une difficulté que les juristes tentent d'anticiper. Si un converti témoigne sur un fait qu'il a vu ou entendu alors qu'il n'était pas encore musulman, sa déposition est-elle recevable ? La réponse des juristes ne manque pas de pragmatisme. Ils distinguent entre le moment où le témoin prend connaissance des faits (*taḥammul*) et le moment où il livre son témoignage (*ṣahāda*). C'est seulement lorsqu'il témoigne que son honorabilité doit être attestée³². Un converti peut donc se porter témoin sur des faits antérieurs à sa conversion, sauf si son témoignage a déjà été rejeté une première fois, dans un procès ayant eu lieu avant qu'il ne devienne musulman. Dans ce cas, il ne peut être entendu une deuxième fois³³. Cette disposition permet au magistrat d'éviter de rejurer les affaires passées ou d'annuler les jugements déjà rendus, avec tout ce qu'une telle annulation pourrait impliquer en matière de dédommagement notamment dans les cas nécessitant l'application de la loi du talion ou des peines légales (*ḥudūd*).

Nous avons vu que, sur la question du témoignage, les mālikites avaient l'une des positions les plus restrictives. Mais cela ne veut pas dire qu'ils n'acceptaient aucune exception. Bien au contraire, puisqu'en examinant quelques-unes de leur *fatwā*-s, on s'aperçoit clairement qu'ils étaient tout à fait sensibles à certaines situations dans lesquelles la règle générale ne pouvait s'appliquer telle quelle, sans être adaptée à la réalité. Forts de leur démarche juridique qui tient compte de l'intérêt public (*maṣlaḥa*), ils se sont attachés à établir des normes permettant de répondre aux questions concrètes qu'ils rencontraient³⁴.

C'est ainsi qu'ils ont autorisé le témoignage des médecins non musulmans dans les affaires qui relevaient de leurs compétences. Consentie par l'*imām* Mālik lui-même, cette exception à la règle répondait à un besoin (*ḥāḡa*) en matière de connaissance médicale³⁵. Les musulmans possédant une telle connaissance étant parfois peu nombreux, c'est vers les autres communautés qu'il fallait se tourner pour obtenir l'expertise nécessaire au bon fonctionnement de la justice. Aussi, des médecins de confession juive ou chrétienne jouaient un rôle actif auprès des tribunaux. Les cadis pouvaient non seulement

³¹ Voir Ibn Ḥanbal, *Musnad*, vol. XXIX, p. 360, n. 17827.

³² Cf. al-*Dasūqī*, *Ḥāṣhiya*, vol. IV, p. 165.

³³ Voir à ce sujet Saḥnūn, *al-Mudawwana*, vol. IV, pp. 19-20 ; al-Manūfī, *Kifāya*, vol. IV, p. 124.

³⁴ Sur la prise en considération de l'intérêt public (*maṣlaḥa*) dans le droit islamique et chez les mālikites, voir Khadduri, « *Maṣlaḥa* », *Et*, VI, pp. 727-729 ; Emon, « *Natural Law* », pp. 366-368 ; Johnston, « *A Turn in the Epistemology and Hermeneutics* », p. 245 ; Opwis, « *Maṣlaḥa in Contemporary Islamic Legal Theory* », p. 194.

³⁵ Voir Ibn Qayyim al-*Ġawziyya*, *al-Ṭuruq al-ḥikamiyya*, vol. I, p. 478.

tenir compte de leurs dépositions mais aussi les consulter ou faire appel à eux en tant qu'experts dignes de confiance. On voit bien que, sur cette question, les mālikites privilégient la *maṣlaḥa* quitte à déroger au consensus qui existe au sujet de l'honorabilité des témoins. Ibn Ḥazm (m. 456/1064) leur reproche cette démarche qu'il juge infondée. D'après le grand juriste zāhirite, en effet, il y a là une entorse à la loi révélée, car rien dans le Coran ni dans la tradition du Prophète ne prouve la recevabilité du témoignage du médecin non musulman³⁶.

Il est évident qu'en formulant cette critique, Ibn Ḥazm vise toute une doctrine juridique dont il récuse le fondement au nom du zāhirisme³⁷. Mais pour les mālikites, l'autorisation du témoignage des médecins non musulmans répond à une nécessité qui la justifie pleinement du point de vue du droit. Cette nécessité tient à l'importance de l'expertise médicale dans le règlement des conflits portant sur les préjudices corporels tels que les blessures, les maladies et les infirmités. En effet, pour pouvoir statuer dans ce genre d'affaires, l'autorité judiciaire est tenue de s'informer sur les vices ou les dommages faisant l'objet du litige. Elle se doit également de rechercher les preuves susceptibles de l'aider à déterminer les éventuelles responsabilités. Or, de telles investigations ne sauraient être conduites par une personne ignorant la médecine ; car si certaines anomalies sont facilement reconnaissables, d'autres ne se dévoilent qu'à l'œil expert d'un fin connaisseur. Il est donc du devoir du *cadi* de les confier à un médecin musulman ou à défaut, à un non-musulman compétent.

Les *ḡimmī-s* exerçant la médecine ne semblent pas être les seuls à pouvoir témoigner devant les juges ; d'autres catégories professionnelles pouvaient bénéficier de cette autorisation. C'est ce qui ressort d'un texte d'al-Burzulī traitant des cas dans lesquels le *cadi* peut se contenter d'un seul témoin, même si sa *'adāla* n'est pas nettement établie. L'auteur laisse entendre que la parole d'une seule personne peut constituer une preuve légale suffisante si cette personne possède une science ou un savoir-faire susceptible d'aider à l'établissement de la vérité. Dans ce cas, dit-il, le juge autorise le témoignage, même s'il provient d'un pécheur (*fāsiq*) ou d'un individu dont l'honorabilité est sujette à caution³⁸. Al-Burzulī donne quelques exemples parmi lesquels : l'interprète (*tarḡumān*), le chirurgien (*ḡarrāḥ*)³⁹, le vétérinaire (*bayṭār*), le phy-

³⁶ Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā*, vol. IX, p. 409 ; Ibn Ḥazm, *al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, vol. VII, p. 96. Sur la vie et l'œuvre d'Ibn Ḥazm, voir Arnaldez, « Ibn Ḥazm », *Et*, vol. III, pp. 813-822.

³⁷ À propos de cette tendance juridique musulmane, voir Turkī, « al-Zāhiriyya », *Et*, vol. XI, pp. 427-430.

³⁸ Al-Burzulī, *Ḍāmi'*, vol. III, p. 276.

³⁹ Ce terme désigne aussi celui qui guérit les blessures (*ḡurḥ*, pl. *ḡirāḥ*), Meyerhof, « Djarrāḥ », *Et*, vol. II, pp. 493-494.

siogonomoniste (*qā'if*)⁴⁰ et celui qui a la faculté de reconnaître les buveurs de vin en humant leurs haleines⁴¹. Comme le médecin, l'homme qui exerce l'un de ces métiers n'est pas soumis aux conditions habituelles du témoignage. Le *cadi* peut lui faire confiance sans se préoccuper de sa moralité ni tenir compte du fait qu'il témoigne seul. Al-Burzulī attribue cet avis à certains savants mālikites dont Ibn Ḥabīb (m. 238/853)⁴². D'autres juristes tiennent une position plus stricte en rappelant la règle qui stipule que le nombre légal de témoins ne saurait être inférieur à deux et que leur honorabilité doit être attestée.

Communément acceptées, ces deux conditions n'empêchent pas les juristes de valider le témoignage du sujet non musulman lorsqu'il intervient au procès en tant qu'expert. On sait en effet que les mālikites accordent à l'expertise judiciaire une place importante dans leur procédure. Comme l'a si bien montré Jean-Pierre van Staëvel dans son étude sur le maître maçon Ibn al-Rāmī (m. ap. 733/1333), le recours à des personnes compétentes en matière de conflits était une pratique très répandue dans le Maghreb médiéval⁴³. Les *cadis* mandataient des techniciens dans différents domaines tels que la maçonnerie, la médecine, l'agronomie et le commerce, pour participer au règlement des différends relevant de leurs domaines de compétences respectifs. Leur mission consiste, dans le cadre d'une procédure inquisitoire, à examiner l'objet du litige : marchandise, construction, esclave, etc., et à en informer le magistrat qui prend sa décision en fonction des éléments probants mis à sa disposition⁴⁴.

Du fait de son expérience et de son sens de l'observation, l'expert sait reconnaître les défauts cachés des choses vendues, déterminer les raisons exactes d'une anomalie présente dans un édifice et évaluer les dommages de toutes sortes. Ses services sont utiles à la justice. Il est donc permis d'y recourir même si les conditions de l'honorabilité ne sont pas réunies. C'est du moins la position de certains juristes mālikites qu'al-Burzulī cite, parfois sans les nommer⁴⁵. Il ressort de leurs propos que la parole d'un seul individu ou d'un non-musulman peut être admise dans un procès si le témoin est un expert désigné par le *cadi*.

L'opinion de ces juristes est intéressante pour deux raisons : la première est qu'ils étendent l'autorisation du témoignage à d'autres professions habituellement exercées par les *ḍimmī*-s, telle que la traduction. La seconde raison

⁴⁰ Ici, le métier du *qā'if* consiste à déceler les éventuels liens de parenté entre un enfant de père inconnu et son père présumé. Si ces liens sont confirmés, l'enfant sera légitimé par la justice. Fahd, « Kiyāfa », *EI*², vol. V, p. 233.

⁴¹ Al-Burzulī, *Ḍāmi'*, vol. III, p. 277.

⁴² Al-Burzulī, *Ḍāmi'*, vol. III, p. 277.

⁴³ Van Staëvel, *Droit mālikite et habitat*, pp. 543-571.

⁴⁴ Van Staëvel, *Droit mālikite et habitat*, pp. 542-543.

⁴⁵ Al-Burzulī, *Ḍāmi'*, vol. II, p. 338; vol. III, pp. 276-277.

tient à la manière dont ces auteurs justifient le recours à des témoins non musulmans. De leur point de vue, si l'expert *ḍimmī* peut témoigner devant un tribunal musulman c'est parce que Dieu l'a doté d'une science utile que les musulmans ne possèdent pas⁴⁶. Le juge se doit de l'entendre, sans avoir à s'interroger sur sa religion ni sur sa moralité. Car son rôle dans la procédure consiste à transmettre une connaissance qu'il détient. Or, ce mode de transmission relève de l'information (*ḥabar*) et non pas du témoignage ordinaire qui est soumis à l'impératif de l'honorabilité⁴⁷. En d'autres termes, lorsque le *cadi* sollicite l'avis d'un médecin au sujet d'une affaire, il ne fait que rechercher la connaissance auprès de celui qui la possède.

Cette distinction entre le témoignage et la parole de l'expert est au cœur du dispositif judiciaire *mālikite*. On la trouve chez Ibn Hišām (m. 606/1209) qui, dans un passage cité par Jean-Pierre van Staëvel, déclare :

Quand le *cadi* ordonne à un seul expert (*rağul min ahl al-ma'rifa*) d'examiner une blessure, il l'observe et l'informe de la teneur de celle-ci ; le juge acceptera la parole d'un seul [individu] (*wa-aḥbarahu bi-qadrihi aḥada bi-qawlihi waḥdahu*). Il en est de même pour le médecin (*ṭabīb*), même s'il n'est pas musulman, car cela [i.e. la parole de l'expert] relève du domaine du savoir, non de celui du témoignage (*li-annahu fī ḡihat al-'ilm lā min bāb al-ṣahāda*)⁴⁸.

Ainsi, à la différence du témoin ordinaire, l'expert peut être de confession non musulmane sans que cela n'entame en rien sa crédibilité ou le sérieux de son expertise. La science ou le savoir-faire dont il dispose l'autorise à intervenir dans la procédure et lui confèrent une légitimité aux yeux de l'autorité judiciaire. Le *cadi* n'est pas tenu de s'assurer de sa bonne moralité comme il doit le faire avec tous ceux qui déposent devant lui.

En effet, la loi recommande que l'on vérifie la véracité des témoignages de manière à se prémunir contre les dépositions fallacieuses. Cette règle devient obligatoire lorsque le témoin n'est pas un homme connu ou lorsqu'il y a un doute au sujet de son honorabilité. On diligente alors une enquête afin de s'informer sur sa conduite morale et sur ses motivations profondes⁴⁹. Le magistrat peut également exiger du témoin qu'il prête serment. Cet acte solennel obéit à un rituel précis. Les non-musulmans doivent l'accomplir dans leurs

⁴⁶ Al-Burzulī, *Ġāmi'*, vol. III, p. 276-277.

⁴⁷ On verra sur ce point van Staëvel, *Droit mālikite et habitat*, pp. 566-567 ; Müller, *Gerichtspraxis im Stadtstaat Córdoba*, p. 182.

⁴⁸ Même idée chez Ibn 'Abd al-Raḥf' : « [Quant à l'évaluation de l'état d'ancienneté d'un vice :] (...) En témoigneront les experts, qu'ils soient 'udūl ou non (*yaṣhadu bi-ḍālika ahl al-ma'rifa bihi 'udūlan kānū aw ḡayrahum*). On acceptera même par défaut [la parole] des gens du Livre, comme celle d'un seul individu s'il est musulman, et celle de deux a *fortiori*. Car cela [i.e. : la parole des experts] relève du savoir, non d'une déposition en justice (*wa ṭariq ḍālika al-'ilm lā l-ṣahāda*). C'est l'opinion courante au sein du *maḏhab* et c'est celle qui est mise en pratique (*ḥādā huwa al-maṣhūr min al-maḏhab al-ma'mūl bihi*) », van Staëvel, *Droit mālikite et habitat*, p. 567.

⁴⁹ Cf. Milliot, *Introduction à l'étude du droit musulman*, p. 567.

lieux sacrés à savoir : l'église, pour le chrétien, la synagogue, pour le juif, et le temple pour le zoroastrien. Quelle que soit sa religion, le témoin jure par Dieu en prononçant une formule fixée par les juristes⁵⁰.

Là aussi, le *ḏimmī* témoignant dans le cadre d'une expertise judiciaire bénéficie d'un traitement particulier puisque le *cadi* n'a pas à vérifier sa parole ou à se préoccuper de sa moralité, dès lors qu'il lui fait confiance en tant qu'expert. Sur ce point, Ibn Hišām est formel :

[...]Il n'y aura pas d'enquête [sur les experts], car on ne leur demande pas une déposition. Le *cadi* leur demande simplement de l'informer, ce qu'ils font. L'enquête sur [les témoins] n'a lieu qu'en cas de conjecture ou de suspicion à leur égard. C'est la pratique légale qui a cours, en accord avec les Anciens⁵¹.

Néanmoins, certains juristes recommandent que le juge et ses suppléants recherchent la vérité par leurs propres moyens et qu'ils consultent d'autres personnes dignes de confiance. Selon eux, ces précautions sont nécessaires car le jugement doit être fondé sur la certitude. Or, le témoignage du non-musulman, lorsqu'il est accepté, n'apporte qu'une présomption (*ẓann*)⁵². Les preuves conjecturales sont recevables, mais seulement en l'absence de preuves solides.

Cette opinion ressort également d'une *fatwā* du *cadi* 'Iyāḏ (m. 544/1149) figurant dans le *Kitāb al-mi'yār* d'al-Wanšārīsī et portant sur les critères que le magistrat doit prendre en considération lorsqu'il nomme un délégué ou il mandate un expert. En effet, selon ce grand juriste mālikite qui a longtemps exercé la judicature à Ceuta puis à Grenade, la règle veut que le juge confie les missions de vérification et d'expertise à deux hommes honorables. Mais à défaut, il peut n'en charger qu'un seul homme à condition que celui-ci soit honorable. Car s'il ne l'est pas, les informations qu'il transmet au juge ne sauraient être admises comme preuves lors du procès. Il est donc nécessaire que l'honorabilité des personnes mandatées par la justice soit vérifiée au même titre que celle des témoins⁵³. 'Iyāḏ aborde ensuite le cas particulier du médecin non musulman. Voici son point de vue sur ce sujet :

Quant au médecin qui, à la demande du *cadi*, donne son avis sur une question relevant de la compétence exclusive des médecins, sa parole est acceptée. [On tient compte de ce qu'il dit] même s'il était non honorable (*ǧayr 'adl*) ou chrétien, à condition qu'il n'y ait pas d'autres personnes [plus aptes à renseigner le *cadi*] (*iḏā lam yūǧad siwāh*). Mais il est préférable qu'ils soient deux [médecins] honorables⁵⁴.

⁵⁰ Voir Saḥnūn, *al-Mudawwana*, vol. IV, p. 56 ; Ibn 'Abd al-Barr, *al-Kāfi*, p. 480 ; al-Wanšārīsī, *al-Mi'yār*, vol. X, p. 309. Voir également à ce sujet Fattal, *Le statut légal des non-musulmans*, p. 365.

⁵¹ Van Staëvel, *Droit mālikite et habitat*, p. 567.

⁵² Al-Burzulī, *ǧāmi'*, vol. II, p. 338.

⁵³ Al-Wanšārīsī, *al-Mi'yār*, vol. X, p. 16-17.

⁵⁴ Al-Wanšārīsī, *al-Mi'yār*, vol. X, p. 17.

Cette manière de considérer le témoignage du *dimmī* expert se manifeste davantage à travers deux consultations juridiques d'al-Māzarī citées par al-Burzulī. Avant de résumer le contenu des *fatwā*-s en question, il convient de présenter en quelques mots ces deux auteurs dont les propos nous intéressent ici.

Deux juristes ifriqiens

Al-Māzarī et al-Burzulī appartiennent tous les deux à la branche *ifriquienne* de l'école mālikite. Le premier, Muḥammad b. 'Alī al-Māzarī (m. 536/1141) est né dans une famille originaire de la ville sicilienne de Māzara⁵⁵. Après avoir étudié le droit islamique et la théologie à Sfax et dans d'autres villes, il s'installe à Mahdiyya où il devient un *muftī* renommé. Son raisonnement juridique est très marqué par les méthodes dialectiques utilisées par l'école théologique des aš'arites à laquelle il appartient. Al-Māzarī est l'auteur de plusieurs ouvrages dont un commentaire du *ṣaḥīḥ* de Muslim (m. 261/875) et un traité de médecine⁵⁶. Mais son œuvre la plus marquante consiste sans doute en ses consultations juridiques. Mentionnées dans les recueils postérieurs, tels que ceux d'al-Wanšarīsī et d'al-Burzulī⁵⁷, ces *fatwā*-s ont fait l'objet d'une édition à part⁵⁸.

Notre second auteur, Abū l-Qāsim b. Aḥmad al-Burzulī (m. 841/1438) est natif de la ville d'al-Qayrāwan. Il y a étudié le droit islamique auprès de grands maîtres mālikites, tel qu'Ibn 'Arafa (m. 803/1401). Devenu professeur de droit à Tunis et *imām* à la mosquée al-Zaytūna, il composa un ouvrage intitulé *Ġāmi' masā'il al-aḥkām li-mā nazala min al-qaḍāyā bi-l-muftīn wa l-ḥukkām*, dans lequel il recueille des dizaines de consultations juridiques délivrées par des juristes mālikites⁵⁹. Parmi les autorités qu'il cite souvent se trouve son compatriote al-Māzarī. Les deux *fatwā*-s que nous allons étudier à présent proviennent de cette collection.

⁵⁵ Pellat, Ch., « Al-Māzarī », *EI*², vol. VI, p. 934-935.

⁵⁶ Al-Māzarī, *al-Mu'lim bi-fawā'id Muslim*.

⁵⁷ Pour les *fatwā*-s d'al-Māzarī dans le *Kitāb al-Mi'yār* d'al-Wanšarīsī, voir Lagardère, *Histoire et société*, pp. 31, 82.

⁵⁸ Al-Māzarī, *Fatāwī*; sur ses *fatwā*-s, voir Turki, « Consultation juridique », pp. 697-704.

⁵⁹ Idris, « Al-Burzulī », *EI*², vol. I, p. 1381.

Fatwā-s d'al-Māzarī sur le témoignage des médecins *ḏimmī*-s

Première fatwā

La question suivante a été posée à al-Māzarī.

Un homme ayant marié sa fille en premières noces prétend que son gendre qui demande à consommer le mariage est atteint de la lèpre. Les deux parties en appellent au *cadi*. Celui-ci commet deux médecins, dont l'un est *ḏimmī*; tous deux témoignent que le mari est indubitablement lépreux. Dans ce contexte, la femme a-t-elle un droit d'option (*hiyār*) [*i.e.*: la possibilité d'annuler le mariage]? Et la parole du non-musulman est-elle recevable ou non ?⁶⁰

La réponse d'al-Māzarī tient en plusieurs points.

- a. La question qu'il convient de se poser en premier lieu est de savoir s'il est permis de dénuder le corps d'un homme en vue de l'examiner. Car il y a divergence sur ce sujet (*wa fīhi tafṣīl*)⁶¹ et celui qui manque de connaissance juridique peut facilement se tromper.
- b. Ceux qui autorisent le témoignage du non-musulman dans pareils cas considèrent la parole de l'expert comme une science que l'on emprunte à celui qui la détient (*ilm yuqtabas*) et non pas comme une déposition ordinaire. Or, cela n'est pas nécessairement vrai, car si le juge a la possibilité d'obtenir des preuves plus solides par un autre moyen, il se doit de le faire.
- c. En effet, il appartient au *cadi* de dépêcher des hommes irréprochables (*udūl*) pour examiner cet homme afin de savoir s'il dégage des odeurs susceptibles d'incommoder une personne assise près de lui ou partageant sa couche.
- d. S'il s'avère qu'il n'y a pas d'odeur répugnante, on examinera la peau malade à l'aide d'une aiguille. Si la peau réagit à la piqûre en devenant rouge et en saignant, on en conclura que ce n'est pas de la lèpre que le mari est atteint. La femme ne pourra affirmer le contraire. Car ce procédé est celui qu'utilisaient les médecins anciens (*qudamā' al-aṭibbā'*) et il n'en existe pas de plus probant.
- e. On présentera le résultat de cette contre-expertise au médecin *ḏimmī* qui avait examiné le malade la première fois ainsi qu'à son confrère dont l'honorabilité n'est pas établie. Si malgré cette démonstration, les deux médecins persistent à affirmer qu'il s'agit de la lèpre, on leur demandera d'en apporter la preuve. S'ils disent n'avoir d'autre preuve que celle qui provient nécessairement des sens (*hiss*), on ne doit pas se fier à leur juge-

⁶⁰ Al-Burzulī, *Čāmi'*, vol. II, p. 338 ; al-Māzarī, *Fatāwī*, pp. 122-123; al-Wanšarīsī, *al-Mī'yār*, vol. III, pp. 312-313. Voir également Lagardère, *Histoire et société*, pp. 85-86. Pour mieux rendre compte de cette *fatwā*, nous avons choisi d'en résumer le contenu de manière à en faciliter la compréhension. Il ne s'agit donc pas d'une traduction intégrale du texte arabe.

⁶¹ Notons ici une légère différence entre le texte d'al-Burzulī et celui d'al-Wanšarīsī. Dans le premier, on lit : *wa fīhi taqṣīr* au lieu de *wa fīhi tafṣīl*. Nous optons pour cette dernière lecture qui nous semble plus correcte.

- ment. Car leur faire confiance reviendrait à fonder une sentence légale sur une faible présomption (*zann*) tout en ayant la possibilité d'obtenir de meilleures preuves, ce qui serait une faute inacceptable.
- f. Si les deux médecins affirment que les preuves attestant le bien-fondé de leur diagnostic se trouvent dans des livres auxquels ils se réfèrent, on leur demandera d'apporter ces livres afin que le *cadi* puisse les consulter et les faire examiner par un homme en qui il a confiance.
 - g. Enfin, si la peau du mari ne saigne pas et ne change pas de couleur lorsqu'elle est piquée, mais dégage une odeur répugnante qui laisse redouter la contagion évoquée par certains philosophes (*falāsifa*) « même si la loi religieuse l'infirmes »⁶², cela indiquerait qu'il s'agit probablement de la lèpre.
 - h. Dans le cas où la nature lépreuse de la maladie est établie, il serait plus judicieux d'accorder à la femme le choix d'annuler le mariage⁶³.

De cette *fatwā*, il ressort que le témoignage du médecin *ḡimmī* ne constitue pas une preuve suffisante et qu'il est nécessaire de le faire vérifier en ordonnant une contre-expertise. C'est seulement après cette vérification que le juge décide de tenir compte ou non de la parole de l'expert. Lui-même médecin, al-Māzarī insiste sur la nécessité de confier l'examen des patients à des personnes irréprochables qui, de par leur crédibilité et leur compétence, sont à même de fournir à l'autorité judiciaire les éléments probants lui permettant de fonder sa décision.

Deuxième *fatwā*

Al-Māzarī tient une position similaire dans une autre *fatwā*. La question qui lui est posée porte sur le cas suivant.

Un homme ayant acheté une esclave découvre qu'elle porte une cicatrice sur une partie intime de son corps. L'acheteur affirme que la blessure est antérieure à la vente, ce que le vendeur refuse d'admettre. Consulté, un expert en blessures (*ḡarā'ihī*) donne raison à l'acheteur en affirmant que l'anomalie est ancienne et qu'elle n'a pas pu se produire après la vente. Un autre expert fait le même constat, il ajoute que la partie du corps où se trouve la cicatrice est molle, or la guérison est plus difficile dans ce cas. On consulte également un médecin juif. Celui-ci déclare que la cicatrice provient d'un abcès qui a été percé. Si l'abcès est antérieur à la vente, la cicatrice doit l'être aussi, et inver-

⁶² Certains auteurs classiques soutiennent que les maladies ne se transmettent pas et que seul Dieu a le pouvoir de rendre l'homme ou l'animal malade. Les partisans de cette thèse s'appuient sur une parole attribuée au Prophète dans laquelle il est dit que la contagion n'existe pas (*lā 'adwā*). Voir à ce propos, al-Māzarī, *al-Mu'lim bi-fawā'id Muslim*, vol. III, pp. 175-177.

⁶³ Al-Burzulī, *Ḡāmi'*, vol. II, p. 338 ; al-Māzarī, *Fatāwī*, pp. 122-123 ; Lagardère, *Histoire et société*, p. 86.

sement. Il affirme en outre que la guérison d'une telle blessure est particulièrement malaisée⁶⁴.

Comme dans la première *fatwā*, al-Māzarī recommande de consulter un musulman compétent et de ne pas se contenter du témoignage du *ḍimmī*. Il admet cependant que si les conclusions des médecins juifs permettent d'établir que l'acheteur ne pouvait ignorer l'existence de cette cicatrice au moment de l'achat, la transaction ne saurait être annulée pour les motifs évoqués. Mais, dans le doute, il convient d'exiger que le vendeur prête serment⁶⁵.

Il en va de même pour celui qui, après avoir acheté une esclave découvre qu'elle est enceinte. Le juriste recommande de consulter les spécialistes afin de savoir si la grossesse est antérieure ou postérieure à la vente. En fonction de leurs avis, le juge décide d'annuler la transaction ou de la maintenir, sachant que la grossesse est un motif d'annulation suffisant⁶⁶.

Cette recommandation vaut également pour les vices cachés que comportent les marchandises vendues et dont seul un connaisseur est à même de déterminer la nature. Les juristes évoquent notamment le cas des maladies et des infirmités affectant l'esclave ou l'animal. Mais leur raisonnement est plus général, puisqu'il s'applique à tous les litiges nécessitant une expertise⁶⁷.

Il convient de noter que, pour certains juristes, le témoignage du médecin non musulman est admis tant que celui-ci est vivant. Car s'il meurt, sa parole ne constitue plus une preuve⁶⁸. Le juge doit alors exiger deux témoins honorables, comme le veut la loi. D'autres juristes y ajoutent une condition supplémentaire. Elle consiste à dire que si la maladie ou le vice qui fait l'objet de l'expertise médical disparaît avant qu'il en soit rendu compte au tribunal, la constatation de l'expert s'annule et le juge sera tenu d'appliquer la règle des deux témoins honorables⁶⁹. Il est évident que ces opinions visent à restreindre le recours aux personnes considérées comme étant inaptes à témoigner en justice.

⁶⁴ Al-Burzulī, *Ġāmi'*, vol. III, pp. 275-276 ; al-Māzarī, *Fatāwī*, pp. 219-220. Nous procédons ici de la même manière que pour la première *fatwā*.

⁶⁵ Al-Burzulī, *Ġāmi'*, vol. III, pp. 275-276 ; al-Māzarī, *Fatāwī*, pp. 219-220.

⁶⁶ Al-Burzulī, *Ġāmi'*, vol. III, p. 276 ; al-Māzarī, *Fatāwī*, pp. 219-220.

⁶⁷ Van Staëvel, *Droit mālikite et habitat*, p. 542-548.

⁶⁸ Cet avis est attribué à Ibn al-Qāsim (m. 191/806) ainsi qu'à Ibn al-Māğišūn (m. 212/827), voir al-Burzulī, *Ġāmi'*, vol. III, p. 276. Pour ces deux juristes mālikites, voir van Staëvel, « Institution judiciaire », pp. 55-56 ; Müller, *Gerichtspraxis im Stadtstaat Córdoba*, p. 367-369.

⁶⁹ Al-Burzulī, *Ġāmi'*, vol. III, p. 276.

Conclusion

En autorisant le témoignage des médecins *ḍimmī-s*, les juristes mālikites ne font que répondre à une nécessité qui résulte du fait que les professions médicales comptaient un grand nombre de non-musulmans. La notion de *maṣlaḥa*, ou la prise en considération des besoins et de la nécessité du moment, a été instaurée pour traiter pareils cas. Elle permet de s'écarter de la règle ou de l'opinion majoritaire au nom de l'intérêt public. Mais il fallait quand même justifier ce choix. C'est la raison pour laquelle certains juristes ont établi une distinction entre le témoignage ordinaire, qui est soumis à la condition de l'honorabilité, et la parole de l'expert qui ne l'est pas.

Si cette position ne change rien à l'interdiction du témoignage des *ḍimmī-s*, elle rend possible le recours à l'expertise des non-musulmans en cas de besoin, laissant ainsi la porte ouverte à la participation des groupes religieux minoritaires au fonctionnement de l'institution judiciaire. Les mālikites admettent cette participation dans les limites précisées dans la présente étude, même si certains d'entre eux, tels que le cadi 'Iyāḍ et al-Māzarī semblent la soumettre à des conditions plus strictes.

Sources

- al-Burzulī, *Ḥamī' masā'il al-aḥkām li-mā nazala min al-qaḍāyā bi-l-muftīn wa l-ḥukkām*, al-Hīla, M. (éd.), 7 vols., Beyrouth, Dār al-Ġarb al-islāmī, 2002.
- al-Dasūqī, *Ḥāšiyat al-Dasūqī 'alā l-Šarḥ al-kabīr*, 4 vols., Le Caire, Dār ihyā' al-turāṭ al-'arabī, s. d.
- Ibn 'Abd al-Barr, *al-Kāfi fī fiqh ahl al-Madīna al-mālikī*, Beyrouth, Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1992².
- Ibn Ḥanbal, *Musnad*, al-Arna'uṭ, Sh. et Muršid, 'A. (éds.), 50 vols., Beyrouth, Mu'assasat al-risāla, 1999.
- Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā*, Šākir, A. M. (éd.), 12 vols., Le Caire, Idārat al-ṭibā'a al-muniriyya, 1928-1933.
- Ibn Ḥazm, *al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, Šākir, A. M. (éd.), 8 vols., Beyrouth, Dār al-āfāq al-ḡadīda, s. d.
- Ibn Qayyim al-Ġawziyya, *al-Ṭuruq al-ḥikamiyya fī l-siyāsa al-šar'iyya*, al-Ḥamad, N. b. A. (éd.), La Mecque, Dār 'ālam al-fawā'id, s. d.
- Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān wa l-taḥṣīl wa l-šarḥ wa l-tawjīḥ wa l-ta'līl fī masā'il al-Mustaḥraġa*, Ḥaġġī, M. et Iqbāl, A. Š. (éds.), 20 vols., Beyrouth, Dār al-Ġarb al-islāmī, 1988².
- Ibn Rušd al-Ḥafīd, *Bidāyat al-muḡtahid wa nihāyat al-muqtaṣid*, Beyrouth, Dār al-ma'rifa, 1982⁶.
- al-Manūfī, *Kifāyat al-ṭālib al-rabbānī 'alā Risālat Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī*, Imām, A. Ḥ. (éd.), Le Caire, Maktabat al-Ḥānḡī, 1989.

- al-Margīnānī, *al-Hidāya fī šarḥ al-Bidāya*, Ṭalāl, Y. (éd.), 4 vols., Beyrouth, Dār ihyā' al-turāṯ al-'arabī, s. d.
- al-Māzarī, *Fatāwī*, al-Ma'mūrī, Ṭ. (éd.), Tunis, al-Dār al-tūnisiyya li-l-našr, 1994.
- al-Māzarī, *al-Mu'lim bi-fawā'id Muslim*, al-Nayfar, M. Š. (éd.), Tunis, al-Mu'assasa al-waṭaniyya li-l-tarğama, 1991.
- Muktaṣar al-Hiraqī*, Damas, Mu'assasat al-salām, 1958.
- Sah̄nūn, *al-Mudawwana al-kubrā*, 4 vols., Beyrouth, Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1994.
- al-Saraḥṣī, *Kitāb al-Mabsūṯ*, Beyrouth, Dār al-ma'rifa, s. d.
- al-Wanšarīsī, *al-Mi'yār al-mu'rib wa l-ğāmi' al-muğrib 'an fatāwī 'ulamā' Ifrīqiya wa l-Andalus wa l-Mağrib*, Ḥağğī, M. (éd.), 13 vols., Beyrouth-Rabat, Dār al-Ġarb al-islāmī, 1981-1983.

Bibliographie

- Brunschvig, Robert, « Métiers vils en Islam », *Studia Islamica*, 16 (1962), pp. 41-60.
- Clément, François, « Catégories socioprofessionnelles et métiers urbains dans l'Espagne musulmane », dans Géral, F. (dir.), *Regards sur al-Andalus (VIIIe-XVe Siècle)*, Casa de Velázquez, Éditions Rue d'Ulm, Madrid-Paris, 2006, Collection de la Casa de Velázquez, 94, pp. 95-128.
- Cohen, Amnon, *Jewish Life under Islam. Jerusalem in the Sixteenth Century*, Cambridge, Harvard University Press, 1984.
- Emon, Anver M., « Natural Law and Natural Rights in Islamic Law », *Journal of Law and Religion*, 20, 2 (2004-2005), pp. 351-395.
- El²: voir *Encyclopaedia of Islam*.
- Encyclopaedia of Islam*, 2ème ed., 12 vols., Leiden, Brill, 1960-2009.
- Fattal, Antoine, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beyrouth, Dār al-Mašriq, 1986, Recherches, 10.
- Freidenreich, David M., « Christians in early and classical Sunni law », dans Thomas, D. et Roggema, B. (éds.), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographic History*, volume 1 (600-900), Leyde, Brill, 2009, pp. 99-114.
- Goitein, Shlomo Dov, *Jews and Arabs. Their Contacts through the Ages*, New York, Schocken Books, 1974.
- Grignaschi, Mario, « La valeur du témoignage des sujets non-musulmans (*dhimmi*) dans l'Empire ottoman », *Recueils de la société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions*, 18 (1963), pp. 211-323.
- Hendrickson, Jocelyn N., *The Islamic Obligation to Emigrate: Al-Wanšarisi's Asna al-matajir Reconsidered*, thèse de doctorat, Université d'Emory, 2009.
- Johnston, David, « A Turn in the Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century *uṣūl al-fiqh* », *Islamic Law and Society*, 11, 2 (2004), pp. 233-282.
- Kallfelz, Wolfgang, *Nichtmuslimische Untertanen im Islam: Grundlage, Ideologie und Praxis der Politik frühislamischer Herrscher gegenüber ihren nichtmuslimischen Untertanen mit besonderem Blick auf die Dynastie der Abbasiden (749-1248)*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1995, Studies in Oriental Religions, 34.

- Lagardère, Vincent, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge : Analyse du Mi'yār d'al-Wanšarīsī*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995, Collection de la Casa de Velázquez, 53.
- Laoust, Henri, *Le précis de droit d'Ibn Qudamā (541/1146-620/1223)*, Damas, IFEAD, 1950.
- Lewis, Bernard, *The Jews of Islam*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1984.
- Miller, Kathryn A., « Muslim Minorities and the Obligation to Emigrate to Islamic Territory: Two fatwas from Fifteenth-Century Granada », *Islamic Law and Society*, 7, 2 *Islamic Law in Al-Andalus* (2000), pp. 256-288.
- Milliot, Louis et Blanc, F.-P., *Introduction à l'étude du droit musulman*, Paris, Sirey, 1987².
- Müller, Christian, *Gerichtspraxis im Stadtstaat Córdoba. Zum Recht der Gesellschaft in einer malikitisch-islamischen Rechtstradition des 5./11. Jahrhunderts*, Leyde, Brill, 1999, *Studies in Islamic Law and Society*, 10.
- Opwis, Felicitas, « *Mašlaha* in Contemporary Islamic Legal Theory », *Islamic Law and Society*, 12, 2 (2005), pp. 182-223.
- Simonsohn, Uriel I., *A Common Justice. The Legal Allegiances of Christians and Jews under Early Islam*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2011, *Divinations: Rereading Late Ancient Religion*.
- Staëvel, Jean-Pierre van, *Droit mālikite et habitat à Tunis au XIV^e siècle. Conflits de voisinage et normes juridiques, d'après le texte du maître maçon Ibn al-Rāmī*, Le Caire, IFAO, 2008.
- Staëvel, Jean-Pierre van, « Institution judiciaire et production de la norme en al-Andalus aux IX^e et X^e siècles », dans F. Géral (dir.), *Regards sur al-Andalus (VIIIe-XVe Siècle)*, Casa de Velázquez, Éditions Rue d'Ulm, Madrid-Paris, 2006, Collection de la Casa de Velázquez, 94, pp. 47-80.
- Tritton, Arthur Stanley, *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects: A critical Study of the Covenant of 'Umar*, Londres, Oxford University Press, 1930.
- Turki, Abdel Majid, « Consultation juridique d'Al-Imām Al-Māzarī sur le cas des musulmans vivant en Sicile sous l'autorité des Normands », *Mélanges de l'Université St-Joseph (Beyrouth)*, 50, 2 (1980), pp. 691-704.
- Turki, Abdel Majid, « Lisān al-Dīn Ibn al-Ḥaṭīb (713-76/1313-74), juriste d'après son œuvre inédite *Muṭlā al-ṭarīqa fī damm al-waṭīqa* », *Arabica*, 16 (1969), pp. 155-211.
- Zafrani, Haïm, *Juifs d'Andalousie et du Maghreb*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1996.

IV

Going to court





Les communautés juives du Maghreb central à la lumière des *fatwā*-s mālikites de la fin du Moyen Âge

Élise VOGUET

Institut de Recherche et d'Histoire des Textes (IRHT) - CNRS

L'histoire des juifs du Maghreb central à la fin du Moyen Âge a été surtout élaborée à partir des sources hébraïques : littérature des *taqqanot* et des *responsa* notamment, qui, comme le souligne Haïm Zafrani, témoignent du « regard que portent les populations juives sur elles-mêmes »¹. Quelques textes arabes ont également été mis à profit², mais les sources juridiques mālikites n'ont été que très peu exploitées. Les recueils de *fatwā*-s de la fin du Moyen Âge conservent quelques cas consacrés à la question des « tributaires » et, en ce qui concerne le Maghreb central, plus particulièrement des communautés juives. À travers les réflexions théoriques qu'ils contiennent sur les relations que la communauté musulmane doit entretenir avec la minorité juive, ces textes apportent un autre point de vue sur la vie quotidienne de ces *dimmī*-s.

Dans les *Nawāzil Māzūna*³, recueil colligé à la fin du IX^e/XV^e siècle qui rassemble près de 700 *fatwā*-s, seulement sept concernent ou évoquent des juifs. Celles examinées dans cette étude ont été rendues par deux célèbres juristes tlemceniens : Abū l-Faḍl Sīdī Qāsim al-'Uqbānī (m. 854/1450) qui fut grand *cadi* de Tlemcen et son petit fils, Sīdī Muḥammad al-'Uqbānī (m. 871/1467), juriste et également grand *cadi* de la capitale 'abdalwāḍide.

Dans le recueil plus connu d'al-Wanšarīsī⁴, j'ai également retenu deux *fatwā*-s rendues par le même Qāsim al-'Uqbānī, une émise par Abū 'Abd Allāh

¹ Zafrani, *Juifs d'Andalousie et du Maghreb*, p. 27.

² Ils sont également sollicités dans cette contribution :

- le *Musnad* d'Ibn Marzūq, ouvrage historique à la gloire du sultan mérinide Abū l-Ḥasan (m. 749/1351) : Viguera (trad.), *El Musnad: hechos memorables de Abū l-Ḥasan*

- le traité de *ḥisba* d'al-'Uqbānī : Chenoufi, « Un Traité de *ḥisba* », pp. 133-343

- le récit de voyage de 'Abd al-Bāsiṭ b. Ḥalīl de la deuxième moitié du IX^e/XV^e siècle : Brunschvig, *Deux récits de voyage*.

³ La première partie de ce texte a été éditée par Mokhtar Hassani à Alger, mais la seconde partie, d'où sont extraites les *fatwā*-s étudiées dans cet article, reste pour l'instant inédite. On dispose de plusieurs manuscrits : j'ai travaillé sur quatre copies de ce texte, celle de la Bibliothèque Nationale de Tunis, deux conservées à la Bibliothèque Générale de Rabat, et celle de la Bibliothèque Nationale d'Alger (référence indiquée dans la bibliographie). Dans le corps de l'article, les références au texte seront données d'après le manuscrit de la Bibliothèque Générale de Rabat n° 521qâf.

⁴ Al-Wanšarīsī, *al-Mi'yār*. L'ouvrage de Lagardère, *Histoire et Société en Occident Musulman au Moyen Âge*, est un outil de travail utile pour se repérer dans cette édition dont l'index est

al-Šarīf al-Tilimsānī (juriste tlemcénien de la fin XIV^e siècle) ainsi que la question que posa le *faqīh* et *cadi* du Touat, al-‘Aṣnūnī, aux juristes de Tlemcen et de Fès à propos des synagogues des villages (*qṣūr*) sahariens et notamment la réponse d’Ibn Zakrī (m. 899/1494) alors mufti officiel de Tlemcen⁵.

Commençons par retracer brièvement le contexte : après les persécutions de 1391, les exilés d’Espagne et de Majorque vinrent s’installer dans les villes côtières de Hunayn (port de Tlemcen), Oran, Mostaganem, Bougie et Alger⁶. Parmi ces exilés se trouvait notamment le rabbin Simon Duran qui s’installa à Alger ; auteur d’un recueil de *responsa*, il est aussi à l’origine de la rédaction des *taqqanot*, ces ordonnances communautaires relatives aux lois du mariage et des successions, deux textes qui ont constitué la base de la réflexion sur les juifs de cette époque. Le sultan nomma Duran chef des fonctions rabbiniques avec des pouvoirs étendus sur l’ensemble du royaume de Tlemcen et celui-ci joua un rôle important dans l’organisation des nouvelles communautés juives⁷. Les exilés s’installèrent aussi dans les villes de plaine comme Miliana, Médéa, Constantine et Tlemcen⁸, Tlemcen où la communauté juive, jusque-là relativement restreinte⁹, fut alors plus solidement implantée par un rabbin originaire de Tolède, Éphraïm al-Nqāwa (m. 1442), sur lequel circule toute une série de légendes et qui aurait contribué à rassembler, dans Tlemcen, les juifs dispersés dans les environs¹⁰. Certains réfugiés accédèrent alors à des positions importantes à la cour zayyānide¹¹.

Lorsque les réfugiés de 1492 arrivèrent au Maghreb central, il y avait donc déjà des communautés juives structurées. Environ 12 000 juifs se seraient alors

souvent insuffisant. Voir aussi l’article d’Idris, « Les tributaires en Occident musulman », pp. 172-196.

⁵ Il y a une bibliographie relativement importante sur cette question dont les articles de Vajda, « Un traité maghrébin *adversus judaeos* », pp. 805-814, et de Hunwick, « The rights of dhimmis to maintain a place of worship », pp. 133-155 sur le droit, pour les juifs, de maintenir un lieu de culte. Pour un aperçu plus général voir Lehmann, « Islamic legal consultation and the Jewish-Muslim *Convivencia*. Al-Wansharīṣī’s *Fatwā* Collection as a Source for Jewish Social History in al-Andalus and the Maghrib ».

⁶ Arié, « L’expulsion des juifs d’Espagne », p. 82.

⁷ Epstein, *The Responsa of Rabbi Simon ben Zemah Duran*, p. 35.

⁸ Arié, « L’expulsion des juifs d’Espagne », p. 82.

⁹ Shatzmiller, « Les juifs de Tlemcen au XIV^e siècle », p. 171.

¹⁰ Ce médecin aurait sauvé la fille du sultan ‘abdāl-wādide Abū Tašfīn et demandé, en récompense de ses bons et loyaux services, de pouvoir rassembler les juifs dans la capitale. Ceux-ci se seraient alors installés dans un quartier, à quelques mètres du *mechouar* où demeuraient les émirs et auraient construit une grande synagogue. Après la mort du Rabbin, Tlemcen devint le lieu d’un important pèlerinage autour de sa tombe. Nombre de juifs restèrent cependant groupés à Agadir, un faubourg de la ville. Voir notamment Hunwick, « The rights of dhimmis », p. 137 et Darmon, « Origine et constitution de la communauté israélite de Tlemcen », pp. 376-383.

¹¹ Hirschberg, *A History of the Jews in North Africa*, p. 387.

installés dans le royaume de Tlemcen¹², mais, à Tlemcen même, la communauté ne semble pas avoir été très importante.

Les *fatwā-s* apportent quelques témoignages sur les relations que ces populations juives, à Tlemcen et dans le Maghreb central, entretenaient avec la communauté musulmane. J'évoquerai dans cet article les éléments relatifs à la situation de ces communautés en milieu rural et dans les villes et la question des juridictions *ad hoc* et de leurs compétences dans les affaires qui concernent des juifs.

Des communautés rurales et urbaines relativement prospères et bien intégrées

Compte tenu de la nature des sources arabes à notre disposition, sources qui émanent du monde urbain, les informations dont nous disposons concernent surtout les communautés juives des villes. Les *fatwā-s* sont, de ce point de vue, utiles car elles conservent quelques mentions des communautés juives en milieu rural. Une question posée à Qāsim al-'Uqbānī et rapportée dans le *Mi'yār* évoque ainsi des juifs habitant à la campagne (*sakanū l-bādiya*) et d'autres habitant à la ville (*sakanū l-hādira*) mais faisant des séjours prolongés à la campagne (*taṭūlu iqāmatuhum fi l-bādiya*). Tous s'adonnent à des activités commerciales¹³, probablement dans le négoce des productions agricoles et artisanales, assurant la production et puis la vente, à la ville, des produits de l'arrière-pays. Il y avait des communautés juives notamment dans les montagnes de l'Atlas, la vallée du Dra et les oasis sahariennes¹⁴, généralement bien intégrées à la population musulmane et se consacrant, vraisemblablement en association avec elle, à de rentables activités économiques. Cette situation bénéficia sans doute de la relative stabilité et de la prospérité que connut la région à cette époque. La question concerne le paiement de la *ḡizya* : « Doit-on percevoir la capitation sur tous indifféremment ou seulement sur ceux qui habitent la ville ? ». La réponse du juriste rappelle juste la position de principe, réaffirmant que tout juif mâle, libre, légalement responsable et placé sous la loi et la protection de l'islam doit la capitation qu'il vive à la ville ou à la campagne, capitation s'élevant à 4 dinars au poids légal ou 40 dirhams par personne (*'alā kull šaḥṣ*) et par an (*fi kull 'ām*). La question elle-même, comme la réponse, laisse supposer que dans les faits les populations juives des campagnes échappaient au paiement de cette taxe, bénéficiant peut-être de l'éloi-

¹² Arié, « L'expulsion des juifs d'Espagne », p. 82.

¹³ Al-Wanšarīsī, *al-Mi'yār*, vol. II, p. 253 ; Idris, « Les tributaires en Occident musulman », p. 189.

¹⁴ Hunwick, « The rights of dhimmis », p. 136.

gnement des structures administratives de recensement et de prélèvement de l'impôt.

Dans une autre *fatwā*, rendue en 849/1445 par le même Qāsim al-'Uqbānī, à la demande des habitants d'une bourgade rurale sous l'autorité de Tlemcen, *Qala'at Hawwāra* (l'actuelle Kalaa au nord-est de Mascara), est mentionnée l'arrivée d'un juif qui, avant de s'attirer les foudres de la population pour avoir provoqué puis injurié les musulmans, s'installe et – rapporte le texte – « s'adonne aux activités de ses semblables » (*ištaḡala bi-a'māl amṭālihi*)¹⁵, les juifs de cette bourgade.

Il y avait donc des communautés juives en milieu rural, vraisemblablement occupées au négoce des productions agricoles et qui étaient visiblement bien intégrées aux populations musulmanes. Il est d'ailleurs intéressant de souligner que, dans la seconde affaire, si le juriste réclame que le juif soit rudement battu et incarcéré pour une longue période, il s'oppose ouvertement à sa condamnation à mort arguant que les paroles prononcées, même si elles sont injurieuses, ne constituent pas un *kufr* (une attitude incrédule) et ne comportent pas d'injure à l'égard de la prophétie. Cette position, plutôt modérée, témoigne d'un climat de relative tolérance ou du moins de la volonté de ne pas créer de violente polémique à ce sujet.

Dans les cités aussi les communautés juives paraissent bien intégrées. Ibn Marzūq, dans son *Musnad*, témoigne du fait qu'au siècle précédent, au moment où Tlemcen fut soumise aux Mérinides, les *dimmi*-s étaient chargés de tâches administratives et notamment fiscales. Ils étaient en effet, à l'occasion, responsables de la levée des impôts et chargés des interrogatoires et des fouilles aux portes de la ville pour empêcher la dissimulation de marchandises taxables et veiller au paiement des droits de douanes¹⁶. Ces tâches étaient bien sûr impopulaires et pouvaient, dans les moments de crise, attiser la haine des populations à leur égard mais, en temps normal, l'emploi de ces juifs ne semble pas avoir provoqué de réaction particulière. Dans sa *Tuḥfat al-nāzir*, Muḥammad al-'Uqbānī témoigne aussi de cette assimilation¹⁷ : il évoque le fait que les juifs se déplaçaient souvent sur des chevaux sellés (contrairement à l'obligation de monter sans selle), qu'ils s'habillaient de beaux vêtements ne les distinguant pas des musulmans, qu'ils portaient le turban à la manière des Arabes (ne respectant pas toujours l'usage de signes distinctifs dont le port d'une ceinture d'étoffe jaune semble être le plus courant). Si, de son côté, il condamne cette attitude, sa description atteste que les juifs de son époque se mêlaient, de fait, à la population de la cité sans que cela pose a priori de problème.

¹⁵ Al-Wanṣarīṣī, *al-Mi'yār*, vol. II, p. 399 ; Idris, « Les tributaires en Occident musulman », p. 189.

¹⁶ Ibn Marzūq, *Musnad*, Viguera (trad.), p. 236.

¹⁷ Chenoufi, « Un Traité de *Ḥisba* », pp. 171-174. Voir aussi Talbi, « Quelques données sur la vie sociale », p. 305.

Au sein des villes, il n'y avait pas toujours de quartiers séparés. À Tlemcen, il y avait bien un secteur réservé à la communauté juive, qui avoisinait le *mechouar*, mais quelques *fatwā-s* témoignent du fait que des juifs vivaient aussi ailleurs, au milieu des musulmans. Une *fatwā* de Qāsim al-'Uqbānī compilée dans les *Nawāzil Māzūna* rapporte ainsi que des juifs avaient construit une maison en face d'une madrasa¹⁸. Certes l'élévation de cette demeure et le fait que, de sa terrasse, on aperçoive l'intérieur de la madrasa crée un litige, litige qui fait l'objet de la consultation juridique. Mais ce cas montre que les juifs avaient des propriétés à l'extérieur du quartier réservé, fondues dans le tissu urbain, et qu'ils n'étaient pas nécessairement géographiquement séparés des autres communautés religieuses. La question elle-même suggère deux possibilités pour résoudre la gêne occasionnée, possibilités qui sont plutôt conciliantes et qui, en aucun cas, interdisent une telle construction :

- faut-il qu'ils construisent un mur sur la terrasse pour empêcher toute visibilité,
- ou ont-ils le droit de faire ce qu'ils veulent sur leurs propriétés.

Il est cependant demandé si on peut leur ordonner de détruire leur construction s'ils refusent les aménagements proposés pour que cette indiscretion disparaisse. Il n'est pas du tout question, dans ces suggestions, ni de leur interdire de construire une maison à cet endroit, ni de détruire quoi que ce soit s'ils acceptent le compromis proposé, ni même de les expulser de leur terrain. Il faut par ailleurs souligner que le juriste interrogé répond en plusieurs temps, signalant dans sa première réponse qu'il connaît un certain nombre d'indications au sujet des juifs, en fait les signes distinctifs obligatoires des *ḍimmī-s* (port d'une ceinture, interdiction de monter à cheval etc.) mais rien en ce qui concerne leurs constructions. Ce n'est qu'après consultation de ses pairs et des sources mālikites à sa disposition qu'il peut affirmer que les constructions des infidèles ne peuvent surplomber celles des musulmans. L'ignorance initiale de ce grand juriste tlemcenien des mesures relatives aux juifs en matière de construction laisse penser que le sujet n'avait, jusque-là, provoqué aucune véritable polémique.

La situation des élites va également dans le sens d'une bonne intégration de la communauté juive de Tlemcen. Au XIV^e siècle, Ibn Marzūq rapporte que le sultan mérinide fit appel à un médecin juif de Tlemcen dont le renom dépassait largement le cadre de la capitale zayyānide avant de renoncer à ses soins car celui-ci refusait de se convertir¹⁹. Cette attitude de défiance ne semble cependant pas être si courante aux VIII^e/XIV^e et IX^e/XV^e siècles ; au contraire, nombre de juifs furent employés comme médecins ou comme trésoriers par les pouvoirs sultaniens. Les personnalités éminentes de la communauté israé-

¹⁸ *Nawāzil Māzūna*, f° 29v°.

¹⁹ Shatzmiller, « Les Juifs de Tlemcen au XIV^e siècle », pp. 173-175 ; Ibn Marzūq, *Musnad*, Viguera (trad.) p. 315.

lite, notamment les savants, semblent avoir joui d'une bonne situation et d'une reconnaissance sociale de leurs pairs musulmans avec lesquels ils étaient en contact et échangeaient leur savoir et leur érudition. Une *fatwā* compilée dans le *Mi'yār*, rendue par Abū 'Abd Allāh al-Šarīf al-Tilimsānī (juriste tlemcénien de la fin du VIII^e/XIV^e siècle) témoigne ainsi des bonnes relations qui existaient entre savants juifs et *fuqahā'* mālikites et de la coopération scientifique qui s'établissait entre eux en mentionnant un juif venu lui poser des questions érudites relatives à des questions de doctrine (sur l'éternité chez al-Farābī, sur la défense faite aux juifs de faire couvrir une jument par un âne...²⁰). Il est précisé que le juif fut ravi de ses réponses (*a'ğabahu ma ağāba bihi i'ğāban tāman*) et lui baisa les pieds.

'Abd al-Bāsiṭ b. Ḥalīl, ce lettré et commerçant égyptien qui nous a laissé un récit de voyage, passe l'année 868-69/1464 à Tlemcen. Le souverain 'abd al-wāḍide est alors Muḥammad b. Abī Tābit et le grand-cadi, Muḥammad al-'Uqbānī. 'Abd al-Bāsiṭ mentionne qu'il y a étudié la médecine sous la direction d'un juif célèbre réfugié de Malaga, Moshe ben Samuel connu sous le nom d'Ibn al-Ašqar²¹. Celui-ci lui délivre l'autorisation de pratiquer la profession et 'Abd al-Bāsiṭ n'hésite pas à multiplier les compliments à l'égard de ce médecin réputé – je le cite d'après la traduction de Robert Brunschvig – « je n'ai jamais vu ni entendu de *dhimmi* aussi habile que lui en cette science, ni aussi versé dans l'art de dresser les carrés magiques et les calendriers ainsi que dans certaines sciences anciennes ». Il témoigne de la très bonne intégration de cet érudit installé à Tlemcen, du respect que lui témoignaient les savants de la ville auxquels il dispensait son enseignement mais aussi de celui du souverain qui le comptait parmi ses familiers. Il devint, selon notre voyageur, chef des médecins de Tlemcen. 'Abd al-Bāsiṭ souligne cependant qu'il eut « l'intelligence et l'esprit de ne point se mêler de ce qui touche au gouvernement » rappelant le principe d'un ordre social où la bonne intégration des *dhimmi*-s suppose notamment leur devoir de réserve en ce qui concerne les affaires politiques de la *umma*. Enfin il appelle de ses vœux la conversion de ce savant qui a toute son estime.

Tant qu'il n'y avait pas de situation de conflit, la tendance était donc plutôt à la tolérance et au respect vis-à-vis des communautés juives que ce soit en milieu rural ou urbain. La question des compétences relatives aux juridictions juives et musulmanes vient confirmer cette impression.

²⁰ Al-Wanšarīsī, *al-Mi'yār*, vol. XI, p. 154 ; Idris, « Les tributaires en Occident musulman », p. 186.

²¹ Brunschvig, *Deux récits de voyage*, p. 55-56.

La question des juridictions

Les *Nawāzil Māzūna* compilent quatre *fatwā-s* concernant les relations entre juridictions juives et appareil judiciaire musulman.

La première d'entre elles, sollicitée par l'auteur des *Nawāzil* lui-même (al-Māzūnī), se trouve dans le chapitre consacré au transfert de dette et au cautionnement *al-ḥawāla wa l-ḥimāla*²². C'est une *fatwā* qui a été rendue par Muḥammad al-'Uqbānī dans laquelle se trouve reproduit le procès-verbal d'une affaire ; elle offre ainsi un document de la pratique judiciaire, chose assez rare dans les recueils de *fatwā-s* où, en général, les cas sont totalement réécrits et les actes légaux ne sont pas conservés. Ce procès-verbal relate une affaire dans laquelle sont impliqués deux juifs dont les prénoms sont donnés : Salūl et Mordékhaï²³ et un musulman dont le nom n'est pas précisé. Elle concerne la vente de 12 quintaux de cire (chaque quintal valant 17 dinars) mais aussi la vente de laque, de térébenthine et de noix de galle ; il s'agit donc visiblement d'un commerce lié à la teinture. Le vendeur (Mordékhaï) n'a reçu qu'une partie de la somme des mains de son acheteur (Salūl). La dette de Salūl est transférée au musulman auquel Mordékhaï doit une somme plus importante que celle dont Salūl lui est redevable (c'est le principe courant de la *ḥawāla* « le transfert de dette »). Il est précisé qu'un acte écrit atteste de ce transfert. Le musulman demande à Mordékhaï le remboursement de son prêt, mais ce dernier ne peut le payer et le renvoie donc à Salūl. Il fait intervenir des témoins instrumentaires musulmans qui authentifient le document attestant du transfert de dettes et demande par ailleurs à Salūl de lui écrire un acte attestant de tout ce qu'il lui doit, document cette fois-ci authentifié par des témoins juifs. La question est de savoir à quelle justice se référer : est-ce qu'un musulman peut citer quelqu'un en justice devant la juridiction qu'il veut, soit la juridiction musulmane soit la juridiction juive ?

Un tel cas témoigne d'abord du fait que les liens commerciaux entre juifs et musulmans étaient suffisamment étroits pour qu'ils n'hésitent pas à se porter garants des transactions des uns et des autres, musulmans et juifs pouvant être créanciers ou emprunteurs. Mais ce qui est surtout intéressant pour ce qui nous retient ici est évidemment la confusion qui règne en matière de juridiction dans les cas où des *ḍimmī-s* et des musulmans sont impliqués. On sait que les juifs bénéficiaient d'une autonomie administrative et judiciaire mais aussi qu'ils pouvaient, dans certaines situations, avoir recours à la loi islamique et à l'appareil judiciaire musulman. En particulier en matière contractuelle, les sources hébraïques attestent du fait que les tribunaux rabbiniques

²² *Nawāzil Māzūna*, f°51v°.

²³ J'écris ce prénom connu sous la forme qu'il a aujourd'hui mais dans certains manuscrits il est transcrit avec un *nūn* à la place du *yā* final: Murdaḥān et non Murdaḥāy.

ne s'opposaient pas à la pratique de faire établir des actes notariés par des officiers de justice musulmans (cadi et 'udūl)²⁴. Ce cas vient confirmer le recours à deux systèmes judiciaires de manière parallèle et concomitante en montrant que des documents authentifiés par des juridictions musulmanes et juives pouvaient être produits au même titre dans une même affaire. -

Les trois autres questions compilées dans les *Nawāzil Māzūna* ont été posées à Qāsim al-'Uqbānī. L'une est compilée dans le chapitre réservé aux préjudices, poursuites et litiges *al-ḍarar wa l-da'āwā wa l-ḥuṣūmāt*, la deuxième est reproduite dans le chapitre relatif aux jugements et témoignages *al-aqḍiya wa l-šahādāt*, la troisième dans celui consacré aux crimes *al-ḡināyāt*.

- La première évoque une dispute entre deux juifs. Le demandeur produit un acte qu'ils ont fait établir par des témoins instrumentaires musulmans et veut porter l'affaire devant un juge musulman ; l'autre refuse. Peut-il y être contraint ?²⁵

- La deuxième concerne un conflit entre deux juifs en relation d'affaire. Certains des contrats dont ils disposent sont authentifiés par des musulmans, d'autres, par des juifs ; ils comparaissent devant un tribunal rabbinique, mais l'un d'entre eux souhaite traîner son adversaire devant un tribunal islamique. Peut-il imposer un tel recours à son adversaire²⁶ ?

- Le troisième cas expose une affaire « familiale » : une femme juive est victime de son mari qui la frappe et la séquestre. Elle a recours au cadi et la question concerne la possibilité ou non pour un juif d'avoir, dans ce genre d'affaire, recours à la justice islamique²⁷.

Dans ces trois cas, il s'agit donc de définir quels sont les domaines de compétences des différentes juridictions.

Comment sont traitées toutes ces affaires ? De manière unanime : la position d'Abū l-Faḍl al-'Uqbānī, grand cadi de Tlemcen, recoupe celle de son petit-fils, Muḥammad al-'Uqbānī, qui fut également grand cadi de Tlemcen, mais aussi celle de leurs contemporains Abū l-'Abbās b. Muḥriz, un autre juriste tlemcénien, et Abū l-Ḥasan 'Alī al-Ḥalabī, un *faqīh* d'Alger :

Un musulman ne peut être mis en accusation que par des juges musulmans (*laysa li-l-muslim an yuḥkimahu illā li-ḥukkām al-muslimīn*). Toute affaire qui oppose un juif à un musulman doit donc être traitée par un tribunal islamique.

Un jugement réglant un différend entre des *ḍimmī*-s peut être rendu par un tribunal islamique mais seulement si les deux parties sont d'accord pour qu'il en soit ainsi (*lā yuḥkimu bayn ahl al-ḍimma illā bi-riḍāhim* ou *bi-muwāfaqatihim*). Si l'une des parties refuse de se soumettre à la justice isla-

²⁴ Zafrani, « Judaïsme d'Occident musulman », p. 146.

²⁵ *Nawāzil Māzūna*, f° 33v°.

²⁶ *Nawāzil Māzūna*, f° 125r°.

²⁷ *Nawāzil Māzūna*, f° 146v°.

mique, elle ne peut y être contrainte (*lā yaburu ‘alā ḥukm al-muslimīn man abāhu*).

Les tribunaux musulmans n’interviennent pas dans les affaires familiales des tributaires.

Les autorités mālikites sont convoquées pour étayer ces positions : Mālik lui-même, des kairouannais du V^e/XI^e siècle comme Ibn Yūnus (m. 451/1059) et al-Laḥmī (m. 478/1085), mais aussi des juristes plus tardifs comme le cadī Ibn Farḥūn auteur de la *Tabṣīrat al-ḥukkām* (m. 799/1396), Abū l-Ḥasan al-Ṣaḡīr (juriste fassi de la fin du VII^e/XIII^e siècle) ou al-Burzulī (tunisais du début IX^e/XV^e siècle), c’est la réponse théorique de l’école.

Ces *fatwā-s* témoignent du fait que, dans un grand nombre d’affaires, de litiges et de conflits, les tributaires juifs avaient recours à la justice musulmane représentée par le cadī et les *‘udūl* (témoins instrumentaires) au lieu d’avoir recours aux autorités rabbiniques. Légalement, si la communauté jouit d’une autonomie en matière juridictionnelle, un juif est libre de recourir à un juge musulman au lieu d’en appeler au tribunal de sa propre confession, sauf pour ce qui relève du droit de la famille. Mais ces *fatwā-s* montrent aussi que, dans la pratique, les compétences relatives à chaque juridiction n’étaient pas toujours claires pour les gens et que les recours de juifs à des juridictions musulmanes ne concernaient pas uniquement des affaires relatives au droit commercial mais aussi des cas relevant du droit civil ou pénal. Dans le cas de la femme battue, même si le juriste condamne ce recours, la *fatwā* témoigne du fait que c’est auprès du cadī que celle-ci avait cherché secours.

Conclusion : le discours des juristes mālikites de la fin du Moyen Âge sur les juifs du Maghreb central

On sait que la position de Muḥammad al-‘Uqbānī était sévère à l’égard des juifs, ainsi que celle de son grand-père qu’il cite dans sa *Tuḥfa* : la description qu’il fait de ses contemporains juifs (description évoquée ci-dessus) est une condamnation de leur conduite inappropriée car en opposition avec les obligations contenues dans le pacte dit de ‘Umar : ils montent des chevaux sellés, ils s’habillent comme les musulmans, ils se lient d’amitié avec des Arabes... C’est finalement leur trop grande intégration qui est dénoncée, ils ne respectent pas les signes distinctifs censés les démarquer de la population musulmane.

Cette condamnation est reprise dans la controverse des juifs du Touat.

On ne peut terminer cet état des lieux de la situation des juifs au Maghreb central à la fin du Moyen Âge sans évoquer cette controverse. Je ne reviens pas en détail sur cette affaire qui a provoqué la destruction des synagogues et le massacre, la dispersion ou la conversion de la communauté juive du Touat

et qui a été bien étudiée notamment par Vajda mais surtout par Hunwick. Je reprends à grands traits le déroulement des faits : dans les années 885/1480, al-Fiḡīḡī, un savant originaire de Figuig (oasis saharienne aujourd'hui à la frontière algéro-marocaine – côté marocain) écrit au cadī du Touat (région plus au sud aujourd'hui en Algérie), al-'Aṣnūnī, pour avoir son opinion au sujet du statut légal des synagogues des *qṣūr* sahariens. Al-Fiḡīḡī est sans doute alors à Tamentit (oasis en plein Touat) où se trouve également al-Maḡīlī, originaire de Tlemcen installé dans le Touat depuis une dizaine d'années. Tous deux sont pour la destruction des synagogues et al-'Aṣnūnī est contre. Il consulte les juristes de Tlemcen et de Fès à ce sujet. Al-Wanṣarīsī, dans son recueil, compile à la fois la question d'al-'Aṣnūnī et les réponses de différents muftis²⁸. Les oulémas apparaissent très divisés sur la question. Si on s'en tient aux positions prises par les muftis sans entrer dans le détail des arguments juridiques avancés par les uns et les autres, on peut souligner qu'il s'agit plus d'une querelle idéologico-politique que strictement juridique même si les arguments avancés par les uns et les autres relèvent du *fiqh*.

Ibn Zakrī, alors mufti de Tlemcen appointé par le gouvernement zayyānide, se prononce fermement contre la destruction de ces synagogues et rappelle que les *dimmī*-s jouissent de la protection musulmane en vertu d'une convention et d'un pacte (*al-'ahd wa l-'aqd min al-dimma*) avec les musulmans, pacte qui engage les deux parties : il est fait obligation aux musulmans de laisser les tributaires en paix et de garantir leur vie et leurs biens. Il est suivi dans ce jugement par le grand cadī de Tlemcen Ibn Abī l-Barakāt ainsi que par un mufti de Fès 'Īsā al-Mawāsī et par le grand cadī de Tunis al-Rassā'. La position soutenue par le pouvoir politique est donc claire et elle n'est pas étonnante : certains juifs du Touat étaient de grands commerçants très bien intégrés, les attaquer risquait de mettre en péril l'équilibre économique de la région ; de plus la polémique est dangereuse, comme le souligne Ibn Zakrī lui-même en disant que « la démolition des synagogues peut amener à une guerre civile (*fitna*) entre musulmans » car, de fait, de nombreux musulmans travaillaient en association avec des juifs et ne souhaitaient pas voir la disparition de leurs partenaires commerciaux.

Les partisans de la destruction des synagogues, qui vont finalement l'emporter, ne font pas partie des juristes intégrés au système : al-Maḡīlī qui écrit le traité polémique relève plutôt du prédicateur, al-Tanāsī est avant tout historien et al-Sanūsī un théologien. Leur prise de position doctrinale intolérante, qui appelait à une réaction violente à l'encontre des juifs du Maghreb central, s'inscrit dans un contexte de grande tension politique et de faiblesse du pouvoir face à la Reconquista, à l'arrivée des juifs de la Péninsule en Afrique du Nord et à l'occupation des villes côtières par les chrétiens. Mais tout au

²⁸ Al-Wanṣarīsī, *al-Mī'yār*, vol. II, p. 214 et suiv. ; Idris, « Les tributaires en Occident musulman », p. 190.

long des VIII^e/XIV^e et IX^e/XV^e siècles, si les positions juridiques théoriques sont souvent sévères à l'égard des *ḍimmī-s*, elles sont visiblement perçues par les pouvoirs publics comme trop extrêmes et inapplicables parce qu'en décalage par rapport à la situation socio-économique que connaissaient les communautés juives du Maghreb central.

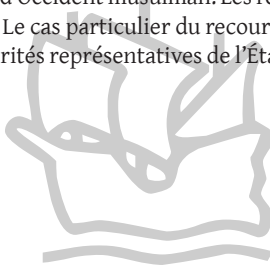
Sources

- al-Mağīlī, *al-Risāla fī l-yahūd*, Binḥādda, 'A. et Binnumayra, 'U. (ed.), Rabat, Dār Abī Raqrāq li-l-ṭibā'a wa l-našr, 2005.
- al-Māzūnī, *al-Durar al-maknūna fī nawāzil Māzūna*, Hassani, M. (ed.), Alger, Publication de la Faculté des Sciences humaines et sociales, 2004 (édition partielle) et manuscrit 1336 de la Bibliothèque Nationale d'Alger, manuscrit 521 qâf de la Bibliothèque Générale de Rabat et 3502 de la Bibliothèque Nationale de Tunis.
- al-Wanšārīsī, Aḥmad, *Kitāb al-mi'yār al-muğrib wa l-ğāmi' al-mu'rib 'an fatāwā ahl Ifrīqiya wa l-Andalus wa l-Mağrib*, Hağğī, M. (éd), 11 vols., Beyrouth, Dār al-Ġarb al-islāmī, 1981-83.
- Ibn Marzūq, *El Musnad: hechos memorables de Abū l-Ḥasan, sultan de los Benimerines*, Viguera, María Jesús (trad. y estudio), Madrid, Institute Hispano-Arabe de Cultura, 1977.

Bibliographie

- Arié, Rachel, « L'expulsion des juifs d'Espagne et leur accueil en terre d'islam, du bas Moyen Âge au XVI^e siècle », dans Barrios Aguilera, Manuel et Vincent, Bernard (eds.), *Grenade 1492-1992. Du royaume de Grenade à l'avenir du Monde Méditerranéen*, Grenade, Universidad de Granada, 1997, pp. 71-89.
- Brunschvig, Robert, *Deux récits de voyage en Afrique du Nord au XVe siècle 'Abdalbasit b. Khalil et Adorne*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001 (reproduction de l'édition de 1935).
- Chenoufi, Ali, « Un Traité de Ḥisba (*Tuḥfat an-nāzir*) de Muḥammad al-'Uqbānī at-Tilimsānī (juriste mort à Tlemcen en 871/1467). Édition critique », *Bulletin d'Etudes Orientales*, 19 (1965), pp. 133-343.
- Darmon, Raoul, « Origine et constitution de la communauté israélite de Tlemcen », *Revue Africaine*, 14 (1870), pp. 376-383.
- Epstein, Isidore, *The Responsa of Rabbi Simon ben Zemah Duran as a source of the history of the Jews in North Africa*, Londres, Oxford University Press, 1930.
- Hirschberg, Haim Zeev, *A History of the Jews in North Africa*, Leiden, Brill, 1974, vol. I.
- Hunwick, John, *Jews of a Saharan oasis: elimination of the Tamantit community*, Princeton, Markus Wiener Publishers, 2006.
- Hunwick, John, « The rights of dhimmis to maintain a place of worship: a 15th century fatwā from Tlemcen », *Al-Qanṭara*, 12, 1 (1991), pp. 133-155.

- Idris, Hady Roger, « Les tributaires en Occident musulman médiéval d'après le *Mi'yār d'al-Wanšarīsī* », dans Salmon, Pierre (ed.), *Mélanges d'islamologie. Volume dédié à la mémoire d'Armand Abel*, Leiden, E. J. Brill, 1974, pp. 172-196.
- Lagardère, Vincent, *Histoire et Société en Occident Musulman au Moyen Âge, analyse du Mi'yār d'al-Wanšarīsī*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995.
- Lehmann, M. B., « Islamic legal consultation and the Jewish-Muslim *Convivencia*. Al-Wanšarīsī's *Fatwā* Collection as a Source for Jewish Social History in al-Andalus and the Maghrib », *Jewish Studies Quarterly*, 6 (1999), pp. 25-54.
- Les Juifs du Maghreb et d'al-Andalus. Bibliographie*, Préface Abécassis, Frédéric et Dirèche, Karima, Bibliographie publiée à l'occasion de la tenue du colloque international *Migrations, identité et modernité au Maghreb*, à Essaouira, les 17- 20 mars 2010.
- Shatzmiller, Maya, « Les Juifs de Tlemcen au XIVE siècle », *Revue des Études Juives*, 137, 1-2 (janv.-juin 1978), pp. 171-177.
- Talbi, Mohamed, « Quelques données sur la vie sociale en Occident musulman d'après un traité de *ḥisba* du XVe siècle », *Arabica*, 1, 3 (1954), pp. 294-306.
- Vajda, Georges, « Un traité maghrébin *adversus judaeos: aḥkām ahl al-ḍimma* du Ṣayḥ Muḥammad b. 'Abd al-Karīm al-Maghīlī », *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1962, vol. II, pp. 805-814.
- Zafrani, Haïm, *Juifs d'Andalousie et du Maghreb*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002.
- Zafrani, Haïm, « Judaïsme d'Occident musulman. Les relations judéo-musulmanes dans la littérature juridique. Le cas particulier du recours des tributaires juifs à la justice musulmane et aux autorités représentatives de l'État souverain », *Studia Islamica*, 64 (1986), pp. 125-149.



The legal status of *ḍimmī*-s in the Fatimid East: A view from the palace in Cairo

Marina RUSTOW
Johns Hopkins University

A large corpus of state documents on *ḍimmī*-s has survived from the medieval Islamic east that casts light on their legal status under the Fatimids, Ayyubids, and Mamluks. These documents demonstrate that *ḍimmī*-s conducted extensive negotiations with Muslim authorities and Islamic institutions beyond the framework of *ṣarīʿa*, of Islamic law as defined and put into practice by jurists. They point to the necessity of looking beyond the institutions and texts of the *ṣarīʿa* as contained in works of *fiqh*: the status of *ḍimmī*-s was regulated by sovereigns and *kuttāb* (bureaucrats), and not only by *fuqahāʾ* (jurists). The documents therefore permit one to look beyond the legal institutions that were shaped by jurists and to investigate other loci of power.¹

In the context of this volume on the legal status of *ḍimmī*-s in the Islamic west, this paper is intended to do three things. First, it is meant as an argument on behalf of using documentary sources wherever possible to gauge the legal situation of *ḍimmī*-s beyond what can be reconstructed from prescriptive and narrative texts. Second, it points to the upper echelons of the state as an arena of law, of the administration of justice, and of the protection of rights outside the *qāḍī* courts and the realm of *ṣarīʿa* as defined and put into practice by jurists. Third, it is intended to suggest the utility of comparison between east and west: the eastern documents can serve to pose questions to western sources and thus to expand the inquiry on the legal 'status' of *ḍimmī*-s to incorporate historically verifiable cases and arenas of legal decision-making beyond those usually studied by scholars of Islamic law.

The texts I will examine are documents from the Fatimid period that were produced in the course of *mazālim* justice. The *mazālim* procedure was an institution run by the sovereign, his viziers, and his bureaucrats, designed for the lodging of appeals and requests directly to the state. The documents attest to cases brought by Christians, Jews, and Muslims alike; they demonstrate that

¹ On spheres of Islamic law outside *fiqh*, and especially *siyāsa*, the discretionary authority exercised by the ruler and state officials (including the use and threat of violence as means of enforcement), see Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire*, pp. 447-451; Hodgson, *The Venture of Islam*, pp. 55-57; Lewis, "Siyasa", pp. 3-14; Masud, "The Doctrine of Siyāsa in Islamic Law", pp. 1-29.

under the rubric of *mazālim*, *ḍimmī*-s were subject to the same treatment, regulations, and procedures as Muslims.²

The premises of the *mazālim* procedure were that anyone could approach the ruler with requests or complaints about injustices (Ar. *mazālim*), especially those perpetrated by officials; and that subjects should have recourse to a higher authority than the one against whom they were lodging the complaint.³ In practice, the range of cases included far more than complaints against injustice: one also finds the resolution of conflicts that for various reasons could not be brought before *qāḍī* or *ḍimmī* courts, or that had already been brought before them and now came before the state on appeal; requests for investiture; and appeals for aid in matters personal, collective, or institutional.

The *mazālim* procedure has a long history in the Islamic world. It already existed in fairly elaborate form under the early Abbasids; the Fatimid caliphs took it over from them; the Seljuqs and Ayyubids maintained it and housed it in what they called a *dār 'adl* (palace of justice); the Mamluks added an elaborate ceremonial and ritualized choreography for the submission and answering of petitions; and it was in use, with recognizable continuities, up through the end of the Ottoman period.⁴ Under all these dynasties, subjects could petition regional officials, high-ranking bureaucrats and courtiers, or the ruler directly. But despite the openness of the system, if you wanted your petition to be answered, it helped to have the right connections; and we cannot assume that all petitioners received responses.

Nonetheless, the openness of the system is striking. But the *mazālim* system was not simply a manifestation of the liberality of caliphs and sultans. In fact, it served the ruler's self-interest in several ways. Chancery bureaucrats in their manuals and compendia emphasize the importance of the procedure

² The Geniza also preserved dozens of Islamic legal documents that show *ḍimmī*-s bringing cases in Islamic courts. These can be of great value in understanding how Jews and Christians utilized the Islamic court system for their own ends. Nearly seventy have been edited and more are cited in Khan, *Arabic Legal and Administrative*, docs. 1-69; many more remain unpublished.

³ For some medieval narrative and prescriptive sources attesting to this, see Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire*, pp. 436-37.

⁴ For a still excellent investigation of *mazālim* in medieval *fiqh*, historiography, and chancery manuals, see Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire*, pp. 433-525. For historical accounts, see, on the Abbasid period, van Berkel, "Abbāsīd *Mazālim* between Theory and Practice" and Tillier, "Qāḍīs and the Political Use of the *Mazālim* Jurisdiction", pp. 42-66; on the continuities and changes between the Abbasid and Fatimid periods, see Rustow, "Justice as Performance: The Petition and Response Procedure in the Fatimid Realm"; on the Zengids, see Rabbat, "The Ideological Significance of the *Dār al-'Adl*", pp. 3-28; on the early Mamlūk period (with much on the Seljuqs and Ayyubids), see Nielsen, *Secular Justice in an Islamic State*; on the later Mamluk period, see Fuess, "Zulm by *Mazālim*?", pp. 121-47; and for a long-durée view with a focus on Ottoman complaints about overtaxation, see Darling, *Revenue-Raising and Legitimacy*, pp. 246-80.

for the ruler's reputation and thus his sovereignty and legitimacy (or hers; at least one female ruler, the Fatimid princess Sitt al-Mulk, received petitions from her subjects, two of which will be discussed below). One head of the late Fatimid chancery, Ibn al-Ṣayrafī (463/1071-542/1147), described the centrality of *maẓālim* to sovereignty and legitimacy in the following manner: issuing 'rescripts and decrees in response to petitions concerning grievances' is a particularly 'important' aspect of the chancery's work, because

it involves people claiming justice (*muqtaḍiy^{an} anṣāf*) from one another and the establishment of justice (*iqāmat nāmūs al-'adl*) in the realm. Also, most of those with a grievance (*al-munḏalimīn*) are powerless people, paupers and retiring women, most of whom arrive from distant parts of the realm, believing that they are approaching someone who will help them and redress their grievances and assist them against their adversaries.⁵

Ibn al-Ṣayrafī was utterly honest about the element of appearance: if most people believed that they were seeking justice from someone actually in a position to offer it to them, then the regime had to offer them this so that the ruler could 'establish justice in the realm'. The *maẓālim* procedure was, then, at least in part about popular legitimacy.

More immediately, however, *maẓālim* served rulers' interest by allowing them to receive complaints about abusive officials; it is from this aspect of the procedure that the name derived. Subjects who petitioned the state with complaints about mistreatment at the hands of officials possessed a powerful ally in the ruler, and the *maẓālim* procedure in principle guaranteed their rights against those more powerful. This was one reason the procedure protected Muslims and *ḍimmī*-s equally: it was precisely about protecting the weak against the strong. Not only could *ḍimmī*-s appeal the decisions of *qāḍī* courts; they could submit petitions requesting exemptions from *shar'ī* statutes, such as the obligation to pay the *ḡizya*.

This paper brings some of the *maẓālim* cases attested in the documents and highlights the justifications they present as a basis for their decisions, which cast light on the relationship the state maintained with its religious minorities, with its subjects more generally, and with institutions of *fiqh*. I will conclude by suggesting how the documents might also help the study of the Islamic west by outlining, at least provisionally, a region of the legal status of *ḍimmī*-s beyond the confines of the *ṣarī'a*.

⁵ Ibn al-Ṣayrafī, *Qānūn dīwān al-rasā'il*, pp. 150-51.

The documents

The corpus of *maẓālim* documents from the Fatimid period is considerable, and there is similar material preserved for the Ayyubid and Mamluk periods as well (though proportionally less of it). More than one hundred such documents have been published⁶ and another forty-seven cited⁷; in the course of the research I am now conducting on Fatimid state documents, I have identified an additional one hundred fifty unpublished ones. Most of these were preserved in the Cairo Geniza, a storage chamber for discarded texts built into the medieval Syro-Palestinian-rite synagogue in Fuṣṭāṭ. Some come from other sources, including the archive of the monastery of St. Catherine in Sinai, the excavations at Oxyrhynchus/al-Bahnasā in the Fayyūm, and other papyrological caches.⁸ The *maẓālim*-related texts include four types of document: petitions to and decrees from caliphs, sultans and viziers, in draft, original, and copy; decrees issued by the state, again in draft, original, and copy; internal chancery directives (all originals); and letters that discuss *maẓālim* cases and offer details as to what brought about the appeal to state justice, or else attest to some aspect of procedure.

The documents demonstrate that petitions were brought in three basic situations beyond complaints about official abuse: *ḍimmī* leaders requested investitures in office when they were appointed or when a new ruler acceded to the throne; factions of *ḍimmī*-s lodged petitions for the resolution of communal disputes; and individuals (both *ḍimmī* and Muslim) lodged appeals for aid. The range of cases demonstrates that *maẓālim* procedure extended well beyond complaints about officials: subjects used it as an administrative pro-

⁶ Gottheil, "A Decree in Favour of the Karaites"; Goitein, "New Sources on the Palestinian Gaonate" (docs. 3 and 4); Goitein, "Congregation versus Community"; cf. Goitein, "Petitions to the Fatimid Caliphs"; Stern, "An Original Document from the Fatimid Chancery"; Stern, "A Fāṭimid Decree of the Year 524/1130"; Stern, "Three Petitions of the Fāṭimid Period"; Stern, "Petitions from the Ayyubid Period"; Stern, *Fatimid Decrees: Original Documents*; Stern, "Two Ayyubid Decrees from Sinai"; Stern, "Petitions from the Mamluk Period"; Stern, "A Petition to the Fāṭimid Caliph al-Mustanṣir"; Richards, "A Fatimid Petition"; Richards, "A Mamlūk Petition"; Richards, "A Petition for a *lqṭā*"; Khan, "A Copy of a Decree from the Archives"; Khan, "A Petition to the Fatimid Caliph al-Āmir"; Khan, "The Historical Development"; Khan, *Arabic Legal and Administrative Documents*, docs. 70–159; and Rustow, "A Petition to a Woman at the Fatimid Court".

⁷ Khan, "The Historical Development"; Khan, *Arabic Legal and Administrative Documents*, pp. 303–317.

⁸ This research will, I hope, culminate in three separate publications: a diplomatic study of selected documents (under contract with Brill); a study of Fatimid governance, focusing especially on the rich documentary material from Jewish sources (under contract with Princeton University Press); and, jointly with Geoffrey Khan, a comprehensive edition of Fatimid state documents from various collections (Geniza, archival, and papyrological).

cedure that could offer them access to justice above the jurisdictional level of the *qāḍī* courts and to the authority of the state when needed.

The surviving *mazālim* documents tend to cite a limited range of justifications for the requests they make (in the case of petitions) or the decisions they render (in the case of decrees). The most frequent justifications they offer—in cases brought by *ḍimmī*-s and Muslims alike—are prior precedent and the personal qualities of the sovereign, such as his authority, his commitment to justice, and his divinely ordained sovereignty. *Ḍimmī* cases cite an additional principle: the laws and customs of the religious community in question. Missing from most of the documents are appeals to *ṣarīʿa* or the interpretations of the *fuqahāʾ*. That the justifications fall within this range regardless of the type of case already suggests the independence of the *mazālim* tribunals from the legal system as constituted and maintained by judges and jurists.

In what follows, I will offer a few examples of each type, drawing out their implications for *ḍimmī* status and *mazālim* justice, and ending with cases lodged against mid-level officials.

Requests for investiture

Under Fatimid rule, as in other medieval Islamic contexts, *ḍimmī* groups—the Jewish community (*qahal*) and the Coptic, Melkite and Jacobite churches—possessed the right to appoint their own officials. Both the jurists and the state alike considered this right fundamental to their protected status, which guaranteed their religious practices and their immunity from outside intervention, at least within certain limits; other limits were rarely enforced (such as the ban on public *ḍimmī* ceremonies stipulated in the Pact of ‘Umar). But despite these guarantees of autonomy, *ḍimmī* officials sought investitures from the sovereign, regardless of the door that might open to state intervention; they did so seeking official recognition, sanction, and support for their leadership and for the group they led.

Petitioning for investiture served leaders by allowing them to forge a direct link to the highest ruling authority.⁹ Leaders tended to seek renewal of

⁹ Forging a relationship directly with the highest ruling authority and bypassing mid-level officials is an arrangement widespread in various medieval Jewish contexts, for which Baron coined the term ‘royal alliance’; see his *A Social and Religious History of the Jews*, vol. 4, pp. 36-43; Baron, “Plenitude of Apostolic Powers and Medieval Jewish Serfdom”; Baron, “Medieval Nationalism and Jewish Serfdom”; Baron, *Social and Religious History of the Jews*, vol. 9, pp. 135-92. The concept was greatly expanded and deepened in Yosef Hayim Yerushalmi’s work on the Iberian peninsula and, eventually, on other settings from the Roman Empire to the Warsaw Ghetto; see Yerushalmi, *The Lisbon Massacre of 1506*; Yerushalmi, “‘Serviteurs des Rois et non serviteurs des serviteurs’”; and my comments in Rustow, “La notion d’alliance royale et Yerushalmi pour maître”. But in the medieval Islamic context, if not in others, this notion

their investiture documents not only when they themselves rose to office, but also with each successive ruler. For the leaders themselves, such documents bolstered their authority by strengthening their hand in case of jurisdictional conflicts¹⁰ or laying the groundwork for intervention by the police or other agents of state coercion (*šurṭa*; *riḡḡāla*)¹¹; but it also strengthened the ruler by setting him up as the patron and personal protector of high-ranking *ḍimmī* leaders.

Documents of investiture were, then, somewhat paradoxical: they granted *ḍimmī* groups the right to shape and practice their religious customs under the sole authority of their appointed leader, free from the hindrance of the state; but they granted that right in the form of a document issued on appeal to the state. Jewish and Christian leaders did not, however, regard it as a paradox, for one simple reason: they set the terms of their own appointment, and the sovereign merely ratified it from above.

requires careful reconsideration on at least two counts: a link to the ruler did not necessarily exclude links to lower-level officials (see nn. 10-11 below, and the petitions to lower officials in Khan, *Arabic Legal and Administrative Documents*, docs. 93-102); and the structure of the Islamic state itself tended to encourage direct links to the ruler, so Jews were by no means exceptional in forming them.

¹⁰ The *ga'on* of Jerusalem Šelomo ben Yehuda (1025-51), when threatened by a rival claimant to his title and position in 1038-42, came to the latter's turf in Ramla armed with an edict (*tawqī'*) that was probably a reconfirmation in office from local officials. See Cambridge University Library, MS Or. 1080 J 45, Gil, *Palestine During the First Muslim Period*, doc. 182, discussed in Rustow, *Heresy and the Politics of Community*, pp. 305-306.

¹¹ Mobilizing state coercion was apparently an option open to other high-ranking *ḍimmī* officials as well. Thus in 1029 and 1030, the elders of the Jerusalem *yešiva* called upon the Fatimid governor of Jerusalem to attend the Jewish pilgrimage festival of the Mount of Olives in order to prevent the *ga'on* from declaring an excommunication against the Qaraites (for details, see Rustow, *Heresy and the Politics of Community*, pp. 213-14 and 226-28); likewise, in the spring or summer of 1040, a faction of Jews supporting Šelomo ben Yehuda as *ga'on* against the rival mentioned above (n. 10) petitioned the chancery of al-Mustaṣṣir complaining that the rival's supporters had 'overpowered' them 'with *riḡḡāla* and required them (to observe customs) not permissible according to their religious convictions and threatened imprisonment and all kinds of terrible things' (Cambridge University Library, Taylor-Schechter (hereafter T-S) Ar. 30.278 + Oxford, Bodleian Library, MS Heb. b 18.21, in Stern, "Petition to the Fāṭimid Caliph al-Mustaṣṣir", pp. 220-21 and Gil, *Palestine*, doc. 197; see also Rustow, *Heresy and the Politics of Community*, pp. 316-19). Another document that must be reconsidered in this context is a deposition of 1034 in which a brother brings legal action against his sister for pursuing her inheritance from her father in an Islamic court; the Fatimid military police (*riḡḡāla*) take the brother to the *qāḍī* to have him surrender her share. T-S 13 J 30.3 + T-S 8 J 6.8, a document joined by Oded Zinger; top half published most recently in Gil, *Palestine*, doc. 44 (cf. the discussion in Rustow, *Heresy and the Politics of Community*, pp. 169-171); bottom half available online in Goitein's edition through the Princeton Geniza Project; entire document to be re-edited in Zinger's dissertation-in-progress on women and court documents from the Geniza (Department of Near Eastern Studies, Princeton University).

Thus a decree issued during the vizierate of al-Afḍal b. Badr al-Jamālī (487/1094–515/1121), the de facto ruler during the caliphates of al-Mustaʿlī (487/1094–495/1101) and al-Āmir (495/1101–525/1130), renews the privileges of a Christian leader on the latter's request.¹² The fragment of the decree that has survived does not say what kind of an official this was or to which church he belonged; his followers are referred to only as *al-naṣāra*, Christians, and the list of specific prerogatives has not survived.¹³ That said, the document offers precious information about petitions for investiture and what they meant for *ḍimmī* status.

First, it is clear that the initiative for the decree came from the Christian official himself, or his close associates, because the decree refers to itself as a *tawqīʿ*, a rescript, the technical name for a decree issued upon the request of its recipient.¹⁴ Second, in the decree, the ruler and his administrators offer a specific set of justifications for their decision to grant the investiture. What has been preserved begins *in medias res*, in the *arenge*—in diplomatic terms, the section of a document in which its author expresses his or her motives for writing it. In a decree, the *arenge* is where we should expect rulers to discuss their qualities of justice, their deeds of benefaction, and the basis of their authority to grant and defend prerogatives. This decree states that caliphs in general possess the right to concede investitures to the official who is appointed

over all the Christians dwelling in his (the caliph's) dominion and living [in] the provinces of his kingdom, so that he may execute their legacies (*mawārīth*)¹⁵

¹² T-S Ar. 39.452–453, Khan, *Arabic Legal and Administrative Documents*, doc. 120 (at Cambridge these two sheets are catalogued backwards, with indications of recto and verso reversed from those in Khan's edition, which I have followed here). This document is a copy of the original decree written in a chancery hand but without the characteristic *mise-en-page* and *mise-en-tête* of official decrees issued to their recipients; to judge by the script, it was copied by a trained chancery official. Although it now consists of two separate paper rotuli, it is evident from the way they are preserved that they once formed a part of the same long, narrow notebook. (The latter is also true of T-S Ar. 38.93, an Ayyubid document of appointment made for a Jewish leader in Syria in 589/1193; Khan, *Arabic Legal and Administrative Documents*, doc. 121.) It is evident that it is a copy rather than a draft because the document states that the original bore registration marks and the motto (*alāma*) of al-Afḍal (T-S Ar. 39.452 verso, lines 7–13). The scribe also made an error in his copy: he has written the date as 454/1064, ten years before al-Afḍal's accession (see Khan, *Arabic Legal and Administrative Documents*, pp. 457–58).

¹³ The possibilities include a Coptic bishop; a Melkite bishop or patriarch (if the document predates the Fatimid loss of Jerusalem to the Seljuqs in 1071 or 1073); and a Jacobite metropolitan, but not a patriarch (during the Fatimid period the West Syrian patriarchate was housed in Malatya, outside Fatimid territory).

¹⁴ T-S Ar. 39.452 recto, line 6; it also uses the terms *siḡill* (T-S Ar. 39.453 recto, line 10 and T-S Ar. 39.452, verso, line 9) and *siḡill mans[ūr]* (T-S Ar. 39.453 verso, lines 12–13).

¹⁵ I read *mawārīth* as referring in general to the traditions and customs of the church in question rather than to the body of law concerned with inheritances (were the latter meaning intended, the document would have listed other areas of law over which the leader had jurisdiction).

as required by what is stated and articulated in it (the Christians' religion?), both specifically and generally.

The commander of the faithful is the most worthy person to execute the instructions of his ancestor [the caliph al-Mustanşir, 427/1036–487/1094] and to act upon his noble and glorious deeds, which are found in his noble and glorious *sunna*, to water what he has planted and to elevate what he has built and founded. He has executed in a glorious and magnificent manner the instructions of this gracious decree: he has made these Christians conform to his mighty judgments and strengthened his sacred and established principles. *He assumes the responsibility for the welfare of the members of religious groups (millā) and ḍimmīs. He offers consideration and justice to he who is weak so that he may be equal to the strong.*

He has delegated the present authority to them on the basis of the precedent set by his ancestors (a lacuna in the text follows) ... and with the sanction of the instructions issued in their times to follow (this precedent) and to continue to act as is customary, in the knowledge that they (the caliphs) are the representatives of God on earth.

He, praise him, has granted them the power to extend or restrain. Their clients (*awliyā'uhum*) are clothed in their justice; they show concern for and defend their subjects (*ri'āyā'ahum*) regardless of rank.¹⁶

Here we see three motives for the caliph's decision to bestow on this Christian leader the benefaction of a decree of investiture. First, the caliph upholds *ḍimmī* laws and customs—'their legacies as required by what is stated and articulated in' their religion.¹⁷ Second, the caliph acts according to precedent, here variously called the '*sunna*', 'the precedent' or 'the instructions' 'set by his ancestors', 'the sanction of the instructions issued in their times', and 'orders issued by al-Mustanşir and by al-Āmir'.¹⁸ Third, the caliph decides in accordance with the qualities of caliphs in general: their authority (they are 'the representatives of God on earth'), their concern for their subjects ('they show concern for and defend their subjects regardless of rank'), and their duty to dispense justice ('their clients are clothed in their justice'). *Ḍimmī* custom, prior precedent, and sovereign benefaction: this tripartite justification for *maẓālīm* decisions is typical of the documents and recurs in them.¹⁹

If some of these documents cite as justification the ruler's duty to uphold *ḍimmī* customs, how did rulers know what those customs were? They knew

¹⁶ My emphasis. I have altered Khan's translation.

¹⁷ If one accepts my reconstruction of the antecedent of the pronoun in this sentence; but the same type of statement is well attested in other documents (see next paragraph).

¹⁸ It is noteworthy that the intervening caliphate of al-Musta'li is not mentioned. This may simply be because the privilege had not been renewed during his caliphate.

¹⁹ A decree of al-Ḥāfiẓ (525/1131–544/1149) from 528/1134 to the monks of Sinai merges the second two motivations into one: it depicts the caliph as 'directing the affairs of the collectivity, of Muslims as well as *ḍimmī*-s, in the manner corresponding to his accustomed good-will'. Stern, *Fāṭimid Decrees*, doc. 4.

because they asked *ḏimmī*-s themselves to testify on the matter. This is clear from an investiture request from the *ga'on* of Jerusalem (the head of the *yešiva* of Jerusalem and the religious leader of the rabbinic Jews in the Fatimid state) Šelomo ben Yehuda (1025–51) to the Fatimid caliph al-Mustanšir on the occasion of the latter's accession to the caliphate in 427/1036. The petition has not survived, but the Geniza has yielded the draft of a related document—either part of the petition or a separate testimony accompanying it—in which the *ga'on*'s Cairo-based supporters list all the prerogatives that he had exercised during his previous eleven years in office: rendering legal decisions in Jewish courts; authorizing Jewish marriages and divorces; generally enforcing Jewish law; imposing and cancelling bans of excommunication; appointing and dismissing members of the *yeshiva* and judges; appointing cantors for the synagogues and kosher butchers for the markets; and supervising the community leaders and the court trustees. The *ga'on*'s followers simply informed the caliph of these privileges, and the caliph was expected to ratify his appointment based on their word.²⁰

One of the remarkable aspects of these documents is the way they demonstrate *ḏimmī* leaders to have been fluent in the arcana of formulary, diplomatic, and justificatory rhetoric. Requests for investiture borrow freely from prior decrees (a point that indirectly demonstrates the existence of *ḏimmī* archives even where none have survived); and they sometimes use this kind of rhetoric even in internal communal correspondence. Such is the case in a letter of 1025, in which the *ga'on* Šelomo ha-Kohen ben Yehosef (who served for only six months) writes to his Jewish supporters in Cairo asking them to submit a petition for investiture on his behalf to al-Ẓāhir (411/1021–427/1036). The *ga'on* wrote the letter in a lengthy and florid manner, in beautifully calligraphic Hebrew, and on a (once) splendid-looking rotulus probably more than one meter long; the physical presentation of the letter and the choice of Hebrew were clearly intended as signifiers of his newly assumed gaonic authority. Yet the only way to make sense of the section requesting an investiture decree is to assume an Arabic *Vorlage* behind the florid Hebrew, probably the *arenga* of a rescript of investiture that one of his predecessors had received: 'for he (the caliph) looks after his flock', he writes, 'and also after the slaves of his realm (*avedey malḥuto*) who are known to him and (were) also (known) to his esteemed fathers in their (eternal) rest'. He then tips his hand and demonstrates that he has been consulting previous documents of appointment: 'for three of his ancestors have granted a benefaction to us (i.e., to previous *ge'onim*), since we possess their decrees (*ništavnam*)—the decree of his great-

²⁰ Philadelphia, University of Pennsylvania, Center for Advanced Judaic Studies, Halper 354v, Goitein (ed.), *Palestinian Jewry in Early Islamic*, p. 57; Goitein, "New Sources on the Palestinian Gaonate", doc. 3; and see the emendation in Rustow, *Heresy and the Politics of Community*, ch. 11, notes 5–6. I have altered Goitein's translation.

grandfather, of his grandfather, and the decree of his father. Let him (the caliph) complete those with his own decree'.²¹ Precedent worked from both sides, then: the testimony of the *ga'on's* supporters sufficed to determine the shape of his office; and the decision of the caliph's predecessors to issue investitures justified his now doing so.²²

The fact that appointments were made from below and ratified from above was of course preferable for Jews and Christians than having some courtier toady imposed on them from Cairo. But as systems of leadership go, this one was subject to one serious weakness: factional rivalry. That helps to explain the frequency of jurisdictional conflict between different *ḍimmī* factions, the type of petition and decree to which I will now turn.

Petitions for the resolution of leadership disputes

Ḍimmī leaders and their followers used the chancery as a measure of last resort in power struggles when state power could work to the advantage of one party or another. But given that members of the *ḍimmī* group itself offered testimony justifying their request, it was easy—almost too easy—for rival leaders to submit counter-petitions mustering testimony supporting their leadership over that of the incumbent.

This was the case around 1030, when a leader of the Iraqi-rite Jewish *maḏhab*, Yūsuf al-Siḡilmāsī, attempted to secure for himself the right to appoint his own judges and other officials in Palestine. All appointments to office had fallen within the compass of the *ga'on's* office as long as anyone could remember; infringing on this prerogative was a highly unusual move. The *ga'on* Šelomo ben Yehuda therefore submitted a petition to al-Zāhir in which he asked the caliph to deny the Iraqi leader's request; the petition survived in the Geniza in a later copy transcribed into Hebrew characters.²³

²¹ T-S 24.43, recto, lines 43–46; Goitein (ed.), 'New Sources', doc. 2; Goitein, *Palestinian Jewry in Early Islamic*, pp. 73–75; Gil, *Palestine*, doc. 51.

²² The tactic of citing precedent was not restricted to investitures in office. A decree of al-Zāhir of 1024 renewing the privileges of St. Catherine similarly enumerates their previous confirmation: 'The caliph-imāms al-Mu'izz, al-'Azīz, and al-Ḥākīm, may God sanctify their souls, ordered decrees to be drawn up confirming for you all this (the privileges enumerated above). You then asked for a decree to be drawn up renewing everything that the caliph-imām-s granted to you, to confirm the protection that they extended to you all, and to observe these bonds and covenants (*aḍimma*) due to you. The commander of the faithful has therefore ordered that a decree be drawn up (ordering all) to deal with you according to that (earlier) text and in conformity with the explanation that you have written'. Archive of the monastery of St. Catherine, Sinai, Stern (ed.), *Fāṭimid Decrees*, doc. 1.

²³ New York, Jewish Theological Seminary of America, ENA 4020.65, Goitein, "Congregation versus Community"; Gil, *Palestine*, doc. 312; see also Khan, "The Historical Development", p. 19.

The *ga'on*'s petition to al-Zāhir suggests just how simple a matter it may have been for the caliph to grant an investiture. He therefore found himself in the unenviable position of explaining to the caliph that the Iraqī camp was attempting to usurp a privilege for which there was no prior precedent:

This affair is a machination of the partisans of Yūsuf (al-Sijilmāsi), who are agitating for the Iraqī leader (*yaḍharū al-ta'aṣṣuba li-ra'isi l-'irāq*). For they have decided with him that, should he succeed in obtaining a rescript (*tawqī'*) from the Presence (the Caliph) securing leadership for himself, this would strengthen them in what they intend to do for Yūsuf (al-Sijilmāsi) and his supporters.

The *ga'on* justifies his petition on the basis of three arguments—the same ones the documents of investitures use: the customs of the Jewish religion; the justice of the ruler; and the precedent set by previous practice and by the state itself.

In arguing for Jewish custom, the *ga'on* cites three distinct bodies of rules: the administrative law of the Jewish religion (*qānūn al-madhhab—madhhab* in these documents can mean either a religion or a distinct school within it); sacred text (the Torah), and custom (*rasm*):

It is the law of our school (*qānūn al-madhhab*) that there should be no chiefdom above the chiefdom of Jerusalem, for the Holy City is the place towards which (Jews) turn in prayer, and God, may He be exalted, has ordered them to obey the command of the leader who will be in Jerusalem and to follow his authority; he who disobeys him disobeys God. This is witnessed in our Torah. Just as the body cannot exist with two heads, so there is no learning in a town with two judges (*qāḍayn*). These synagogues have been ascribed to the Iraqīs because they have the custom (*rasm*) of observing a second day of holiday after they have observed (the first day) with us. The leaders of Jerusalem permitted them this as a favour (*'alā ṭarīq al-tafaḍḍul*) so that they could pray there on the day of their holiday, which is the day after our holiday, which they keep together with us—but (they permitted them) nothing else.

The last sentence emphasizes that the *ga'on* possesses the prerogative of granting privileges, and grants them as benefactions rather than rights. I hasten to add that the Torah does not, in fact, say any such thing about obeying the command of the leader of Jerusalem, and the *ga'on* is resorting here to a patently rhetorical stance. That said, when it comes to law, he seems to choose his words carefully: he speaks of *qānūn* rather than *fiqh* or *ṣarī'a* (the plain Arabic equivalent of the Hebrew *halakha*), perhaps to underscore that having a single Jewish leader in Palestine falls under the rubric of administrative rather than religious law; and he speaks of *rasm* rather than *sunna*, again perhaps to distinguish administrative precedent from religiously bin-

I have altered Goitein's translation.

ding divine commandment. This passage suggests, then, that *ḍimmī-s* may have been perfectly aware that they were operating within a legal system that rested on administrative law and was distinct from the worlds of *fiqh*, *halakha*, or other types of divine law mediated and interpreted by religious authorities.

As for caliphal precedent, the *ga'on* similarly demonstrates an acute awareness of bureaucratic procedure, down to the terminology he uses to describe decrees (*siḡillāt*) and his knowledge of the fact that they were preserved in government registers or archives (*dawāwīn*):

The pure Presence (the caliph) has made grants in numerous decrees (*siḡillāt*) to many leaders over time, a fact to which the archives testify (*'alā jābiri l-ḍuhūri l-dawāwīnu tashhudu biḡalik*), but they have not made for any of them a partner in what they have bestowed upon them, for the edict (*siḡill*) of the government, may God bestow glory upon its victories, has been written (a lacuna follows)

...

The *ga'on* thus makes it perfectly clear that he is aware of what documents mean and of the importance of the precedents to which those documents attest.

Whether al-Zāhir issued a new decree of investiture to Šelomo ben Yehuda reconfirming his privileges, we do not know, since this petition is all that has survived, but it stands to reason, since he served as *ga'on* for another two decades. He may also have issued a decree to the Iraqis ordering them to follow Šelomo ben Yehuda, since these petitions often resulted in two decrees, one to the petitioner and another to the party over whom authority needed to be exercised.

Christians, too, used the state to resolve leadership conflicts, even if documentary evidence to that effect has not, to the best of my knowledge, survived. The Coptic chronicle known as *The History of the Patriarchs of the Egyptian Church* recounts an episode of intense dissatisfaction with the patriarch Cyril of Alexandria, and in 1086, his opponents tried to have him deposed by appealing to the Fatimid *amīr al-ḡuyūš* through his Christian groundskeeper.²⁴ In response to the petition, the vizier, Badr al-Ġamālī, demanded that the patriarch present himself at the court in Cairo on a regular basis, and that was how the patriarchate moved from Alexandria to Cairo. The move was of great advantage to the high leadership of Coptic church, because it allowed the patriarch easier access to the caliphs and the chancery; but it also created further conflict, since the patriarch of Alexandria eventually displaced the bishop of Cairo as the main representative of the church in the capital. The rivalry between the two was so intense that the next patriarch, Michael IV

²⁴ Atiya et al., *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, vol. II, 3: fol. 175r–175v.

(1092–1102), forced the bishop of Cairo into exile not once but twice.²⁵ We can assume that in petitioning the caliph, Copts used the same administrative procedures abundantly attested among Jews and Melkites.

The petitions in cases of conflict demonstrate that inviting government intervention into that most intimate of decisions—who would lead one's religious group and represent it before state authorities—did not threaten the fundamental rights or prerogatives of the community to practice their religion without interference. On the contrary: from the leaders' point of view, state support strengthened the community's autonomy rather than weakening it. Šelomo ben Yehuda objects, after all, to the substance of Yūsuf al-Siġilmāsī's appeals to the caliph, but not to his methods.

This is an important conclusion when viewed in comparison with medieval Christian Iberia, where seeking justice outside the legal and administrative framework of the Jewish community often met with aggressive condemnation from rabbinic leaders—despite the fact that the leaders themselves also relied on the coercive power of the state, or precisely because of it. But while in the west, rabbinic leaders branded those who sought justice outside the Jewish community as traitors and 'informers' (*malšininim*), the eastern material highlights the fact that anyone branded an 'informer' was neither more nor less loyal to the Jewish community than the leaders were. In practice, communal autonomy was not as jealously guarded a privilege as modern scholarship on premodern Jewish communities once believed. This is a point that has been made by Elka Klein and Jonathan Ray for Christian Iberia, and by Tamer El-Leithy, Uriel Simonsohn, and myself for the Islamic east. But it has not, to the best of my knowledge, yet been made for *Ḍimmī*-s in the Islamic west.²⁶

Thus far, appeals to the state from leaders and groups; to follow, appeals from individuals.

Appeals for aid

In principle, any individual could approach the state with requests for aid in personal matters. Petitions have survived from great merchants, middling traders and the poor alike, and they suggest the range of people who had or managed to find access to official channels. It is frequently impossible to

²⁵ For a summary of the affair, see Cohen, *Jewish Self-Government in Medieval Egypt*, pp. 66–76.

²⁶ Klein, *Jews, Christian Society, and Royal Power in Medieval Barcelona*, pp. 26–51; Ray, *The Sephardic Frontier*, pp. 104–111; el-Leithy, "Coptic Culture and Conversion in Medieval Cairo"; Simonsohn, "Communal Boundaries Reconsidered"; Simonsohn, *A Common Justice*; Rustow, *Heresy and the Politics of Community*, chapter 3 *et passim*; and Rustow, "At the Limits of Communal Autonomy", pp. 133–159. See also the still excellent analysis in Baron, *The Jewish Community*, vol. 1, pp. 21–25 and vol. 2, pp. 221–224.

determine the religious affiliation of these petitioners; but where their affiliations are clear, there is no discernable difference between petitions from Muslims and from *ḍimmī*-s.

Thus a humble baker from Fuṣṭāṭ named Abū 'Abd Allāh b. Yaḥyā—the names are attested among Jews, Christians, and Muslims alike—petitioned al-'Aḍid (555/1160–567/1171) for help in repaying a debt. Humble though he may have been, as a resident of Fuṣṭāṭ-Cairo, he also had access to highly trained professional petition-writers, to judge by his petition, which is an impressive specimen of the genre, more than half a meter long and written in an experienced and cursive chancery hand. The baker reports that

he is a poor man, with a family and children and that he has a debt to a man called 'Abd al-Baqī Ibn Wardar, but is too poor to pay it back. The aforementioned creditor is demanding it from him in a cruel fashion. The slave requests, as a kindness and benefaction, the issuing of an incontrovertible ordinance to the mighty judge (*mutawallā al-ḥukm al-'azīz*²⁷) to examine his situation and divide the debt into installments according to his condition, and to treat him leniently, so that he may find the means to dwell in his native city (*waṭānih*), to support his beloved family, and to live a new life in these days of the (commander of) the armies (the vizier)—may God, may he be exalted, cause them (the armies) to endure and make eternal the reign of their sovereign—as a benefaction and kindness to him.²⁸

The 'mighty judge' who is asked to investigate the baker's case is identified on the verso of the petition, which contains the caliphal rescript—one of very few extant petitions that have survived together with the decision on verso.²⁹ The rescript is written in the fine and broad pens respectively of the two main chancery officials responsible for processing cases, together with a superb specimen of an '*alāma* (official signature). The rescript confirms the baker's request, noting that

an instruction has been given to the prosperous and trustworthy *qāḍī* Kamāl al-Dīn to clarify the petitioner's situation. If his poverty is established in the manner in which such matters are (normally) established, let him look into his case as the Law (*al-shar'*) requires and as the case demands. And it (this rescript) should be deposited in his hand.

The use of the term *ṣar'* in this context is noteworthy: it is a rare instance in which the divine law of Islam is invoked as a guiding factor for a decision in a *maẓālīm* case. Yet it is perfectly clear that such an invocation is made only because the case is delegated to a *qāḍī*, and so might, in the present state of research, be regarded as an exception.

²⁷ On this phrase, see Khan, *Arabic Legal and Administrative Documents*, 358, n. 12.

²⁸ T-S Ar. 51.107, Khan, *Arabic Legal and Administrative Documents*, doc. 85.

²⁹ For further examples, see Stern, 'Petitions from the Ayyubid Period', docs. 2 and 3.

From the fact that this rescript survived in the Geniza, we can assume that the baker was handed it back and that the *qāḍī* indeed received a decree instructing him to investigate the case. Whether the baker was then actually allowed to pay his debt in installments we do not know.

The intersection of administrative law and *šarʿī* law appears in another kind of case: *ḍimmi*-s who turned to the chancery asking to be exempted from the *ḡizya*. A fragment of one such petition has survived from the Fatimid period, submitted by a Jew and preserved in the Geniza; the fragment is too incomplete to permit a precise dating, but the formulary suggests the sixth/twelfth century.³⁰ 'Recently the slave was afflicted with a disease in his eyes and he lost his sight', says the petitioner, speaking in the third person.

He can no longer look after his worldly affairs nor engage in his profession; he and his family are dying of hunger. But the *jizya* collectors in Fustat are pressing him for payment, and this has caused the slave suffering and led to his imprisonment and his wasting away and that of his family through hunger and isolation and through fear of being asked to pay what he cannot afford. Far be it from these glorious days (i.e., the caliph) that a poor, blind man should be required to pay the *jizya* and be treated with contempt by the tax collectors.

Though there is a fair amount of boilerplate rhetoric in this petition (claims of wasting away from hunger are common in petitions from the poor, even if they may well have been true), the amount of tax for which the man is liable corresponds with the lowest rate listed in contemporaneous handbooks, a fact consistent with his claims of hardship.³¹ Although the outcome of his request is unknown, it is reasonable to assume that it had a chance of meeting with a positive reply: in order to have a petition written up by a professional, one had to present a case that was at least feasibly meritorious. The vizier might have directed a decree to the governor or *ʿāmil* (director of the fisc) in Fustāt asking to investigate the man's case and, if found meritorious, to release him from prison and forgive his debt.

The state could, then, be expected at least to consider exempting someone from the *ḡizya* without compromising his legal protection as *ahl al-ḍimma*, a point that goes to the heart of the jurisdictional question of state-administered law vs. *fiqh*: perhaps not in principle, but certainly in practice, the state possessed and exercised the power to exempt people from *šarʿī* statutes, all the more so in a legal relationship that ultimately concerned the state's obligation to protect *ahl al-ḍimma*.

³⁰ T-S Ar. 42.177, recto, lines 9–15; Khan, *Arabic Legal and Administrative Documents*, doc. 86 (his dating). I have altered his translation.

³¹ Khan, *Arabic Legal and Administrative Documents*, 259–60, n. 1. For petitions from the poor to wealthy members and official leaders of the Jewish communities of Egypt in the eleventh and twelfth centuries, see Cohen, *Poverty and Charity in the Jewish Community*; Cohen, *The Voice of the Poor in the Middle Ages*.

If it is possible that both these petitions were submitted by Jews—that would be the simplest explanation for the preservation of their petitions in the Geniza—there are other petitions from the Geniza that were clearly submitted by Muslims, and these demonstrate that the procedure and the justifications for decisions were no different for cases of Muslims and *ḍimmī*-s.

In one such case, the administrator of an Ismāʿīlī mosque petitioned the Fatimid princess Sitt al-Mulk (414/1024–411/1021–996/386), the de facto ruler of state for two years after the death of her brother, al-Ḥākim (–996/386 1021/411), seeking help collecting the rents on properties attached to the mosque. He asks (again in the third person)

for a benefaction in the form of a decree (*manshūr*) from her Presence, may she be preserved, to the governor of the district and the administrator of its jurisdiction, strengthening the hand of the aforementioned (administrator) in extracting (income) from these foundations according to what came before and what will resume, strengthening his affair, assisting him, aiding him, and being solicitous toward him in everything that occurs regarding the repairs of the congregational mosque.³²

The justifications he offered were, again, precedent and the personal qualities of the ruler; petitioners who were, like the Fatimid rulers, Ismāʿīlīs were not subject to a different set of considerations. The underpinnings of *maẓālim* decisions, then, provide an explanation for the equal treatment of *ḍimmī*-s and Muslims in the administration of *maẓālim* justice.

This is a point worth emphasizing not just because of the subaltern status of *ḍimmī*-s in Islamic law. It is also worth emphasizing for the converse reason: at least one official, Ibn al-Ṣayrafī, lamented that petitions from *ḍimmī*-s were answered preferentially: ‘One grants a (favorable) decision’, he complained, ‘only when releasing *ḍimmī*-s from the *jizya* or building churches and the like, since some of the people rendering decisions are Christians’.³³ Whether or not in Ibn al-Ṣayrafī’s period there were many Christians working in the chancery or simply too many for his taste, the evidence for the Fatimid period on aggregate suggests that there was little difference in how petitions from each group were handled.³⁴

³² Bodl. MS Heb. b.18.23, Rustow, “Petition to a Woman at the Fatimid Court”.

³³ Ibn al-Ṣayrafī, *Qānūn dīwān al-rasāʾil*, p. 151.

³⁴ It is impossible to know with any certainty whether petitions were answered if they do not also contain rescripts, and in some instances, even if they do. But even petitions without rescripts may have been drafts of which a final copy was made and then answered, or they may have been answered with separate decrees when the chancery delegated enforcement to local governors and other officials, and no minute was kept on the petition itself. Assumptions in either direction are equally dangerous. Petitions are, as well, no more likely to have blank versos if they are from one group or another, and so within the limitations of the evidence, it is reasonable to conclude that Ibn al-Ṣayrafī’s claims should not, without other evidence, be taken to represent the reality of the Fatimid period. For one case in which a separate decree

Indeed, although the evidence I've brought here is from the Fatimid period, it would be hasty to assume that the Fatimids, as a 'heterodox' minority, were exceptionally lenient in their treatment of *ḍimmī*-s or that *maẓālim* justice under other dynasties treated *ḍimmī*-s more harshly. The idea that the Fatimids were particularly generous toward religious minorities is an artefact of the anti-Fatimid propagandists of the post-Fatimid period.³⁵ One example of this kind of anti-Fatimid propaganda—one that modern scholars have too frequently quoted out of context—is an anecdote from Ibn al-Aṭīr's *al-Kāmil fī l-tā'riḥ* in which the dissatisfied Muslims of Cairo petition the caliph al-'Azīz to curb the power of two *ḍimmī* officials.

Al-'Azīz (365/975–386/996) appointed the Christian 'Īsā b. Naṣṭūrūs to the ranks of his bureaucrats and designated as his governor in Syria a Jew by the name of Menashshe (Ibn al-Qazzāz). The Christians and the Jews waxed proud (*i'tazza*) because of these two and harmed the Muslims. Then the people of Fustat resolved to write a petition (*qiṣṣa*) and put it into the hand of a doll (*ṣūra*) that they had made of paper. It read: 'By Him who has strengthened (*a'azza*) the Jews through Menashshe and the Christians through 'Īsā b. Naṣṭūrūs, and who has humbled the Muslims through you (the caliph), will you not expose the injustice that has been done to me (the doll; *zulāmatī*)?'

They placed this doll with the petition (*al-ruq'a*) in its hand in al-'Azīz's path. When he saw it, he ordered that it be brought to him. When he read what it contained and saw the paper doll, he understood what was intended by it. So he arrested both of them. He confiscated 300,000 *dīnār*-s from 'Īsā and took a great sum from the Jew.³⁶

This satirical anecdote, chronicling the downfall of two *ḍimmī* high officials through the ruse of a *maẓālim* petition submitted in the hands of a paper

was explicitly requested, see T-S Ar. 42.158, Stern, "Three Petitions of the Fāṭimid", doc. 1; and Khan, *Arabic Legal and Administrative Documents*, doc. 74, a petition lodged some time during the reign of al-Mustaṣfir by a man whose son was robbed and killed and wished to bring the perpetrators of the crime to justice. His twenty-three-year-old son had been traveling up the Nile toward Alexandria with another young merchant, carrying five hundred *dīnār*-s in coin and two hundred in goods—enormous sums in a period in which two *dīnār*-s could support a middle-class family for a month—when the captain and sailors of their vessel murdered them and took their property. The father asks 'for a rescript to be issued to the lieutenants of the prosperous *amīr* Sinān al-Dawla (presumably the governor of the district in which they were killed) to arrest those sailors and the captain of the boat and to investigate this case, so that the truthfulness of what the slave has said (in the rest of the petition) be known'. The verso is blank. See also the internal memoranda to do with the processing of petitions, Khan, *Arabic Legal and Administrative Documents*, docs. 103-107.

³⁵ It may have roots in dissent among late Fatimid officials themselves. Ibn al-Ṣayrafī is one example; see also Yarbrough, 'Islamizing the Islamic State', chs. 4 and 5, which, through careful source-critical methods, locates the origins of a strain of later medieval polemics against *ḍimmī* officials in a text possibly composed by a late Fatimid official.

³⁶ Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil*, pp.116-17; 7, p. 477; the account has many later parallels.

doll—is usually read either as a triumphalist invective against *ḍimmī*-s or a Sunnī accusation against the heterodox Fatimids. Indeed, Ibn al-Aṭīr was no friend of the Fatimids: he served the Zengid rulers of Mosul and fought against the Crusaders with Saladin, so was an integral part of the Sunnī ‘revival’ in the post-Fatimid age; in this passage, he forwards his argument for the indissoluble association of al-‘Azīz with *ḍimmī* power by punning on the caliph’s name: the *ḍimmī*-s waxed proud (*i’azza*) because of these two officials God had strengthened (*a’azza*) the *ḍimmī*-s through them. But surely it is also significant that Ibn al-Aṭīr uses his chancery vocabulary in a precise manner: the doll is holding a *qīṣṣa* or a *ruq’a*, the technical terms for a petition; and the injustice to the Muslims of Fustāṭ is called a *ḡulāma*, again a technical term in the context of *maḡālim* procedure. The only thing that veers from the norm in Ibn al-Aṭīr’s depiction is the ruse of the doll, a literary device intended to underscore the fear these Muslims felt in approaching the caliph directly. While this anecdote is cast in anti-*ḍimmī* terms, then, in fact, the very existence of the *maḡālim* procedure was more favourable to *ḍimmī*-s than it lets on.

And with that, I turn to the last category, petitions complaining of official abuse.

Complaints against officials

One of the primary purposes of petitions was to report officials to the central administration in Cairo when they overstepped the legitimate boundaries of their office. This mechanism functioned to defend the interests of subjects, but it was also intended to keep officials from getting too powerful and thus to serve the interests of the ruler.

Toward the beginning of the great Egyptian famine of 414–16 (1023–25), a man from the Fayyūm petitioned Sitt al-Mulk ‘in distress and need due to shortage of food and fodder for the donkey’.³⁷ There had already been a low Nile flood, and bad floods meant fear of shortage; the man therefore sent his son to the main city of the region, Madīnat al-Fayyūm, to buy one hundred *dīnārs*’ worth of flour and barley. One hundred *dīnārs* was a huge sum of money, large enough to suggest that the man had collected funds from his entire village or was attempting to stockpile grain before prices mounted. With the money, his son purchased seventy sacks of flour—enough to feed an extended family for five years, even with frequent mealtime visitors—but then his troubles began: ‘the news reached me,’ he wrote, that his son had been forced to relinquish the sacks of flour to a local *amīr*—in his delicate phrasing, ‘that he had given them over to my lord the *amīr* Abū Muḡammad al-Ḥasan b. Tīqat

³⁷ ENA 3974.3, Rustow, “A Second Petition to the Fatimid Princess”, in process.

al-Dawla, may God prolong his power'. From this laconic statement, it is unclear whether the *amīr* confiscated the grain on orders to bring it to the capital for redistribution or acted on his own corrupt initiative, but the rest of the petition gives more weight to the latter possibility. The man's desperation emboldened him to ask Sitt al-Mulk, 'may God make her dominion eternal and strengthen her power, to send a eunuch to the local governor (*qā'id*) to take a decree from him releasing them (the sacks of flour) as soon as they reach (the Nile port of) Giza', from whence they would have entered the capital. The specificity of the logistical details—sending a eunuch to a governor to fetch a decree and courier it to Giza in the hopes that it would arrive before the grain did—demonstrates that our petitioner had access to official petition-writers with some understanding of how the government operated; it therefore suggests that his request fell within the range of the possible, and thus that he was protesting the act of a rogue *amīr* rather than the policy of an entire state.

From the ruler's point of view, taking the side of a petitioner against his or her own officials could be a prudent manoeuvre, at the very least an opportunity to earn subjects' loyalties. Thus in 524/1130, when the monks of St. Catherine objected that some local administrators had usurped income from the monastery's endowments, the soon-to-be caliph al-Ḥāfiẓ (525/1131–544/1149) and his vizier, Abū 'Alī Aḥmad Kutayfāt b. al-Afḍal (b. Badr al-Ġamālī, who, like his father, was titled al-Afḍal) did not hesitate to take the side of the monks

over that of the treacherous administrators (who) have laid hands upon the aforementioned property and stolen the rents that (the monastery's business agent, 'Abd al-Masīḥ) used to collect and spend on the support of the monks who live there, the travellers who take refuge there, and passers-by who frequent it, whether members of their religion or not. (...) This made it necessary for an order to be issued by the regent (*walī 'ahd al-muslimīn*) and his servant and companion, the most mighty lord al-Afḍal, commander of the armies (the vizier), to the chancery, may it flourish, to write this decree (*sijill manšūr*) releasing this endowment in all financial departments of the government from the beginning of Dhū l-Qa'da 525 (1130), (... further freeing them) of all imposts and other dues that they pay and that are imposed upon them and have been taken from them in the past—as a benefaction on the part of the regent (*walī 'ahd al-muslimīn*) and his servant and companion, the most mighty lord al-Afḍal, commander of the armies (the vizier), and so as to execute justice in a publicly known fashion (*wa-ijrā'an li-l-umūri 'alā qānūni l-'adli l-mashhūri l-ma'rūf*).³⁸

³⁸ Archive of the monastery of St. Catherine, Sinai, Stern, *Fāṭimid Decrees*, doc. 3; I have altered his translation.

In deciding to protect the monks from state officials, the future caliph and the vizier not only uphold the laws concerning endowed property; they also grant the monastery a massive remission from taxes, trumpeting the decision as the execution of ‘justice in a publicly known fashion’. Given other letters that have preserved complaints about the crushing burden of government taxation, it should be noted that few subjects, whether Muslim or *dimmī*, enjoyed privileges as generous as these. And that, in turn, suggests that whether a subject was Muslim or *dimmī* is perhaps not the most interesting question to be asked of *mazālim* material. The interesting question is, rather, how subjects from humble backgrounds managed to have petitions written and to use state-sanctioned mechanisms to pursue and preserve their own interests.

The documents: summary

The petition-and-response procedure allowed subjects an extraordinarily wide latitude to demand *rights*. I use the word ‘rights’ advisedly, to mean interests protected and pursued by law, or services provided on a guaranteed basis. Rights can, of course, exist even if they are not supported by a moral or anthropological theory of guarantees such as the one associated with the Enlightenment in Europe. The notion that rights were an invention of eighteenth-century Europeans and colonials is simply untrue. Islamic legal texts speak of rights, whether supported by divine command or not, and those rights were protected by law neither more nor less than the universal rights of man are today. The legal texts discussed here speak of rights, *ḥuqūq*, as when the *gaʾon* Šelomo ben Yehuda warns the caliph al-Zāhir that granting his rival an investiture will lead to ‘the abrogation of rights (*baṭalat al-ḥuqūq*)’.³⁹ Should one object that ‘rights’ is an anachronistic translation for a medieval use of *ḥuqūq*, then one can translate it instead as ‘one’s due, property, rightful possessions, legal claims’ and still come to the same conclusion: people approached the state with claims to property and just treatment.

To summarize my argument thus far, then, the petition-and-response procedure that lay at the heart of *mazālim* justice provides evidence of a realm of law not reflected in sources written by *quḍāt* and *fuqahāʾ*. These documents invoke precedent, law, justice, and even the language of rights; they demonstrate that *dimmī*-s and Muslims were subject to similar treatment by the state; and they suggest that it is more productive to examine power relations without prejudice of legal status. As for the rulers, the most important considerations—in rhetoric and perhaps even in practice—are to protect themselves from corrupt appointees and to meet their obligations to protect their sub-

³⁹ See above, n. 23.

jects: to 'direct the affairs of the collectivity, of Muslims as well as *ḏimmī*-s, in the manner corresponding to (their) accustomed good-will', as al-Ḥāfiẓ writes in the decree of 528/1134 to the monks of Sinai.⁴⁰

Implications for the Islamic west

This material suggests that it can be of use to study the *maẓālim* procedure and other non-*šarī* judicial institutions in the Islamic west. Even where only narrative and prescriptive sources have survived, expanding the inquiry beyond the realm of *fiqh* can help place conclusions about the actual status of *ḏimmī*-s on a firmer historical basis.

The west provides a distinctly interesting and challenging arena for investigation of this topic because the Mālikī school formally admitted that *qāḏī*-s possessed the right to determine law in conformity with *siyāsa*, that is, in conformity not only with what the *šarī'a* commanded but with what utility necessitated (what jurists defined as *al-siyāsa al-šar'iyya*, the state's discretionary legal power to promulgate administrative laws and to enforce *šarī'a* rulings).⁴¹ And, as Christian Müller points out in his paper in this volume, some western '*ulamā*' held as a point of positive law that *ḏimmī*-s were equal to Muslims in *maẓālim*, surely not the assertion of a small exception in an otherwise unremitting sea of Muslim-*ḏimmī* inequality: saying that Jews and Christians were equal to Muslims in *maẓālim* is not like saying they were equal in torts or in court procedure. It is saying that the state granted them an equal right to bypass the *šarī'a*, to appeal the decisions of *qāḏī* courts and their own courts alike, and to lodge complaints to the state and make requests of it. The state, in turn, had the authority to make decisions on considerations not included in the body of *fiqh*, as some jurists theorized and as the eastern documents abundantly attest. In theory, then, while *ḏimmī* law required Jews and Christians to make repeated public performances of their subordination to Muslims, in practice, the rights of a *ḏimmī* could be defended over those of a Muslim; in theory, while *ḏimmī*-s had to manifest their subordination by paying the *ḡizya*, which served as the main condition on which they were legally allowed to remain non-Muslim, in practice, they could be exempted from the *ḡizya* without losing their *ḏimmī* status. These ideas must remain, for the moment, suggestive at best; the question is, what can be learned of the *maẓālim* sphere in the west—not just about *ḏimmī*-s' rights within it, but about their understanding and use of it in real situations and how those affected their overall social position?

⁴⁰ See above, n. 19.

⁴¹ Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire*, pp. 446–449.

Perhaps more immediately, while the Fatimid sphere can serve as a useful comparandum for modern scholars of the medieval Islamic west, for medieval western rulers themselves, the Fatimid rulers served as models to be emulated. When the Umayyad caliph 'Abd al-Raḥmān III of Cordoba reorganized his administration in 345/955, he instituted a *dīwān al-mazālim*, and in doing so, he must have had in mind the example of the Fatimids of Ifrīqiya, as he did when he built Madīnat al-Zahrā' in imitation of the Fatimid capitals of al-Mahdiyya and al-Manṣūrīyya—and as he did when he proclaimed himself caliph to begin with.⁴² In tenth-century Ifrīqiya, the Fatimids already had a well-developed *mazālim* procedure; to judge by al-Qāḍī al-Nu'mān's description of it, the accessibility of the caliphs was a hallmark of their rule and of his propaganda for it.⁴³ And just as the use of *mazālim* had a long history in the Islamic world, it had an important and palpable influence on the Christian world as well. Ibn al-Aṭīr praises the Norman king of Sicily Roger II (1095–1154) for 'following the way of Muslim rulers' and 'breaking with the custom of the Franks' by, among other things, establishing

a *dīwān al-mazālim* to which those who had been unjustly treated brought their grievances, and (where the king) would give them justice, even against his own son. He treated the Muslims with respect, took them as his companions, and kept the Franks off them (*mana'a 'anhum al-faranj*), so that they loved him.⁴⁴

The Normans' debt to the Fatimids is well documented⁴⁵; more generally, it would have been difficult to be a medieval Mediterranean ruler in the Fatimid age without at the very least taking seriously the Fatimid model of governance. Likewise, in late twelfth-century Castile, Rabbanite Jews success-

⁴² Fierro, 'Abd al-Raḥmān III, pp. 87–88; 55–57. On the exercise of *mazālim* justice in Cordoba, see Müller, 'Correcting Injustice: *Mazālim* Jurisdictions at the Umayyad Court of Cordoba'; Müller, 'Judging with God's Law on Earth', pp. 159–86. Müller writes that 'Complicated cases that could not be resolved according to the rules of *fiqh* (e.g., when the number of heirs was not known) could be brought to the judge of complaints (*ṣāhib al-mazālim*) for resolution by political jurisdiction' (pp. 180–181); and that 'The judge of complaints (*ṣāhib al-mazālim*) dealt with some cases formerly heard by a *qāḍī al-ḡamā'a* and also had the power to annul a *qāḍī* judgment'. But he then adds, 'But his jurisdiction [that of the *ṣāhib al-mazālim*] was not superior to that of the *qāḍī*. In one case, claimants recovered usurped land in a *mazālim* court; subsequently, they tried to confirm their rights through a *qāḍī* decision on the same legal grounds. Such a claim makes sense only if a *qāḍī* judgment had in fact greater authority than that of a judge of complaints' (pp. 174–75). Yet such a claim would also make sense if the *qāḍī* was the one responsible for enforcing the situation on the ground. In reality, whether one sees *mazālim* jurisdiction as higher than that of the *qāḍī* or vice-versa is a function of the kinds of sources one reads: no *qāḍī* rendering judgments in good faith would have admitted that the *ṣāhib al-mazālim* held ultimate power, and likewise, legal sources see *sharī'a* as trumping *qānūn*, while for a historian it all boils down to loci of institutional power.

⁴³ al-Qāḍī al-Nu'mān, *Kitāb al-maḡālīs*, p. 32.

⁴⁴ Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil fī l-ta'riḥ*, vol. 10, p. 133.

⁴⁵ Johns, *Arabic Administration*, ch. 10.

fully petitioned Alfonso VIII (1155–1214) for a decree obliging Qaraite Jews to become Rabbanite, thus attempting to solve their communal conflicts by means of royal power.⁴⁶ The long afterlife of the *maẓālim* institution in both the Islamic and Christian worlds is one argument for examining it closely as a technique not just for royal legitimation, but for governance of a range of subject groups.

In sum, the eastern material, which is unique in allowing us to check works of policy and narrative against documentary evidence, provides arguments against defining the status of *Ḍimmī*-s, let alone the tenor of Muslim-*Ḍimmī* relations, on the basis of a single set of legal institutions. The *maẓālim* documents demonstrate that the Muslims and *Ḍimmī*-s who made use of the procedure were neither the victims nor the passive objects of state policies or enforcement efforts; they negotiated their status with a more or less intimate understanding of how Islamic institutions worked. As Hegel, Marx, and Eugene Genovese (a historian of North American plantation slavery⁴⁷) have all argued, even in such grossly unequal relationships as those between master and slave, power can be negotiated. All the more so in relationships that are fundamentally political such as the ones I have discussed in this paper.

Sources

- Ibn al-Aṭṭār, *al-Kāmil fī l-tarīḥ*, Tornberg, C. J. (ed.), 14 vols., Leiden, Brill, 1851-76.
 Ibn al-Ṣayrafī, Tāġ al-Ri'āsa Amīn al-dīn Abū l-Qāsim 'Alī b. Munġīb, *al-Qānūn fī dīwān al-rasā'il wa-l-išāra ilā man nāla al-wizāra*, Bahjāt, 'Alī (ed.), Cairo, 1905.
 al-Qāḍī al-Nu'mān, *Kitāb al-maġālis wa-l-musāyarāt*, al-Faqī, Ḥabīb, Šabbūḥ, Ibrāhīm and al-Ya'lāwī, Muḥammad (ed.), Tunis, al-Maṭba'a al-rasmiyya li-l-ġumhūriyya al-tūnisīyya, 1978.

Bibliography

- Atiya, A. S. et al. (ed. and trans.), *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, Cairo, Society of Coptic Archaeology, 1959.
 Baron, Wittmayer Salo, *The Jewish Community: Its History and Structure to the American Revolution*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1942.
 Baron, Wittmayer Salo, *A Social and Religious History of the Jews*, 2nd ed., New York, Columbia University Press, 1952-1983.

⁴⁶ At least on the testimony of Alfonso de Valladolid; for details, see Rustow, "The Qaraite as Sect", pp. 155-56, and on Jews' use of state power in Christian Iberia more generally, pp. 153-58.

⁴⁷ Genovese, *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made*.

- Baron, Wittmayer Salo, "Plenitude of Apostolic Powers and Medieval Jewish Serfdom", in Feldman, L. (ed.), *Ancient and Medieval Jewish History: Essays by Salo Wittmayer Baron*, New Brunswick, New Jersey, 1972, pp. 284-307.
- Cohen, Mark R., *Jewish Self-Government in Medieval Egypt: The Origins of the Office of Head of the Jews, ca. 1065-1126*, Princeton, Princeton University Press, 1980.
- Cohen, Mark R., *Poverty and Charity in the Jewish Community of Medieval Egypt*, Princeton, Princeton University Press, 2005.
- Cohen, Mark R., *The Voice of the Poor in the Middle Ages: An Anthology of Documents from the Cairo Geniza*, Princeton, Princeton University Press, 2005.
- Darling, Linda T., *Revenue-Raising and Legitimacy: Tax Collection and Finance Administration in the Ottoman Empire, 1560-1600*, Leiden, Brill, 1996.
- Klein, Elka, *Jews, Christian Society, and Royal Power in Medieval Barcelona*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2006.
- Fierro, Maribel, *Abd al-Rahman III: The First Cordoban Caliph*, Oxford, Oneworld, 2005.
- Fuess, Albrecht, "Zulm by Mazālim? The Political Implications of the Use of Mazālim Jurisdiction by the Mamluk Sultans", *Mamlūk Studies Review*, 13 (2009), pp. 121-47.
- Genovese, Eugene D., *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made*, New York, Random House, 1976.
- Gil, Moshe, *Palestine During the First Muslim Period (634-1099)*, 3 vols., Tel Aviv, Tel Aviv University, 1983.
- Goitein, Shelomo Dov, "New Sources on the Palestinian Gaonate", in Lieberman, Saul and Hyman, Arthur (eds.), *Salo Wittmayer Baron Jubilee Volume on the Occasion of his Eightieth Birthday*, Jerusalem, American Academy for Jewish Research, 1974.
- Goitein, Shelomo Dov, "Congregation versus Community: An Unknown Chapter in the Communal History of Jewish Palestine", *Jewish Quarterly Review*, 44 (1954), pp. 291-304.
- Goitein, Shelomo Dov, "Petitions to the Fatimid Caliphs from the Cairo Geniza", *Jewish Quarterly Review*, 45 (1954), pp. 30-38.
- Goitein, Shelomo Dov, *Palestinian Jewry in Early Islamic and Crusader Times in Light of Geniza Documents*, Hacker, Joseph (ed.) Jerusalem, Ben-Zvi Institute, 1980.
- Gottheil, Richard J. H., "A Decree in Favour of the Karaites of Cairo Dated 1024 [sic]", in von Günzburg, Baron D. and Markon, Israel (eds.), *Festschrift zu Ehren des Dr. A. Harkavy*, St. Petersburg, 1908.
- Hodgson, Marshall G. S., *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 3 vols., Chicago, University of Chicago Press, 1974.
- Khan, Geoffrey, *Arabic Legal and Administrative Documents from the Cambridge Genizah Collections*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- Khan, Geoffrey, "A Copy of a Decree from the Archives of the Fatimid Chancery", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 49 (1986), pp. 439-453.
- Khan, Geoffrey, "A Petition to the Fatimid Caliph al-ʿĀmir", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1 (1990), pp. 44-54.
- Khan, Geoffrey, "The Historical Development of the Structure of the Medieval Arabic Petition", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 52 (1990), pp. 8-30.
- Johns, Jeremy, *Arabic Administration in Norman Sicily: The Royal Diwan*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

- El-Leithy, Tamer, "Coptic Culture and Conversion in Medieval Cairo, 1293–1524 A.D.", Ph.D. diss., Princeton University, 2005.
- Lewis, Bernard, "Siyasa", in Green, A. H. (ed.), *In Quest of an Islamic Humanism: Arabic and Islamic Studies in Memory of Mohamed al-Nowaihi*, Cairo, American University in Cairo Press, 1984.
- Masud, Muhammad Khalid, "The Doctrine of *Siyāsa* in Islamic Law", *Recht van de Islam*, 18 (2001), pp. 1-29.
- Müller, Christian, "Correcting Injustice: *Mazālim* Jurisdictions at the Umayyad Court of Cordoba (8th–11th Centuries)", in Fuess, Albrecht and Hartung, Jan-Peter (eds.), *Court Cultures in the Muslim World: Seventh to Nineteenth Centuries*, London, Routledge, 2010.
- Müller, Christian, "Judging with God's Law on Earth: Judicial Powers of the *Qāḍī al-Jamā'a* of Cordoba in the Fifth/Eleventh Century", *Islamic Law and Society*, 7 (2000), pp. 159-86.
- Nielsen, Jørgen, *Secular Justice in an Islamic State: Mazālim under the Bahrī Mamlūks, 662/1264-789/1387*, Istanbul, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut, 1985.
- Rabbat, Nasser O., "The Ideological Significance of the *Dār al-'Adl* in the Medieval Islamic Orient", *International Journal of Middle East Studies* 27 (1995), pp. 3-28.
- Ray, Jonathan, *The Sephardic Frontier: The Reconquista and the Jewish Community in Medieval Iberia*, Ithaca and London, Cornell University Press, 2006.
- Richards, D. S., "A Fatimid Petition and 'Small Decree' from Sinai", *Israel Oriental Studies*, 3 (1973), pp. 140-58
- Richards, D. S., "A Mamlūk Petition and a Report from the *Dīwān Al-Jaysh*", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 40 (1977), pp. 1-14.
- Richards, D. S., "A Petition for a *Iqṭā'* Addressed to Saladin or al-'Ādil", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 55 (1992), pp. 100-105.
- Rustow, Marina, *Heresy and the Politics of Community: The Jews of the Fatimid Caliphate*, New York, Ithaca, Cornell University Press, 2008.
- Rustow, Marina, "At the Limits of Communal Autonomy: Jewish Bids for Intervention from the Mamluk State", *Mamlūk Studies Review*, 13 (2009), pp. 133-159.
- Rustow, Marina, "A Petition to a Woman at the Fatimid Court (413-414 A.H./1022-23 C.E.)", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 73 (2010), pp. 1-27.
- Rustow, Marina, "The Qaraites as Sect: The Tyranny of a Construct", in Stern, Sacha (ed.), *Sects and Sectarianism in Jewish History*, Leiden, Brill, 2011.
- Rustow, Marina, "La notion d'alliance royale et Yerushalmi pour maître", in Goldberg, Sylvie Anne (ed.), *L'Histoire et la mémoire de l'histoire. En hommage à Yosef Hayim Yerushalmi*, Paris, Albin Michel, 2012.
- Rustow, Marina, "Justice as Performance: The Petition and Response Procedure in the Fatimid Realm", Pomerantz, Maurice and Birge, Vitz, Evelyn (eds.), *Courts and Performance in the Premodern Middle East*, forthcoming.
- Stern, S. M., "An Original Document from the Fatimid Chancery Concerning Italian Merchants", in *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida*, Rome, Istituto per l'Oriente, 1956.
- Simonsohn, Uriel I., "Communal Boundaries Reconsidered: Jews and Christians Appealing to Muslim Authorities in the Medieval Near East", *Jewish Studies Quarterly*, 14 (2007), pp. 328-363.

- Simonsohn, Uriel I., *A Common Justice: The Legal Allegiances of Christians and Jews under Early Islam*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2011.
- Stern, Samuel M., "A Fāṭimid Decree of the Year 524/1130", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 23 (1960), pp. 439-455.
- Stern, Samuel M., "Three Petitions of the Fāṭimid Period", *Oriens*, 15 (1962), pp. 172-209.
- Stern, Samuel M., "Petitions from the Ayyubid Period", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 27 (1964), pp. 1-32.
- Stern, Samuel M., *Fāṭimid Decrees: Original Documents from the Fatimid Chancery*, London, Faber and Faber, 1964.
- Stern, Samuel M., "Two Ayyubid Decrees from Sinai", in Stern, Samuel M. (ed.), *Documents from Islamic Chanceries*, Oxford, Bruno Cassirer, 1965.
- Stern, Samuel M., "Petitions from the Mamlūk Period (Notes on the Mamluk Documents from Sinai)", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 29 (1966), pp. 233-276.
- Stern, Samuel M., "A Petition to the Fāṭimid Caliph al-Mustanṣir Concerning a Conflict within the Jewish Community", *Revue des études juives*, 128 (1969), pp. 203-222.
- Tillier, Mathieu "Qāḍīs and the Political Use of the Maḏālim Jurisdiction under the 'Abbāsids", in Lange, Christian and Fierro, Maribel (eds.), *Public Violence in Islamic Societies: Power, Discipline, and the Construction of the Public Sphere, 7th-19th Centuries c.e.*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2009.
- Tyan, Émile, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, 2nd ed., Leiden, Brill, 1960.
- Van Berkel, Maaïke, "Abbāsīd Maḏālim between Theory and Practice", in Tillier, Mathieu (ed.), *Les justices dans l'Islam médiéval et moderne: pluralisme judiciaire et interactions institutionnelles* (in process).
- Yarbrough, Luke, "Islamizing the Islamic State", PhD diss., Princeton University, 2012.
- Yerushalmi, Yosef Hayim, *The Lisbon Massacre of 1506 and the Royal Image in the Shebet Yehudah*, Cincinnati, Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion, 1976.
- Yerushalmi, Yosef Hayim, "Serviteurs des Rois et non serviteurs des serviteurs : Sur quelques aspects de l'histoire politique des Juifs", *Raisons politiques*, 7 (2002), pp. 19-52.

V
The non-Muslims' sources





Families, Forgery and Falsehood: Two Jewish Legal Cases From Medieval Islamic North Africa

David J. WASSERSTEIN
Vanderbilt University

We have no Andalusī or north African Geniza, so the fabulous riches of the Cairo repository in respect of legal documents and the picture that they give us of the legal and social life of the Jews in the Near East are not available to us for those western areas. This is not to say that the Cairo Geniza does not contain documents with relevance for those territories. Obviously it does.¹ But it is to say that we have far, far less material from there for them than we do for the east. The gap must be filled from other sources. Responsa are the answer, and they have been much used in the past. Here I should like to look at two documents – two cases – from north Africa that illustrate particular aspects of the situation of Jews – though not necessarily, I think, of *ḍimmī*-s generally – there in the years around 1000.

Neither case is particularly exceptional. I could have chosen plenty of others to make the points that seem useful here. The texts are scarcely unknown to scholarship, but, like so many other Jewish responsa, they have been studied and used mainly in the context of the history of the Jews themselves, and have not, so far as I know, been used very much in broader contexts.²

Goitein speaks of Jews and Christians as forming a “state within the state”, and it seems easy to see why he says that.³ But the opposite can also be asserted. *Ḍimmī*-s did not form a state within the broader state of Islam. What was true was something else, narrower but in a way, intellectually, more interesting. It seems to me that we can say that, with many limitations and restrictions, and with much variation chronologically and geographically, Jewish and Christian – *ḍimmī* – law was recognized as the law of the Jews and Christians of Islam;⁴ was therefore and to that extent incorporated into the law of the land; and therefore, to that extent, formed part of Islamic law.

One real-time consequence of this was that Jewish law could be and was applied via responsa from, say, Iraq, in al-Andalus or in the Maghreb. This is

¹ See the indices of Goitein, *A Mediterranean Society*; and Ashtor, “Documentos españoles de la Genizah”, pp. 41-80.

² See, e.g., the use made of them by Hirschberg, *A History of the Jews in North Africa*, vol. I.

³ Goitein, *Mediterranean Society*, vol. II, *The Community*, p. 272.

⁴ What is meant by such expressions as “Jewish law” and, more importantly here, “Christian law” is another set of questions altogether.

not quite parallel to the situation with Islamic law. Islamic law could be applied from one state to another – Maribel Fierro has studied the career of one heretic in al-Andalus who ended his life caught in one state on a charge brought against him in another.⁵ But this very local reality does not mean that one might expect an Islamic legal decision from Iraq to have been executed in al-Andalus – with a Jewish one the opposite is the case. And that has interesting theoretical and practical implications for the meaning and the status of *ḍimmī* law in the states of the Islamic world.⁶

Let me begin, however, a little further to the west. The *New York Times* recently published a remarkable story. Thirteen years ago, in 1998, an amateur historian, Thomas P. Lowry, practising as a psychiatrist in Virginia, reported that he had found a pardon in the United States National Archives signed by Abraham Lincoln on 14 April 1865, the very day he was assassinated. Private Patrick Murphy of California had been sentenced to die for desertion, two years earlier, in 1863, but the case had taken all this time to wend its way to the President's desk. Finally, he issued a one-line decree: "This man is pardoned, and hereby ordered to be discharged from the service. April 14, 1865 A. Lincoln". A few hours later, the president was dead, shot by John Wilkes Booth at the theatre in Washington.

The discovery was exciting, if not sensational. Lincoln was known to have granted many, in fact very many, other pardons for similar offences, and as a pardon, and for this particular crime, there was nothing special about either act or document. What appeared special was the date. As proffering evidence of a signal act of clemency by Lincoln in his very last hours, it seemed, especially to American historians – and possibly, we might add, to amateur historians – to demonstrate a particular quality of mercy, gentleness to an unknown in the face of the unsuspected violence about to strike himself. Lowry, who had worked for many years in the archives ferreting out documents, earned renown for finding it and in February of this year, 2011, was scheduled to receive an award from the New York Civil War Round Table recognizing his devotion, skills and achievements in this area.

All that is now changed. Lowry has confessed to altering the document. He is in disgrace. He has been banned for life from the National Archives. The Civil War Round Table award has been rescinded (and has gone instead to the actor Sam Waterston). Not all the change is bad: the discovery and its repercussions have also led to publicity for the fact that Private Murphy's pardon, had it been authentically dated, would not have been the only act of mercy by Lincoln on that fateful day. The president of Western Reserve Historical Society in Cleveland has produced a document signed by Lincoln on his last

⁵ Fierro, "El proceso contra Abū 'Umar al-Ṭalamankī", pp. 93-127.

⁶ It is worth stressing here that states is exactly what they were, despite the existence of the 'Abbasid caliphate.

day approving a request from a widow, on grounds of hardship, to discharge her 17-year-old son from the army; and the National Archives, too, has reported on other pardons signed on that day, including even one for a man who had killed his neighbour.

What has all this to do with *ḍimmī*-s in the medieval Maghreb? Lowry changed the date on the document.⁷ Abraham Lincoln did actually pardon Private Murphy, and he did it on 14 April, but he did it not in 1865, on his last day alive, but exactly one year earlier, in 1864. The 4 in the year 1864 has been written over, changed to a 5.⁸ It is not a big change in terms of the document as a whole. Its effect, though, is to change the historical meaning of the document, what it says and what its contents can be held to mean beyond the document and the historical act themselves.⁹

Let me bring this more up to the minute, and closer still to the western Mediterranean. Again in the *New York Times*, on 15 March 2011, we read that two Italian men apparently “tried to bribe a Moroccan official to falsify the birth records of a teenager whom Prime Minister Silvio Berlusconi is accused of having paid for sex” at “bunga bunga” parties at one of his homes. Karima el-Mahroug was apparently born in 1992, but “two Italian men offered a registry official in Fkih Ben Salah, Morocco, thousands of euros to change” her birth date to 1990, two years earlier.

One of the cases I consider here involves just such a change. It is the record of a legal suit concerning inheritance.¹⁰ At some point during the political convulsions of the late tenth or early eleventh century a Jew left Tlemcen for Ashir, four hundred kilometers to the north east, close to Algiers.¹¹ He may have been among the Jews and others moved there by force in around 974 in order to populate Ashir when it was established; or he may have been sent there later – the date is not clear – but our source is clear that he did not move from choice (Heb. *gala* = “went into exile”). The man was married and had two sons. Both parents died and eventually, at some point in the first third of the eleventh century, the sons were able to return to Tlemcen and to reclaim their

⁷ In fact things are rather more complicated. Lowry at first admitted to changing the date, but later he retracted this admission. A web search turns up various versions of the story.

⁸ See in “National Archives Discovers Date Change on Lincoln Record, Thomas Lowry Confesses to Altering Lincoln Pardon to April 14, 1865”, *The National Archives and Records Administration*, January 24, 2011 [online], available in: <http://www.archives.gov/press/press-releases/2011/nr11-57.html> [consulted 31/05/2012].

⁹ But contrast the discussion, esp. by John Stewart, at Simpson, Brooks D., “A Little Research Exercise”, in *Crossroad* [online], January 26, 2011, available in: <http://cwcrossroads.wordpress.com/2011/01/26/a-little-research-exercise> [consulted 31/05/2012].

¹⁰ *Teshuvot ha-Geonim*, pp. 15-17, n.^o 38.

¹¹ The text has *ashid*, not *ashir*, but the correction is obvious, the confusion between *resh* and *dalet* being among the commonest of all in medieval Hebrew manuscripts. For the establishment of the town see *EP*, s. *nomine* (by G. Marçais).

parents' landed property which had lain there ownerless all this time. At this point a dispute arose. There was no problem about reclaiming the property for the family.¹² But how much was each son entitled to? Which son actually owned what? Islamic law gives an equal share of an inheritance to all sons, but these people were Jews. Jewish law, differing on this significantly from that of Islam, gives a double share to the oldest. Here there were two sons. The question was which was the elder?

The answer seems to have mattered – the estate was apparently quite large; we hear of a number of properties – and the question was sent to the east for a solution. It went to the famous scholar Hay Gaon, in Iraq, and it is his death in 1038 (at a very advanced age) that enables us to know, very roughly, when the case dates from.

In the modern world there is no problem – birth certificates and similar documents settle such a dispute at a stroke (though, as we see in the Lincoln and Berlusconi cases with which I began, the truth that documents assert is not always actually as reliable as we should like). But in the middle ages, birth dates were rarely known, and if there was no reason to remember it and no way to confirm a date of birth – absolute or relative – from memory it had to be reconstructed by indirect means. For famous people we occasionally have their precise dates of birth thanks to the drawing up of their horoscopes when they were born – we know the horoscopes of most of the oriental Umayyads thanks to al-Ya'qūbī, and Samuel ha-Nagid, in Granada, took care to have those for his children drawn up too – but most people, including our landowners from Tlemcen, were not so famous. The rarity of precise dates of birth in the vast Arabic biographical literature illustrates this well. Nonetheless, proofs were available, and they were produced.

The case should have been quite simple: one son, the bigger, claimed his double share as being the elder of the two; the other said “I do not know” that you are the elder.¹³ So the one with the claim to be the elder brought in his mother's *ketubba*, marriage contract, and showed the date on it: “2 Kislev of the year '13” (This is to be recognized as 1313 of the Era of Contracts, or the Seleucid era, which began in 312/311 BCE, hence 1001 or 1002 CE. If we can assume the sons to have been adults at the time of the case – but can we? – then we can date the case itself to about 1020 CE or later, at any time up to the death of Hay Gaon in 1038). Of itself insufficient to prove anything about his own birth, this was accompanied by “another document” which contained

¹² For the (re-)establishment of their rights wholly on the basis of *dimmī* evidence, see below, and Goitein, *Mediterranean Society*, vol. IV, p. 23: “Both Islamic and Jewish law deeply respected the property rights of an individual”.

¹³ For the apparent oddity of this statement, cf. Goitein's remark: “The allegations made by the litigants sometimes differed so much from one another that they appear to be trial balloons rather than attempts to record facts”, *Mediterranean Society*, vol. II, pp. 337.

the expression “My son so-and-so was born on the fourth day of Nisan in the year ’14”. This appears to place his birth at a comfortably – but not too comfortably – close date to the date of the marriage: 4 Nisan ’14 is just sixteen months after the wedding.¹⁴ That would have to make a son born then the first-born of his father.

However, the other son rejected this argument: he announced, “It (originally) said ‘16’ but you changed it to ‘14’”. If the other son was born in the year ’16, of course, his claim to be the first-born would be, while not disproven, at least less secure – since that would leave a full forty months between marriage and his birth, rather long, especially in medieval terms, for a first pregnancy and enough for at least one other son to have been born before him (It is of interest to note that the accuser does not claim himself to be the elder, only that he is not sure that the other is. This may be a product of traditional modes of legal behaviour¹⁵). Numbers were written by Jews in Hebrew then as now using letters with numerical values not digits. The difference between the ways in which the two numbers were written, as can be seen in a surviving document from the same area, written rather later, consists in the simple addition of a short horizontal stroke to the top of the letter waw, standing for ‘six’, making it a *dalet*, which is used for ‘four’.¹⁶ Forgery, even of this slight sort, is serious, if effective, and the accusation of forgery is serious too.¹⁷

Did he do it? A solution to the puzzle is found, but without addressing the question of forgery. The birthright of the son who claimed to be the elder is established by quite other means. The two documents that we have – the mother’s wedding contract and the second document containing an alleged reference to the son’s birthdate – are effectively ignored in favour of oral evi-

¹⁴ As the boy could not have been born four months after his parents’ wedding (or not without introducing other difficulties), Nisan ’14 must be sixteen months afterwards. This in its turn indicates that the Seleucid era in this context was calculated with the year beginning in Tishrei.

¹⁵ See note 13. Of course the apparently studied vagueness about who is the elder raises other questions than merely technical ones concerning inheritance. One, for example, concerns which of them, as the elder, should perform the Fast of the Firstborn on the day preceding Passover.

¹⁶ Toukabri, “Un contrat de donation hébraïque dans une reliure du Coran”, pp. 257-269 (with a picture at 259). The editor places it perhaps in the late fourteenth century; it could be earlier. See also Beit-Aryeh, *Asufot ketavim ivriim mimei-ha-beynayim*, I, no. 14, from Barqa, Libya, anno 990 CE (Ben-Sasson, *The Emergence of the Local Jewish Community*, pp. 451f., dates this to 991CE). Marina Rustow informs me that this document is a *ketubba* written in Barqa in 990 with a groom named Aaron b. Yeshua. It was first published by Simḥa Assaf in *Musaf ha-Tarbiz*, 1, 1929/30, pp. 53-55. Apparently the verso contains magical and astrological writing. The kind of forgery described here is akin to that involved in changing a one as written by many Europeans into a seven simply by adding a cross-bar.

¹⁷ For how the number 16 was written here (normally, in order to avoid a pair of letters that copy part of the name of God, it is written, not as 10+6 but as 9+7) see Gil, *Palestine During the First Muslim Period (634-1099)*, pp. 124-127; Gil, *Documents of the Jewish Pious Foundations from the Cairo Geniza*, pp. 423-428 at pp. 425 and 427, at sect. c, line 5.

dence to the effect that that son is the firstborn of his father. From there Hay Gaon proceeds to discussion of how to divide the property according to the traditional rules – two thirds to him and one third to the younger son. The ugly intra-family accusation is left aside and the real issue – how to divide up this newly recovered estate – is dealt with in ways that effectively sideline that issue.

Why does this happen this way? From a modern perspective, it may look as though there was a problem about proving the authenticity of the document with the birthdate in it: perhaps the other son's assertion of forgery could not be established or rebutted. As to this, we have no way of knowing. But we can be fairly sure that this was not the reason: nothing, after all, is said or indicated in our source that might support such a view. The far more likely solution is that, as was very normal, the authorities in this case sought rather to avoid the problems that would be caused by the interpersonal conflict involved in accusations of forgery. If a solution could be found by other means, using other resources, that was to be preferred.¹⁸

The second case is different:¹⁹ apparently in or near Qayrawān, also in north Africa, and again around the year 1000 (perhaps a little earlier than the first case: it was sent by R. Jacob bar Rav Nissim ibn Shahin, who died in 1006-07), a man was being persecuted, we are told, by the government. Suspecting that the state planned to seize his property, he wanted to flee, but feared that even then the state would take his property away by putting pressure on his wife to give it up. A friend advised him to make his property over to his wife in accordance with their marriage contract, and then divorce her, but to do so in a way which would turn out later to be flawed so that they could get together again, with their property intact, once the situation had settled down. Others had already done the same thing (others still do the same thing), and the implication was that it was a scheme that worked. The property would now belong to her, she would not be married to him, she would be an independent person with rights, especially property rights, of her own – the state would have no reason to seize the property as belonging to him. The man followed the advice, wrote out a bill of divorce, but before writing it he told one of the witnesses that he was doing so only because of his fear of the government and warned him not to give him away: the whole thing was arranged with his wife. All seemed fine. And another witness later confirmed all of this. The vital importance of witnesses for the strength of a contract – in this case dissolution, or invalidation, of a contract – emerges well from this story. (That one party to a document tells a witness at the time of signing that it is a legal trick is an indication of invalidity.) Its centrality and the degree to which it is

¹⁸ For a slightly similar case, from the end of the eleventh century, see Goitein, *Mediterranean Society*, vol. III, pp. 38-39.

¹⁹ Harkavy, *Teshuvot ha-Geonim*, pp. 173-175, n° 341.99.2.

obvious to all concerned can be discerned from the absence of special remark about it in our source.

Alas, things did not return to normal so quickly – this was the first half century of post-Fatimid rule there, we hear of rapacious tax-collection there at that time, government was neither stable nor friendly:²⁰ the wife died, and was followed to the grave soon after by the husband who had fled. Only long afterwards did the situation settle down. The heirs of the husband and of the wife then disputed the succession. Were the two divorced or not? What was their personal status in relation to each other in legal terms? Had the divorce taken effect? Most importantly, whose estate should get the property, his or hers? The divorce document was produced by the wife's heirs, but its genuineness was repudiated by the heirs of the husband.

As with the first case, this too was sent to the east, possibly also to Hay Gaon, and an answer eventually came back. All turned on a technical point: had the letter of divorce, the *get*, been delivered to the wife in proper legal fashion? If it had been, then she was divorced and the estate should go to her heirs; if not, then she was not divorced and the husband's heirs were entitled to get everything. As with the previous case, technical issues – written confirmation versus oral, and whether there were one or two witnesses to delivery of the *get* to the wife – dominate the discussion, and in the end the decision was made in favour of the husband's heirs.

I see two distinct, if inter-related, points of interest here. First, in both cases, the Jews are manoeuvring within an Islamic social and political system, but using the Jewish legal system to do so. In both cases, appeal could have been made to the Islamic legal system – the Mālikī view, however, seems to require the application of Jewish law, and so, here in north Africa, there would probably have been no difference in the result.²¹ In this sense, though as *ḍimmī*-s, Jews are operating much like other subjects of the state in the area where they lived. In both these cases, while the Jews are reacting to their situation under non-Jewish rule, it is not, apparently, because of any special treatment to which they have been subjected as non-Muslims. Nothing in either case suggests that they have been singled out for special treatment because of their status as non-Muslims. Everything that we know of them suggests that they have simply been caught up, like many of their neighbours, in events that are far larger than themselves; if we had the documentation, we should certainly find that their neighbours were engaged in similar endeavours to regain or protect property rights against the effects of government action of this sort.

In both cases the effects of government action, or threat of action, have lasted way beyond the brief interlude of a single episode. In the first case, what

²⁰ Brett, *The Rise of the Fatimids*, pp. 264-65, 357.

²¹ Fattal, *Le statut légal des non-musulmans*, pp. 344-65.

amounts to mass deportation (not only of Jews) by government has deprived the family of its property rights in Tlemcen, and that deprivation has lasted long enough for there to have been a change of ownership, as a result of the natural process of the deaths of an owner and his wife. In the second, similarly, the threat of government injustice led to a legal trick whose effects, way down the line, affected property rights for others, heirs of the people involved.

In both cases, it is worth noting that the property rights themselves are established not by government but by documentation and/or evidence entirely from within the *ḍimmī* community, and inheritance is determined wholly according to the *ḍimmī* law (though Goitein suggests that in certain times and places there may have been something akin to a stamp tax that confirmed, if it did not regulate, such transactions²²), though such determination will in all likelihood always have been subject in the final analysis to confirmation by the state. In the first case, as we have seen, there may remain puzzles, but the claimant who is apparently the elder son still gets his due share; in the second case, the divorce is recognized as invalid. In both cases a legal way forward is found to legitimize something that may or may not be based on the truth. In the first case, the contents of an allegedly forged document are accepted without recourse to the document itself, and thus without the need to pronounce on whether it is genuine or not; in the second case, it is accepted that the central document is a forgery, or at least legally not what it claims to be. This is not a *ḥīla*, a legal trick, but rather something created to pull the wool over the eyes of the state.

At the same time, these are two very different cases. The first case shows us *ḍimmī*-s attempting to recover from the indirect effects of government action aimed not in fact at depriving them of their property but simply at moving them and others to a new place. The state was not trying to seize their property in Tlemcen; it simply took action that removed them far away from it, for a long time, and thus prevented them from controlling and enjoying it. And we know about it only because once the *ḍimmī*-s were able to return they found themselves having to sort out the effects of the passage of time on their own standing in relation to the property. That in its turn led to legal complications which included what may have been an attempt at forgery – though the reasons for it remain obscure. In the second case, by contrast, it was precisely the threat of government seizure of property that had led to the creation of the false divorce, which then in its turn caused the heirs to have to sort out their standing in relation to each other.

In both cases we have family disputes over property; in both cases we have documents which wear unreal aspects – a document with an altered date; a

²² See Goitein, *Mediterranean Society*, vol. IV, pp. 39-40, 90, and especially 289-90.

get which has been improperly delivered; in both cases we have lies, though it is not clear to us, as it was not to the legal scholars and authorities involved, precisely which statements were lies and which were not.

In a way this is the most important aspect of the two cases: each involves falsehood, and it was clear to the legal scholars that this was so; in both cases they attempted to sort out the legalities of the situation, and establish the rights of the parties, without taking full cognizance of that fact. Why so?

One explanation has to do with the relative importance then of oral testimony and of written documents; another with the fact that, then as now, but more so then, there were real limits to people's ability to demonstrate where a lie lay or whether a document had been falsified;²³ and in the first case, it does not seem to have made any difference anyway (in the second it is not so clear). Part too has to do with the natural desire to achieve the right result, right in the sense of that desired by the (relevant) parties and right also in the sense of the most just or appropriate result. A further explanation has to do with the real problem, for *ḍimmī*-s, of what to do if one proves that one party has lied, or falsified a document. Punishment was not a very great option: effectively all that was available was a range of excommunications. These were never very popular, for good reasons. The legal autonomy of *ḍimmī* life did not extend to communal prisons, and the prisons of the state were too severe to be an attractive or a realistic substitute.²⁴ The realities of legal and social life for the *ḍimmī*-s themselves – in particular the small, and generally declining, sizes of their communities – dictated a preference for peaceful resolution of disputes, and in what would otherwise have been serious problems that meant ignoring them, so far as possible, or assimilating them to other issues in the cases and solving the case by concentration on other issues.

My second point is different. In both cases the decision that we have – and it is important to remember that these are responsa, like *fatwā*-s, and therefore not, in theory at least, actual decisions so much as recommendations – what we have is not local. In both cases what we have are answers to questions sent to the East, to Iraq, from north Africa. Why were they sent? Was it because of a lack of qualified scholars in the west? Certainly not: in the west and by the late tenth century there were plenty of scholars of real weight. We can, perhaps we should, explain the phenomenon in other ways, such as by appealing to the unifying value for small communities of using such contacts to obtain decisions which they could have produced for themselves. The added authority of a decision from far away cannot be ignored either. And in a small community a decision in favour of one side or another by a local authority might carry less weight, be less capable of being enforced, than one by an authority far away.

²³ This of course will have been less visible to the people concerned than it is to us now.

²⁴ Goitein, *Mediterranean Society*, vol. II, pp. 372-73, 402.

To return to where I began, with Goitein, this is not a state within the state. Nor is it, to say the truth, even the incorporation of Jewish law within Islamic law. But it is something not very dissimilar. Since Jewish law was recognized as the law of the land, for Jews, in north Africa; and since the Islamic *oikoumene* was one;²⁵ and since Jews, like their Muslim neighbours, could (and, in this unlike them, actually did) obtain *fatwā*-s, responsa, from far away, foreigners, foreign Jews, *ḍimmī*-s, in fact were in a position of dictating to north African Muslims what the law of their land was.²⁶ If the implications are theoretical and implicit rather than practical and applied, they are there nonetheless, and they matter in at least one particular. They put the Jewish scholars of the east in a curious position. If they do not, quite, mean that those Jewish scholars are in a position of authority above local Muslims, what we see is something very close to that. Quite apart from any encroachment on local sovereignty, which would have been a theoretically difficult, if practically easy, concept to understand, this flies in the face of everything that such documents as the pact of 'Umar and *ḍimmī* law in general were designed to deny to Jews and Christians. But it is, equally, an outgrowth of precisely the same set of regulations, practices and centuries-long social and legal ways of behaving. If it did not occur to anyone to worry about it, that was because there were very few Jews and their legal cases had little impact beyond the bounds of the community - but this does not mean that the implications are not there.²⁷

Jews - but not Christians. It is of interest here to compare this situation with that of the Christians, also *ḍimmī*-s. I said at the start that these documents are revelatory about the situation of Jews, but not therefore necessarily of that of Christians. We have heard about Christians at this meeting from

²⁵ This raises obvious questions of definition, which I deliberately ignore here.

²⁶ One implication of this, of course, is that the Jewish *oikoumene* within the Islamic world was, or was felt to be, much smaller and less difficult to move about in.

²⁷ The encroachment on sovereignty is not of course so very unusual: Ireland, like other countries, for long tolerated a similar encroachment. Ireland is a Catholic country, with its constitution reserving for decades a special status to the Roman Catholic church. That same constitution, for that same reason, forbade divorce. And for decades Irish Catholics who wanted a divorce could only enjoy a legal separation, with consequent inability to re-marry (it is all changed now). But for all those decades, certain Irish people - Protestants and Jews, the *ḍimmī*-s of the Irish Republic - could get a divorce, by going to London, and that divorce would be recognized in practice in Ireland. Again, Protestants and Jews were numerically insignificant in Ireland, but the implications, or the problems, especially when property was at issue, could easily transcend the bounds of the minority. It was another variation on the old Irish solution to an Irish problem. But it had interesting implications - for recognition of international law, for sovereignty, for Irish-British relations and attitudes, and for much besides. These and other such cases, however, like the similar incorporation of various types of Christian, Jewish and Islamic religious law in the civil law (of personal status) of the state of Israel, are essentially different from the situation described here, precisely because they deal with the law of states, not of a suprapstate entity such as Islam.

many of our colleagues, but especially from Ana Echevarría²⁸ and from Giuseppe Mandalá. But these two scholars alone have spoken about Christians using material from within those communities. Others have used, by and large, Islamic sources. We note, first of all, how very little internal material there actually is. And also, that it is largely, if not entirely, theoretical, not applied, as in these Jewish cases. We have a legal code (in Arabic and only very late), but we have nothing parallel to the Jewish *responsa* or the Islamic *fatwā*-s. That must limit what we can know of how things really were.

But in addition to that there is, I think, another feature of the Christians that limits things too. Uriel Simonsohn has shown that at least in certain oriental Christian circles (in Mesopotamia and the Fertile Crescent) in the early Islamic period there was considerable resistance, not so much to appeals to Islamic courts and judges, but to appeals to other Christian instances.²⁹ If this was true in the east, where the linguistic and the sectarian problem was in some ways much less, how much more must that have been a problem in the west, where linguistic particularism, allied to rapidly declining numbers, the lack of an educated class, and the lesser involvement of church, and of canon law with it, in the exercise of legal competence, all combined with the absence of the habit of the legal question sent afar to make the Christian situation radically different from the Jewish – much more self-sufficient (as long as it was self-sufficient) and isolated, cut off from other communities. If we have so little material, that may be in part because there was less to begin with.

Sources

Gil, Moshe, *Documents of the Jewish Pious Foundations from the Cairo Geniza*, Leiden, Brill, 1976, Publications of the Diaspora Research Institute, 12.

Teshuvot ha-Geonim: Harkavy, Albert, *Studien und Mitteilungen aus der Kaiserlichen Oeffentlichen Bibliothek zu St. Petersburg, IV, Responsen der Geonim (zumeist aus dem X.-XI. Jahrhundert)* (usually known simply as *Teshuvot ha-Geonim*), Berlin, 1887.

Bibliography

Ashtor, Eliyahu, “Documentos españoles de la Genizah,” *Sefarad*, 24, 1 (1964), pp. 41-80.

²⁸ Ana Echevarría’s paper, not included in this volume, was entitled “Judíos y cristianos en al-Andalus a través de la *Colección canónica árabe*”.

²⁹ Simonsohn, “The Christians whose force is hard”, pp. 579-620.

- Beit-Aryeh, Malachi, *Specimens of Mediaeval Hebrew Scripts, I, Oriental and Yemenite Scripts*, Jerusalem, Israel Academy of Sciences, 1987 [in Hebrew].
- Ben-Sasson, Menahem, *The Emergence of the Local Jewish Community in the Muslim World, Qayrawān, 800-1057*, Jerusalem, The Magnes Press, 1996 [in Hebrew].
- Brett, Michael, *The Rise of the Fatimids. The World of the Mediterranean and the Middle East in the Fourth Century of the Hijra, Tenth Century CE*, Leiden, Brill, 2001, *The Medieval Mediterranean, Peoples, Economies and Cultures, 400-1453*, 30.
- El²: Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition.
- Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, 12 vols., Leiden, Brill, 1960-2005.
- Fattal, Antoine, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beirut, 1958, *Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth*, 10.
- Fierro, Maribel, "El proceso contra Abu 'Umar al-Talamanki a través de su vida y de su obra", *Sharq al-Andalus*, 9 (1993), pp. 93-127.
- Gil, Moshe, *Palestine During the First Muslim Period (634-1099)*, III, *Cairo Geniza Documents, Indexes*, Tel Aviv, Tel Aviv University and the Ministry of Defense Publishing House, Publications of the Diaspora Research Institute, The Haim Rosenberg School of Jewish Studies, 1983 (in Hebrew and Judeo-Arabic).
- Goitein, Shelomo Dov, *A Mediterranean Society, The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, 6 vols., Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1967-1993.
- Harkavy, Albert, *Studien und Mitteilungen aus der Kaiserlichen Oeffentlichen Bibliothek zu St. Petersburg*, IV, *Responsen der Geonim (zumeist aus dem X.-XI. Jahrhundert)* (usually known simply as *Teshuvot ha-Geonim*), Berlin, 1887.
- Hirschberg, Haim Zeev (J.W.), *A History of the Jews in North Africa, I, From Antiquity to the Sixteenth Century*, Leiden, Brill, 1974 (originally published in Hebrew, Jerusalem, Bialik Institute, 1965).
- Marçais, G., "Ashir", in *El²*, s.n.
- "National Archives Discovers Date Change on Lincoln Record, Thomas Lowry Confesses to Altering Lincoln Pardon to April 14, 1865", *The National Archives and Records Administration*, January 24, 2011 [online], available in: <http://www.archives.gov/press/press-releases/2011/nr11-57.html>
- Simonsohn, Uri, "The Christians whose force is hard: non-ecclesiastical judicial authorities in the early Islamic period", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 53 (2010), pp. 579-620.
- Stewart, John, in Simpson, Brooks D., "A Little Research Exercise", in *Crossroad* [online], January 26, 2011, available in: <http://cwcrossroads.wordpress.com/2011/01/26/a-little-research-exercise>.
- Toukabri, Hmida, "Un contrat de donation hébraïque dans une reliure du Coran", *Al-Qanṭara*, 30 (2009), pp. 257-269.

Jews as Heretics in the Eyes of an Arabized Christian Community

Ana ECHEVARRIA

Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid

The *Mozarabic Collection of Canon Laws* (known as *Qānūn* in Arabic, a term that we will use in this paper to differentiate it from Latin versions) is a compilation and translation into Arabic of the Latin versions of Visigothic canon laws enforced in the Iberian Peninsula from 600 to 700, and transmitted thereafter under both Christian and Islamic rule.¹ This corpus is the most important source to reveal the process of assimilation of Christians in al-Andalus, for it provides key information on the influence of Islamic law on *ḍimmī*-s and the ways in which social interaction conditioned their development. It is also one of the few examples of law composed by *ḍimmī*-s for their own use, and transmitted in Arabic, the language of the dominant majority. The manuscript, composed around 1050 C.E., is divided in ten books developed from an index of canons built before the Islamic period –known as the *Excerpta*– according to the particular needs of the Mozarabic community. In this case, the canon laws were chosen among those more relevant to aspects of life and cult of the Christians under Muslim rule: issues about ecclesiastical organization (Books I-III); internal aspects of cult and liturgy (Books IV-VI); the qualities and exercise of power by the rulers (Book VII); questions more directly related to God and faith (Book VIII), whereas Books IX and X deal with heretics and idolaters. It is a very complex work, due to its internal arrangement and to the ways of transmission of this collection. Its author, Vincentius, was a Christian priest (presbyter), who worked in al-Andalus as compiler of legal materials for a certain bishop ‘Abd al-Malik, in the mid-eleventh century.²

1. Jews as heretics or rather Jews and heretics?

Jews appear in the Arabic *Qānūn* under the denomination of heretics, however they were carefully differentiated from them in most canons. Book IX, describing the laws and customs of heretics, has several chapters on the Jews and, as it says, ‘those who help them against the Christian religion’, and with

¹ This article has greatly benefited from my stay as Visiting Fellow at the Käte Hamburger Kolleg (KHK) ‘Dynamics in the History of Religions’, Ruhr-Universität, Bochum, Germany. I thank all the colleagues at this institution for their comments and suggestions.

² See Echevarria, “Vincentius”, pp. 81-83.

the rules they should fulfill to live among Christians. Laws about Jews were not included in other general chapters, as they appeared in Visigothic legislation, except for a canon about the licit marriage degrees that will be studied *infra*. In general, the term *al-yahūd* is found as opposed to heretics, pagans or idolaters.

The grouping together of Jews and heretics appears for the first time in legislation as a tendency in Roman law imbued by Christian concepts from the beginning of the 5th century: Jews, Samaritans, heretics and pagans are often treated in the same law, even though initially each group was still considered separately.³ When Judaism lost its character of permitted religion in the Roman Empire around 535, it was assimilated to paganism and other heretodox views within the Church. Justinian I had banned Judaism and Aryanism in Africa, together with other Christian deviations from his Empire, and had established a harsh legislation towards the Jews of this province, although he had been more indulgent in other areas of the Empire. According to the imperial chancery, all these groups, as well as pagans, shared a number of legal incapacities that made them different from the Christian subjects of the Roman Empire.⁴ His novella n^o 37, dealing with the organization of the African Church within the uniformity of the Nicean doctrine of the Catholic Church, referred to 'the Arians, the Donatists, the Jews or other who are known not to follow the cult of the orthodox church', and later calls these groups 'sects' and 'heresies'.⁵

Religious polemic and legal sources of Visigothic Hispania started to compare the situation of Jews and heretics as soon as the Council of Elvira (around 306), where they were both labeled as *infidels*, a term that we still find in the Arabic *Qānūn*. The VIII Council of Toledo (653), canon 10, referred to 'Iudaeorum perfidia et cunctarum haeresium iniuria' (the perfidy of Jews and the injustice of all the heresies).⁶ The first words of king Recesvinth to the gathering went:

I denounce, indeed, both the life-style and the customs of the Jews, whose pestilential contagion alone still pollutes the land under my new rule. For while God the Almighty *eradicated completely from this land all heresies*, it is obvious that only *this vile sacrilege* (Judaism) still remains, to be reformed by the insistence of our devotion, or destroyed by its vindictive punishment.⁷

³ Drews, "Jews as pagans?", p. 192, n^o 9.

⁴ Linder, *The Jews in Roman Imperial Legislation*, p. 381; Linder, *The Jews in the legal sources of the early Middle Ages*, pp. 27-29.

⁵ *Novellae Iustinianae*, 37, 1 and 8. Codex Iustinianus I, 5,12 in Drews, "Jews as pagans?", pp. 193-194; González Salinero, "Presiones políticas sobre una incómoda minoría", p. 12.

⁶ Drews, "Jews as pagans?", p. 192, n. 9.

⁷ VIII Council of Toledo (653), tomus regius, in Vives, *Concilios visigóticos e hispanorromanos*, pp. 266-267; Linder (trans.), *Jews in Early Middle Ages*, p. 501; González Salinero, "Un antecedente: la persecución contra los judíos", p. 73.

However, the most influential author of Visigothic theology, Isidore of Seville, did not have a coherent, unified view of the question of Jews, as he adopted different points from former authors in each of his treatises, while sustaining a distinct policy from royal ideology that transpires through the canons of the Church councils meeting under his authority. In his *Etymologies*, Judaism was considered as *superstitio* and put on a par with idolatry, which was the most important enemy of monotheistic religion. But, in fact, Isidore did not refer to Judaism as being a heresy –although he gives some parallels between heretics and Jews in his *Sententiae*, as we shall see–, and he even mentioned Jewish heresies as tantamount to Christian heresies in that they had seceded from the proper form of religion.⁸

One century later, and following Epiphanius of Constancia's work –based in the Fathers of the Church Justin, Irenaeus and Hippolytus–, John Damascene's *De haeresibus* classified the Jews among the pre-Christian heresies who were 'mother and prototypes of all other heresies'.⁹

The fact that 'a heretical other was as essential to the creation and preservation –in this case, the latter– of orthodoxy in some traditions'¹⁰ applies perfectly well to the case of the depiction of Jews as heretics in Visigothic and Mozarabic canon law between the 7th and the 11th centuries. Previous treatment of Christians as a sect of Judaism and the effort of the Fathers of the Church to fight that approach had already provided certain background for thinking in the direction of *haeresis* as a way to differentiate both faiths, although this time the argument was turned round, and it is the Jews who are considered heretics. The Arabized Christians' perception of religious 'otherness' with respect to Jews reveals a very conscious effort to create barriers in their interreligious dealings, so as to prevent the conversion of Christians, and therefore, the weakening of their community.¹¹ But we must bear in mind that this denial of sameness is precisely what we encounter in situations of difficult difference,¹² especially in this case, where Muslim authorities considered both religious communities to have the same legal status and rights. Both Jews and Christians were similarly defined by Muslims as *ḍimmī-s*, and therefore, some further differentiation was needed if Christians wanted their community to survive.

Judaism could be considered as a heresy because Jews deviated from the scriptural tradition of the Bible by not accepting Christ as the Messiah, a view

⁸ Isidore's polemic against the Jews, in PL 83, cols. 449-538: Drews, "Jews as pagans?", pp. 200-201; Drews, *The Unknown Neighbour*, pp. 169-170, 175.

⁹ Sahas, *John of Damascus on Islam*, pp. 56, 68.

¹⁰ Henderson, *The Construction of Orthodoxy and Heresy*, p. 2.

¹¹ Some examples of this same fear and its limits, during the Visigothic period, in Drews, *The Unknown Neighbour*, pp. 125-126.

¹² Boyarin, *Dying for God*, p. 10.

that matches the concept of heresy argued by Berger and Henderson, that is, opposite to the authority of a religious tradition based in a written sacred Scripture, and sanctioned by an institution.¹³ On top of the accusation of wrong biblical exegesis, particularism was another parallel established between Jews and heretics, because both groups were on the margins of the Catholic Church and sought only ‘private societies’, according to Isidore of Seville’s *Sententiae*.¹⁴ However, here we are dealing with a legal text, and therefore heresy is not being defined in a theoretical way but according to a series of practices that are being forbidden. These practices are used to define the other group –be it heretical or Jewish– and to strengthen the social identity of Christians under Muslim domain. If these Christians started –or rather continued– to practice syncretism, their identity under a foreign authority would be seriously undermined, and it was feared that the number of conversions to other faiths would increase. Since we are faced with a canon collection for the use of Church authorities, the definition of why Jews would be considered as heretics is not developed here, but understood as general knowledge in the ecclesiastic field, while practical measures were undertaken, ruling all contact with them. Such a use of habits, rituals or practices to define religious dissidence is found much later in the works of the Inquisition.

The translation of religious terms concerning Jews into Arabic in the *Qānūn* gives some clues about the ways in which Arabized Christians defined this otherness and tried to explain differences and similarities between Jews and Christians, and between Jews and other heretics, always referring to their subjected life among Muslims. Different strategies –and terms– were used to differentiate the Christian community from the other groups: standard Arabic words such as *milla* for confession, or *zindīq*, for heretic, are absent from this text. On the contrary, the term ‘heretic’ was translated by *ḥārīḡ*, plur. *ḥawārīḡ*, following the meaning of the first dissident group of Islam, the Ḥārīḡites. Used in combination with another word, it qualifies other Christian denominations like Nestorians (*ḥārīḡa Nistūr*), who are given an important place in Titles VIII and IX. The choice of *ḥawārīḡ* calls our attention to religious heresy as a primary form of deviance and expression of dissent.¹⁵ Normally, the term would refer to the first sect of Islam, whose importance lies particularly, from the point of view of the development of dogma, in the formulation of questions relative to the theory of the caliphate and to justification by faith or by works, while from the point of view of political history the principal part they played was disturbing by means of continual insurrections, which often ended in the temporary conquest of entire provinces, the peace of the eastern part of the Muslim empire and during the Umayyad period, and involuntarily facilitating

¹³ Berlinerblau, “Toward a Sociology of Heresy, Orthodoxy and Doxa”, p. 334.

¹⁴ Drews, *The Unknown Neighbour*, p. 169.

¹⁵ Henderson, *Construction of Orthodoxy*, p. 1.

first Mu'āwīya's victory over 'Alī, then that of the 'Abbasids over the Umayyads.¹⁶ But one wonders to what part of the definition of this sect of early Islam were the Mozarabs referring to, namely the social patterns of organization or the schismatic view concerning some of the main trends of Islam. Throughout the *Qānūn*, nuances are important in the change from the headings to the content of the different chapters. In general, *ḥawārīḡ* is used as a collective word for both groups -heretics and Jews-, in the heading of Book IX, Titles I and II and in several canons.¹⁷ However, in the text of each law an effort is made to distinguish clearly between *ḥawārīḡ* = heretics and *al-yahūd* = Jews, even if the same rules apply to both.

2. Interaction between Jews and Christians in the eleventh century context.

The Arabic *Qānūn* of the eleventh century offers a different version of cross-religious contacts than the Visigothic laws of the seventh century, as might be expected due to the different situation of the Christian community under Muslim rule. A unitary state religion could not be envisaged under Christian views. Therefore, the wording of titles and canon laws concerning the Jews in Book IX of the Arabic *Qānūn* were slightly modified, although still selected to be translated from the Latin Visigothic canon collections, combined with other canons from Merovingian, Byzantine and North African councils. The first major change occurred when the *Excerpta* (index) was organized in subjects, and what had been new laws and confirmations from earlier legal sources that had been ordered chronologically -both royal and ecclesiastical- were gathered under new headings, corrected and edited as necessary. In the case of Book IX, the version from the original *Excerpta* (finished around 675) and the one preserved in the Arabic rendering seem the same, adding only one canon from the Council of Epaon (517) and changing the order of one canon of IX Council of Toledo, but the changes in order convey a different meaning of the whole argument against Jews. Sometimes, the grouping together of Jews and heretics also included subtle criticism of Islamic religion, described always by other terms (*maḡūs* or *kāfirūn*) that did not directly reveal the addressees, but always specifying a difference between Jews, heretics and Muslims.¹⁸

¹⁶ Levi della Vida, "Khāridjites".

¹⁷ Arabic Ms. 1623, Library of the Royal Monastery of El Escorial (Biblioteca del Real Monasterio de San Lorenzo, El Escorial), Spain (from now on BRME 1623), f. 395 r. On nuances concerning the definitions of *ḍimmī*-s, see Déroche, "Polémique antijudaïque", pp. 155-160.

¹⁸ On the debate about Jews being used as a scapegoat in polemics against Muslims, in order to cover appearances, see Olster, *Roman Defeat*, opposed by Vincent Déroche, "Polémique

First of all, Jews were included in a series of general canons that dealt with them together with heretics, in Title I on how to avoid heretics and their habits. This group of canons is mostly interested in questions of purity and food, and the celebration of Muslim and Jewish feast days and banquets, practices that we know were widespread in the Iberian Peninsula at the time according to polemic treatises and despite all laws forbidding it. The canons, taken from general councils at Laodicea or Carthage, establish that Christians must not judaize by resting on the Sabbath, but must work on that day, rather honoring the Lord's Day; and, if they can, resting then as Christians, unless they are found to be judaizers, deserving the penalty of anathema.¹⁹ It was also forbidden to receive unleavened bread from Jews or to take part in their 'impieties' –probably their ceremonies and meals-, not that Jews themselves wanted such an interaction.²⁰ Finally, another canon in a slightly changed version from its original wording –that said "That it is not allowed to receive festive gifts from Jews or heretics or to celebrate holidays with them"-, specified that Christians should not celebrate New Year, the new moon, or festivals (*ferias*) with Jews or infidels (*mağūs*).²¹ A last, very interesting canon forbade priests to permit gentiles (*kāfirūn*), infidels (*mağūs*) or Jews into their churches, neither to hear Mass, except if they were catechumens.²² It should be noted that punishments for these sins range from anathema to excommunication, that is to say, only spiritual penalties that could be easily imposed by the Christian clergy, with no physical punishment that had to be authorized by Islamic authorities.²³

Other canons deal with Jews specifically, and often address the question of purity, not because it was fundamental to Christians, but precisely because it was important for Jews. This time, the rulings were taken from local councils in Gaul and Hispania, where these issues had been discussed largely: Agdé, Elvira and Épaon. The first one records the blessing of the fruits of the faithful by Jews:

antijudaique", pp. 141-161.

¹⁹ Title I, canon XXIX, Council of Laodicea: BRME 1623, f. 395 v.; Schaff (trans.), *The Seven Ecumenical Councils, Christian Classics Ethereal Library*, available in <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf214.html>, p. 236.

²⁰ Title I, canon XXXVIII, Laodicea: BRME 1623, f. 396v; Linder (trans.), *Jews in Early Middle Ages*, p. 483. This issue was dealt with in the Council of Elvira, c. 50, where it was punished with excommunication, as mentioned below.

²¹ Title I, Canon XXXVII Laodicea: BRME 1623, f. 396 r-v; Linder (trans.), *Jews in Early Middle Ages*, p. 463.

²² Title I, canon LXXXIV (LXXXIII) Council IV Carthage (year 399 AD): BRME 1623, f. 396 r-v.

²³ At the same period, the *Decretum* of Burchard of Worms established just ten days of fast on bread and water for anybody who had eaten the food of Jews or other pagans: *Decretum* 19:5, Linder, pp. 637-638.

It was resolved to warn the landowners that they should not suffer that their fruits –which they receive with thanksgivings from God– shall be blessed by Jews, lest they make our blessing null and void. If anyone should unlawfully presume to do it subsequent to the interdiction, he shall be utterly expelled from the Church.²⁴

Banquets and food in common were highly disapproved, both because they brought forward occasions for cross-religious exchange and also due to the ongoing debate about comparative cleanliness of the dietary laws of each religion. The fact that Jews refused Christian food was unacceptable to Christian clergy²⁵. Again, the order of the laws is vital in the development of the argument step by step:

All clerics and laymen should henceforth avoid the banquets of Jews, nor shall anyone receive them to a banquet; as they do not consume food in common with Christians, it is shameful and sacrilegious for their food to be consumed by Christians; for what we consume –with the Apostle’s permission– they would judge unclean, and thus the Catholics shall begin to be inferior to the Jews, if we should consume what they serve while they should despise what we offer.²⁶

It was resolved that if, indeed, any cleric or faithful should take food with Jews, he shall be removed from communion, in order to make him amend.²⁷

If a cleric of superior position should take part in a banquet of any heretical cleric, he shall not have the peace of the Church for the duration of a year. And if junior clerics should dare to do it, they shall be flogged. As for the banquets of Jews, our law prohibited even laymen to take part in them, and anyone defiled by a banquet of Jews should not eat bread with any cleric of ours.²⁸

The other most important question addressed by canon law was conversion. When the first forced baptisms of Jews were ordered under the Visigothic king Sisebut (c. 613/615), Church authorities such as Isidore of Seville still did not perceive any danger of Christians converting to Judaism.²⁹ Nor did he defend forced conversions of Jews to Christianity, as we see in canon 57 of the

²⁴ Title I, canon XLIX, Council of Elvira (306): BRME 1623, f. 396r-v; Vives, *Concilios*, p. 10 (taken from the Vigilano Codex), Linder (trans.), *Jews in Early Middle Ages*, p. 483.

²⁵ For a long discussion of these questions of purity, see Freidenreich, *Foreigners and their food*, pp. 110-123, 179-196.

²⁶ Title II, canon XL Council of Agdé: BRME 1623, f. 396v; Linder (trans.), *Jews in Early Middle Ages*, p. 467.

²⁷ Title II, canon L Council of Elvira (306): BRME 1623, f. 396v; Vives, *Concilios*, p. 10; Linder (trans.), *Jews in Early Middle Ages*, p. 483.

²⁸ Title II, canon XI (really XV), Council of Epaon (517): BRME 1623, f. 396v; BN ms. 8986, f. 252; Linder (trans.), *Jews in Early Middle Ages*, p. 468; Gaudemet and Basdevant, *Les canons des conciles mérovingiens*, vol. I, p. 109.

²⁹ Drews, *The Unknown Neighbour*, p. 178.

IV Council of Toledo, presided by him, which preferred the way of persuasion as opposed to royal policies of coercion. This shift from forced to voluntary conversions was theorized between 613/615 and 633. After Julian of Toledo, the trend to oppose conversion by force became dominant in Christian treatises, and it eventually found its way into legislation. In the *Qānūn*, and despite growing fears of diminishing faithful, the older, toughest royal laws were omitted and discarded, in part due to the situation of the Christian community under Muslim rule, where they would have no power to enforce conversions of Judaism to Christianity. However, if these conversions eventually took place, further judaizing was forbidden and chastised with penalties for apostasy, a change from the former 'such transgressors should be reformed and recalled to the veneration of the Christian dogma by the episcopal authority' stated by the original canon.³⁰ In this case, Jews were clearly divided from heretics, whose readiness to return to the Catholic Church is dealt with in following titles of the book, while titles IV and V deal only with Jews.

The change of order is most obvious in canon III of the VI Council of Toledo, which is used this time as a preamble to Toledo IV, stating that everything accepted by kings and people was already included in that council, which is thereby confirmed. It only reproduces the softest legislation about the conversion of Jews, and not the harsh measures taken by some Visigothic kings, so therefore it is conveying this sense of voluntary conversion sanctioned by contemporary authorities as the rule to be followed, instead of forced conversions:

that anyone who will obtain in the succession of time the crown of the kingdom should not ascend the royal throne before he had promised, among the other terms of his oath, that he would not allow them to violate this catholic faith and that he would not show favor in any way to their perfidy nor open the doors of prevarication, out of negligence or seduced by avarice, to people prone to fall into unfaithfulness, but would maintain undiminished in future that which had been achieved particularly in our time; for any good is useless if it lacks perseverance. If he should violate his oath after he had given his oath and ascended the rule of the kingdom, he shall be anathema Maranatha in the eyes of the eternal God and become wood for burning in the eternal fire, and together with him shall be condemned to the same punishment any of the priests or the Christians who will be implicated in his deviation. At present, however, we have decided to confirm what was formerly decreed on the Jews in the general synod (Toledo IV), for we know that everything necessary for

³⁰ Title IV, Canon LIX, Toledo IV: BRME 1623, f. 398 v.; Linder (trans.), *Jews in Early Middle Ages*, p. 488. See Sherwood, "Concilium Toletanum quartum [c. 59: De iudaeis dudum christianis et postea in priorem ritum conversis]", in *RELMIN database* [online], available in: <http://www.cn-telma.fr/relmin/extrait1058/>. About Judaizing, see Drews, *The Unknown Neighbour*, p. 172-173.

their salvation that could be decreed was provided in that synod; and we resolve, therefore, that what was then decreed should be valid in future.³¹

The second canon of this series, the famous canon 57 of Toledo IV stating that ‘no one should henceforth be forced to believe’, while those who had already been baptized had to keep their new faith, is copied word by word from the original Latin rendering,³² the same as the next one, concerning those Christians who protected and supported the Jews, defending them from other Christians.³³ Baptized Jews were still required to celebrate New Testament feasts, and to continue celebrating Old Testament feasts in public gatherings, under the supervision of Christian clergy, so they did it according to their new faith, without reverting to former Jewish rites.³⁴

Public offices with authority over Christians were still mentioned in Title V according to Canon XIV of the III Council of Toledo.³⁵ But the real meaning of the canon must be sought in a different social situation, and therefore we must think of tax collectors, Jewish judges who could maybe rule trials between Christians and Jews, or Jewish landowners with Christian workers, all of them under the authority of the caliph or Taifa ruler, which put them in a still more privileged position than the one they might have enjoyed under the Visigoths. The forbiddance of owning Christian slaves, who might later become freedmen and leave the Church’s properties, completed these social rules.³⁶ It is dubious whether Christians could put this law forward before Muslim rulers in case of disagreement with a Jewish authority, but at least it provided an antecedent on which to proceed.

³¹ Title IV, canon III, Toledo VI (Chindasvint): BRME 1623, f. 397v-398r; Vives, *Concilios*, pp. 236-237.

³² Title IV, Canon LVII, Toledo IV: BRME 1623, f. 398 r-v. Vives, *Concilios*, pp. 210-212; Linder (trans.), *Jews in Early Middle Ages*, p. 486. See Sherwood, “Concilium Toletanum quartum [c. 57]”, in *RELMIN database* [online], available in: <http://www.cn-telma.fr/relmin/extrait1051/>.

³³ Title IV, Canon LVIII, Toledo IV: BRME 1623, f. 398 v; Linder (trans.), *Jews in Early Middle Ages*, p. 487. See Sherwood, “Concilium Toletanum quartum [c. 58]”, in *RELMIN database* [online], available in: <http://www.cn-telma.fr/relmin/extrait1056/>.

³⁴ Title V, Canon XVII Toledo IX: BRME 1623, f. 399 r-v; Vives, *Concilios*, p. 305.

³⁵ ‘Jews should not have Christian wives or concubines nor to purchase a Christian slave for their own use; yet if any sons were born in such a marriage they must be taken to be baptized; it is necessary that they should not act in any public office that would provide them with the opportunity to inflict punishment on Christians. Indeed, if any Christians have been defiled by them in the Jewish rite or have been even circumcised, they should return to liberty and the Christian religion with no repayment of their price’: BRME 1623, f. 399 r; Vives, *Concilios*, p. 129; Linder (trans.), *Jews in Early Middle Ages*, p. 485.

³⁶ Title V, Canon LXVI Toledo IV: BRME 1623, f. 400 r-v; Vives, *Concilios*, p. 213-214; Linder (transl.), *Jews in Early Middle Ages*, p. 491. See Sherwood, “Concilium Toletantum quartum [c. 66: Ne iudaei mancipium christianum habeant]”, in *RELMIN database* [online], available in: <http://www.cn-telma.fr/relmin/extrait1073/>.

More impact might have had the extension of this prohibition to Jewish converts, as stated in another canon:

on the command of the lord and most excellent Sisenand the King, the Jews and those who were formerly Jews should not seize public offices in any way, because they use this opportunity to harm Christians; the judges of the provinces, together with the priests, shall therefore check their fraudulently neglected infiltration and shall not permit them to exercise public office. If anyone should permit them this jurisdiction, he shall be excommunicated as a sacrilegious, and the infiltrator shall be publicly flogged.³⁷

Nor are they allowed to redeem penalties with fines, a system that would affect trials and usury, having an important social impact; this second part of the law is also an innovation from the Visigothic version. Omissions may also be revealing of certain limitations for the Christian group: for instance, the *Qānūn* omits canon 64 of the IV Council of Toledo, ‘On converted Jews who later prevaricated, that they should not be admitted as witnesses’.³⁸ Obviously, Christians in al-Andalus did not have power to challenge witnesses at court, because it was a matter for the Muslim judges to decide.

Finally, to avoid the corruption of new converts by their former coreligionists, common activities were banned under severe penalties.³⁹ After these two titles, Book IX considers the conversion and return of heretics to the Church, with no mention whatsoever of Jews, and then turns to all the heretics that had not been treated in Book VIII, namely, Paulicians, Arians, Nestorians and Copts. By the end of the book, if we take the order as an argument, it is again difficult to draw the line between heretics and Jews.

³⁷ Title V, Canon LXV, Toledo IV: BRME 1623, f. 400 r; Vives, *Concilios*, p. 213; Linder (trans.), *Jews in Early Middle Ages*, p. 491. See Sherwood, “Concilium Toletantum quartum [c. 65: Ne iudaei officia publica agant]”, in *RELMIN database* [online], available in: <http://www.cn-telma.fr/remlin/extrait1071/>.

³⁸ Vives, *Concilios*, p. 214; Linder (trans.), *Jews in Early Middle Ages*, p. 490.

³⁹ ‘Even the good are frequently corrupted from association with the evil, how much more so people who are prone to sin! There should be, therefore, no more association between Hebrews or those brought over to the Christian faith and those who still persist in their ancient rite, lest they be corrupted by their company. If any of the baptized, therefore, should not henceforth avoid the company of the infidels, the ones shall be given to Christians, while the others shall be flogged in public’: Title V, Canon LXII, IV Council of Toledo: BRME 1623, f. 400 r; Vives, *Concilios*, p. 212-213; Linder (trans.), *Jews in Early Middle Ages*, p. 489. See Sherwood, “Concilium Toletantum quartum [c. 62]”, in *RELMIN database* [online], available in: <http://www.cn-telma.fr/remlin/extrait1062/>.

3. Mixed marriage and conversion in the Qānūn.

Mixed marriages and children as a way to ensure the continuity of Christianity under Islamic law were the greatest concerns of Arabized Christians living on the same terms with Jews, and they are the subject of the greatest number of canons devoted to Jews in the collection, not just in Book IX but also elsewhere. Obviously, limited marriage outside the community was also a danger for the Jewish community, but not for the Muslim one, making matters even worse. Since Jewish and Christian authorities were allowed to judge internal matters, family law was an important part of their attributions, but mixed marriages might bring about the intervention of Islamic judges or arbiters in this field, something none of the religious leaders of the minority groups would be likely to accept willingly.⁴⁰ Prohibitions of external marriages in general makes this issue appear in titles dealing with Jews and heretics together at the beginning of book IX, and is repeated later in the text:

On faithful maidens, that they shall not be joined to infidels. If heretics should refuse to cross over to the Catholic Church, Catholic maidens shall not be given to them; and it was resolved to give them neither to Jews nor to heretics, because no association could exist between the faithful and the infidel. It is resolved that if parents should act contrary to the interdiction, they shall be removed (from communion) for five years.⁴¹

In fact, one of the very few additions of canons that are not present in the Latin versions of the canon collection is one of the laws about the illicit marriages of heretics, which is not even quoted completely because –it says– ‘it has been written about it before’, in Title I. The content of the canon reads: ‘It is not lawful to make marriages with all sorts of heretics, nor to give our sons and daughters to them, but rather to take of them, if they promise to become Christians’.⁴² And subsequently, when Jewish converts were already within the authority of the Church, they could not remain married to a Jew unless that person accepted conversion as well⁴³. All these canons are clearly

⁴⁰ Echevarria, “Los marcos legales de la islamización”, pp. 46–47.

⁴¹ Title III, canon XVI, Council of Elvira (306): BRME 1623, f. 396v; Vives, *Concilios*, p. 10; Linder (trans.), *Jews in Early Middle Ages*, p. 483.

⁴² Title V, Canon XXX (really XXXI), council of Laodicea: BRME 1623, f. 399 v-400r; Schaff (trans.), *Seven Ecumenical Councils*, p. 237.

⁴³ ‘Jews who have Christian wives in marriage should be warned by the bishop of their city that, if they wish to remain with them, they should become Christians. If they were warned and have refused, they shall be separated, because an infidel cannot remain united to one who has transferred to the Christian faith. The sons issued from such marriages, however, should follow the faith and status of the mother; similarly, also, those born to infidel wives and faithful men should follow the Christian religion, not the Jewish superstition’. Title V, Canon LXIII, Toledo IV: BRME 1623, f. 400 r; Vives, *Concilios*, p. 212–213, Linder (trans.), *Jews in Early Middle Ages*, p. 490. See Sherwood, “Concilium Toletanum quartum [c. 63: De christianorum iudaeorumque

looking for an increase of the Christian community at the expense of other minority groups. Whether they were useful, only other sources can tell.

But the most remarkable part of marriage legislation and children is not in the context of Book IX, but in Book V, 'On the diversity of weddings and the penalties for defamation', divided in 18 titles.⁴⁴

It addressed similar issues as Book III of the *Liber iudicum* or *iudiciorum* (*The Book of Judges*), devoted to marriage law. It starts with the prohibition of levirate, fundamental to Jewish marriage practices in the Old Testament.⁴⁵ Title XII uses the *Liber iudicum* for questions about illicit marriages, namely adultery and incest, as regulated by consanguinity up to the seventh degree, where according to Roman law, relatives ended. After the fourth century, the Catholic Church tried to avoid marriage with relatives, but the forbidden degrees varied according to different trends of calculation. The Roman style counted parents as first degree relatives, brothers and sisters as second degree, and so on.⁴⁶

The canon substitutes the prohibition directed to Jews for a limitation for Jewish converts (*al-yahūd allaḍī tanaṣṣarū*), making it more meaningful in the socio-historical context of the Mozarabic community. This change also justifies the presence of a priest in the marriage, a strange requirement in the case of Jews. The canon forbids marriage up to the sixth degree, including levirate, a practice that had already been forbidden to Christians likewise:⁴⁷

We permit no one of the Jews –here, *Jewish converts*– of both sexes to enter into marriage or to commit the disgrace of incest with their blood relatives, with those on the wife's side and also on the male's side, according to the law which was given to the Christians, up to the sixth degree. Illicit unions of this sort shall be punished by this punishment, that they shall be separated from one another, shorn of their hair, flogged one hundred lashes in public, and sent

coniugiis]", in *RELMIN database* [online], available in: <http://www.cn-telma.fr/relmin/extrait1067/>.

⁴⁴ It is the only incomplete book in this manuscript, which goes directly to Title 4: BRME 1623, ff. 281r-300r. Empty folio in 289r.

⁴⁵ This was the main corpus of royal Visigothic legislation used throughout the Middle Ages in the Iberian Peninsula. See the reedition of the traditional study by de Ureña y Smenjaud, *La legislación gótico-hispana*.

⁴⁶ *Liber Iudiciorum III*, tit. V, chapters I and II. Void marriages including adultery were punished with monastic enclosure for both: BN ms. 8986, f. 92v. The Roman method of calculation was substituted by the Germanic one after 1076, causing ample discussions because of the incest accusations it provoked, according to the system in use. The Germanic way considered brothers as related in the first degree, cousins in the second, cousins who are the children of cousins in the third, and so on. If the manuscript was composed around 1050, this change had not yet taken place, but there were also differences in the methods of calculation of Jews.

⁴⁷ *Liber iudiciorum XII* (wrongly attributed to II), 3, 8, reproduced as the last canon of Book V, title XII of the *Qānūn*: BRME Ms. Árabes 1623, f. 287r-v; Linder (trans.), *Jews in Early Middle Ages*, p. 298, with amendments to show the new rendering of the law in Mozarabic times.

into exile, where they shall remain in penance, and their properties shall be returned to the sons they have from previous marriage on condition, however, that they, too, should not be defiled by any crime of Jewish prevarication, nor stained by any blemish of an incestuous birth. For if they should not have sons, or have sons who (as said above) should be either enveloped by the Jewish deviation or defiled by an incestuous birth, in that case all the property of the said people shall be in the prince's power, and that property should either be granted, at the prince's discretion, to their Christian heirs or, if they should not have heirs of this dignity, be accrued to our fisc and serve it. This, however, we order to be absolutely observed, that if a Jew or a Jewess should wish to celebrate a new nuptial feast, we do not permit any of them to enter such marriage unless he does so with a preceding document of dowry (as is enjoined on the Christians in a useful precept) or with the reception of a sacerdotal benediction within the bosom of the Church. If any of the Hebrews should either enter into a new marriage without the priest's benediction or transgress in any way against the authority of the law on dowry, he shall either be forced to pay the prince one hundred *solidi* or shall receive one hundred lashes in public. Each of them shall receive these fines and floggings individually, namely the man who married as well as the woman who was married, also their parents, each one shall receive this law's sanction by himself.

Converts were kept from breaking the marriage laws of the Christian community, according to the canons mentioned before about the requirement of the other member of the couple to be converted to Christianity as well. If marriage among Jews who later converted did not match the degrees of consanguinity established for Christians, it would be void before the Christian religious authorities.⁴⁸ All the penances applied by the *Liber iudiciorum* to Jews are here decreed for the new Christians, who fell under the surveillance of the bishop, that had the authority to ask for fines and have his servants and subjects flogged.⁴⁹

This introduction of a piece of civil, royal legislation –the Visigothic *Liber iudiciorum*– in a work of religious canon law is one of the elements that may help to date the *Qānūn* in the eleventh century. Such a mixture of civil and canon law suggests an important change in the law of the subject Christian population of al-Andalus. Starting with the unification of Hispania under Leovigild, a codification deriving from Roman law was enforced for the whole

⁴⁸ González Salinero, "Catholic Anti-Judaism in Visigothic Spain", pp. 123-150; García Moreno, "La legislación antijudía", pp. 40-47; Gil, "Judíos y cristianos", pp. 37 ss.

⁴⁹ Martínez Díez and Rodríguez, *La Colección canónica hispana*, vol. II-2, pp. 608-609 wrongly states that all supervision laid on the bishop, something that is not said in the text of the canon, which only speaks of sacerdotal benediction. He also uses this canon to date the collection, interpreting it in the light of the original meaning against Jews, therefore his argument is void from the beginning. For more details on the counting of family degrees among the Christians of al-Andalus, see Samson, *De gradibus consanguinitatis tractatulus*, in Gil, *Corpus scriptorum mozarabicorum*, vol. II, pp. 659-664.

of the population, superseding the division between Romans and Goths. When the kingdom became Catholic, public law started to be issued by the Councils of the Church, whereas private or civil law was issued by the king. When the Iberian Peninsula became subjected to Islam, these terms were changed: public law became regulated by the Muslim majority, whereas private law, applied by the bishops in their own communities, was re-elaborated by the clergy. Since it was difficult to have recourse to new Church councils –although we know some were celebrated in the early period, until the tenth century– later jurists had to resign themselves to the compilation of canon laws, including other materials such as papal epistles, synodals or this previous royal legislation. All of these resources are incorporated to a single corpus to be used by the bishops or Islamic authorities having to decide trials involving Christians.

Until the eighth century, royal judges and civil legislation were in charge of marriage issues –thus the importance of the *Liber iudicum* for this matter–, coexisting with a few canon laws. Only the impact of marriage in other activities with public consequences was mentioned in religious legislation issuing from councils –adultery, inheritance, descendants–, as object of public law. During the following centuries, marriage started finally to be judged by canon law, and then was defined as a religious sacrament. The Church started to give the nuptial benediction in the tenth century, first in the Church of the East, while it was first recommended in the West by canonists such as Burchard of Worms in his *Decretum* (1023–1025). But according to canon law, if one of the persons involved was not a Christian, then the sacrament is void, although it may be treated in canon law. Once the non-Christian accepted baptism, then the union was automatically considered a sacrament.⁵⁰ Therefore, and going back to our previous concern, it was impossible for the compilers of the *Qānūn* to find a Church canon defining what they needed about the degrees of marriage, and especially when it involved converts. Further inquiries led them to civil legislation, where they also found other issues, like the requirements for witnesses in trials.⁵¹ Obviously, converts from Islam could not be mentioned because they would have been accused of apostasy, and punished with death according to Islamic law.

Only a practical concern, such as the conversion of Jews to Christianity in a certain context and the subsequent problems derived from different marriage and family situations might foster the inclusion of this law in the *Qānūn* together with all the legislation on converts of Toledo IV. Is it possible to think of real proselytism within the *ḍimmī* groups of al-Andalus? Previous marriages, new unions within the new faith social circles and the existence of previous children, likely to be born in incestuous marriages according to Christian law were the issues at stake. And all of them were vital to the survival

⁵⁰ Fernández Castaño, *Legislación matrimonial de la Iglesia*, p. 44.

⁵¹ Echevarria, “Los marcos legales”, p. 43.

of the Christian community under Muslim rule, and therefore, they required careful legislation.

As has been mentioned, a simple change of order in certain laws gave new meanings for the subsequent canons that obviously referred to the first. For instance, the question of the Christian education of the children of mixed marriages, whose contents were changed from the conversion of all the children of Jews and their education by Catholic families, to encompass only the Christian education of those who had just one Jewish parent. These children came automatically under the direct rule of the Christian church, which obliged their parents to promise to raise them as Christians. By using a different order in the Arabic version from the Latin compilations, the line of the argument changes slightly, and it addresses matters of family law that fell under the jurisdiction of the Church, even in al-Andalus:

We decree that the sons and daughters of the Jews should be separated from the company of their parents in order that they should not become further entangled in their deviation, and entrusted either to monasteries or to Christian, God-fearing men and women, in order that they should learn from their way of life to venerate the faith and, educated on better things, progress in their morals as well as their faith.⁵²

If baptized Jews should later prevaricate against Christ and stand condemned to a certain punishment, it is not proper that their faithful sons should be excluded from their parents' properties, for it is written 'A son shall not bear the iniquity of the father'.⁵³

It is difficult to translate these regulations to the real facts, in the context of Andalusī Christians in the eleventh century. Several works have suggested the possibility that Jewish children taken from their parents during the Visigothic period might have been given to nuns or pious women for their education –hence the dedication of Isidore of Seville's treatise to his sister Florentina-,⁵⁴ but even if we accept this hypothesis, it is difficult to prove a continuity in such practice into the Islamic period, since there is almost no reference to female conventual houses where these children might have been raised as Christians.

In conclusion, the changes and innovations introduced in the *Qānūn* compilation copied in the eleventh century by Vincentius provide a wealth of information about issues fundamental to the survival of the Christian com-

⁵² Title V, canon LX, Toledo IV: BRME 1623, f. 399 v; Vives, *Concilios*, p. 212, Linder (trans.), *Jews in Early Middle Ages*, p. 488. See Sherwood, "Concilium Toletantum quartum [c. 60: De filiis iudaeorum, ut a parentibus separati christianis debeant deputari]", in *RELMIN database* [online], available in: <http://www.cn-telma.fr/relmin/extrait1060/>.

⁵³ Title V, Canon LXI, Toledo IV: BRME 1623, f. 399 v; Vives, *Concilios*, p. 212, Linder (trans.), *Jews in Early Middle Ages*, p. 489. See Sherwood, "Concilium Toletantum quartum [c. 61]", in *RELMIN database* [online], available in: <http://www.cn-telma.fr/relmin/extrait1061/>.

⁵⁴ For a discussion of this point, see Drews, *The Unknown Neighbour*, p. 44.

munity still under Muslim rule in al-Andalus. Although authority was still important to the applicability of these laws, some adaptations were necessary to meet the social context and the legal limitations faced by *ḍimmī*-s. The fact that both Jews and Christians were treated likewise made internal differentiation more difficult to achieve, but it was encouraged by law by means of the prohibition of sharing public space and celebrations but, more importantly, by dividing clearly marriage and family matters as a way to isolate Jews from Jewish converts and Christians. These subjects were also easily controlled by *ḍimmī* authorities, whereas other spheres of public law were impossible to rule because they were privative of Muslim justice.

Sources

Mozarabic Collection of Canon Laws, Arabic Ms. 1623, Library of the Royal Monastery of El Escorial (Biblioteca del Real Monasterio de San Lorenzo, El Escorial), Spain (quoted as BRME).

Bibliography

- Berlinerblau, J., "Toward a sociology of heresy, orthodoxy and doxa", *History of religions*, 40, 4 (2001), pp. 327-351.
- Boyarin, Daniel, *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford, Stanford University Press, 1999.
- Déroche, Vincent, "Polémique antijudaïque et emergence de l'Islam (7e-8e siècles)", *Revue des Études Byzantines*, 57 (1999), pp. 141-161.
- Drews, Wolfram, "Jews as pagans? Polemical Definitions of Identity in Visigothic Spain", *Early Medieval Europe*, 11 (2002), pp. 189-207.
- Drews, Wolfram, *The Unknown Neighbour. The Jew in the Thought of Isidore of Seville*, Leiden, Brill, 2006.
- Echevarria, Ana, "Vincentius", in Thomas, David and Mallet, Alexander (eds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 2 (900-1050)*, Leiden, Brill, 2010.
- Echevarria, Ana, "Los marcos legales de la islamización: el procedimiento judicial entre los cristianos arabizados y mozárabes", *Studia Historica. Historia medieval*, 27 (2009), pp. 37-52.
- Et²: Encyclopedia of Islam*, 2nd edition, 12 vols., Bearman, P. J. et al. (ed.), Leiden, E. J. Brill, 1960-2005.
- Fernández Castaño, José M., *Legislación matrimonial de la Iglesia*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1994.
- Freidenreich, David, *Foreigners and their food. Constructing otherness in Jewish, Christian and Islamic law*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 2011.
- Gaudemet, Jean and Basdevant, Brigitte (eds.), *Les canons des conciles mérovingiens (VIe-VIIe siècles)*, Paris, Cerf, 1989.

- García Moreno, Luis A., "La legislación antijudía del reino visigodo de Toledo. Un ensayo sociopolítico", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 42/2 (1993), pp. 40-47.
- Gardet, Louis, "Dīn", *IE²*, vol. II, pp. 293-296
- Gil, Juan, "Judíos y cristianos en la Hispania del siglo VII", *Hispania Sacra*, 30 (1977), pp. 9-80.
- Gil, Juan, *Corpus scriptorum mozarabiorum*, 2 vols., Madrid, Gredos, 1973.
- González Salinero, Raúl, "Presiones políticas sobre una incómoda minoría: los judíos en el África bizantina", *Erytheia*, 31 (2010), pp. 9-34.
- González Salinero, Raúl, "Un antecedente: la persecución contra los judíos en el reino visigodo", in Álvarez Chillida, Gonzalo and Izquierdo Benito, Ricardo (eds.), *El anti-semitismo en España*, Cuenca, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2007, pp. 57-88.
- González Salinero, Raúl, "Catholic Anti-Judaism in Visigothic Spain", in Ferreiro, Alberto (ed.), *The Visigoths. Studies in Culture and Society*, Leiden, Brill, 1999, pp. 123-150.
- Henderson, John, *The Construction of Orthodoxy and Heresy: Neo-Confucian, Islamic, Jewish and Early Christian Patterns*, Albany, SUNY, 1998.
- Levi della Vida, "Khāridjites", *IE²*, vol. 4, pp. 1074-1077.
- Linder, Amnon, *The Jews in Roman Imperial Legislation*, Detroit-Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities/ Wayne State University Press, 1987.
- Linder, Amnon, *The Jews in the legal sources of the early Middle Ages*, Detroit-Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities/ Wayne State University Press, 1997.
- Martínez Díez, Gonzalo and Rodríguez, Félix (eds.), *La Colección canónica hispana*, 6 vols., Madrid, CSIC, 1966-2002.
- Olster, David M., *Roman Defeat. Christian Response and the Literary Construction of the Jews*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1994.
- Sahas, Daniel, *John of Damascus on Islam*, Leiden, Brill, 1972.
- Schaff, Peter, *The Seven Ecumenical Councils*, Edinburgh, Christian Classics Ethereal Library, 2005; online <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf214.html>
- Sherwood, Jessie, "Concilium Toletanum quartum", in *RELMIN database* [online], available in: <http://www.cn-telma.fr/relmin/extrait1058/>
- Ureña y Smenjaud, R., *La legislación gótico-hispana: (leges antiquiores-Liber iudiciorum)*, Petit, Carlos (ed.), Pamplona, Urgoiti Editores, 2003.
- Vives, José, *Concilios visigóticos e hispanorromanos*, Barcelona, CSIC, 1963.



Concluding remarks

John TOLAN
Université de Nantes - RELMIN

As Maribel Fierro noted in the introduction, this volume is the first devoted to the legal status of *ḍimmī*-s in the Muslim West (the Iberian Peninsula and the Maghreb). This is all the more surprising since the treatment of *ḍimmī*-s, in Muslim Spain and in the rest of the classical *dār al-islam*, has provoked interest and controversy since the nineteenth century. Indeed, for some nineteenth-century scholars of *Wissenschaft des Judentums* (Jewish studies), Muslim Spain evoked a golden age, when Jews benefited from tolerance and as a result contributed fully to the rich intellectual and cultural life. These scholars contrasted the situation in Andalus with that of Christian Europe, which they often saw as a vale of tears punctuated by persecution and expulsion. In Peninsular historiography, debate about the “tolerant” or “intolerant” nature of medieval Muslim and Christian societies has often masked controversy about the roots of problems of contemporary Spain: praising Muslim tolerance and heaping the blame for Spain’s problems onto the Catholic Inquisition was a good way to attack the modern Spanish Catholic church and the conservative regimes closely aligned with it. Such attacks predictably provoked vigorous responses from the defenders of the Church and of the traditional historiography of the *Reconquista*, which portrayed medieval Spanish history as a seven-hundred year struggle for the liberation of Christian Spain from its Muslim conquerors.

Today, the image of a tolerant, culturally diverse al-Andalus is widespread, fostered both by contemporary multiculturalism in search of historical models and by the tourist industry of the region of Andalucía and of cities such as Cordoba, Seville, Granada and Toledo. This continues to provoke hostile reactions, notably on the part of some conservative churchmen: Demetrio Fernández, bishop of Cordoba, requested in 2010 that signposts and official documents no longer signal the “mosque” of the city, but rather the “cathedral”, since that indeed has been the building’s status since 1236; he has also sought to prevent Muslims from praying in the building. The bishop has provoked reactions from local socialist politicians: Juan Pablo Durán regretted that the bishop sought to “taint the history of our town, which has throughout its history been a place of *convivencia*”.¹ Outside the peninsula, al-Andalus is often held up as a beacon of tolerant interreligious cohabitation.

¹ <http://www.publico.es/espana/340887/el-obispo-de-cordoba-no-quiere-mezquita-solo-catedral/comentarios-valorados#comentarios>.

The scholars whose work is brought together in these pages have dealt with a rich and complex variety of sources. Many of the texts are of course from the Mālikī legal tradition, written in Medina, Kairouan, Cordoba, Marrakech, Tlemcen, etc. The types of texts include *fiqh*, *fatwā-s*, *ḥisba* manuals. These texts function as the building blocks of the legal framework in which jurists and rulers of Maghrebi and Peninsular societies worked. Texts and textual traditions tend to have lives of their own, and we have seen that they are sometimes motivated by internal and intertextual concerns as much as by societal problems. Other types of texts also shed light on the status of *ḍimmī-s* in medieval societies: internal legal codes of *ḍimmī* communities, such as the *Collectio canonica arabica*, analyzed by Ana Echevarria, the various chronicles presented by Maria Jesús Viguera or the rabbinical *responsa* used by David Wasserstein. The *dīwān al-maẓālim* petitions presented by Marina Rustow show to what extent real access to justice on the part of *ḍimmī-s* is often quite different to the theoretical limits mandated by the normative texts.

What kinds of questions can historians, particularly those interested in the *ḍimmī* communities, ask of these texts? The *qāḍī-s*, muftis and other jurists were interested above all in the rights and duties of Muslims, not in the status of *ḍimmī-s per se*. The goal is above all to preserve the integrity (and at times purity) of the Muslim community, to avoid situations in which *ḍimmī-s* could be cause of trouble or subversion of the proper social-religious order. Hence we need always to place these legal texts in their quite specific historical and cultural contexts. The social historian finds these texts both a gold mine of information and at the same time difficult and frustrating to use, since not only can answers given to any question vary widely from jurist to jurist, but even the same author can often give open (and for the historian, frustratingly vague) answers: the answer is yes, or possibly no; or the answer is yes, except when it is no. For the muftis who proclaimed these *fatwā-s* (and for those like al-Wanṣarīsī who compiled them), what matters is often less the answer to any specific question than a respect for the process: the separation of any issue into discreet legal questions, the amassing of legal authorities *pro* and *contra* (in general, Mālikī authorities, for jurists of the Maghreb and al-Andalus), the weighing of those authorities in order to propose a resolution. Answers to any question could vary according to the author or the circumstances; plurality of legal opinions was accepted (and can be found within any of the major *fatwā* compilations), as long as the scholarly methods were respected. The ruler has virtually no place in this legal system, in stark contrast with the legal traditions of the Latin west, where the authority of the Pope (for canon law), the emperor (for Roman law), or the king (for royal law codes) is an essential base of legal legitimacy. This does not mean of course that in practice rulers did not intervene in legal decisions: quite to the contrary, as

Marina Rustow reminds us for Mamluk Egypt, whose *dīwān al-mazālim* provided a means to circumvent the legal system.

The articles collected here call into question the textbook images of a *ḍimmī* system, supposedly based on the Pact of ‘Umar, traditionally dated to the reign of ‘Umar I (634-44), which some historians date to that of ‘Umar II (717-20), in fact a document whose most extensive written versions date from the twelfth century.² This text purports to be a letter from the Christian community of an unnamed Syrian city to the Caliph ‘Umar. The Christians submit themselves to the Caliph’s rule and promise not to proselytize, to build new churches or monasteries, to hold religious ceremonies in public, or to display crosses outside their churches. They are not to prevent anyone from converting to Islam. They are not to imitate the dress of Muslims, but to wear specific and recognizable clothing, in particular the *zunnār*, a distinctive belt. They also commit themselves to providing hospitality for traveling Muslims, to offer them their seats, and to show them deference. According to the traditional narrative, this *ḍimma* system, elaborated by the Umayyads in eighth-century Syria, was systematically applied to Christian and Jewish communities in the lands conquered by Muslims (and subsequently to other communities to which *ḍimmī* status was accorded). A key aspect of the system (curiously omitted from the Pact of ‘Umar) is specific taxation: above all the *ḡizya* (capitulation tax), but also the *ḥarāḡ* (tax on land held by non-Muslims). Antoine Fattal’s groundbreaking monograph on the *ḍimmī* system, published in Lebanon in 1958, has remained the standard treatment of the question for over fifty years.³

Yet in fact when one looks closely at the early legal texts or chronicles from both the Mashreq and the Maghreb, there is little evidence for a standard, uniform *ḍimmī* system, but rather a wide variety of local adaptations. Even for the *ḡizya*, often presented as the linchpin of this system, there is no standard model. For Alfonso Carmona, the classic *ḡizya* model (to the extent one ever existed) was in fact a product of the Abbasids: he shows how in the period of the Islamic conquest of Spain, fiscal policy towards conquered Christians was quite varied and often based on practical considerations and respect for local traditions. The “*ḡizya*” could at times be imposed on individuals but also on groups; sometimes it was levied on lands (blurring the distinction between *ḡizya* and *ḥarāḡ*). As Annliese Nef shows, the *ḡizya* was not systematically levied either in seventh-century Egypt or in ninth-century Sicily. Marina Rustow mentions cases of exemptions from *ḡizya* accorded to individual *ḍimmī*-s in Mamluk Egypt. Fifteenth-century Tlemcen mufti Qāsim

² Notice n° 1068, RELMIN project, «The legal status of religious minorities in the Euro-Mediterranean world (5th -15th centuries)», Telma Web edition, IRHT, Institut de Recherche et d’Histoire des Textes - Orléans <http://www.cn-telma.fr/remlin/extrait1068/>.

³ Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d’Islam*.

al-'Uqbānī was asked whether the *ḡizya* is to be imposed on all Jews or only those who live in the cities; as one might expect, he affirmed the principle that it applied to all male Jews who lived as *ḡimmī*-s under the protection of Muslim rulers: but the very fact that the question was raised, as Élise Voguet suggests, indicates that rural Jews were often in practice exempted from paying.

The same wide variance in practice could be shown in other purported stipulations of the *ḡimmī* system. Fifteenth-century Tlemcen mufti Sīdī Muḥammad al-'Uqbānī affirms that local Jews ride horses and wear turbans, just like Muslims (as Élise Voguet shows). Or take the example of church bells: one frequently reads that Christians were prohibited or discouraged from bell-ringing. In fact, here too, practice varied widely, as I have shown elsewhere.⁴ Ibn 'Abd al-Barr's eleventh-century manual *al-Kāfī fi fiqh ahl al-madīna*, analyzed by Christian Müller, which details restrictions on *ḡimmī*-s, says nothing about restrictions on bell-ringing; nor are *ḡimmī*-s prohibited from riding horses (although they may not own them).

Ibn 'Abd al-Barr provides a particularly extensive and interesting catalogue of measures involving *ḡimmī*-s at a critical moment in Andalusī history: the taifa period of the eleventh century, before the Almoravid domination of the end of the century, which will have a profound impact on legal writings on a number of social issues, in particular relations between Muslims and *ḡimmī*-s. Yet while the text of this Lisbon *qāḏī* may shed light on eleventh-century social realities, it also reflects its author's concern with a centuries-long legal/literary tradition: the non-Muslims he mentions include Copts, Turks, Abyssinians, and Maḡūs—hardly groups he's likely to encounter on the streets of Lisbon. This again points to the pitfalls of exploiting for the purposes of social history texts whose authors are above all concerned with perpetuating scholarly traditions. These texts may underplay change on the ground.

The advent of the Almoravids in the late eleventh century, then of the Almohads in the twelfth, brought profound change to the lives of *ḡimmī*-s; indeed many of them sought refuge elsewhere: in the Maghreb, in the Mashreq, or in the Christian kingdoms of the north of the Peninsula. A harsher view of *ḡimmī*-s—and of Muslims' relations with *ḡimmī*-s—is indeed found in various Almoravid legal texts, for example in *ḡisba* manuals.⁵ As for the Almohads, historians have often affirmed that the early Almohad caliphs abolished *ḡimmī* protections, causing widespread emigration and conversion of Jews and Christians. Muhammad Cherif nuances this view, showing that,

⁴ Tolan, *Sons of Ishmael: Muslims through European Eyes in the Middle Ages*, ch. 10.

⁵ Arié, "Traduction annotée et commentée des traités de *ḡisba* d'Ibn 'Abd al-Ra'ūf et de 'Umar al-Garsīfī;" Ibn 'Abdūn, *Traité de Hisba*, Lévi-Provençal (trans.), *Séville musulmane au début du XII^e siècle: Le traité d'Ibn Abdun sur la vie urbaine et les corps de métiers*. See Tolan, Veinstein and Laurens, *Europe and the Islamic World: A History*, ch. 3.

while indeed there were pressures to convert and in some cases violence against Christians and Jews, the sources affirming an abolition *strictu sensu* of *ḍimmī* status by the Caliphs are few and problematic. In any case, Jewish communities survived the storm, and later Almohad caliphs affirmed traditional protection of *ḍimmī*-s.

Throughout, we have seen how jurists adapt legal principles to changing realities, in the exercise of *ijtihād*. Ahmed Oulddali shows, for example, how jurists adapt the principle that non-Muslims not be allowed to testify against Muslims to practical considerations, as it was at times necessary for a *qāḍī* to turn to non-Muslim “experts”: doctors, veterinarians, translators.

A fundamental problem of interpretation with all legal history, especially that of pre-modern societies with limited documentation, is the relation between written norm and social practice. To what extent was the writing of legal texts an academic exercise and to what extent did it reflect social realities and shape interactions between Muslims and *ḍimmī*-s? How can we know, say, if any individual *fatwā* reflects wider societal norms and practice or whether, on the contrary, it expresses the idiosyncratic opinion of an isolated scholar? While responses to these questions are necessarily conjectural, clearly some issues reflect concerns with problems caused by real contact: shared meals, buying and selling in the markets, shared celebrations, marriage and sexual relations, the inheritance issues caused by intermarriage and conversion. Adday Hernández López gives an in-depth exploration of the problems posed by the sale of wine, legitimate when between *ḍimmī*-s but illegal if a Muslim is involved. Farid Bouchiba has shown that even death does not end the problems posed by interactions between Muslims and *ḍimmī*-s, as the participation of Muslims in funeral rites of tributaries pose all sorts of potential problems.

We have seen numerous references to *kanīsa*-s: churches and synagogues. Various versions of the Pact of ‘Umar affirm that Christians and Jews may not build new churches and synagogues, but in fact this purported rule was enforced only sporadically. Alejandro García Sanjuán traces the doctrinal history of this question, showing how Mālikī jurists came to distinguish territories conquered by force (in which new *kanīsa*-s could not be built), new cities founded by Muslims (where *ḍimmī* sanctuaries were also prohibited), and territories which submitted to Islam by pact (*ṣulḥ*) (where new churches and synagogues could be built). Yet there is in fact little evidence that any ruler tried to enforce such distinctions: when we do have evidence of building restrictions or destructions, it is often attributable to more immediate social or political concerns: such is the case, for example, for the destructions ordered by Muḥammad I in the 850s, at the height of the Cordoban martyrs’ movement. Indeed, as Jean-Pierre Molénat suggests, the tripartite distinction may be an *ex post facto* justification of decisions made by ninth-century emirs, who

permitted the construction of a number of churches and synagogues in the outlying districts of Cordoba.

Most of the mentions of these churches and synagogues in the legal sources show them as essential parts of the urban landscape. They can be used as appropriate places for Christians and Jews to take oaths, as Ahmed Oulddali notes. They also can be seen as places of danger, as Cyrille Aillet shows: some jurists, while not prohibiting Muslims from entering Christian churches, discourage it, since it could lead to contact with sacrilegious images or with impure substances such as blood or wine. Indeed various Arab poets had celebrated churches (and especially monasteries) as pleasure dens where adventurous souls could enjoy bacchic excess.

A constant concern of these legal scholars is of course the proper functioning of justice. We have seen in Ahmed Oulddali's paper that in theory *ḍimmī*-s were prohibited from bearing witness against Muslims, with a limited number of exceptions. Ibn 'Abd al-Barr addresses at length the question of *ḍimmī*-s access to the judgment of a Muslim *qāḍī*, as Christian Müller demonstrates. While cases involving two Christians were in theory subject to the judgment of the bishop, they may in some cases be referred to the Muslim *qāḍī*, either at the behest of the bishop or at the request of the adjudicating parties. Why would two Christians (or Jews) prefer to submit their case to the *qāḍī*? There could be a variety of reasons: perceived justice or efficiency of the Muslim judicial system, higher expertise concerning the matter at hand (which could involve technical or commercial law), or simply a personal preference for the local *qāḍī* over a specific bishop or rabbi. It would be interesting to know what the Christian and Jewish judges who were being sidestepped thought of this: were they happy to defer to the *qāḍī*-s concerning issues in which they had little competence? Did they resent this circumventing of their authority? No doubt this phenomenon is to be understood in the broader context of competing jurisdictions and of "forum shopping", a widespread phenomenon in both Muslim and Christian societies in the Middle Ages.

The studies brought together in this volume provide an important contribution to the history of *ḍimmī*-s in the medieval *dār al-islām*, and more generally to the legal history of religious minorities in medieval societies. They also indicate paths for future research which could confirm or nuance some of the conclusions reached here, either by studying other legal texts from Maghrebi and Andalusī jurists or by complementing them with non-legal texts. It would also be interesting to compare the situations described here with those of other Medieval societies: the Mashreq, the Christian kingdoms of the north of the Peninsula, and other Christian societies of Byzantium and Latin Europe. The pursuit of such comparative research is the goal of the research project "RELMIN: the legal status of religious minorities in the Euro-Mediterranean world (5th-15th centuries)". The second volume in this series (to be published

in 2014), under the direction of Nicholas de Lange, Laurence Foschia, Capucine Nemo-Pekelman and John Tolan, will be devoted to “Jews in Early Christian Law: Byzantium and the Latin West, 6th-11th centuries”. And the RELMIN database continues to make available online key legal sources of the Middle Ages concerning religious minorities.⁶

Bibliography

- Arié, Rachel, “Traduction annotée et commentée des traités de *hisba* d’Ibn ‘Abd al-Ra’ûf et de ‘Umar al-Garsîfi,” *Hespéris Tamuda*, 1 (1960), pp. 5-38, 199-214, 349-375.
- Fattal, Antoine, *Le statut légal des non-musulmans en pays d’Islam*, Beirut, Imprimerie Catholique, 1958.
- <http://www.publico.es/espana/340887/el-obispo-de-cordoba-no-quiere-mezquita-solo-catedral/comentarios-valorados#comentarios>.
- <http://www.cn-telma.fr/relmin/index/?langue=eng>
- Ibn ‘Abdūn, *Traité de Hisba*, Lévi-Provençal, Évariste (trans.), *Séville musulmane au début du XII^e siècle: Le traité d’Ibn Abdun sur la vie urbaine et les corps de métiers*, Paris, Maisonneuve, 1947.
- RELMIN project, «The legal status of religious minorities in the Euro-Mediterranean world (5th -15th centuries)», Telma Web edition, IRHT, Institut de Recherche et d’Histoire des Textes - Orléans <http://www.cn-telma.fr/relmin/extrait1068/>.
- Tolan, John, *Sons of Ishmael: Muslims through European Eyes in the Middle Ages*, Gainesville, University Press of Florida, 2008.
- Tolan, John, Gilles Veinstein and Henry Laurens, *Europe and the Islamic World: A History*, Princeton, Princeton University Press, 2012.

⁶ <http://www.cn-telma.fr/relmin/index/?langue=eng>



Sources and Bibliography





Sources

'Abd al-Ḥaqq al-Islāmī, *al-Husām al-mamdūd fī l-radd 'alā l-yahūd*, Alfonso, Esperanza (ed.), *al-Sayf al-mamdūd fī radd 'alā aḥbār al-yahūd*, Madrid, CSIC, 1998; Dā'uq, 'Umar W. (ed.), Beirut, Dār al-Bašār al-islāmiyya, 2001.

'Abd al-Wahhāb al-Bağdādī, *al-Talqīn*, Beirut, Dār al-Fikr, 2000.

'Abd al-Wahhāb al-Bağdādī, *al-Išrāf 'alā nukat masā'il al-ḥilāf*, 6 vols., Beirut, Dār Ibn Ḥazm, 1999.

'Abd al-Wahhāb al-Bağdādī, *al-Ma'ūna 'alā maḏhab 'ālim al-Madīna*, Mecca, Maktabat Nizār Mušṭafā l-Bāz, 1999³.

Abū Nuwās, *Cantar al vino*, Ferrer Carmona, J. and Gil Bardají, A. (ed. bilingüe), Madrid, Cátedra, 2010.

Abū Yūsuf, *Kitāb al-ḥarāğ*, Cairo, 1367 H.; transl. E. Fagnan, *Livre de l'impôt foncier (Kitab El-Kharadj)*, Paris, Geuthner, 1921.

Abū Yūsuf, *Kitāb al-ḥarāğ*, Cairo, al-Maṭba'a al-salafiyya, 1352/1933.

Amari, Michele, *Biblioteca arabo-sicula, version arabe*, rééd. revue par Umberto Rizzitano, Palerme, Accademia Nazionale di Scienze, Lettere e Arti, 1988, Edizione nazionale delle opere di Michele Amari, Serie arabistica.

Amari, Michel, *Biblioteca arabo-sicula, versione italiana*, Rome-Turin, E. Loescher, 1880-1881, rééd. anastat. Catane, Dafni, 1982.

Azemmouri, Thami El, « Les Nawāzil d'Ibn Sahl, section relative à l'Ihtisāb; 1ère partie: Introduction, texte arabe et bibliographie », *Hespéris Tamuda*, 14 (1973), pp. 7-107.

al-'Azzāwī, Aḥmad (ed.), *Rasā'il muwahḥidiyya, mağmū'a ġadida*, 2 vols., Kenitra, Ġāmi'at Ibn Tufayl, Kulliyat al-ādāb wa-l-'ulūm al-insāniyya, 1995-2001.

al-Balādūrī, *Kitāb al-buldān*, 'Umar Anīs al-Ṭabbā' (ed.), Beirut, Mu'assasat al-ma'ārif, 1987; transl. Hitti, P. K., *The Origins of Islamic State*, Nueva York, Columbia University, 1916.

al-Bayḏağ, Abū Bakr b. 'Alī al-Šanhāğī, *Aḥbār al-Mahdī Ibn Tūmart wa ibtidā' dawlāt al-muwaḥḥidīn*, Ibn Maṣšūr, A. (ed.), Rabat, Dār al-Manšūr, 1971.

al-Bayhaqī, *al-Sunan al-kubrā*, 'Aṭā', M. (ed.), 11 vols., Beirut, Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 2003.

BRME = *Mozarabic Collection of Canon Laws*, Arabic Ms. 1623, Library of the Royal Monastery of El Escorial (Biblioteca del Real Monasterio de San Lorenzo, El Escorial), Spain.

al-Burzulī, *Fatāwā*, al-Ḥabīb al-Hīla, M. (ed.), 7 vols., Beirut, Dār al-Ġarb al-islāmī, 2002.

al-Burzulī, *Ġamī' masā'il al-aḥkām li-mā nazala min al-qaḏāyā bi-l-muḥtān wa l-ḥukkām*, al-Ḥabīb al-Hīla, M. (ed.), 7 vols., Beirut, Dār al-Ġarb al-islāmī, 2002 = al-Burzulī, *Fatāwā*, al-Ḥabīb al-Hīla, M. (ed.), 7 vols., Beirut, Dār al-Ġarb al-islāmī, 2002.

al-Buḥārī, *Šaḥīḥ*, 2nd ed., Ahmed, H. (Arabic text and French transl.), 8 vols., Beirut, al-Maktaba al-'ašriyya, 2002.

Coran, Blachère, R. (transl.), Paris, G.P. Maisonneuve, 1949-1950.

Coran: Le Noble Coran et la traduction en langue française de ses sens, Medina, Complexe Roi Fahd pour l'impression du Noble Coran, 2000.

- Crónica del Moro Rasis*, Catalán, D. and Andrés, M^a S. de (ed.), Madrid, Gredos, 1975.
Crónica mozárabe de 754, López Pereira, José Eduardo (ed. and Spanish transl.), Valence, Anubar, 1980, Textos Medievales, 58.
- CSM = Gil, Juan (ed.), *Corpus scriptorum muzarabiorum*, 2 vols., Madrid, CSIC, 1973.
- al-Ḍabbī, *Buḡyat al-multamīs*, Cairo, Dār al-Kitāb, 1967.
- al-Dasūqī, *Hāšiya ‘alā l-Šarḥ al-kabīr*, Cairo, Muṣṭafā l-Bābī l-Ḥalabī, s.d.
- al-Dasūqī, *Hāšiyat al-Dasūqī ‘alā l-Šarḥ al-kabīr*, 4 vols., Cairo, Dār Iḥyā’ al-turāt al-‘arabī, s. d.
- al-Dawūdī, *Kitāb al-amwāl*, Šahāda, Riḍā Sālim (ed.), Rabat, Dār al-Ḥadīṭ al-ḥasaniyya, 1988.
- al-Ġarsīfī: voir Arié, Rachel.
- Gil, Juan (ed.), *Corpus scriptorum muzarabiorum*, 2 vols., Madrid, CSIC, 1973 [= CSM].
- Gil, Moshe, *Documents of the Jewish Pious Foundations from the Cairo Geniza*, Leiden, Brill, 1976, Publications of the Diaspora Research Institute, 12.
- Ḥalīl, *Muḥtaṣar*, Aḥmad al-Zāwī, Ṭ. (ed.), Bengazi, Dār al-Madār al-islāmī, 2004².
- al-Ḥušanī, *Kitāb al-quḍāt bi-Qurṭuba*, Ribera, Julián (ed. and transl.), *Historia de los jueces de Córdoba por Aljoxani*, Madrid, Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas - Centro de Estudios Históricos, 1914.
- Ibn ‘Abd al-Barr al-Namarī al-Andalusī, *al-Kāfi fi fiqh ahl al-Madīna*, Muḥammad Muḥammad Aḥīd Wuld Mādīk Mūrītānī (ed.), Riyāḍ, Maktabat al-riyāḍ al-ḥadīṭa, 1980.
- Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Kāfi fi l-fiqh*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘ilmiyya, s.d.
- Ibn ‘Abd al-Barr, *Al-kāfi fi fiqh al-dunyā al-mālikī*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘ilmiyya, 1987.
- Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Kāfi fi fiqh ahl al-Madīna al-mālikī*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘ilmiyya, 1992².
- Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Tamhīd li-mā fi l-Muwaṭṭa’ min al-ma’ānī wa-l-asānīd*, 26 vols., Rabat, Wizārat al-awqāf wa-l-šū’ūn al-islāmiyya, 1988.
- Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Tamhīd li-mā fi l-Muwaṭṭa’ min al-ma’ānī wa-l-asānīd*, Muṣṭafā b. Aḥmad al-‘Alwī and Muḥammad ‘Abd al-Kabīr al-Bakrī (ed.), 24 vols, Maghreb, 1387H. Text available on the CD *Maktabat al-fiqh wa ušūlihi*, ‘Ammān, al-Turāt, 1999.
- Ibn ‘Abd al-Ra’ūf: see Arié, Rachel.
- Ibn ‘Abdūn, *Traité de Hisba*, Lévi-Provençal, Évariste (French transl.), *Séville musulmane au début du XII^e siècle: Le traité d’Ibn Abdun sur la vie urbaine et les corps de métiers*, Paris, Maisonneuve, 1947.
- Ibn ‘Abdūn, *Sevilla a comienzos del siglo XII, el tratado de Ibn ‘Abdūn*, Levi-Provençal, E. and García Gómez, E. (Spanish transl.), Sevilla, Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos, 1998.
- Ibn Abī Dīnār, *al-Mu’nis fi aḥbār Ifrīqiya wa Tūnis*, Šammām, M. (ed.), Tunis, al-Maktaba al-‘atīqa, 1967.
- Ibn Abī Šayba, *Musannaf*, ‘Awwāma, M. (ed.), 26 vols., Beirut, Dār al-Qibla, 2006.
- Ibn Abī Zamanīn, *Muntaḥab al-aḥkām*, Ḥammād, M. (ed.), Rabat, al-Rābiṭa al-Muḥammadiyya li-l-‘ulamā’, 2009.
- Ibn Abī Zar’, *al-Anīs al-muṭrib bi-rawḍ al-qirtās*, Ibn Manšūr, ‘Abd al-Wahhāb (ed.), Rabat, Dār al-Manšūr, 1973.
- Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, *al-Risāla fi l-fiqh*, Riosalido, J. (Spanish transl.), Madrid, Trotta, 1993.

Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, *Al-Nawādir wa-l-ziyādāt 'alā mā fī l-Mudawwana min ġayrihā min al-ummahāt*, 15 vols., Beirut, Dār al-Ġarb al-islāmī, 1999.

Ibn 'Amīra al-Ḍabbī: see al-Ḍabbī.

Ibn al-Aṭṭār, *al-Kitāb al-kāmil*, in Amari, Michele (ed.) et rééd. revue par Umberto Rizzitano, *Biblioteca arabo-sicula*, version arabe, Palerme, Accademia Nazionale di Scienze, Lettere e Arti, 1988, Edizione nazionale delle opere di Michele Amari. Serie arabistica, and in Amari, Michele (ed.), *Biblioteca arabo-sicula, versione italiana*, Rome-Turin, E. Loescher, 1880-1881, rééd. anastat. Catane, Dafni, 1982.

Ibn al-Aṭṭār, *al-Kamīl fī l-ta'riḥ*, 13 vols., Beirut, Dār Ṣādir, 1967.

Ibn al-Aṭṭār, *al-Kamīl fī l-ta'riḥ*, Tornberg, C. J. (ed.), 14 vols., Leiden, Brill, 1851-76.

Ibn 'Aṭṭār, *Kitāb al-waṭā'iq*, Chalmeta, Pedro and Federico Corriente (ed.), *Formulario notarial hispano-árabe*, Madrid, Academia Matritense del Notariado, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1983.

Ibn al-'Aṭṭār, *Formulario notarial y judicial andalusí del alfaquí y notario cordobés m. 399/1009 Ibn al-'Aṭṭār*, Chalmeta, P. and Marugán, M. (Spanish transl.), Madrid, Fundación Matritense del Notariado, 2000.

Ibn Farḥūn, *al-Dībāġ al-muḏhab fī ma'rifāt a'yān 'ulamā' al-maḏhab*, al-Aḥmadī Abū l-Nūr, M. (ed.), Cairo, Maktabat Dār al-Turāt, 2002.

Ibn Farḥūn, *al-Dībāġ al-muḏhab*, al-Aḥmadī, M. (ed.), 2 vols., Cairo, Dār al-Turāt li-l-ṭab' wa-l-naṣr, s.d.

Ibn al-Ġallāb, *at-Tafrīṭ*, 2 vols, Beirut, Dār al-Ġarb al-islāmī, 1987.

Ibn Ḥabīb, *Kitāb al-wāḏiḥa*, Arcas Campoy, María (ed.), *Kitāb al-wāḏiḥa (Tratado jurídico). Fragmentos extraídos del Muntajab al-aḥkām de Ibn Abī Zamanīn (m. 399/1008)*, Madrid, CSIC, 2002, Fuentes arábico-hispanas, 27.

Ibn Ḥabīb, *al-Wāḏiḥa: kutub al-ṣalāt wa kutub al-ḥaġġ*, Muranyi, M. (ed.), Beirut, Dār al-Baṣā'ir, 2010.

Ibn Ḥanbal, *Musnad*, al-Arna'uṭ, Sh. and Muršid, 'A. (ed.), 50 vols., Beirut, Mu'assasat al-risāla, 1999.

Ibn al-Ḥatīb, *al-Iḥāta fī aḥbār Ġarnāṭa*, 'Inān, M. 'A. (ed.), 4 vols., Cairo, Maktabat al-Ḥanjī, 1975.

Ibn Ḥawqal, *Kitāb Ṣūrat al-arḍ*, Kramers, J.H. (ed.), Ibn Ḥawqal, *Kitāb Ṣūrat al-arḍ*, Beirut-Paris, al-Laġna al-duwaliyya li-tarġamat al-mawā'ī – G. P. Maisonneuve et Larose, 1964, Collection UNESCO d'œuvres représentatives, série arabe. French translation: Kramers, J.H. and Wiet, G. (transl.), *Configuration de la terre*, Beirut-Paris, al-Laġna al-duwaliyya li-tarġamat al-mawā'ī – G. P. Maisonneuve et Larose, 1964.

Ibn Ḥayyān, *al-Muqtabis II-1: Crónica de los emires Alhakam I y Abdarramán II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-1]*, Makkī, Maḥmūd 'Alī and Corriente, Federico (transl.), Zaragoza, Instituto de Estudios Islámicos y de Oriente Próximo, 2001.

Ibn Ḥayyān, *al-Muqtabis II-1: Ben Haián de Córdoba, Muqtabis II: Anales de los Emires de Córdoba Alhaquém I (180-206 H./796-822 J.C.) y Abderrahmán II (206-232/822-847)*, Vallvé Bermejo, Joaquín (facsimile ed.), Madrid, Real Academia de la Historia, 1999.

Ibn Ḥayyān, *al-Muqtabis II-1: Makkī, Maḥmūd 'Alī (ed.), al-Sifr al-tānī min Kitāb al-Muqtabas li-Ibn Ḥayyān al-Qurtubī*, Riyāḍ, Markaz al-Mālik Fayṣal, 2003.

Ibn Ḥayyān, *al-Muqtabis V: Crónica del califa Abdarraḥman III an-Nasir entre los años 912 y 942*, Viguera, María Jesús and Corriente, Federico (transl.), Zaragoza, Anubar Ediciones e Instituto Hispano-árabe de Cultura, 1981.

Ibn Ḥazm, *al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, Šākir, A. M. (ed.), 8 vols., Beirut, Dār al-Āfāq al-ḡadīda, s.d.

Ibn Ḥazm, *Kitāb al-muḥallā bi-l-aṭār*, 11 vols., Cairo, 1347-1352/1928-1934.

Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā*, Šākir, A. M. (ed.), 12 vols., Cairo, Idārat al-ṭibā'a al-muniriyya, 1928-1933.

Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā bi-l-aṭār*, Sulaymān al-Bandarī, 'A. (ed.), 12 vols., Beirut, Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1988.

Ibn Iḏārī, *al-Bayān al-muḡrib*, in Amari, M. (ed.), repr. revised by Umberto Rizzitano, *Biblioteca arabo-sicula*, Arabic version, Palermo, Accademia Nazionale di Scienze, Lettere e Arti, 1988, Edizione nazionale delle opere di Michele Amari. Serie arabistica, and in Amari, Michele (éd.), *Biblioteca arabo-sicula, versione italiana*, Rome-Turin, E. Loescher, 1880-1881, repr. anastat. Catane, Dafni, 1982.

Ibn 'Iḏārī al-Marrākuṣī, *al-Bayān al-muḡrib (qism al-muwaḥḥidīn)*, M. I. al-Kattānī (ed.), Beirut-Casablanca, Dār al-Ġarb al-islāmī, 1985.

Ibn 'Iyāq, Muḥammad, *Maḏāhib al-ḥukkām fī nawāzil al-aḥkām*, Serrano, Delfina (ed.), Madrid, CSIC-AECI, 1998, Fuentes árabe-hispanas, 22.

Ibn Marzūq, *El Musnad: hechos memorables de Abū l-Ḥasan, sultan de los Benimerines*, Viguera, María Jesús (transl. and study), Madrid, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1977.

Ibn al-Naqqāš, Muḥammad b. 'Alī al-Dukkālī, *al-Maḏamma fī isti'māl ahl al-ḡimma*, 'Abd Allāh b. 'Alī Ṭāriqī (ed.), Riyad, Dār Muslim, 1416.

Ibn Qayyim al-Ġawziyya, *Aḥkām ahl al-ḡimma*, 3 vols., Yūsuf b. Aḥmad al-Bakrī and Šākir b. Tawfiq al-'Azūrī (ed.), Dammām, Ramādī li-l-Našr, 1997.

Ibn Qayyim al-Ġawziyya, *al-Ṭuruq al-ḥikamiyya fī l-siyāsa al-šar'iyya*, al-Ḥamad, N. b. A. (ed.), Mecca, Dār 'Ālam al-fawā'id, s. d.

Ibn al-Qūṭiyya: Abenalcoitia, *Historia de la conquista de España por Abenalcoitia el cordobés*, Ribera, Julián (transl.), Madrid, Real Academia de la Historia, 1926.

Ibn Rušd al-Ġadd, *Fatāwā*, al-Talīlī, M. b. al-Ṭāhir (ed.), 3 vols., Beirut, Dār al-Ġarb al-islāmī, 1987.

Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān wa l-taḥṣīl wa l-šarḥ wa l-tawḡīḥ wa l-ta'līl fī mas'āl al-Mustaḥraḡa*, Ḥaḡḡī, M. (ed.), 20 vols., Beirut, Dār al-Ġarb al-islāmī, 1984-1991.

Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān wa l-taḥṣīl wa l-šarḥ wa l-tawḡīḥ wa l-ta'līl fī mas'āl al-Mustaḥraḡa*, Ḥaḡḡī, M. and Iqbāl, A. Š. (ed.), 20 vols., Beirut, Dār al-Ġarb al-islāmī, 1988².

Ibn Rušd al-Ḥafīd, *Bidāyat al-muḡtahid wa nihāyat al-muqtaṣid*, Beirut, Dār al-Ma'rifa, 1982⁶.

Ibn Šāḥib al-Šalāt, *al-Mann bi-l-imāma*, al-Tāzī, 'A. (ed.), 3rd ed., Beirut, Dār al-Ġarb al-islāmī, 1987.

Ibn Sahl, *Dīwān al-Aḥkām al-Kubrā: "al-Nawāzil wa-l-a'lam li-bn Sahl"*, al-Nu'aymī, Rašīd (ed.), 2 vols., al-Riyāḏ, al-Šafahāt al-Dahābiyya, 1997.

Ibn Sahl, *Dīwān al-aḥkām al-kubrā aw al-i'lām bi-nawāzil al-aḥkām wa-qiṭr min siyar al-ḥukkām li-l-faqīḥ al-mālikī al-imām Abī l-Asbaḡ 'Isā b. Sahl b. 'Abd Allāh al-Asadī al-Ġayyānī*, Murād, Y. (ed.), Cairo, Dār al-Ḥadīṭ, 2007.

Ibn Sahl, *al-Aḥkām al-kubrā*: partial ed. Khallaf, Abdel-Wahhab (Ḥallāf, Muḥammad 'Abd al-Wahhāb) (ed.), *Waṭā'iḳ fī aḥkām qaḏā' ahl al-ḡimma fī l-Andalus*, Cairo, al-Maṭba'a al-'arabiyya al-ḥadīṭa / al-Markaz al-'arabī al-dawlī li-l-i'lām, 1980.

Ibn Sahl: see Azemmouri, Thami.

- Ibn Sa'īd al-Mağribī, *al-Ġuṣūn al-yāni'a fī maḥāsin šu'arā' al-mi'a al-sābi'a*, al-Abyārī, I. (ed.), Cairo, 1954.
- Ibn Sallām, *Kitāb al-amwāl*, 'Abd al-Amīr 'Alī Muhannī (ed.), Beirut, Dār al-Ḥadāṭa, 1988; transl. Nyazee, I. A. K., *Ibn Sallam. The Book of Revenue*, Reading, Garnet, 2002.
- Ibn Šās, *ʿIqd al-ġawāhir al-ṭamīna fī maḍhab ʿālim al-Madīna*, Muḥammad Abū l-Aġfān and 'Abd al-Ḥafẓ Maṣṣūr (ed.), 3 vols., Beirut, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1995.
- Ibn al-Šayrafi, *al-Qānūn fī dīwān al-rasā'il wa l-išāra ilā man nāla al-wizāra*, Bahjāt, 'Alī (ed.), Cairo, 1905.
- Ibn Tağribirdī, *al-Nuġūm al-zāhira fī mulūk Miṣr wa l-Qāhira*, Cairo, al-Mu'assasa al-miṣriyya al-ʿamma li-l-ta'līf wa l-našr, s. d.
- Ibn Tūmart, Muḥammad, *A'azz mā yuṭlab*, Ṭalbī, A. (ed.), Alger, al-Mu'assasa al-waṭaniyya li-l-kitāb, 1985.
- Ibn Uḥuwwa, *Ma'ālim al-qurba fī aḥkām al-ḥisba*, Maḥmūd Ša'bān, M. and 'Isā al-Muṭay'ī, Š. A. (ed.), Cairo, al-Hay'a al-miṣriyya al-ʿamma li-l-kitāb, 1976.
- al-Idrīsī, *Kitāb nuzhat al-muštāq fī iḥtirāq al-aḥāq*, Istituto Universitario Orientale di Napoli e Istituto per il Medio e Estremo Oriente (ed.), *Al-Idrisī opus geographicum*, Naples-Rome, 1975.
- al-Idrīsī, *La première géographie de l'Occident*, Chevalier, Jaubert (transl., revised A. Nef), Paris, Garnier Flammarion, 1999.
- al-Istibṣār fī 'ajā'ib al-amṣār*, 'Abd al-Ḥamīd, Sa'd Zaġlūl (ed.), Alexandria, 1958.
- 'Iyāḍ, *Tartīb al-madārik wa taqrīb al-masālik*, 8 vols., Rabat, Wizārat al-awqāf wa-l-šu'ūn al-Islāmiyya, 1965-83.
- al-Maġlī, *al-Risāla fī l-yahūd*, Binḥadda, 'A. and Binnumayra, 'U. (ed.), Rabat, Dār Abī Raqrāq li-l-ṭibā'a wa l-našr, 2005.
- Maḥlūf, Muḥammad, *Šaġarāt al-nūr al-zakiyya fī ṭabaqāt al-mālikiyya*, Cairo, al-Maṭba'a al-salafiyya, 1349H.
- Mālik b. Anas, *Kitāb al-Muwatta'*, Beirut, Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1988.
- Mālik b. Anas, *al-Muwatta'*, Bewley, Aisha Abdurrahman (transl.), *Al-Muwatta of Imam Malik ibn Anas. The First Formulation of Islamic Law*, London - New York, Kegan Paul International, 1989.
- Mālik b. Anas, *Muwatta' Mālik*, Cairo, Dār Iḥyā' al-turāt al-'arabī, s.d.
- al-Mālikī, *Riyāḍ al-nufūs*, al-Bakkūš, B. (ed.), Beirut, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1983.
- al-Mālikī, *Riyāḍ al-nufūs*, in Amari, Michele (ed.) et rééd. revue par Umberto Rizzitano, *Biblioteca arabo-sicula*, version arabe, Palerme, Accademia Nazionale di Scienze, Lettere e Arti, 1988, Edizione nazionale delle opere di Michele Amari. Serie arabistica, vol. I, p. 226 et in Amari, Michele (ed.), *Biblioteca arabo-sicula, versione italiana*, Rome-Turin, E. Loescher, 1880-1881, rééd. anastat. Catane, Dafni, 1982.
- al-Manūfī, *Kifāyat al-ṭālib al-rabbānī 'alā Risālat Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī*, Imām, A. Ḥ. (ed.), Cairo, Maktabat al-Ḥānġī, 1989.
- al-Marġinānī, *al-Hidāya fī šarḥ al-Bidāya*, Ṭalāl, Y. (ed.), 4 vols., Beirut, Dār Iḥyā' al-turāt al-'arabī, s. d.
- al-Marrākuṣī, 'Abd al-Wāḥid, *al-Mu'ġib*, al-'Aryan, M. S. and 'Alamī, M. 'A. (ed.), Cairo, 1949.
- al-Māwardī, Abū l-Ḥasan, *al-Aḥkām al-sultāniyya wa-l-wilāyāt al-dīniyya*, Beirut, Dār al-Kutub al-'ilmiyya, s.d.
- Mawsū'at šurūḥ al-Muwatta'*, Cairo, 2005.

al-Māzarī, *Šarḥ al-Talqīn*, Muḥammad al-Muḥtār al-Sulāmī (ed.), 8 vols., Beirut, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1997.

al-Māzarī, *Fatāwī*, al-Ma'mūrī, Ṭ. (ed.), Tunis, al-Dār al-Tūnisiyya li-l-našr, 1994.

al-Māzarī, *al-Mu'lim bi-fawā'id Muslim*, al-Nayfar, M. Š. (ed.), Tunis, al-Mu'assasa al-waṭaniyya li-l-tarġama, 1991.

al-Māzūnī, *al-Durar al-maknūna fī nawāzil Māzūna*, Hassani, M. (ed.), Alger, Publication de la Faculté des Sciences humaines et sociales, 2004 (partial edition).

Mozarabic Collection of Canon Laws, Arabic Ms. 1623, Library of the Royal Monastery of El Escorial (Biblioteca del Real Monasterio de San Lorenzo, El Escorial), Spain (= BRME).

Muktaṣar al-Ḥiraqī, Damascus, Mu'assasat al-salām, 1958.

Muslim, *Šahīḥ*, al-Mundhiri, Z. A. (ed. and English transl.), 2 vols., Riad, Darussalam, 2000.

al-Nāširī, Aḥmad b. Ḥālīd, *Kitāb al-istiḡṣā'*, 2 vols., Casablanca, 1956.

al-Nuwayrī, *Nihāyat al-'arab*, Abū Ḍay, M. F. (ed.), Casablanca, Dār al-Našr al-maġribiyya, 1984.

al-Qāḍī 'Iyād = 'Iyād.

al-Qāḍī al-Nu'mān, *Kitāb al-maġālis wa-l-musāyarāt*, al-Faqī, Ḥabīb, Šabbūḥ, Ibrāhīm and al-Ya'lāwī, Muḥammad (ed.), Tunis, al-Maṭba'a al-rasmiyya li-l-ġumhūriyya al-tūnisiyya, 1978.

al-Qifṭī, *Iḥbār al-'ulamā' bi-aḥbār al-ḥukamā'*, Cairo, Dār al-Āṭār, 1326H.

al-Ša'bī, *al-Aḥkām*, Ḥalwī, Š. (ed.), Beirut, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1992.

al-Šadafī, Ṭāhir, *Al-Sirr al-mašūn fīmā ukrīma bi-hī al-mukhlīšūn*, Ḥālīma Farḥāt (ed.), Beirut, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1998.

al-Šāfi'ī, *Kitāb al-umm*, 5 vols., Cairo, 1903.

Šaḥnūn, 'Abd al-Salām b. Sa'īd, *al-Mudawwana*, 4 vols., Cairo, Maṭba'at al-Sa'āda, 1905.

Šaḥnūn, *al-Mudawwana al-kubrā*, 6 vols., Beirut, Dār Šādir, s.d.

Šaḥnūn, *al-Mudawwana al-kubrā*, 4 vols., Beirut, Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1997.

Šaḥnūn, *al-Mudawwana al-kubrā*, al-Ġazzār, 'Ā. and al-Manšāwī, 'A. A. (ed.), 5 vols., Cairo, Dār al-Ḥadīṭ, 2005.

Samuel b. Yaḥyā al-Maġribī, *Iḥām al-yahūd*, al-Šarqāwī, Muḥammad 'Abd Allāh (ed.), Beirut, Dār al-Ġīl, 1410/1990.

al-Saraḥsī, *Kitāb al-Mabsūṭ*, Beirut, Dār al-Ma'rifa, s. d.

al-Šāwī, A., *Bulġat al-sālik li-aqrab l-masālik 'alā l-Šarḥ l-Šaġīr li-l-Quṭb Sayyidī Aḥmad al-Dardīr*, 'Abd al-Salām Šāhīn, M. (ed.), 4 vols., Beirut, Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1995.

Schreiner, Peter (ed.), *Die byzantinischen Kleinchroniken*, I, *Einleitung und Texte*, Vienne, Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1975 (Corpus fontium historiae Byzantinae, 12).

Scher, A. and Griveau, R., "Histoire nestorienne (Chronique de Seert), seconde partie, fasc. 2", *Patrologia Orientalis*, Paris, 1919, pp. 435-639.

Teshuvot ha-Geonim = Harkavy, Albert, *Studien und Mitteilungen aus der Kaiserlichen Oeffentlichen Bibliothek zu St. Petersburg*, IV, *Responsen der Geonim (zumeist aus dem X.-XI. Jahrhundert)* (usually known simply as *Teshuvot ha-Geonim*), Berlin, 1887.

al-Tinbukṭī, Aḥmad Bābā, *Kifāyat al-muḥtāj li-ma'rifat man laysa fī l-Dībāġ*, 'Abd Allāh al-Kandarī, A. Y. (ed.), Beirut, Dār Ibn Ḥazm, 2002.

al-Ṭurṭūšī, *Sirāġ al-mulūk*, Faṭḥī Abū Bakr, M. (ed.), 2 vols., Cairo, al-Dār al-miṣriyya al-lubnāniyya, 1994; Spanish transl. Alarcón, M., *Lámpara de los príncipes, por Abubéquer de Tortosa*, 2 vols., Madrid, Instituto Valencia de Don Juan, 1930-31.

al-'Uḍrī, *Tarṣī al-aḥbār*, al-Ahwānī, 'A. (partial ed.), *Fragmentos geográfico-históricos de «Al-Masālik ilā ġamī' i l-mamālik»*, Madrid, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid, 1965.

Vogel, C. (ed.), *Les «Libri Pænitentiales»*, Turnhout, Brepols, 1978, Typologie des Sources du Moyen-Âge Occidental, 27.

al-Wanšarīsī, *al-Mi'yār al-mu'rib*: partial edition by Amar, E., "La pierre de touche des fétwas de Ahmed al-Wancharisi", *Archives Marocaines*, XII and XIII (1908-1909).

al-Wanšarīsī, *al-Mi'yār al-mu'rib*, Ḥaġġī, M. et al. (ed.), 13 vols., Rabat / Beirut, Wizārat al-awqāf / Dār al-Ġarb al-islāmī, 1401/1981.

al-Wanšarīsī, *al-Mi'yār al-mu'rib wa l-ġāmi' al-muġrib 'an fatāwā ahl Ifriqiya wa l-Andalus wa l-Maġrib* = al-Wanšarīsī, *al-Mi'yār al-mu'rib*, Ḥaġġī, M. et al. (ed.), 13 vols., Rabat / Beirut, Wizārat al-awqāf / Dār al-Ġarb al-islāmī, 1401/1981.





Bibliography

- Abdeselem, M., "Mawt", *El²*.
- Abdul Wahab, Ḥasan Ḥusni and Dachraoui, Farhat, "Le régime foncier en Sicile au Moyen Âge (IX^e et X^e siècles)", in *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de É. Levi-Provençal*, Paris, Maisonneuve/Larose, 1962, pp. 401-444.
- Adang, Camilla, "Ibn Ḥazm's critique of some "Judaizing" tendencies among the Malikites", in Nettler, Ronald L. (ed.), *Medieval and Modern Perspectives on Muslim Jewish Relations* [Studies in Muslim-Jewish Relations, II] Chur: Harwood Academic Publishers / Oxford: Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies, 1995, pp. 1-15.
- Adang, Camilla, "A fourth/tenth century Tunisian muftī on the sanctity of the Torah of Moses", in Ilan, Nahem et al. (ed.), *The Intertwined worlds of Islam. Essays in memory of Hava Lazarus-Yafeh*, Jerusalem, The Hebrew University of Jerusalem / Ben-Zvi Institute / Bialik Institute, 2002, pp. VII-XXXIV.
- Aguirre de Cárcer, Luisa Fernanda, "Sobre el ejercicio de la medicina en al-Andalus: una fetua de Ibn Sahl", *Anaquel de Estudios Árabes*, 2 (1991), pp. 147-62.
- Aillet, Cyrille, *Les Mozarabes. Islamisation, arabisation et christianisme en péninsule Ibérique (IX^e-XI^e siècle)*, Madrid, Bibliothèque de la Casa de Velázquez, 2010.
- Aillet, Cyrille, "Pope Hadrian's epistles to Bishop Egila", in Thomas, David and Roggema, Barbara (ed.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 1 (600-900)*, Leiden, Brill, 2009, *The History of Christian-Muslim Relations*, 11, pp. 338-342.
- ʿAlī Ḥasan, Ḥasan, *al-Ḥaḍāra al-Islāmiyya fī l-Maḡrib wa l-Andalus: ʿaṣr al-murābiṭīn wa l-muwaḥḥidīn*, Cairo, Maktabat al-Ḥanjī, 1980.
- Alshech, Eli, "Islamic Law, Practice and Legal Doctrine: Exempting the Poor from the Jizya under the Ayyubids (1171-1250)", *Islamic Law and Society*, 10-3 (2003), pp. 348-375.
- Amari, Michele, *Storia dei Musulmani di Sicilia*, 3 vols., repr., Florence, Le Monnier, 2002.
- Arcas, María and Serrano Niza, Dolores, "Ibn Ḥabīb al-Ilbīrī", *Biblioteca de al-Andalus (BA)*, vol. III, pp. 219-227.
- Arce Sainz, Fernando, "Los monasterios cordobeses de Tábanos y Peñamelaria a la luz de los textos y su entorno histórico", *Boletín de Arqueología Medieval*, 6 (1992), pp. 157-170.
- Arce Sainz, Fernando, "Viejas y nuevas perspectivas sobre la cultura material mozárabe", in Caballero, Luis and Mateos, Pedro (ed.), *Visigodos y omeyas. Un debate entre la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media*, Anejos del Archivo Español de Arqueología, 23, Madrid, CSIC, 2000, pp. 77-93.
- Arce Sainz, Fernando, "Arquitectura y rebelión: construcción de iglesias durante la revuelta de ʿUmar b. Ḥaḥṣūn", *Al-Qanṭara*, 22, 1 (2001), pp. 121-145.
- Arce Sainz, Fernando, "Construcción de iglesias en la Córdoba emiral: testimonios documentales", in *Actas del III Congreso de Historia de Andalucía (Córdoba, 2001)*. *Andalucía Medieval*, Córdoba, Cajasur, 2003, vol. I, pp. 293-303.

Arce Sainz, Fernando, "Propuesta para el estudio de la arquitectura cultural cristiana en al-Andalus", in Monteiro Arias, I. et al. (ed.), *Relegados al margen. Marginalidad y espacios marginales en la cultura medieval*, Madrid, CSIC, 2009, pp. 31-39.

Arié, Rachel, "Traduction annotée et commentée des traités de *hisba* d'Ibn 'Abd al-Ra'ûf et de 'Umar al-Garsîfi", *Hespéris-Tamuda*, 1 (1960), pp. 5-38, 199-214 et 365-375.

Arié, Rachel, "L'expulsion des juifs d'Espagne et leur accueil en terre d'islam, du bas Moyen Âge au XVI^e siècle", in Barrios Aguilera, Manuel and Vincent, Bernard (ed.), *Grenade 1492-1992. Du royaume de Grenade à l'avenir du Monde Méditerranéen*, Grenade, Universidad de Granada, 1997, pp. 71-89.

Arnaldez, Roger, "Mantik", *EP²*.

Aruçi, Muhammed, "Islamic Authority and its Attitude towards Non-Muslim Groups and Minorities in Muslim Society", in Michalak-Pikulska, Barbara and Pikulski, Andrzej (ed.), *Authority, Privacy and Public order in Islam. Proceedings of the 22nd Congress of L'Union Européenne des Arabisants et Islamisants*, Louvain-Paris-Dudley, Ma., *Orientalia Lovaniensia Analecta*, Peeters, 2006, pp. 249-65.

Ashtor, Eliyahu, "Documentos españoles de la Genizah", *Sefarad*, 24, 1 (1964), pp. 41-80.

Asín Palacios, Miguel, "Un códice inexplorado del cordobés Ibn Ḥazm", *Al-Andalus*, 2, 1 (1934), pp. 1-56.

Atiya, A. S. et al. (ed. and transl.), *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, Cairo, Society of Coptic Archaeology, 1959.

BA: *Biblioteca de al-Andalus*.

Balog, Paul, "Dated Aghlabid lead and Copper seals from Sicily", *Studi Magrebini*, 7 (1979), pp. 125-132.

Bango Torviso, Isidro G., "Arquitectura de la décima centuria: ¿Repoblación o mozárabe?", in *Alta Edad Media. De la tradición hispanogoda al románico*, Madrid, Sílex, 1989.

Bango Torviso, Isidro, *El arte mozárabe*, in *Cuadernos de Arte Español* (Historia 16), n^o 2, 1991.

Bango Torviso, Isidro G., "El arte mozárabe", in *Actas del I Congreso Nacional de Cultura Mozárabe (historia, arte, literatura, liturgia y música): Córdoba, 27-30 abril de 1995*, Córdoba, Cajasur, 1996, pp. 37-52.

Bango Torviso, Isidro G., *Arte prerrománico hispano, Summa Artis*, vol. VIII-2, Madrid, Espasa Calpe, 2001.

Bango Torviso, Isidro G., "Un gravísimo error en la historiografía española, el empleo equivocado del término mozárabe", in Valdés Fernández, M. (ed.), *Simposio Internacional 'El legado de Al-Andalus. El arte andalusí en los reinos de León y Castilla durante la Edad Media'*, Valladolid, Fundación del Patrimonio Histórico de Castilla y León, 2007, pp. 73-88.

Baron, Wittmayer Salo, *The Jewish Community: Its History and Structure to the American Revolution*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1942.

Baron, Wittmayer Salo, *A Social and Religious History of the Jews*, 2nd ed., New York, Columbia University Press, 1952-1983.

Baron, Wittmayer Salo, "Plenitude of Apostolic Powers and Medieval Jewish Serfdom", in Feldman, L. (ed.), *Ancient and Medieval Jewish History: Essays by Salo Wittmayer Baron*, New Brunswick, New Jersey, 1972, pp. 284-307.

Beit-Aryeh, Malachi, *Specimens of Mediaeval Hebrew Scripts, I, Oriental and Yemenite Scripts*, Jerusalem, Israel Academy of Sciences, 1987 (in Hebrew).

- Belin, F.-A., "Fetoua relatif à la condition des zimmis et particulièrement des chrétiens en pays musulmans", *Journal Asiatique*, 18 (1851), pp. 417-516 and 19 (1852), pp. 97-140.
- Ben-Sasson, Menahem, *The Emergence of the Local Jewish Community in the Muslim World, Qayrawān, 800-1057*, Jerusalem, The Magnes Press, 1996 [in Hebrew].
- Ben Slama, Raġā', *Al-mawt wa ṭuqusuhu min ḥilāl Ṣaḥīḥ al-Buḥārī wa Muslim*, Tunis, Dār al-Ġanūb, 1997.
- Ben Cheneb, Mohamed, "Khalīl b. Ishāk", *IE²*.
- Bennisson, Amira K. and Gallego, María Ángeles, "Jewish Trading in Fes on the Eve of the Almohad Conquest", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebreos*, sección Hebreo, 56 (2007), pp. 33-51.
- Ben Šarīfa, Muḥammad, "Ḥawla al-tasāmuḥ al-dīnī wa Ibn Maymūn wa l-muwaḥḥidīn", in *Un trait d'union entre l'Orient et l'Occident: Al Ghazali et Ibn Maimoun*, Rabat, Académie du Royaume du Maroc, 1986, pp. 24-40.
- Berlinerblau, J., "Toward a sociology of heresy, orthodoxy and doxa", *History of religions*, 40, 4 (2001), pp. 327-351.
- Bezler, Francis, *Les pénitentiels espagnols: contribution à l'étude de la civilisation de l'Espagne chrétienne du haut Moyen Âge*, Münster, Aschendorff Verlag, 1994.
- Bibliography of Jews in the Islamic world*, Gallego, María Angeles, Bleaney, Heather and García Suárez, Pablo (ed.), Leiden, Brill, 2010.
- Biblioteca de al-Andalus*, Lirola Delgado, J. and Puerta Vílchez, J. M. (ed.), 7 vols. + Appendix, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2004-2012.
- Boyarin, D., *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford, Stanford University Press, 1999.
- Bravmann, M. M., "The Ancient Arab Background of the Qur'anic Concept *al-jizyatu 'an ya-din*", *Arabica*, 13 (1966), pp. 307-314.
- Brett, Michael, *The Rise of the Fatimids. The World of the Mediterranean and the Middle East in the Fourth Century of the Hijra, Tenth Century CE*, Leiden, Brill, 2001, *The Medieval Mediterranean*, Peoples, Economies and Cultures, 400-1453, 30.
- Brockelmann, Carl, *Geschichte der arabischen Litteratur*, 2 vols., Leiden, Brill, 1943-9; *Supplementband*, 3 vols., Leiden, Brill, 1937-42.
- Brockopp, Jonathan, *Early Maliki Law. Ibn 'Abd al-Hakam and his Major Compendium of Jurisprudence*, Leiden, Brill, 2000.
- Brunschvig, Robert, "Métiers vils en Islam", *Studia Islamica*, 16 (1962), pp. 41-60.
- Brunschvig, Robert, *Deux récits de voyage en Afrique du Nord au XVe siècle 'Abdalbasit b. Khalil et Adorne*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001 (repr. of the edition of 1935).
- Brunschvig, Robert, "Voeu ou serment? Droit comparé du Judaïsme et de l'islam", in Nahon, G. and C. Touati (ed.), *Hommage à Georges Vajda*, Louvain, Collection de la Revue des Études Juives, 1980, pp. 125-34.
- Caballero Zoreda, Luis and Mateos Cruz, Pedro (ed.), *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la antigüedad tardía y la alta Edad Media*, Madrid, CSIC, 2000, *Anejos del Archivo Español de Arqueología*, 23.
- Caballero Zoreda, Luis, "La arquitectura denominada de época visigoda, ¿es realmente tardorromana o prerrománica", in Caballero Zoreda, L. and Mateos Cruz, P. (ed.), *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media (Mérida, abril 1999)*, Madrid, CSIC, 2000, pp. 207-247.

Caballero Zoreda, Luis, "Sobre la llamada arquitectura visigoda: ¿paleocristiana o prerrománica?", in Arce, J. and Delogu, P. (ed.), *Visigoti e Longobardi. Atti del Seminario (Roma 28-29 aprile 1997)*, Roma, All'Insegna del Giglio, 1998, pp. 133-160.

Caballero Zoreda, Luis, "Arquitectura visigótica y musulmana: ¿continuidad, concurrencia o innovación?", *Cuadernos Emeritenses*, 15 (1998), pp. 143-176.

Cahen, Claude, "Dhimma", *El²*.

Cahen, Claude, "Djizya", *El²*.

Cahen, Claude, "Fiscalité, propriété, antagonismes sociaux en Haute-Mésopotamie au temps des premiers 'Abbāsides d'après Denys de Tell-Mahré", *Arabica*, 1 (1954), pp. 136-152.

Cahen, Claude, "Coran IX-29: *Ḥattā yu 'tū l-ḡizyata 'an yadin wa-hum ṣāghirūna*", *Arabica*, 9 (1962), pp. 76-79.

Calvo Capilla, Susana, "Las primeras mezquitas de al-Andalus a través de las fuentes árabes (92/711-170/785)", *Al-Qanṭara*, 28, 1 (2007), pp. 143-179.

Carmona González, Alfonso, "Una cuarta versión de la Capitulación de Tudmir", *Sharq al-Andalus*, 9 (1992), pp. 11-17.

Carmona, Alfonso, "Bienes Habices en al-Andalus", *Al-Qanṭara*, 25 (2004), pp. 253-260.

Carmona, Alfonso, "Represión y abuso de poder en el régimen de Ibn Mardaniš", in Fierro, M. (ed.), *De muerte violenta. Política, religión y violencia en al-Andalus*, Madrid, CSIC, 2004, Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus (EOBA), 14, pp. 321-346.

Carmona, Alfonso, "The Introduction of Mālik's Teachings in al-Andalus", in Bearman, P., Peters, R. and Vogel, F.E. (ed.), *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress*, Harvard, Law School (ILSP), Cambridge (MA), 2005, pp. 41-56, 218-227.

Cenival, P. de, "L'Église chrétienne de Marrakech au XIII^e siècle", *Hesperis*, 7 (1927), pp. 69-83.

Chalmeta, Pedro, "Le passage à l'Islam dans al-Andalus au x^e siècle", in *Actas del XII Congreso de la Unión Española de Arabistas e Islamólogos (Málaga, 1984)*, Madrid, 1986, pp. 161-183.

Chenoufi, Ali, "Un Traité de *Ḥisba* (*Tuḥfat an-nāzīr*) de Muḥammad al-'Uqbānī at-Tilimsānī (juriste mort à Tlemcen en 871/1467). Édition critique", *Bulletin d'Études Orientales*, 19 (1965), pp. 133-343.

Christian and Muslims relations. A Bibliographical history, Thomas, David et al. (ed.), 3 vols., Leiden, Brill, 2009-2011.

Clarke, Nicola, "Medieval Arabic accounts of the conquest of Cordoba: Creating a narrative for a provincial capital", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 74 (2011), pp. 41-57.

Clément, François, "Catégories socioprofessionnelles et métiers urbains dans l'Espagne musulmane", in Géral, F. (ed.), *Regards sur al-Andalus (VIII^e-XV^e Siècle)*, Casa de Velázquez, Éditions Rue d'Ulm, Madrid-Paris, 2006, Collection de la Casa de Velázquez, 94, pp. 95-128.

Cohen, Amnon, *Jewish Life under Islam. Jerusalem in the Sixteenth Century*, Cambridge, Harvard University Press, 1984.

Cohen, Mark R., *Jewish Self-Government in Medieval Egypt: The Origins of the Office of Head of the Jews, ca. 1065-1126*, Princeton, Princeton University Press, 1980.

Cohen, Mark R., "What was the Pact of 'Umar? A Literary-Historical Study", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 23 (1999), pp. 100-192.

- Cohen, Mark R., *Poverty and Charity in the Jewish Community of Medieval Egypt*, Princeton, Princeton University Press, 2005.
- Cohen, Mark R., *The Voice of the Poor in the Middle Ages: An Anthology of Documents from the Cairo Geniza*, Princeton, Princeton University Press, 2005.
- Communautés juives des marges sahariennes du Maghreb, Abitbol, Michel (ed.), Jérusalem, Institut Ben-Zvi pour la recherche sur les communautés juives d'Orient, Yad Izhak Ben Zvi et l'Université Hébraïque de Jérusalem, 1982.
- Cook, Michael, *Commanding right and forbidding wrong in Islamic thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Cook, Michael, "Magian cheese: an archaic problem in Islamic law", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 47 (1984), pp. 449-458.
- Coope, Jessica, *The Martyrs of Cordoba. Community and family Conflict in an Age of Mass Conversion*, Lincoln (Mass.) - London, University of Nebraska Press, 1995.
- Corcos, David, "The attitude of the Almohad rulers towards the Jews", *Zion*, 32 (1967), pp. 137-160, repr. in *Studies in the History of the Jews of Morocco*, Jerusalem, 1976.
- Crego Gómez, María, *Tulaytula en el siglo IX (796-912). Historia e Historiografía: 'Al-Muqtābis' de Ibn Ḥayyan*, Tesis Doctoral, Granada, Universidad de Granada, 2003.
- Crego Gómez, María, "La Jornada del Foso de Toledo según Ibn Faḍl Allāh al-'Umarī. Edición y traducción", *Al-Andalus Magreb*, 14 (2007), pp. 269-275.
- Crego Gómez, María, *Toledo en época omeya (ss. VIII-X)*, Toledo, Diputación de Toledo, 2007.
- Cusa, Salvatore, *I diplomati greci ed arabi di Sicilia pubblicati nel testo originale*, Palermo, Tipografia di Lao, 1868-1882.
- Daiber, Hans, "Masā'il wa adjwiba", *Et.*
- Dandaš, 'Iṣmat 'Abd al-Laṭīf, "Aḍwā' alā mu'āmalat al-murābiṭīn li-l-yahūd min ḥilāl nāzilat al-ḥakīm Ibn Qamṣīl", *Al-Akādīmiyya (Académie. Revue de l'Académie du Royaume du Maroc)*, 18 (2001), pp. 175-200.
- Darling, Linda T., *Revenue-Raising and Legitimacy: Tax Collection and Finance Administration in the Ottoman Empire, 1560-1600*, Leiden, Brill, 1996.
- Darmon, Raoul, "Origine et constitution de la communauté israélite de Tlemcen", *Revue Africaine*, 14 (1870), pp. 376-383.
- Davidson, Herbert A., *Moses Maimonides: the man and his works*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- Déroche, Vincent, "Polémique antijudaïque et emergence de l'Islam (7^e-8^e siècles)", *Revue des Études Byzantines*, 57 (1999), pp. 141-161.
- Douglas, Mary, *Purity and Danger*, Guérin, Anne (French transl.), *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, La Découverte, 2001.
- Dozy, Reinhardt, *Supplément aux Dictionnaires arabes*, 2 vols., Leiden, Brill, 1881-2.
- Dozy, Reinhardt, *Histoire des musulmans d'Espagne*, Lévi-Provençal, Évariste (ed.), 3 vols., Leiden, Brill, 1932.
- Drews, Wolfram, "Jews as pagans? Polemical Definitions of Identity in Visigothic Spain", *Early Medieval Europe*, 11 (2002), pp. 189-207.
- Ducellier, Alain, *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Age, VII^e-XV^e siècle*, Paris, Armand Colin, 1996.
- EA: *Enciclopedia de al-Andalus*.

Echevarria, Ana, "Los marcos legales de la islamización: el procedimiento judicial entre los cristianos arabizados y mozárabes", *Studia Historica. Historia medieval*, 27 (2009), pp. 37-52.

Echevarria, Ana, "Vincentius", in Thomas, David and Mallet, Alexander (ed.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 2 (900-1050)*, Leiden, Brill, 2010.

Efthymiadis, Stephanos, "Chrétien et Sarrasins en Italie méridionale et en Asie Mineure (IX^e-XI^e siècle): essai d'étude comparée", in Jacob, André, Martin, Jean-Marie and Noyé, Ghislaine (ed.), *Histoire et Culture dans l'Italie byzantine*, Rome, École française de Rome, 2006, Collection de l'École française de Rome, 363, pp. 589-618.

Enciclopedia de al-Andalus, Diccionario de autores y obras andalusíes, vol. I, Lirola Delgado, J. and Puerta Vílchez, J. M. (ed.), Sevilla, Granada, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, El Legado Andalusi, 2002.

El²: Encyclopaedia of Islam. 2nd edition, 13 vols., Bearman, P. J. et al. (ed.), Leiden, Brill, 1960-2009.

Encyclopaedia of Islam (CD-ROM version), 2^a ed., Brill, 2008.

Echevarría Arsuaga, Ana, "Los marcos legales de la islamización: el procedimiento judicial entre cristianos arabizados y mozárabes", *Studia Historica. Historia medieval*, 27 (2009), pp. 37-52.

El Azemmouri : see Azammouri.

El Corán, Cortés, J. (Spanish transl.), Madrid, Herder Editorial, 1980.

El-Leity, Tamer, "Coptic Culture and Conversion in Medieval Cairo, 1293-1524 A.D.", Ph.D. diss., Princeton University, 2005.

Emon, Anver M., "Natural Law and Natural Rights in Islamic Law", *Journal of Law and Religion*, 20, 2 (2004-2005), pp. 351-395.

Epstein, Isidore, *The Responsa of Rabbi Simon ben Zemah Duran as a source of the history of the Jews in North Africa*, London, Oxford University Press, 1930.

Fagnan, E., *Le livre de l'impôt foncier (Kitāb el-kharādj)*, Paris, Geuthner, 1921.

Fattal, Antoine, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beirut, Imprimerie catholique, 1958; 2nd ed., Beirut, Dār el-Mašreq, 1995.

Fernández Castaño, José M., *Legislación matrimonial de la Iglesia*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1994.

Fernández Félix, Ana, "al-'Utbī", *El²*.

Fernández Félix, Ana, "Children on the frontiers of Islam", in García Arenal, M. (ed.), *Conversions islamiques. Identités religieuses en Islam méditerranéen / Islamic conversions. Religious identities in Mediterranean Islam*, Paris, Maisonneuve, 2002, pp. 61-72.

Fernández Félix, Ana, *Cuestiones legales del islam temprano: la 'Utbiyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*, Madrid, CSIC, 2003.

Fernández Félix, Ana and Fierro, Maribel, "Cristianos y conversos al Islam en al-Andalus. Una aproximación al proceso de islamización a través de una fuente legal andalusí del s. III/IX", in Caballero Zoreda, Luis and Mateos Cruz, Pedro (ed.), *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la antigüedad tardía y la alta Edad Media*, Madrid, CSIC, 2000, *Anejos del Archivo Español de Arqueología*, 23, pp. 415-427.

Fernández-Puertas, Antonio, *Mezquita de Córdoba. Su estudio arqueológico en el siglo XX / The mosque of Cordoba. Twentieth-century Archaeological Explorations*, Granada, Universidad de Granada - Universidad de Córdoba, 2009.

Fierro, Maribel, "El proceso contra Abu 'Umar al-Talamanki a través de su vida y de su obra", *Sharq al-Andalus*, 9 (1993), pp. 93-127.

Fierro, Maribel, "El alfaquí beréber Yaḥyā b. Yaḥyā al-Layṭī (m. 234/848), el inteligente de al-Andalus", in *Biografías y género biográfico en el occidente islámico*, Ávila Navarro, M. L. and Marín, M. (ed.), Madrid, CSIC, 1997, Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus (EOBA), VIII, pp. 269-344.

Fierro, Maribel, "El espacio de los muertos: fetuas andalusíes sobre tumbas y cementerios", in Fierro, Maribel, Cressier, Patrice and van Staëvel, Jean-Pierre (ed.), *L'Urbanisme dans l'Occident musulman au Moyen Âge*, Madrid, Casa de Velázquez - CSIC, 2000, pp. 153-189.

Fierro, Maribel, "Las hijas de al-Ḥakam I y la revuelta del Arrabal", *Al-Qanṭara*, 24 (2003), pp. 209-215.

Fierro, Maribel, "La política religiosa de 'Abd al-Raḥmān III (r. 300/912-350/961)", *Al-Qanṭara*, 25, 1 (2004), pp. 119-156.

Fierro, Maribel, *Abd al-Rahman III: The First Cordoban Caliph*, Oxford, Oneworld, 2005.

Fierro, Maribel, "La importancia de la obra de Ibn Zāfir para la historia de al-Andalus", *Al-Andalus Magreb*, 15 (2008), pp. 313-4.

Fierro, Maribel, "Conversion, ancestry and universal religion: the case of the Almohads in the Islamic West (sixth/twelfth-seventh/ thirteenth centuries)", *Journal of Medieval Iberian Studies*, 2, 2 (2010), pp. 155-174.

Fierro, Maribel, "A Muslim land without Jews or Christians? Almohad policies regarding the 'protected people'", in Tischler, M. and Fidora, A. (ed.), *Christlicher Norden - Muslimischer Süden, Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Hoch- und Spätmittelalter*, Francfort-sur-le-Main, Aschendorff, 2011, Erudiri Sapientia, Band VII, pp. 231-247.

Fierro, M., Haremska, J., Hernández López, A. and Samba, E., "Ibn 'Abd al-Barr, Abū 'Umar", in Lirola Delgado, Jorge and Puerta Vélchez, José Miguel (ed.), *Biblioteca de al-Andalus. De al-'Abbādiyya a Ibn Abyaḍ*, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2012, Enciclopedia de la Cultura Andalusí, vol. 1, pp. 574-585.

Freidenreich, David M., "Christians in early and classical Sunni law", in Thomas, D. and Roggema, B. (ed.), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographic History*, volume 1 (600-900), Leiden, Brill, 2009, pp. 99-114.

Freidenreich, David, *Foreigners and their food. Constructing otherness in Jewish, Christian and Islamic law*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 2011.

Friedmann, Yohanan, *Tolerance and Coercion in Islam. Interfaith Relations in the Muslim Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

Fuess, Albrecht, "Zulm by Maḏālim? The Political Implications of the Use of Maḏālim Jurisdiction by the Mamluk Sultans", *Mamlūk Studies Review*, 13 (2009), pp. 121-47.

GAL: see Brockelmann, Carl.

García-Arenal, Mercedes, "The Revolution of Fās in 869/1465 and the Death of Sultan 'Abd al-Ḥaqq al-Marīnī", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 41, 1 (1978), pp. 43-66.

García-Arenal, Mercedes, "Jewish converts to Islam in the Muslim West", *Israel Oriental Studies*, 17 (1997), pp. 227-248.

García-Arenal, Mercedes (ed.), *Conversions islamiques. Identités religieuses en Islam méditerranéen. Islamic Conversions. Religious Identities in Mediterranean Islam*, Paris, Maisonneuve

et Larose, 2001 (Individu et société dans le monde méditerranéen musulman. Individual and Society in the mediterranean Muslim World).

García-Barberena, M. et al., "Las necrópolis pamplonesas del 700", *Zona Arqueológica*, 15 (711, *Arqueología entre dos mundos*), I, pp. 295-312.

García Gómez, Emilio, "Dulce, mártir mozárabe de comienzos del siglo X", *Al-Andalus*, 19/2 (1954), pp. 451-4.

García Moreno, Luis A., "La legislación antijudía del reino visigodo de Toledo. Un ensayo sociopolítico", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 42/2 (1993), pp. 40-47.

García Sanjuán, Alejandro, "El consumo de alimentos de los *ḍimmīes* en el Islam medieval: prescripciones jurídicas y práctica social", *Historia. Instituciones. Documentos*, 29 (2002), pp. 109-146.

García Sanjuán, Alejandro, "Judíos y cristianos en la Sevilla almorávide: el testimonio de Ibn 'Abdūn", in García Sanjuán, Alejandro (ed.), *Evolución histórica y poblamiento del territorio onubense durante la época andalusí (siglos VIII-XIII)*, Huelva, Universidad de Huelva, 2003, pp. 57-84; English version, "Jews and Christians in Almoravid Seville as portrayed by the Islamic jurist Ibn 'Abdūn", *Medieval Encounters*, 14 (2008), pp. 78-98.

García Sanjuán, Alejandro, "Formas de sumisión del territorio y tratamiento de los vencidos en el derecho islámico clásico", in Fierro, M. and García Fitz, F. (ed.), *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos al enemigo vencido*, Madrid, CSIC, 2008, pp. 61-112.

García Sanjuán, Alejandro, "La caridad islámica y los no musulmanes. Los legados píos de los *ḍimmīes* en al-Andalus (siglos IV/X-VI/XII)", in Carballeira Debasa, A. M. (ed.), *Caridad y compasión en biografías islámicas*, Madrid, CSIC, 2011, *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus (EOBA)*, 16, pp. 297-327.

Gardet, Louis, "Dīn", *IE²*.

Garen, Sally, "Santa María de Melque and Church Construction under Muslim Rule", *Journal of the Society of Architectural Historians*, 51 (1992), pp. 288-305.

GAS: see Sezgin, Fuat.

Gascou, Jean, "De Byzance à l'Islam: les impôts en Égypte après la conquête arabe, à propos de K. Morimoto, *The fiscal Administration of Egypt in the Early Islamic period*", *Journal of the Economic and Social History of Orient*, 26 (1983), pp. 97-109; repr. in *Fiscalité et société en Égypte byzantine*, Paris, Centre d'histoire et civilisation de Byzance, 2008, *Bilans de recherche*, 4, pp. 99-112.

Gaudemet, Jean and Basdevant, Brigitte (ed.), *Les canons des conciles mérovingiens (VI^e-VII^e siècles)*, Paris, Cerf, 1989.

Genovese, Eugene D., *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made*, New York, Random House, 1976.

Gibb, Hamilton A. R., "The fiscal rescript of 'Umar II", *Arabica*, 2 (1955), pp. 1-16.

Gil, Juan, "Judíos y cristianos en la Hispania del siglo VII", *Hispania Sacra*, 30 (1977), pp. 9-80.

Gil, Juan, *Corpus scriptorum mozarabiorum*, 2 vols., Madrid, Gredos, 1973.

Gil, Moshe, *Palestine During the First Muslim Period (634-1099)*, 3 vols., Tel Aviv, Tel Aviv University, 1983.

Gil, Moshe, *Palestine During the First Muslim Period (634-1099)*, III, *Cairo Geniza Documents, Indexes*, Tel Aviv, Tel Aviv University and the Ministry of Defense Publishing House,

Publications of the Diaspora Research Institute, The Haim Rosenberg School of Jewish Studies, 1983 (in Hebrew and Judeo-Arabic).

Gimaret, Daniel, "Shirk", *IE²*.

Goitein, Shelomo Dov, "Congregation versus Community: An Unknown Chapter in the Communal History of Jewish Palestine", *Jewish Quarterly Review*, 44 (1954), pp. 291-304.

Goitein, Shelomo Dov, "Petitions to the Fatimid Caliphs from the Cairo Geniza", *Jewish Quarterly Review*, 45 (1954), pp. 30-38.

Goitein, Shelomo Dov, *A Mediterranean Society, The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, 6 vols., Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press-Cambridge University Press, 1967-1993.

Goitein, Shelomo Dov, *Letters of Medieval Jewish Traders*, Princeton, Princeton University Press, 1973.

Goitein, Shelomo Dov, *Jews and Arabs. Their Contacts through the Ages*, New York, Schocken Books, 1974.

Goitein, Shelomo Dov, "New Sources on the Palestinian Gaonate", in Lieberman, Saul and Hyman, Arthur (ed.), *Salo Wittmayer Baron Jubilee Volume on the Occasion of his Eightieth Birthday*, Jerusalem, American Academy for Jewish Research, 1974.

Goitein, Shelomo Dov, *Dirāsāt fī l-ta'rīḥ al-islāmī wa l-nuḏūm al-islāmiyya*, Kuwait, Wikālat al-maṭbū'āt, 1980.

Goitein, Shelomo Dov, "The interplay of Jewish and Islamic laws", in Jackson, B.S. (ed.), *Jewish law in legal history and the modern world*, Leiden, Brill, 1980, pp. 61-77.

Goitein, Shelomo Dov, *Palestinian Jewry in Early Islamic and Crusader Times in Light of Geniza Documents*, Hacker, Joseph (ed.), Jerusalem, Ben-Zvi Institute, 1980.

Goldziher, Ignaz, "Laḳṭ", *IE²*.

Goldziher, Ignaz, "Ahl al-ahwā", *IE²*.

González Salinero, Raúl, "Catholic Anti-Judaism in Visigothic Spain", in Ferreiro, Alberto (ed.), *The Visigoths. Studies in Culture and Society*, Leiden, Brill, 1999, pp. 123-150.

González Salinero, Raúl, "Un antecedente: la persecución contra los judíos en el reino visigodo", in Álvarez Chillida, Gonzalo and Izquierdo Benito, Ricardo (ed.), *El antisemitismo en España*, Cuenca, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2007, pp. 57-88.

González Salinero, Raúl, "Presiones políticas sobre una incómoda minoría: los judíos en el África bizantina", *Erytheia*, 31 (2010), pp. 9-34.

Gottheil, Richard J. H., "A Decree in Favour of the Karaites of Cairo Dated 1024 [sic]", in von Günzburg, Baron D. and Markon, Israel (ed.), *Festschrift zu Ehren des Dr. A. Harkavy*, St. Petersburg, 1908.

Grévin, Benoît (ed.), *Maghreb-Italie, des passeurs médiévaux à l'orientalisme moderne (XIII^e-milieu XIX^e siècle)*, Rome, École française de Rome, 2010, Collection de l'École française de Rome, 439, pp. 285-306.

Grignaschi, Mario, "La valeur du témoignage des sujets non-musulmans (*dhimmi*) dans l'Empire ottoman", *Recueils de la société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions*, 18 (1963), pp. 211-323.

Halevi, Leor, *Muhammad's grave: death rites and the making of Islamic society*, New York, Columbia University Press, 2007.

Halevi, Leor, "Christian Impurity versus Economic Necessity: A fifteenth-Century Fatwa on European Paper", *Speculum*, 83 (2008), pp. 917-945.

Hamdani, Sumaiya Abbas, *Between Revolution and State. The Path to Fatimid Statehood. Qadi al-Nu'man and the Construction of Fatimid Legitimacy*, London, I. B. Tauris and The Institute of Ismaili Studies, 2006.

Hämeen-Anttila, Jaakko, "In the Privacy of my Garden. On Calamities and Escapism in Bahā' addīn al-Irbilī's *Risālat al-Tayf*", in Michalak-Pikulska, B. and Pikulski, A. (ed.), *Authority, Privacy and Public order in Islam. Proceedings of the 22nd Congress of l'Union Européenne des Arabisants et Islamisants*, Louvain-Paris-Dudley, Ma., *Orientalia Lovaniensia Analecta*, Peeters, 2006, pp. 167-78.

Harkavy, Albert, *Studien und Mitteilungen aus der Kaiserlichen Oeffentlichen Bibliothek zu St. Petersburg, IV, Responen der Geonim (zumeist aus dem X.-XI. Jahrhundert) (= Teshuvot ha-Geonim)*, Berlin, 1887.

Heine, Peter, *Weinstudien: Untersuchungen zu Anbau, produktion und Konsum des Weins im arabisch-islamischen Mittelalter*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1982.

Henderson, John, *The Construction of Orthodoxy and Heresy: Neo-Confucian, Islamic, Jewish and Early Christian Patterns*, Albany, SUNY, 1998.

Hendrickson, Jocelyn N., *The Islamic Obligation to Emigrate: Al-Wansharisi's Asna al-matajir Reconsidered*, Ph. D. Thesis, Emory University, 2009.

Hirschberg, Haim Zeev (J.W.), *A History of the Jews in North Africa*, vol. I, *From Antiquity to the Sixteenth Century*, Leiden, Brill, 1974 (originally published in Hebrew, Jerusalem, Bialik Institute, 1965).

Hodgson, Marshall G. S., *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 3 vols., Chicago, University of Chicago Press, 1974.

Hoyland, Robert, "Introduction", in Hoyland, Robert (ed.), *Muslims and Others in Early Islamic Society*, Aldershot, Ashgate, 2004, *The Formation of the Classical Islamic World*, 18, pp. 13-24.

Hoyland, Robert (ed.), *Muslims and others in early Islamic society*, Aldershot, Ashgate, 2004, *The Formation of the Classical Islamic World*, 18.

Hunwick, John, "Al-Maghīlī and the Jews of Tuwāt: The Demise of a Community," *Studia Islamica*, 61 (1985), pp. 155-83.

Hunwick, John, "The rights of dhimmis to maintain a place of worship: a 15th century *fatwā* from Tlemcen", *Al-Qanṭara*, 12, 1 (1991), pp. 133-155.

Hunwick, John, *Jews of a Saharan oasis: elimination of the Tamantit community*, Princeton, Markus Wiener Publishers, 2006.

Ibrahim, Tawfiq, "Evidencia de precintos y amuletos en al-Andalus", *Arqueologia medieval española (Madrid, 19-24 janv. 1987)*, Madrid, Asociación Española de Arqueología Medieval, 1987, pp. 705-710.

Ibrahim, Tawfiq, "Notas sobre precintos y ponderales. I. Varios precintos de *ṣulḥ* a nombre de 'Abd Allāh Ibn Mālik: correcciones y una posible atribución. II. Adiciones a "ponderales andalusíes"", *Al-Qanṭara*, 27-2 (2006), pp. 329-335.

Ibrahim, Tawfiq, "Nuevos documentos sobre la conquista omeya de Hispania: Los precintos de plomo", in García Moreno, L. A. and Vigil-Escalera, A. (ed.), *711. Arqueología e Historia entre dos mundos*, Alcalá de Henares, 2011, vol. 1, pp. 145-161.

- Idris, Hady R., "Les tributaires en Occident musulman médiéval d'après le *Mi'yār d'al-Waṣārīsī*", in Salmon, Pierre (ed.), *Mélanges d'islamologie. Volume dédié à Armand Abel*, Leiden, Brill, 1974, pp. 172-196.
- Jacques-Meunier, D., *Le Maroc Saharien des origines à 1670*, Paris, Librairie Klincksieck, 1982.
- Johansen, Baber, "Casuistry: Between Legal Concept and Social Practice", *Islamic Law and Society*, 2 (1995), pp. 135-156.
- Johns, Jeremy, *Arabic Administration in Norman Sicily. The Royal Dīwān*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Johnston, David, "A Turn in the Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century *uṣūl al-fiqh*", *Islamic Law and Society*, 11, 2 (2004), pp. 233-282.
- Kably, Mohamed, *Variations islamistes et identité du Maroc médiéval*, Paris-Rabat, Maisonneuve et Larose, 1989.
- Kaḥḥāla, 'Umar Riḍā, *Mu'ǧam al-mu'allifīn, tarāǧim muṣannifī l-kutub al-'arabiyya*, 15 vols., Beirut, Maktabat al-Muṭannā, 1961.
- Kassis, Hanna, "Some Aspects of the Legal Position of Christians under Mālikī Jurisprudence in Al-Andalus," *Parole de l'Orient*, 24 (1999), pp. 113-28.
- Khalid Masud, Muhammad, "The Doctrine of *Siyāsa* in Islamic Law", *Recht van de Islam*, 18 (2001), pp. 1-29.
- Khallaf, Abdel-Wahhab, *Waṭā'iq fi aḥkām qaḍā' ahl al-dimma fi l-Andalus*: see Ibn Sahl.
- Khan, Geoffrey, "A Copy of a Decree from the Archives of the Fatimid Chancery", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 49 (1986), pp. 439-453.
- Khan, Geoffrey, "A Petition to the Fatimid Caliph al-'Āmir", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1 (1990), pp. 44-54.
- Khan, Geoffrey, "The Historical Development of the Structure of the Medieval Arabic Petition", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 52 (1990), pp. 8-30.
- Khan, Geoffrey, *Arabic Legal and Administrative Documents from the Cambridge Genizah Collections*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- Khazna Katbi, Gh., *Islamic Land Tax - Al-Kharāj. From the Islamic Conquests to the Abbasid Period*, London / New York, I.B. Tauris, 2010.
- Kister, Meir J., "'An yadin' (Qur'an, IX/29) An attempt at interpretation", *Arabica*, 11 (1964), pp. 272-278.
- Klein, Elka, *Jews, Christian Society, and Royal Power in Medieval Barcelona*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2006.
- Kraemer, Joel L., *Maimonides: the life and world of one of civilization's great minds*, New York, Doubleday, 2008.
- Kueny, Kathryn, *The rhetoric of sobriety: wine in early Islam*, Albany, State University of New York Press, 2001.
- Lagardère, Vincent, "Abū l-Walīd b. Ruṣd Qāḍī al-Quḍāt de Cordoue", *Revue des Études islamiques*, 54 (1986), pp. 203-224.
- Lagardère, Vincent, "Communautés mozarabes et pouvoir almoravide en 519 H./1125 en al-Andalus", *Studia Islamica*, 67 (1988), pp. 98-118.
- Lagardère, Vincent, *Campagnes et paysans d'Al-Andalus (VIII^e-XV^e siècles)*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1993.

Lagardère, Vincent, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen-Âge. Analyse du Mi'yār d'al-Wanṣarīṣī*, Madrid, Casa de Velázquez/CSIC, 1995, Collection de la Casa de Velázquez, 53.

Laoust, Henri, *Le précis de droit d'Ibn Qudamā (541/1146-620/1223)*, Damas, IFEAD, 1950.

Lehmann, M. B., "Islamic legal consultation and the Jewish-Muslim *Convivencia*. Al-Wanṣarīṣī's *Fatwā* Collection as a Source for Jewish Social History in al-Andalus and the Maghrib", *Jewish Studies Quarterly*, 6, 1 (1999), pp. 25-54. (Fierro)

Les Juifs du Maghreb et d'al-Andalus. Bibliographie, Préface Abécassis, Frédéric and Dirèche, Karima, Bibliographie publiée à l'occasion de la tenue du colloque international *Migrations, identité et modernité au Maghreb*, à Essaouira, les 17- 20 mars 2010.

Lévi-Provençal, Évariste, *Histoire de l'Espagne musulmane*, 3 vols., Paris-Leiden, G.P. Maisonneuve-Brill, 1950-3. Spanish transl. García Gómez, E., *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba*, vol. IV de la *Historia de España dirigida por Ramón Menéndez Pidal*, Madrid, Espasa-Calpe, 1950.

Lévi-Provençal, Évariste, *Documents arabes inédits sur la vie sociale et économique en Occident musulman au moyen âge*, Cairo, IFAO, 1955.

Lévi-Provençal, Évariste, *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031 de J.C.)*. *Instituciones y vida social e intelectual*, Madrid, Espasa Calpe, 1957.

Lévi-Provençal, Évariste, *Séville musulmane au début du XI^e siècle*: see Ibn 'Abdūn.

Levy-Rubin, Milka, "Shurūt 'Umar and its alternatives: The legal debate on the status of the dhimmīs", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 30 (2005), pp. 171-192.

Lévy, Simon, « Maimonide et l'histoire du judaïsme marocain », in *Maimonide: Colloque du 22 décembre 1986 à Casablanca*, Casablanca, Conseil des communautés israelites du Maroc, 1987, pp. 83-108.

Lévy, Simon, "Messianisme, Mahdi et crise almohade", in Kaddouri, A. (ed.), *Mahdisme, crise et changement dans l'histoire du Maroc. Actes de la table ronde organisée à Marrakech par la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Rabat du 11 au 14 Février 1993*, Rabat, Faculté des Lettres, 1994, pp. 13-30.

Levi della Vida, Giorgio, "Kharidjite", *EP*.

Lewis, Bernard, *The Jews of Islam*, London, Routledge and Kegan Paul, 1984.

Lewis, Bernard, "Siyasa", in Green, A. H. (ed.), *In Quest of an Islamic Humanism: Arabic and Islamic Studies in Memory of Mohamed al-Nowaihi*, Cairo, American University in Cairo Press, 1984.

Linant de Bellefonds, Yves, "Kabir", *EP*.

Linder, Amnon, *The Jews in Roman Imperial Legislation*, Detroit-Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities/ Wayne State University Press, 1987.

Linder, Amnon, *The Jews in the legal sources of the early Middle Ages*, Detroit-Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities/ Wayne State University Press, 1997.

López, Ángel C., "El conde de los cristianos Rabī ben Teodulfo, exactor y jefe de la guardia palatina del emir al-Ḥakam I", *Al-Andalus-Magreb*, 7 (1999), pp. 169-184.

Luca, Maria Amalia de, "Reperti inediti con iscrizioni in arabo rinvenuti nel sito archeologico di Milena: i sigilli e le monete", in Scerrato, Umberto, Fontana, Maria Vittoria and Genito, Bruno (ed.), *Studi in onore di Umberto Scerrato per il suo settanta-cinquesimo compleanno*, Naples, Università degli studi di Napoli l'Orientale, 2003, vol. I, pp. 231-258.

Maghen, Ze'ev, "Close encounters: some preliminary observations on the transmission of impurity in early Sunni jurisprudence", *Islamic Law and Society*, 6, 3 (1999), pp. 348-392.

Ma'lamat al-Maghrib, *Encyclopédie du Maroc: Dictionnaire alphabétique des connaissances sur le passé et le présent du Maroc*, Al-Ġam'iyya al-maġribiyya li-l-ta'līf wa l-tarġama wa l-našr, Salé, L'Imprimerie de Salé, 1989.

Maktabat al-fiqh wa-ušūlihi, 'Ammān, al-Turāṭ, 1999/1419 (V.1.5) (databasis).

al-Māmī, *al-Madhab al-mālīkī, madārisuhu wa mu'allafātuhi ḥaṣā'iṣuhu wa simātuhi*, al-'Ayn, Markaz Zayd li-l-turāṭ wa l-tārīḥ, 2002.

Mancebo de Arévalo, *Tratado = (Tafsira)*, Narváez Córdova, María Teresa (ed.), Madrid, Trotta, 2003.

al-Maġrāwī, Muḥammad, "Murāġa'a ḥawla wad' ahl ḍimma fi 'aṣr al-muwaḥḥidīn", in *al-Muwaḥḥidūn wa azamāt al muġtama'*, Rabat, Jusūr, 2006, pp. 109-40.

Manzano Moreno, Eduardo, *Conquistadores, emires y califas: los Omeyas y la formación de al-Andalus*, Barcelona, Crítica, 2006.

Marçais, G., "Ashir", *El²*.

Marfil Ruiz, Pedro, "La sede episcopal de San Vicente en la Santa Iglesia Catedral de Córdoba", *Al-Mulk*, 2ª época, 6 (2006), pp. 35-69.

Marín, Manuela, *Mujeres en al-Andalus*, Madrid, CSIC, 2000, Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus (EOBA), XI.

Marín, Manuela, "En los márgenes de la ley, el consumo de alcohol en al-Andalus", Puente, Cristina de la (ed.), Madrid, CSIC, 2003, Estudios onomástico-biográficos de al Andalus (Identidades marginales) (EOBA), XIII, pp. 271-328.

Marín, Manuela and Rachid El Hour, "Captives, children and conversion: a case from late Nasrid Granada", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 41 (1998), pp. 453-473.

Marín, F.-X., "Los rituales funerarios en el Islam", *El Ciervo*, 52-632 (2003), p. 25.

Martínez Díez, Gonzalo and Rodríguez, Félix (ed.), *La Colección canónica hispana*, 6 vols., Madrid, CSIC, 1966-2002.

Martínez Enamorado, Virgilio, "'Donde rigen las normas de Satán': Ibn Antuluh, Ibn Ḥafṣūn y el asunto de la propiedad de una esclava", *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III. Historia Medieval*, 23 (2010), pp. 97-112; repr. in Martínez Enamorado, Virgilio, 'Umar ibn Hafsun, de la rebeldía a la construcción de la dawla. Estudios en torno al rebelde de al-Andalus (880-927), Universidad de San José de Costa Rica, 2011.

Martínez Tejera, A. M., "La arquitectura de la comunidad dimmiyyūn (siglos IX-X): arquitectura de pacto y arquitectura de resistencia", *Codex Aquilarensis*, 19 (2003), pp. 49-72.

Martos, Juan, "El vino en la legislación de al-Andalus", *Hesperia. Culturas del Mediterráneo*, 7 (2007), pp. 211-218.

Masud, Muhammad Khalid, Peters, Rudolph and Powers, David S. (ed.), *Dispensing Justice in Islam*, Leiden, Brill, 2006.

Mazzoli-Guintard, Christine, *Vivre à Cordoue au moyen âge: solidarités citadines en terre d'Islam aux X^e-XI^e siècles*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003.

Melvinger, Arne, "Madjūs", *El²*.

Meron, Yaron, "Points de contact des droits juif et musulman", *Studia Islamica*, 60 (1984), pp. 83-119.

Micheau, Françoise, "Le *kitāb al-kāmil fī l-ta'rikh* d'Ibn al-Athīr: entre chronique et histoire", *Studia Islamica*, 104-105 (2007), pp. 81-101.

Miller, Kathryn A., "Muslim Minorities and the Obligation to emigrate to Islamic Territory: Two *fatwas* from Fifteenth-Century Granada", *Islamic Law and Society*, 7, 2 *Islamic Law in Al-Andalus* (2000), pp. 256-288.

Milliot, Louis and Blanc, F.-P., *Introduction à l'étude du droit musulman*, Paris, Sirey, 1987².

Mohsen, Ismail, *Le statut légal des *ḍimmī*-s d'après la Mudawwana de Saḥnūn: contexte historique et réalités sociales*, mémoire de maîtrise sous la direction de F. Micheau, Université Paris 1-Sorbonne, 1995.

Molénat, Jean-Pierre, "Sur le rôle des Almohades dans la fin du christianisme local au Maghreb et en al-Andalus", *Al-Qanṭara*, 18 (1997), pp. 389-413.

Molénat, Jean-Pierre, "La fin des chrétiens arabisés d'al-Andalus. Mozarabes de Tolède et du Gharb au XII^e siècle", in Aillet, Cyrille, Penelas, Mayte and Roisse, Philippe (ed.), *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2008, Collection de la Casa de Velázquez, 101, pp. 287-298.

Molénat, Jean-Pierre, "La place des chrétiens dans la Cordoue des Omeyyades, d'après leurs églises (VIII^e-X^e siècles)", *Al-Qanṭara*, 23 (2012), pp. 147-168.

Molina, Luis, "Nota sobre *murūs*", *Al-Qanṭara*, 4, 1 (1983), pp. 283-300.

Molina, Luis, "Familias andalusíes: los datos del *Ta'rīj 'ulamā'* al-Andalus de Ibn al-Faradī (s. III/IX)", Madrid-Grenade, CSIC-EEA, 1990, Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus, 4, pp. 13-58.

Molina, Luis, "Ṭālūt y el judío. Análisis de la evolución historiográfica de un relato", *Al-Qanṭara*, 32 (2011), pp. 533-557.

Molina López, Enilio, "La cora de Tudnir según al-'Uḍrī", *Cuadernos de Historia del Islam*, 4 (1972), pp. 7-113.

Monroe, James T., *The Shu'ubiyya in Al-Andalus: the Risala of Ibn García and Five Refutations*, Los Angeles, University of California Press, 1970.

Morata, Nemesio, "Las notas árabes del Cod. & I-14", in Antolín y Parajes, G., "Códices visigóticos de la Biblioteca del Escorial", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 86 (1925), pp. 635-639.

Müller, Christian, *Gerichtspraxis im Stadtstaat Córdoba, zum Recht der Gesellschaft in einer mālikitisch-islamischen Rechtstradition des 5/11. Jahrhunderts*, Leiden, Brill, 1999, Studies in Islamic Law and Society, 10.

Müller, Christian, "Judging with God's Law on Earth: Judicial Powers of the *Qāḍī al-Jamā'a* of Cordoba in the Fifth/Eleventh Century", *Islamic Law and Society*, 7 (2000), pp. 159-86.

Müller, Christian, "Redressing injustice. *Mazālim* jurisdictions at the Umayyad Court of Córdoba", in Fuess, A. and Hartung, J.-P. (ed.), *Court Cultures in the Muslim World. Seventh to nineteenth centuries*, London, Routledge, 2010, pp. 93-104.

Müller, Christian, *Der Kadi und seine Zeugen: Studie der mamlukischen Haram-Dokumente*, forthcoming.

Muranyi, Miklos, *Dirāsāt fī l-fiqh al-mālikī*, Beirut, Dār al-Ġarb al-islāmī, 1988.

Muranyi, Miklos, *'Abd Allah b. Wahb (125/743-197/812) Leben und Werk. Al-Muwatta'. Kitāb al-muḥābara*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1992.

Muranyi, Miklos, *Beiträge zur Geschichte der Ḥadīṭ- und Rechtsgelehrsamkeit der Mālikīyya in Nordafrika bis zum 5. Jh. D. H.*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1997.

Muranyi, Miklos, “Das *Kitāb Aḥkām Ibn Ziyād*. Über die Identifizierung eines Fragmentes in Qairawān [Qairawāner Miszellen V.]”, *Zeitschrift der deutschen Morgenländischer Gesellschaft*, 148 (1998), pp. 241-260.

Muranyi, Miklos, *Die Rechtsbücher des Qairawaners Saḥnūn b. Saʿīd*, Stuttgart, Deutsche Morgenländische Gesellschaft / Kommissionsverlag F. Steiner, 1999.

Mūsā, ‘Izz al-Dīn, *al-Naṣāt al-iqtisādī fi l-Maḡrib al-islāmī*, Beirut, Dār Ṣūrūq, 1983.

Nahon, Gérard, “La elegía de Abraham Ibn Ezra sobre la persecución de los Almohades. Nuevas perspectivas”, in *Abraham Ibn Ezra y su tiempo*, Madrid, Asociación Española de Orientalistas, 1990, pp. 217-224.

“National Archives Discovers Date Change on Lincoln Record, Thomas Lowry Confesses to Altering Lincoln Pardon to April 14, 1865”, *The National Archives and Records Administration*, January 24, 2011 [online], Inc. available in: <http://www.archives.gov/press/press-releases/2011/nr11-57.html>

Nef, Annliese, “Conquêtes et reconquêtes médiévales: une réduction en servitude généralisée? (Al-Andalus, Sicile et Orient latin)”, in *Les formes de la servitude: esclavages et servages de la fin de l’Antiquité au monde moderne (Actes de la table ronde de Nanterre, 12-13 décembre 1997)*, *Mélanges de l’École française de Rome. Moyen Âge*, 112-2 (2000), pp. 579-607.

Nef, Annliese, “La fiscalité islamique en Sicile sous la domination islamique”, in Nef, Annliese and Prigent, Vivien (ed.), *La Sicile de Byzance à l’Islam*, Paris, De Boccard, 2010, pp. 131-156.

Nef, Annliese, “Michele Amari ou l’histoire inventée de la Sicile islamique: réflexions sur la *Storia dei Musulmani di Sicilia*”, in Grévin, Benoît (ed.), *Maghreb-Italie, des passeurs médiévaux à l’orientalisme moderne (XIII^e-milieu XIX^e siècle)*, Rome, École française de Rome, Collection de l’École française de Rome, 439, 2010, pp. 285-306.

Nef, Annliese, “Comment les Aghlabides ont décidé de conquérir la Sicile”, *Annales Islamologiques*, 45 (2011), pp. 191-211.

Nef, Annliese, “Les instruments de la légitimation politique et la place de légitimité religieuse dans l’Ifriqiya de la fin du IX^e siècle: l’exemple d’Ibrāhīm II (875-902)”, in Nef, Annliese and Voguet, Élise (ed.), *Islam et légitimation du pouvoir dans l’Occident musulman*, Madrid, Casa de Velázquez, Collectin de la Casa de Velázquez, 127, 2011, pp. 175-192.

Nielsen, Jørgen, *Secular Justice in an Islamic State: Mazālim under the Baḥrī Mamlūks, 662/1264-789/1387*, Istanbul, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut, 1985.

Noth, Albrecht, “Abgrenzungsproblem zwischen Muslimen und nicht-Muslimen. Die Bedingungen ‘Umar’”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 9 (1987), pp. 290-315. English transl. Mark Muelhaeusler, “Problems of differentiation between Muslims and non-Muslims: Re-reading the ‘Ordinances of ‘Umar’ (*al-shurūṭ al-‘umariyya*)”, in *Muslims and others in early Islamic society*, ed. Robert Hoyland, Aldershot, Hants, Ashgate, 2004, pp. 103-24.

Ocaña Jiménez, Manuel, “La basilica de San Vicente y la gran mezquita de Córdoba”, *Al-Andalus*, 7 (1942), pp. 347-367; English transl. “The basilica of San Vicente and the great mosque of Córdoba”, in Fierro, M. and Samsó, J. (ed.), *The formation of al-Andalus*, Aldershot, Ashgate, 1998, vol. II, pp. 257-273.

Ocaña Jiménez, Manuel, "Precisiones sobre la historia de la mezquita de Córdoba", *Cuadernos de Estudios Medievales* (Grenade), 4-5 (1976-1977), pp. 275-282.

Olagüe, Ignacio, *La Revolución islámica en Occidente*, Barcelona, Fundación Juan March, 1974; repr. Cordoba, Plurabelle, 2004.

Olster, David M., *Roman Defeat. Christian Response and the Literary Construction of the Jews*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1994.

Oikonomidès, Nicolas, *Fiscalité et exemption fiscale à Byzance (IX^e-XI^e siècle)*, Athènes, Institut de Recherches byzantines. Monographies, 2, 1996.

Opwis, Felicitas, "Maṣlaḥa in Contemporary Islamic Legal Theory", *Islamic Law and Society*, 12, 2 (2005), pp. 182-223.

Ossendorf-Conrad, Beatrix, *Das K. al-Wāḍiḥa des 'Abd al-Malik b. Ḥabīb, Edition und Kommentar zu Ms. Qarawiyīn 809/40 (abwāb al-ṭahāra)*, Beirut, Franz Steiner, 1994.

Papaconstantinou, Arietta, "Administering the Early Islamic Empire: Insights from the Papyri", in Haldon, John (ed.), *Money, exchange and the economy in the first Islamic century*, Aldershot, Ashgate, 2009, pp. 57-74.

Pellitteri, Antonino, "The Historical-ideological Framework of Islamic Fatimid Sicily (Fourth/Tenth century) with reference to the works of the Qāḍī Nu'mān", *Al-Masāq*, 7 (1994), pp. 111-163.

Peña Martín, Salvador and Vega Martín, Miguel, "La amonedación canónica del emirato omeya andalusí antes de 'Abd al-Raḥmān II, según el hallazgo de dírham de Villaviciosa (Córdoba)", *Al-Andalus-Magreb*, 14 (2007), pp. 149-202.

Pèrès, Henri, *La poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle*, Paris, Adrien-Maisonneuve 1953; Spanish transl. García-Arenal, Mercedes, *Esplendor de al-Andalus*, Madrid, Hiperión, 1983.

Pons Boigues, Francisco, *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigo-españoles*, Madrid, Establecimiento tipográfico de San Francisco de Sales, 1898.

Prigent, Vivien, "La carrière du tourmarque Euphémios, basileus des Romains", in Jacob, André, Martin, Jean-Marie and Noyé, Ghislaine (ed.), *Histoire et Culture dans l'Italie byzantine*, Rome, École française de Rome, 2006, Collection de l'École française de Rome, 363, pp. 279-317.

Prigent, Vivien, "Le rôle des provinces d'Occident dans l'approvisionnement de Constantinople (618-717): témoignages numismatiques et sigillographiques", *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, 118 (2006), pp. 269-300.

Prigent, Vivien, "La politique sicilienne de Romain I^{er} Lécapène", in Barthélémy, Dominique and Cheynet, Jean-Claude (ed.), *Guerre et Société au Moyen Âge. Byzance-Occident (VIII^e-XIII^e siècle)*, Paris, ACHByZ, 2010, Monographies, 31, pp. 63-84.

Puente, Cristina de la, "El vinagre en las fuentes jurídicas malikíes", in Marín, M. and Puente, C. de la (ed.), *El banquete de las palabras: la alimentación de los textos árabe*, Madrid, CSIC, 2005, pp. 255-71.

al-Qādirī Būtšīš, I., "Mas'alat binā' al-kanā'is bi-l-Maḡrib al-aqṣā ḥilāl 'aṣr al-murābiṭīn (min muntaṣif al-qarn 11 ilā muntaṣif al-qarn 12)", in Hammam, M. (ed.), *L'Occident musulman et l'Occident chrétien au Moyen Âge*, Rabat, Faculté de Lettres, 1995, pp. 93-100.

al-Qattan, Najwa, "Dhimmīs in the Muslim court: legal autonomy and religious discrimination", *International Journal of Middle Eastern Studies*, 31 (1999), pp. 429-444.

- Rabbat, Nasser O., "The Ideological Significance of the Dār al-'Adl in the Medieval Islamic Orient", *International Journal of Middle East Studies* 27 (1995), pp. 3-28.
- Ray, Jonathan, *The Sephardic Frontier: The Reconquista and the Jewish Community in Medieval Iberia*, Ithaca and London, Cornell University Press, 2006.
- Raz, Joseph, *Practical Reason and Norms*, Oxford, Oxford University Press [1975], re-print 1999.
- Raz, Joseph, *The Concept of a Legal System. An Introduction to the Theory of Legal Systems*, Oxford, Clarendon Press, 1970.
- RELMIN project, "The legal status of religious minorities in the Euro-Mediterranean world (5th -15th centuries)", Telma Web edition, IRHT, Institut de Recherche et d'Histoire des Textes - Orléans <http://www.cn-telma.fr/remlin/extrait1068/>
- Richards, D. S., "A Fatimid Petition and 'Small Decree' from Sinai", *Israel Oriental Studies*, 3 (1973), pp. 140-58.
- Richards, D. S., "A Mamlūk Petition and a Report from the Dīwān al-Jaysh", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 40 (1977), pp. 1-14.
- Richards, D. S., "A petition for a Iqtā' Addressed to Saladin or al-'Ādil", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 55 (1992), pp. 100-105.
- Rispler-Chaim, Vardit, "Islamic law and Jewish law on deserted wives / missing husbands: humanitarian considerations", in Hary, B.H., Hayes, J.L. and Astren, F. (ed.), *Judaism and Islam: Boundaries, Communities and Interaction. Essays in Honor of William M. Brinner*, Leiden, Brill, 2000, pp. 257-67.
- Ritter, H., "Al-Ḥasan al-Baṣrī", *El²*.
- Robinson, Chase F., "Neck-Sealing in early Islam", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 48, 3 (2005), pp. 401-441.
- Rubin, Uri, "Qur'ān and Tafsīr: The Case of 'an yadin", *Der Islam*, 70 (1993), pp. 133-144.
- Rubin, Uri, "Apes, Pigs, and Islamic Identity", *Israel Oriental Studies*, 17 (1997), pp. 99-105.
- Rustow, Marina, *Heresy and the Politics of Community: The Jews of the Fatimid Caliphate*, New York-Ithaca, Cornell University Press, 2008.
- Rustow, Marina, "At the Limits of Communal Autonomy: Jewish Bids for Intervention from the Mamluk State", *Mamlūk Studies Review*, 13 (2009), pp. 133-159.
- Rustow, Marina, "A Petition to a Woman at the Fatimid Court (413-414 A.H./1022-23 C.E.)", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 73 (2010), pp. 1-27.
- Rustow, Marina, "The Qaraites as Sect: The Tyranny of a Construct", in Stern, Sacha (ed.), *Sects and Sectarianism in Jewish History*, Leiden, Brill, 2011.
- Rustow, Marina, "Justice as Performance: The Petition and Response Procedure in the Fatimid Realm", in Pomerantz, Maurice and Birge, Vitz, Evelyn (ed.), *Courts and Performance in the Premodern Middle East*, forthcoming.
- Rustow, Marina, "La notion d'alliance royale et Yerushalmi pour maître", in Goldberg, Sylvie Anne (ed.), *L'Histoire et la mémoire de l'histoire. En hommage à Yosef Hayim Yerushalmi*, Paris, Albin Michel, forthcoming.
- Sadan, Joseph, "Vin-Fait de civilization", in *Studies in Memory of Gaston Wiet*, Rosen-Ayalon, M. (ed.), Jerusalem, Hebrew University, Institute of Asian and African Studies, 1977, pp. 129-160.

Safran, Janina, "Identity and Differentiation in Ninth-Century al-Andalus", *Speculum*, 76, 3 (2001), pp. 573-598.

Safran, Janina M., "Rules of purity and confessional boundaries: Maliki debates about the pollution of the Christian", *History of religions*, 42, 3 (février 2003), pp. 197-212.

Sahas, Daniel, *John of Damascus on Islam*, Leiden, Brill, 1972.

Santillana, David, *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafiita*, 2 vols., Roma, Istituto per l'Oriente, 1938.

Sasson, H., "Una posible iglesia mozárabe en Jimena de la Frontera (Cádiz)", *Almoraima*, 17 (1997), pp. 99-106.

Schacht, Joseph, *Das Konstantinopler fragment des Kitāb ih̄tīlāf al-fuqāhā' des Abū Ġā'far Muḥammad Ibn Ġarīr al-Ṭabarī*, Leiden, Brill, 1933.

Schacht, Joseph, "Ibn al-Kāsim", *IE²*.

Schaff, Peter, *The Seven Ecumenical Councils*, Edinburgh, Christian Classics Ethereal Library, 2005; online <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf214.html>

Schick, R., *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule. A Historical and Archaeological Study*, Princeton, Darwin Press, 1995.

Sellheim, Rudolf, "Samā", *IE²*.

Serrano, Delfina, "Dos fetuas sobre la expulsión de mozárabes al Magreb en 1126", *Anaquel de Estudios Árabes*, 2 (1991), pp. 163-182.

Serrano, Delfina, "Ibn Rušd", in *Biblioteca de al-Andalus. De Ibn al-Labbāna a Ibn al-Ruyūlī*, vol. IV, Enciclopedia de la cultura andalusí, Lirola Delgado, Jorge (ed.), Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2006, pp. 617-626.

Sezgin, Fuat, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, 15 vols., Leiden, Brill, 1967-2010.

Shatzmiller, Maya, "Les juifs de Tlemcen au XIV^e siècle", *Revue des Études Juives*, 137, 1-2 (janv.-juin 1978), pp. 171-177.

Sherwood, Jessie, "Concilium Toletanum quartum", in *RELMIN database* [online], available in: <http://www.cn-telma.fr/relmin/extrait1058/>

Sijpesteijn, Petra, "Creating a Muslim State. The collection and meaning of *ṣadaqa*", in Palme, B. (ed.), *Akten des 23. Internationalen papyrologen-kongresses (Wien, 22.-28. juli 2001)*, Vienne, Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2007, pp. 661-67.

Sijpesteijn, Petra, "The Arab conquest of Egypt and the beginning of Muslim rule", in Bagnall, Roger S. (ed.), *Egypt in the Byzantine World 300-700*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 437-459.

Simonet, Francisco Javier, *Historia de los mozárabes en España: deducida de los mejores y más auténticos testimonios de los escritores cristianos y árabes*, repr. Amsterdam, Oriental Press, 1967.

Simonet, Francisco Javier, *Historia de los mozárabes de España*, 4 vols., Madrid, Turner, 1983.

Simonsohn, Uriel I., "Communal Boundaries Reconsidered: Jews and Christians Appealing to Muslim Authorities in the Medieval Near East", *Jewish Studies Quarterly*, 14 (2007), pp. 328-363.

Simonsohn, Uri, "The Christians whose force is hard: non-ecclesiastical judicial authorities in the early Islamic period", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 53 (2010), pp. 579-620.

Simonsohn, Uriel I., *A Common Justice. The Legal Allegiances of Christians and Jews under Early Islam*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2011.

Staëvel, Jean-Pierre van, "Institution judiciaire et production de la norme en al-Andalus aux IX^e et X^e siècles", in F. Géral (ed.), *Regards sur al-Andalus (VIII^e-XV^e Siècle)*, Casa de Velázquez, Éditions Rue d'Ulm, Madrid-Paris, 2006, Collection de la Casa de Velázquez, 94, pp. 47-80.

Staëvel, Jean-Pierre van, *Droit mālikite et habitat à Tunis au XIV^e siècle. Conflits de voisinage et normes juridiques, d'après le texte du maître maçon Ibn al-Rāmī*, Cairo, IFAO, 2008.

Stern, S. M., "An Original Document from the Fatimid Chancery Concerning Italian Merchants", in *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida*, Rome, Istituto per l'Oriente, 1956.

Stern, Samuel M., "A Fāṭimid Decree of the Year 524/1130", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 23 (1960), pp. 439-455.

Stern, Samuel M., "Three Petitions of the Fāṭimid Period", *Oriens*, 15 (1962), pp. 172-209.

Stern, Samuel M., *Fāṭimid Decrees: Original Documents from the Fatimid Chancery*, London, Faber and Faber, 1964.

Stern, Samuel M., "Petitions from the Ayyubid Period", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 27 (1964), pp. 1-32.

Stern, Samuel M., "Two Ayyubid Decrees from Sinai", in Stern, Samuel M. (ed.), *Documents from Islamic Chanceries*, Oxford, Bruno Cassirer, 1965.

Stern, Samuel M., "Petitions from the Mamlūk Period (Notes on the Mamluk Documents from Sinai)", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 29 (1966), pp. 233-276.

Stern, Samuel M., "A Petition to the Fāṭimid Caliph al-Mustansir Concerning a Conflict within the Jewish Community", *Revue des études juives*, 128 (1969), pp. 203-222.

Stewart, John, in Simpson, Brooks D., "A Little Research Exercise", in *Crossroad* [online], January 26, 2011, available in: <http://cwcrossroads.wordpress.com/2011/01/26/a-little-research-exercise>.

Stroumsa, Sarah, *Maimonides in his World: Portrait of a Mediterranean Thinker*, Princeton, Princeton University Press, 2009.

Taboada, Hernán G. H., "Muertos y vivientes en el Islam", *Estudios de Asia y África*, 13.3.137 (sept.-déc. 2008), pp. 701-712.

Talbi, Mohamed, "Le christianisme maghrébin, de la conquête musulmane à sa disparition", in Gervers, M. and Bikhazi, R.J. (ed.), *Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, 8th-18th centuries*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990, pp. 313-51.

Talbi, Mohamed, "Quelques données sur la vie sociale en Occident musulman d'après un traité de *ḥisba* du X^e siècle", *Arabica*, 1, 3 (1954), pp. 294-306.

Talbi, Mohamed, "Saḥnūn", *El²*.

Talbi, Mohamed, *L'émirat aghlabide. Histoire politique*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, 1966.

Teshuvot ha-Geonim = Harkavy, Albert, *Studien und Mitteilungen aus der Kaiserlichen Oeffentlichen Bibliothek zu St. Petersburg*, IV, *Responsen der Geonim* (zumeist aus dem X.-XI. Jahrhundert), Berlin, 1887.

Tillier, Mathieu "Qāḍīs and the Political Use of the *Mazālim* Jurisdiction under the 'Abbāsids", in Lange, Christian and Fierro, Maribel (ed.), *Public Violence in Islamic*

Societies: Power, Discipline, and the Construction of the Public Sphere, 7th-19th Centuries c.e., Edinburgh, Edinburgh University Press, 2009, pp. 42-76.

Tolan, John, *Sons of Ishmael: Muslims through European Eyes in the Middle Ages*, Gainesville, University Press of Florida, 2008.

Tolan, John, Gilles Veinstein and Henry Laurens, *Europe and the Islamic World: A History*, Princeton, Princeton University Press, 2012.

Toukabri, Hmida, "Un contrat de donation hébraïque dans une reliure du Coran", *Al-Qanṭara*, 30 (2009), pp. 257-269.

Tritton, Arthur Stanley, "Djanāza", *IE²*.

Tritton, Arthur Stanley, *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects: A critical Study of the Covenant of 'Umar*, London, Oxford University Press, 1930.

Turki, Abdel Majid, "Lisān al-Dīn Ibn al-Ḥaṭīb (713-76/1313-74), juriste d'après son œuvre inédite *Muṭlā al-tarīqa fī ḍamm al-waṭīqa*", *Arabica*, 16 (1969), pp. 155-211.

Turki, Abdelmajid, "Situation du «tributaire» qui insulte l'Islam, au regard de la doctrine et de la jurisprudence musulmanes", *Studia Islamica*, 30 (1969), pp. 39-72.

Turki, Abdel Majid, "Consultation juridique d'Al-Imām Al-Māzarī sur le cas des musulmans vivant en Sicile sous l'autorité des Normands", *Mélanges de l'Université St-Joseph* (Beirut), 50, 2 (1980), pp. 691-704.

Tyan, Émile, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, Leiden, Brill, 1960.

Udovitch, Avraham L., *Partnership and profit in medieval Islam*, Princeton, Princeton University Press, 1970.

Ureña y Smenjaud, R., *La legislación gótico-hispana: (leges antiquiores-Liber iudiciorum)*, Petit, Carlos (ed.), Pamplona, Urgoiti Editores, 2003.

Urvo, Dominique, "Les aspects symboliques du vocable mozarabe. Essai de réinterprétation", *Studia Islamica*, 78 (1993), pp. 117-53.

Vajda, Georges, "Ahl al-dhimma", *IE²*.

Vajda, Georges, "Ahl al-Kitāb", *IE²*.

Vajda, Georges, "À propos de la situation des juifs et des chrétiens à Seville au début du XII^e siècle", *Revue des Études Juives*, 99 (1935), pp. 127-9.

Vajda, Georges, "Un traité maghrébin *adversus judaeos: aḥkām ahl al-dimma* du Ṣayḥ Muḥammad b. 'Abd al-Karīm al-Maghīlī", *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1962, vol. II, pp. 805-814.

van Berkel, Maaïke, "Complaining about Official Abuse: *Mazālim* Processes in the 'Abbāsīd Caliphate", in van Berkel, Maaïke, Buskens, Léon and Sijpesteijn, Petra (ed.), *Legal Documents as Sources for the History of Muslim Societies: Studies in Honour of Rudolph Peters*, forthcoming.

Vázquez de Benito, Concepción, "Reflexiones de los médicos árabes sobre el vino", in *Creencias y culturas. Cristianos, judíos y musulmanes en la España Medieval*, Salamanca-Tel-Aviv, Universidad Pontificia de Salamanca-Universidad de Tel-Aviv, 1998, pp. 203-217.

Veccia Vaglieri, Luisa, "'Abd Allāh b. al-'Abbās", *IE²*.

Viguera Molins, María Jesús, *Los reinos de taifas y las invasiones magrebíes (al-Andalus del XI al XIII)*, Madrid, Mapfre, 1992.

Viguera Molins, María Jesús, "Versos en crónicas andalusíes", *Cervantes, Revista del Instituto Cervantes de El Cairo*, 3 (2002), pp. 8-16.

Viguera Molins, María Jesús, "El paisaje en las crónicas andalusíes", in Roldán Castro, Fátima (ed.), *Paisaje y naturaleza en al-Andalus*, Granada, Fundación El Legado Andalusí, 2004, pp. 83-113

Viguera Molins, María Jesús, "Cristianos, judíos y musulmanes en al-Andalus", in Valdeón Baroque, J. (ed.), *Cristianos, musulmanes y judíos en la España medieval. De la aceptación al rechazo*, Valladolid, 2004, pp. 43-69.

Viguera Molins, María Jesús, "Narrar la violencia: pasajes de la crónica de Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt sobre los almohades", in Fierro, Maribel (ed.), *De muerte violenta. Política, religión y violencia en al-Andalus*, Madrid, 2004, Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus (EOBA) 14, pp. 301-320.

Viguera Molins, María Jesús, "Fuentes árabes para el estudio de al-Andalus", *Xelb*, 9 "O Gharb no al-Andalus: síntesis e perspectivas de estudo" (2010), pp. 27-37.

Viguera Molins, María Jesús, "La violencia ejemplar: crónicas y poder", in Serrano, Delfina (ed.), *Crueldad compasión en la literatura arabo-islámica*, Madrid, Córdoba, CSIC, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2011, pp. 81-107.

Viguera Molins, María Jesús, "Una andalusí en Galicia y sus cuatro 'transgresiones'", in Toro Ceballos, Francisco and Rodríguez Molina, José (ed.), *Estudios de frontera, 8. Mujeres y fronteras*, Alcalá la Real, Ayuntamiento, Diputación de Jaén, 2011, pp. 497-505.

Vives, José, *Concilios visigóticos e hispanorromanos*, Barcelona, CSIC, 1963.

von Bredow, Max, *Der heilige Krieg (ḡihād) aus der Sicht der mālikitischen Rechtsschule*, Beirut, Beirut Texts and Studies herausgegeben vom Orient-Institut der deutschen morgenländischen Gesellschaft, s.d.

Wasserstein, David, "A fatwā on conversion in Islamic Spain", *Studies in Muslim-Jewish Relations*, 1 (1993), pp. 177-88.

Wasserstein, David, "The Christians of al-Andalus: some awkward thoughts", *Hispania Sacra*, LIV (2002), pp. 501-514.

Weigert, G., "A note on the *muḥtasib* and *ahl al-dimma*", *Der Islam*, 75 (1998), pp. 331-337.

Wheeler, Brannon, "Touching the penis in Islamic law", *History of religions*, 44, 2 (novembre 2004), pp. 89-119.

Yarbrough, Luke, "Islamizing the Islamic State", PhD diss., Princeton University, 2012.

Yerushalmi, Yosef Hayim, *The Lisbon Massacre of 1506 and the Royal Image in the Shebet Yehudah*, Cincinnati, Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion, 1976.

Yerushalmi, Yosef Hayim, "Serveurs des Rois et non serveurs des serveurs: Sur quelques aspects de l'histoire politique des Juifs", *Raisons politiques*, 7 (2002), pp. 19-52.

Zafrani, Haïm, "Judaïsme d'Occident musulman. Les relations judéo-musulmanes dans la littérature juridique. Le cas particulier du recours des tributaires juifs à la justice musulmane et aux autorités représentatives de l'État souverain", *Studia Islamica*, 64 (1986), pp. 125-149.

Zafrani, Haïm, "Les sources arabes et leur contribution à la formation et au développement de la pensée et des traditions culturelles juives: Maimonide pèlerin du monde intellectuel judéo-musulman", in *Un trait d'union entre l'Orient et l'Occident: Al Ghazali et Ibn Maimoun*, Rabat, Académie du Royaume du Maroc, 1986.

Zafrani, Haïm, *Juifs d'Andalousie et du Maghreb*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1996.

Zafrani, Haïm, *Deux milles ans de vie juive au Maroc*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1998.
Zaman, Qasim, "Death, funeral processions, and the articulation of religious authority in early islam", *Studia Islamica*, 93 (2001), pp. 27-58.

Zaydān, 'Abd al-Karīm, *Aḥkām al-ḍimmiyyīn wa l-musta'minīn fī dār al-islām*, Beirut, Mu'assasat al-Risāla, 1988.

Zuckerman, Constantin, "Learning from the Enemy and More: Studies in 'Dark Centuries' Byzantium", *Millenium-Jahrbuch*, 2 (2005), pp. 79-136.



Index

- Abbasids: 72, 100, 308, 336 n. 6, 351
- 'Abd al-Baqī Ibn Wardar: 320
- 'Abd al-Bāsīt b. Ḥalīl: 300
- 'Abd al-Karīm al-Maġīlī: 76
- 'Abd al-Ḥaqq al-Islāmī: 76
- 'Abd al-Malik: 98–100, 160, 228, 347
- 'Abd al-Masīḥ: 325
- 'Abd al-Mu'min: 66–69, 72, 75, 80
- 'Abd al-Raḥmān I: 137, 162–63
- 'Abd al-Raḥmān II: 201, 204–05, 207, 254, 268–69
- 'Abd al-Raḥmān III: 172, 328
- 'Abd al-Wadīd: 300
- 'Abd al-Wāḥid al-Marrākuṣī: 68–69, 72–74
- 'Abd Allāh: 172, 246
- 'Abd Allāh b. 'Abd al-Ḥakam, *see* Ibn 'Abd al-Ḥakam
- 'Abd Allāh b. 'Ayyāš: 79–80
- 'Abd Allāh b. Wahb, *see* Ibn Wahb
- 'Abd Allāh b. Zakariyyā al-Ḥazraġī: 83
- Abdarrahman I: 203
Abdarrahman II: 203
Asad b. al-Furāt
Abraham b. 'Ezra: 70–72
Abraham ben Dawud: 70–72
Abū 'Abd Allāh al-Šarīf al-Tilimsānī: 295–96, 300
Abū 'Abd Allāh b. Yahyā: 320
Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. al-Walīd b. Muḥammad: 158–59
Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Marwān al-Tilimsānī: 80
Abū al-'Abbās al-Jarāwī al-Fāsī: 79
Abū al-Ḥaġġāġ Yūsuf b. Yahyā al-Sabtī: 77
Abū 'Alī Aḥmad Kutayfāt b. al-Afḍal: 325
Abū 'Amr Sa'd b. Mu'ād b. 'Uṭmān: 158–59
Abū Bakr al-Bayhaqī: 101
Abū Bakr al-Ġāfiqī: 268
Abū Ḥanīfa: 102, 113 n. 9, 192, 250
Abū l-'Abbās al-Sabtī: 80
Abū l-'Abbās b. Muhriz: 302
Abū l-Aṣḥab Ibn Sahl, *see* Ibn Sahl
Abū l-Faḍl al-'Uqbānī: 105, 302
Abū l-Faḍl Rāšid b. Abī Rāšid al-Wālidī: 259
Abū l-Faraġ, *see* Umar b. Muḥammad al-Layṭī Abū l-Faraġ
Abū l-Ḥasan al-Šaġīr: 303
Abū l-Ḥasan 'Alī al-Ḥalabī: 302
Abū l-Qāsim Aḥmad b. Muḥammad b. Ziyād b. 'Abd al-Raḥmān al-Laḥmī, *see* Ibn Ziyād
Abū l-Qāsim al-'Abdūsī: 74, 245, 259
Abū l-Qāsim al-Burzulī, *see* al-Burzulī
Abū l-Walīd Ibn Rušd al-Ġadd, *see* Ibn Rušd al-Ġadd
Abū Madyan: 82
Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Ṭīqat al-Dawla: 324–25
Abū Musā al-Aš'arī: 192
Abū Mus'ab: 22–24, 222
Abū Nuwās: 243
Abū Sa'id b. 'Abd al-Mu'min, *see* 'Abd al-Mu'min
Abū Sāliḥ Ayyūb b. Sulaymān b. Hišām al-Ma'āfirī: 158–59
Abū Sulaymān: 192
Abū Ṭalḥa: 248
Abū 'Umar Ibn 'Abd al-Barr, *see* Ibn 'Abd al-Barr
Abū 'Uṭmān Sa'id b. Ḥumayr b. Marwān b. Sālim al-Ru'aynī: 158–59
Abū Ya'qūb: 263
Abū Ya'qūb Yūsuf: 79
Abū Yūsuf: 97, 106–07, 142–44, 251
Abū Yūsuf al-Manšūr: 71–72
Abū Yūsuf Ya'qūb: 76
Abyssinians: 30, 368
- 'adl: 27, 277–78, 282
Adrian I, pope: 170
- 'aġam: 30–31, 143, 187–88, 190–92, 204, 209, 223

- Agdé: 352
 Aghmat Werika: 66, 82
 Aglabids: 113–27
 Agrigento: 117
 - 'ahd al-*ḍimma*: 32, 37
 Aḥmad al-Dardīr, *see* al-Dardīr
 Aḥmad al-Šāwī, *see* al-Šāwī
 Aḥmad b. al-Qāsim b. al-Ḥārīṭ Abū Mus'ab,
see Abū Mus'ab
 Aḥmad b. 'Ašīr: 80
 Aḥmad b. Ḥanbal: 184
 Aḥmad Bābā al-Tinbuktī: 80
 Aillet, Cyrille: 13, 132, 370
 al-'Abdūsī: 262
 al-'Aḍid: 320
 al-Afḍal b. Badr al-Jamālī: 312, 313 n. 12
 al-Āmir: 312, 314
 al-Andalus:
 in *al-Muqtabis*: 199–211
 and Christians, assimilation of: 347–50,
 357–62
 and Christians, juridical sources for:
 167–94
 conquest, Islamic, of: 37, 99, 101, 107,
 135, 137, 161–62, 169–70, 367
 funerary rites in: 215–38
 and heresy: 336, 347–62
 intercommunal frontiers in: 167–94
 introduction to: 9–15
 Jews, persecution of, in: 70, 167,
 347–62
 juridical casuistry in: 21–61
 Levant in: 95
 Mālikī doctrine in: 21–61, 131–52, 243–
 71, 280, 366
 Mozarabs in: 74
 places of worship in: 131–52
 reconquest, Christian, of: 13, 77, 304,
 365
 Romanesque architecture in: 132–37
 see also Almoravids; Berbers; Córdoba;
 Teodomiro, Pact of; Umayyads; *and*
 under individual place names
 al-'Aṣnūnī: 296, 304
 al-Awzā'ī: 221
 al-'Azīz: 316 n. 22, 323–24
 al-Bāḡī: 269–70
 al-Baḥrayn: 93
 al-Balāḍurī: 97, 140
 al-Bayḍāq: 69
 al-Burzulī: 69, 75, 96, 102, 106, 303
 on testimony: 275, 277–78, 282–83, 286
 on wine: 259–60
 al-Ḍabbī: 101
 al-Ḍahabī: 68–69
 al-Dardīr: 101–03, 105, 107
 al-Dawūdī: 112, 124, 259
 al-Farābī: 299
 al-Fiḡḡī: 304
 al-Fuḍayl b. 'Iyād: 236
 al-Ġarnāṭī: 101
 al-Ġawharī: 227
 al-Ġazīri: 267
 al-Ḥabīb: 140
 al-Ḥāfiz: 314 n. 19, 325, 327
 al-Ḥākam I: 37, 201–03, 205–08, 254
 al-Ḥākim: 316 n. 22, 322
 al-Ḥasan: 236
 al-Ḥasan al-Bašrī: 145
 al-Ḥasan b. 'Alī b. Abī al-Ḥusayn al-Kalbī:
 120
 al-Ḥāwī: 22–23
 al-Ḥazraḡī: 74
 al-Ḥiḡāz: 106
 al-Ḥimyarī: 101
 al-Ḥīra: 94
 al-Ḥušanī: 173
 al-'Irāq: 106–07
 al-Iṣṭahṛī: 135
 al-Istibṣār: 79, 82
 al-Kāfī *fi fiqh ahl al-Madīna*, *see* Ibn 'Abd
 al-Barr
 al-Laḥmī: 94, 259–60, 303
 al-Mabsūt *fi l-fiqh (al-Mabsūṭa)*: 22–23
 voir 'Abd al-Karim al-Maḡālī: 74, 304
 al-Mahdiyya: 68, 328
 al-Mālikī: 113, 116
 al-Ma'mūn: 82–83
 al-Manṣūr: 79–80
 al-Manṣūriyya: 328
 al-Maqqarī: 162, 164
 al-Marrakuṣī: 79
 al-Māwardī: 93, 99–100, 103
 al-Māzarī: 102, 259, 261
 on testimony: 286–90
 al-Māzūnī: 301
 al-Mudawwana: 22–23, 146, (voir saḥnūn)
 al-Muḡira: 222 n. 39
 al-Mu'izz: 316 n. 22
 al-Mustaḥraḡa: 152
 al-Musta'lī: 312, 314 n. 18
 al-Mustanṣir: 312 n. 11, 314–15, 323 n. 34

- al-Muwatta*: 22
 al-Nāṣir: 82–83
 al-Nu‘aymī, Rašīd: 157–58
 al-Nuwayrī: 68–69, 115 n. 16
 al-Qābisī: 259
 al-Qādī al-Nu‘mān: 328
 al-Qarāfī: 105
 al-Qarawīyyīn: 201
 al-Qayrāwan, *see* Qayrāwan
 al-Qiftī: 68–69, 77
 al-Raḡqa: 100 n. 52
 al-Rassā’: 304
 al-Rāzī, Aḥmad: 100–01, 162, 164, 202, 204–05, 207, 210
 al-Rāzī, Ṭsā: 210
 al-Ruhā: 97
 al-Šabbīnasī: 210
 al-Ša‘bī: 92
 al-Šāfī’ī: 108, 192, 250
 al-Sa‘īd: 83
 al-Šām: 106
 al-Sanūsī: 304
 al-Šātibī: 246, 259
 al-Sawād: 94
 al-Šāwī: 102–03, 105–06
 al-Šaybānī: 251
al-Sunan al-kubrā: 101–02
 al-Ṭabarī: 95, 97
al-Tahmīd: 24, 245, 257–58
 al-Tanāsī: 304
 al-Ṭawrī: 221
 al-Ṭūnisī: 259
 al-Ṭurṭūšī: 142, 145
 al-‘Uḍrī: 99, 101
 al-Urdunn: 95
 al-‘Utbī: 12, 152, 171, 178–81, 183, 192
 ‘*Utbīyya*: 24, 152, 215–18, 226–28, 230, 236, 238, 259
 on wine: 251, 259, 262
al-Wāḍiḥa: 24
 al-Walīd: 99
 al-Wanšarīsī
 Asnā: 277–78
 Mī’yār: 11–12, 75, 104, 158, 258–59
 on testimony: 285, 385
 on wine: 245, 253, 258–59, 261–62
 al-Warrāq: 206, 210
 al-Ya‘qūbī: 338
 al-Zāhīr: 315–18, 326
 al-Zaytūna: 286
 Alarcos, battle of: 75
 Aleppo: 69
 Alexandria: 318, 323 n. 34
 Alfonso I of Aragon: 175–76
 Alfonso VIII, king of Castile: 329
 Algiers: 296, 302, 337
 Alī: 351
 Alī b. Yūsuf (Abū l-Ḥasan): 263
 Almeria: 66
 Almohads: 9–11, 65–84, 168, 175–76, 194, 199, 368–69
 Almoravids: 168, 175–76, 194, 263–68, 368
 Alvar of Córdoba: 173, 191
amān: 30, 59, 69, 129
 Amari, Michele: 111–12, 115, 119
amīr: 114
 - Amr b. al-‘Āṣ: 94, 96
 Anas b. Mālik: 248
 Antioch: 95
 apostasy: 30, 32, 35, 51, 70, 171–74, 178
 and commerce: 44
 and inheritance: 52–53
 penalties for: 26, 29, 42–43, 102–03, 354, 360
 see also heretics
 Arce, F.: 138
 Arians: 348, 356
 Armilāt, monastery: 183
 Arrabal: 202–03, 209
 revolt of: 206–08, 269
 - *aṣaba*: 45
 Asad b. al-Furāt: 113–14, 117
 Aṣbaḡ b. al-Faraḡ: 91–92, 150, 152, 182, 192, 216 n. 11, 222 n. 39, 236
 Ašhab: 34, 96, 229, 233, 237–38
 on wine: 253, 256, 262
 Ashīr: 337
 Asidonia: 176
 Asín Palacios, M.: 266
 Asmā’ bint Ibn Ḥayyūn: 186–88
 Atlas mountains: 297
 Auvarnus: 173
 Averroes: 82, 91
 Ayyūb b. Hāšim: 184
 Ayyūb b. Sulaymān: 188
 Ayyubids: 78, 307–09, 313 n. 12
 Azemmouri, Thami: 157

 Bāb al-Hudā: 158
 Badajoz: 137, 172, 186–87
 Badr al-Ġamālī: 318
 Baghdad: 99, 105

- Baġwāfīs: 30, 42
 Balcoup, Daniel: 10
 Bango Torviso, I. G.: 134–35
 Bāno de la Reina Mora: 136
 Bānqīyā: 97
 Banū Ḥaṭ'am: 139
 Banū Taġlib: 101
 Barcelona: 83
 Bārūsmā: 97
 Basora: 144, 149
bayyina: 27, 187, 234
 Berbers: 30, 42
 Berger, Peter: 350
 Berlusconi, Silvio: 337–38
 Bezler, Francis: 169
 Birmanta: 140
 Bobastro: 135, 173, 209
 Booth, John Wilkes: 336
 booty: 34–37, 49
 Bouchiba, Farid: 13, 183, 369
 Bougie: 296
 Brunshvig, Robert: 15, 300
 Burchard of Worms: 352 n. 23, 360
 burials, *see* funerary rites
 Buṣra: 95
 Butera: 118
buyū': 177
 Byzantium: 116–19, 121–22, 126, 351, 370–71

 Cabellero Zoreda, L.: 136–38
 Cádiz: 136
 Cairo: 69, 307–29
 bishop of: 318
 Cairo Geniza: 78, 123–24, 310, 315–16, 321–22, 335
 Calabria: 116, 120, 123
 Caltabellotta: 117 n. 27
 Caltavuturo: 117 n. 27
 Carmona, Alfonso: 12, 367
 Carthage: 351
 Cassianites: 170
 Castile: 175, 328
 Catania: 119, 124
 Ceuta: 66, 70, 76, 176, 263, 285
 Chalmeta, Pedro: 174
 Chérif, Mohamed: 10–11, 368
 Christians: 12, 15, 30–31, 58, 65, 131, 205, 208–09, 335, 344–45, 367–71
 assimilation of: 347–50, 357–62
 burials of: 172, 215–38, 369
 and food: 46, 50–51
 forced conversion of: 31, 42, 65, 67, 174, 368–69
 and *ġizya*: 45, 92, 102, 104
 inheritance by: 51–52
 interaction with Jews by: 351–62
 and intercourse, unlawful: 29
 and internal conflicts: 275
 and juridical sources in al-Andalus: 167–94
 and marriage with non-Christians: 47–50, 245
 and *mazālim* justice: 307, 311–12, 316, 318, 320, 323, 325, 327
 persecution of: 69, 174, 176, 365, 369
 in Sicily: 111, 120
 soldiers: 35
 and testimony: 279–81, 285
 and wine: 245–46, 250–53, 259, 261, 266–67
 see also churches; conversion; Copts; monasteries
 churches: 36–37, 67, 131–52, 182–83, 367–70
 in Córdoba: 137, 157–64, 370
 see also monasteries; worship, places of
 clothing: 181, 228 n. 81, 298
 and corpses: 233
 distinct clothing for *ḍimmī*-s: 36, 236, 367
 mourning: 47
 washing of: 179
 Coimbra: 135, 176
 commerce and trade: 36, 38, 40, 177, 180, 193, 276, 283, 297, 301
 and Almohads: 66, 75
 in Egypt: 72, 300
 equality in law for: 44–46, 60, 190
 and *ġizya*: 33–34
 in Ifrīqiya: 78, 171–72, 303–04
 in Morocco: 79
 in Tunis: 83
 Constans II: 122
 Constantine: 296
 conversion of Christians to Judaism: 353
 conversion of Jews to Christianity: 353–62
 conversion to Islam: 31, 35, 57, 61, 163, 220–23
 and children: 42, 52–53, 222 n. 39, 232, 237

- forced, of Christians: 31, 42, 65, 67, 174, 368–69
 forced, of Jews: 10, 65, 67–84, 176, 303, 368–69
 and *ḡizya*: 33, 36, 102–03
 and inheritance: 52–53
 and marriage: 42–44, 46–49
 and Ramaḡān: 28
 and slaves: 58–59
 Cook, Michael: 269–70
 Copts: 30, 311, 313 n. 13, 318–19, 356, 368
 Corcos, David: 72
 Córdoba: 70, 101, 134, 169, 186, 204, 208, 268–69, 366
 churches in: 137, 157–64, 370
 conquest, Islamic, of: 135, 161–62
 Council of (839): 170
 expulsion of Christians from: 176
 grand mosque of: 183
 martyrs of: 171, 173, 200, 369
 mazālim justice in: 328 n. 42
 modern: 365
 qādī of: 75, 157–59, 172–73, 176, 189, 237, 263, 328 n. 42
 ṣulḡ in: 161
 synagogues in: 150, 172, 370
 Corleone: 125
 Corriente, Federico: 202, 205
Crónica de Siirt: 140
Crónica mozárabe: 170
 Crusades: 167, 324
 Cyril of Alexandria: 318

ḡabh: 27, 50, 177, 180
 Damascus: 69, 95, 99, 183
dār al-islām: 111, 145, 159, 167, 171, 279, 365, 370
 Daylamīs: 30, 42
diagraphon: 121
ḡilla: 32
ḡimma status, abolition of: 9–10, 67, 72–76, 84
ḡimmī (general)
 and *al-Kāfi fi fiqh ahl al-Madīna*: 21–61
 in *al-Muztabis*: 199–211
 and Almohads: 65–87
 conference on: 9–10, 21 n. 2
 delimitation/segregation: 13, 26–27, 46–54, 60, 163, 177, 181–89, 299
 terminology: 25, 27–30
diya: 54–58

ḡiyāfa: 93, 104
 Douglas, Mary: 177
 Dr'a: 72, 78, 297
 Durán, Juan Pablo: 365

 Echevarría, Ana María: 15, 169, 345, 366
 Egypt: 71–72, 77–78, 94, 108, 124 n. 54, 268, 270, 367
 famine in: 325
 fiscal system in: 95, 121
 Miṣr: 141
 El-Leity, Tamer: 319
 el-Mahroug, Karima: 337
 Elvira: 175–76, 204
 Council of: 348, 352
 Enna: 115, 119
 Epaon, Council of: 351–52
 Ephraim al-Nqāwa: 296
 Epiphanius of Constancia: 349
 Eulogius of Córdoba, saint: 135, 173, 179
 Euphemios, governor of Sicily: 113
 Evantius of Toledo: 170

 Fagnan, Edmond: 162
faqih (*fuqahā*): 66, 74–76, 82, 158, 175, 296, 300, 302, 307, 311
farḡ: 27
 Fatimids: 14–15, 78, 123, 307–29, 341
 Fattal, Antoine: 10, 132, 141, 167, 177, 181, 249, 265, 268, 367
fatwā: 66, 172, 175–76, 234 n. 123, 238, 343–45, 366, 369
 and church building in Córdoba: 157–64
 and funerary rites: 184
 and Jews in the Maghreb: 74–76, 295–305
 and testimony: 275, 277, 280–81, 285–89
 Fayyūm: 310, 324
 Fazāriyya: 30
 Fernández Félix, Ana: 12, 171, 177, 251
 Fes (Fez): 66, 70–72, 76, 79, 84, 104, 201, 296, 304
 Fierro, Maribel: 77, 146, 176, 207, 336, 365
 Figui: 304
fiqh: 21, 138, 182, 193, 277, 304, 309, 317–18, 321, 327
 casuistic system of: 25–61
 and funerals: 215, 217

- manuals of: 11, 22, 105, 232, 252, 307, 366
 of non-Muslims: 28
 study of: 10
 unity of: 28
firqa: 48–49
fitna: 45, 174
 Florentina, sister of Isidore of Seville: 361
 food and drink: 13, 15, 43, 50–51, 123, 180, 183, 352–53
 pork: 36, 45, 51–52, 54, 163, 181
 see also *ḍabḥ*; ritual slaughtering; wine
 forgery: 335–45
 funerary rites: 13, 27, 46, 54, 177, 181, 183–84, 369
 in al-Andalus: 215–38
 Christian: 172, 223–24, 228, 231–32, 234–38
 Jewish: 227, 229–30, 232, 238, 369
 Fustāt: 71–72, 78, 149, 152, 256, 310, 315, 320–21, 324
 see also Cairo Geniza

 Ġaʿfar b. Ḥaḥḥūn: 209
 Galicia: 200
ḡaliya: 123–24
ḡanāʿiz: 177, 217, 235, 238
 Ġaraš: 93
 Ġarb al-Andalus: 183
 Ġarbiyya: 161–62
 García Sanjuán, Alejandro: 12–13
 Garen, S.: 136
 Ġazira: 97–98, 100 n. 52
 Geniza, Genizah, *see* Cairo Geniza
 Genovese, Eugene: 329
 Gibb, H. A. R.: 102
ḡihād: 27–28, 66, 113–14, 116–17, 119, 159, 175, 177
 Gil, Juan: 169
 Gibraltar, Detroit of: 167
ḡināya: 58
 Giza: 325
ḡizya: 12, 28, 31–36, 55, 66, 74–75, 84, 91–108, 151, 160, 173, 188, 223, 297, 309, 321–22, 327, 367–68
 collective: 94, 107
 and converts to Islam: 33, 36, 102–03
 mixed: 98
 and Pact of Teodomiro: 92–93, 99–101
 and seals: 123
 in Sicily: 111 n. 2, 112, 114, 120–25
 as term: 91, 98
 Goitein, Shlomo: 15, 78, 335, 342, 344
 Gómez-Moreno, M.: 133–34
 Granada: 68, 75, 175–76, 285, 338
 modern: 365
 Guadalmellato: 183
 Guadalquivir: 264, 267

ḥadd-punishments: 28–29, 45–46, 48, 54, 57
ḥadīṭ literature: 22, 66, 164, 178, 184, 281
 Ḥaḡḡi, Muḥammad: 158
ḥakam: 38–39
ḥalāl: 50
 Ḥālid b. al-Walīd: 94–95
 Ḥalīl b. Iṣḥāq: 101, 107
 Ḥallāf, ʿAbd al-Wahhāb: 157
 Ḥalša: 139
 Ḥanafites: 279–79
 Ḥanbalites: 278
ḥarāḡ: 36–37, 91, 96, 98–101, 106, 111 n. 2, 160, 367
ḥarām: 50
ḥarbī: 30–31, 34, 43, 59, 175, 178, 189, 277
 Ḥarīḡites: 66, 350
 Ḥārūn al-Rašīd: 137, 142
Ḥāšiyat al-Dasūqī: 228
ḥawl: 32–33
 Ḥawrā: 95
 Hay Gaon: 338–39, 341
 Ḥaybar: 97, 144
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: 329
 Henderson, John: 350
 heretics: 35, 336
 Christians: 348
 Jews: 170, 347–62
 Muslim: 36
 Hernández López, Adday: 14, 369
 Hilalians: 78
 Ḥims: 95–96
 Hippolitus: 349
 Hišām b. Ḥassān: 236
 homicide: 40, 54–58
 Hostegesis: 173
ḥudūd: 28–29, 45–48, 55, 57, 177, 252–53, 281
 Huesca: 176
ḥuḡḡa: 24, 234
ḥukm: 38–40, 54, 220 n. 35, 265
ḥums: 123
 Hunayn: 296

- Hunwick, John: 304
- 'ibādāt: 26–27
- Ibadites: 233 n. 106
- Ibn 'Abbās: 143–45, 148–49
- Ibn 'Abd al-Barr: 94, 103, 107, 368, 370
al-Kāfi fī fiqh ahl al-Madīna: 21–61, 104, 276
 on wine: 245, 257–58, 261
- Ibn 'Abd al-Ḥakam: 22–24, 150, 253
- Ibn 'Abd al-Ra'ūf: 174, 180–81, 190
- Ibn 'Abdūn: 12, 175, 179, 181–82, 191, 263–64, 267
- Ibn Abī Dīnār: 69
- Ibn Abī l-Barakāt: 304
- Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī: 104, 161, 215, 254–57, 259, 261–63
- Ibn al-Aṣqar, *see* Moshe ben Samuel
- Ibn al-Aṭīr: 68–69, 114, 115 n. 16, 118, 323–24, 328
- Ibn al-'Attār: 174, 267
- Ibn al-Ḥaddā: 206
- Ibn al-Ḥāḡḡ: 75, 180
- Ibn al-Ḥaṭīb: 79, 175, 244
- Ibn al-Māḡišūn: 96, 146, 149–52, 159–60, 222, 255
 on wine: 253
- Ibn al-Mawwāz: 23–24, 254
- Ibn al-Munāṣif: 75
- Ibn al-Naqqāš al-Dukkālī: 73–74, 141
- Ibn al-Qāsim: 33–34, 91–92, 146–52, 160, 179, 182–83, 191, 216 n. 11, 222–23
 on funerary rites: 218, 223–28, 231–34, 237–38
 on wine: 250–55, 262–63, 266
- Ibn al-Qazzāz, *see* Menashshe
- Ibn al-Qūṭīyya: 206–08, 210
- Ibn al-Rāmī: 283
- Ibn al-Ṣayrafī: 175, 309, 322
- Ibn al-Ubuwwa: 107
- Ibn Antuluh: 173
- Ibn Antunyān: 206
- Ibn 'Aqnīn: 71
- Ibn 'Arafa: 286
- Ibn Farḥūn: 303
- Ibn Ḡahwar: 269
- Ibn Ḡālīb: 188
- Ibn Ḡarsīya: 244
- Ibn Ḥafsūn: 209
- Ibn Ḥabīb: 105, 146, 150, 152, 159, 171, 180, 182, 283
 on funerary rites: 222, 224–25, 228, 231, 233, 237
 on wine: 252, 255–56, 262–63
- Ibn Ḥaldūn: 69, 115 n. 16
- Ibn Ḥamdīn: 258, 260, 263, 268
- Ibn Ḥamīs: 79
- Ibn Hamušk: 75
- Ibn Ḥawqal: 116, 123–24
- Ibn Ḥayyān: 174, 199–211, 254, 269
- Ibn Ḥazm: 99, 102, 174, 176, 178–80, 182, 184, 190, 192–94, 257, 266
 on testimony: 282
- Ibn Hišām: 284–85
- Ibn 'Iḡārī al-Marrākūšī: 68, 115 n. 16, 162, 164, 254
- Ibn Labīd: 209
- Ibn Lubāba: 158, 184, 186–88, 192
- Ibn Lubb: 258, 260
- Ibn Manzūr: 259
- Ibn Mardaniš: 95
- Ibn Marzūq: 298–99
- Ibn Mufarrīḡ: 205–06, 208–10
- Ibn Muzayn: 179
- Ibn Nāfi': 221, 222 n. 39
- Ibn Qayyim: 150
- Ibn Qunfuḍ al-Qusanṭīnī: 80
- Ibn Rušd al-Ḡadd: 75, 91–92, 102, 105, 152, 176, 179, 182–83, 191, 193
 on funerary rites: 216–38
 on testimony: 280
 on wine: 249–51, 253–54, 258, 260–65, 267–70
- Ibn Ṣāḡīb al-Ṣalāt: 68–69, 75, 199
- Ibn Saḡl: 11, 75, 98, 157–59, 163–64, 172, 185, 188
- Ibn Sa'īd al-Maḡribī: 80
- Ibn Salhām: 141, 144–45
- Ibn Ṣalūḡa: 83
- Ibn Taḡribirdī: 68–69
- Ibn Tūmart: 66, 69–70, 83
- Ibn Wahb: 22–24, 222, 231–32, 237–38
- Ibn Walīd: 187–88
- Ibn Ward: 176
- Ibn Yūnus: 303
- Ibn Zakrī: 296, 304
- Ibn Ziyād: 158, 172, 188
 - 'idda: 47–48
- Ibrahim, Tawfiq: 107
- Idris, Hady-Roger: 11
- Ifriqiya: 75, 78, 94, 106, 113–14, 117–18, 149, 171, 270

- Fatimid: 116, 328
 testimony in: 286–87
ih̥tītā: 144, 149
ilā-oath: 40, 48
imām: 33, 37, 101, 105, 144, 159, 160, 163, 223, 226, 256, 280–81, 286
 India and Indians: 30, 42, 78
 inheritance: 35–37, 40, 45, 59, 170, 177, 219, 230, 261, 313 n. 15, 342, 360, 369
 and Christians: 51–53
 and Jews: 51–52, 337–39, 342
 and *Mağūsīs*: 53–54
 and women: 47, 52–53, 312 n. 11
 Iraq: 23, 316–17, 335–36, 338, 343
 Ireland: 344 n. 27
 Irenaeus: 349
 ‘Īsā al-Mawasī: 304
 ‘Īsā b. Dīnār: 91–92, 252
 ‘Īsā Ibn Naṣṭūrus: 323
 Isidore of Seville: 349–50, 353, 361
 - ‘*iṣma*: 49
 Ismā‘īl b. Ishāq al-Qāḍī: 22–24
 Ismā‘īlīs: 322
 Israel: 344 n. 27
 ‘Iyāḍ: 176, 285, 290
 ‘Izz al-Dīn Mūsā: 78
- Jacobites: 311, 313 n. 13
 Jaen: 70
 Játiva: 22
 Jaume II, king of Aragon: 83
 Jerusalem: 78, 145, 279 n. 23, 312 nn. 10–11, 314–15, 317
 Jews: 11–12, 30–31, 58, 104, 130, 179, 208, 365, 367, 371
 burials of: 227, 229–30, 232, 238, 369
 in Castile: 328–29
 in central Maghreb: 295–305
 in Christian sources: 15
 and food: 14–15, 46, 170, 180
 forced conversion of: 10, 65, 67–84, 176, 303, 368–69
 and forgery: 335–45
 and *ǧīzya*: 94, 124–25, 368
 as heretics: 170, 347–62
 inheritance by: 51–52, 337–39, 342
 interaction with Christians by: 351–62
 and internal conflicts: 275
 in Jewish sources: 15, 70–72; *see also* Cairo Geniza
 and marriage: 46–51, 171, 315
 and *mazālim* justice: 14, 307, 311–12, 315–23, 327–29
 persecution of: 65–84, 167, 303–04, 348, 365
 Rabbanite: 328–29
 Qaraite: 312 n. 11, 329
 in Sicily: 111–27
 synagogues of: 37, 67, 131, 137, 141, 144, 147–48, 150, 158–59, 164, 172, 285, 296, 303–04, 315, 369–70
 and testimony: 279–81, 285
 and tribute payments: 118, 120
 and usury: 190
 see also yahūdī
 Jews and *ǧīzya*: p. 94
 Jimena de la Frontera: 136
 John Damascene: 349
 Julian of Toledo: 354
 Justin: 349
 Justinian I, Byzantine emperor: 348
 Juviles: 209
- Kaaba: 139
kaffāra: 55
kāfir: 25, 30, 32, 38, 101, 107
kāfirūn: 351–352
 Kairouan, *see* Qayrāwan
 Kalaa: 298
 Kalbids: 123 125
 Kamāl al-Dīn: 320
kapnikon: 125
 Khallaf, Muhammad Abd al-Wahhab: 11
 Kharijites: 233 n. 106, 234 n. 108 voir Ḥariǧītes
Kitāb of Ibn ‘Abd al-Ḥakam, *see* Ibn ‘Abd al-Ḥakam
kitābī (*min ahl al-kitāb*): 30–32, 42, 48–51, 55, 93, 101–02, 178, 182, 191, 221–22, 235, 237
 Klein, Elka: 319
 Kufa: 144, 149
- Lagardère, Vincent: 158
 Laodicea: 352
 Lehmann, M.: 11
 Lentini: 118–19
 León: 175
 lepers: 179
 Levant: 95
 Lévi-Provençal, Évariste: 11, 157, 163–64, 200, 205, 207, 254

- li'ān*-oath: 28, 47–48
 Libya: 106
 Lincoln, Abraham: 336–38
 Lisbon: 22, 176, 368
 López, Ángel C.: 205
 Lorban: 135
 Lowry, Thomas P.: 336–37
 Lucena: 70

 Madīnat al-Fayyūm: 324
 Madīnat al-Zahrā': 328
 Maghreb: 67, 124 n. 54, 137, 176, 245, 263, 278, 283, 365–68
 Jews in: 70, 72–73, 77–78, 80, 259, 295–305, 335
 see also under individual place names
 Mağūs: 30–32, 42–43, 49–55, 222, 236, 351–52, 368
 Mahdiyya: 69, 78, 261, 286
mahr: 48
 Maimonides: 71, 84
 conversion to Islam: 10, 77
 Majorca: 70, 83, 296
 Makkī, Maḥmūd 'Alī: 202, 205
māl al-bahr: 123
māl al-ṭaṭaf: 123
 Malaga: 70, 300
 Malatya: 313 n. 13
 Mālik b. Anas, and Mālikī school of law:
 39, 91, 96, 101, 105–06, 167–69, 173, 176, 185, 192–93, 303, 369
 in al-Andalus: 131–52, 243–71
 on apostasy: 42
 in Fatimid east: 327
 on food: 51–52
 on funerary rites: 183, 218–26, 228, 231, 233–34, 236–38
 on *ḡizya*: 32–34, 99, 103–04
 on homicide: 55
 on inheritance: 53
 in Iraq: 23
 and Jews in the Maghreb: 295–305, 341
 and juridical controversy: 146–52
 on marriage: 43, 49
 on places of worship: 37, 131–52, 159–60, 163, 181–82
 on ritual purity: 178, 180
 on slandering the Prophet: 41
 on slavery: 59
 on testimony in North Africa: 275–90
 texts: 22–24, 26, 61, 169–71, 366
 on usury: 189–90
 on wine: 45, 245, 247–64, 265, 267, 269
 Mamluks: 307–09, 367
 Ma'n b. 'Īsā: 221–22
 Mancebo de Arévalo: 14
 Mandalá, Giuseppe: 345
 Marín, Manuela: 243, 245–46, 268
 Marinids: 298
 Marrakech (Marrakesh): 66–67, 71–72, 80, 83, 176, 366
 marriage: 43–45, 52–53, 60, 125, 172–73, 177, 315, 340–42, 355 n. 35, 357–62
 see also Christians, and marriage with non-Christians; Jews, and marriage
 Martínez Tejera, A. M.: 138
 Marx, Karl: 329
masā'il: 12, 171–72, 174, 218, 227, 229, 231, 234–35, 238, 253
mawārīt: 177
 see also inheritance
mawāt: 44
 Maymun, rabbi: 71
mazālim procedure: 14–15, 39, 307–29
 in Córdoba: 328 n. 42
 documents of: 309–11, 326–27
 Mazarq: 115, 117, 286
 Mecca: 33, 139, 180, 277 n. 10
 pilgrimage to: 27
 Médéa: 296
 Medina: 33, 144, 146–47, 152, 366
 jurists of: 23–24, 31, 33, 56
 Meknes: 66, 70
 Melkites: 311, 313 n. 13, 319
 Menashshe (Ibn al-Qazzāz): 323
 Mérida: 208
 Mesopotamia: 97, 100, 124 n. 54, 345
 Messina: 116
 Michael IV, patriarch of Alexandria: 318
 Migère sect: 170
 Milbar: 78
 Miliana: 296
 milla: 350
min ahl al-kitāb, *see kitābī*
 Miṣr: 106, 141
 Molénat, Jean-Pierre: 13, 369
 Molina, Luis: 205, 254, 266
 monasteries: 132, 135, 142, 162, 172, 183, 186–88, 361, 367, 370
 see also Armilāt; St. Catherine; San Vicente
 Mongols: 167

- Mora de Úbeda: 14
 Mordekhāi: 301
 Moreno, Manzano: 207
 Morocco: 71, 74, 77–79, 81
 Moshe ben Samuel (Ibn al-Ašqar): 300
 Mostaganem: 296
 Mosul: 324
 Moulay Idris: 76
Mozarabic Collection of Canon Laws (Qānūn):
 15, 347–51, 354, 356, 359–61
 Mozarabs: 74, 132–35, 170, 200, 347, 351,
 358
 Mu'ād b. Ġabal: 99
 Mu'āwiya al-Šabbīnasī: 121, 203, 205
muḏākara: 22
muftī: 26, 286, 296, 304, 366–68
muhādana: 32
 Muḥammad, Prophet: 27, 76, 93–94, 97, 99,
 146, 226, 237, 281–82
 on funerary rites: 184
 on places of worship: 131, 139–42, 150–
 51, 159–60, 164
 and slandering of: 41, 172
 on wine: 245, 249, 255, 262
 Muḥammad I, emir: 135, 137, 173, 206, 369
 Muḥammad al-'Uqbānī: 298, 300–03
 Muḥammad al-'Utbī al-Qurṭubī: 91
 Muḥammad b. 'Abd Allāh b. 'Abd al-Ġatil
 al-Tanasī: 74
 Muḥammad b. Abī Tābit: 300
 Muḥammad b. Gālib, Ibn al-Šaffār:
 158–59
 Muḥammad b. Rušd: 226
 Muḥammad b. 'Umar b. Lubāba, *see* Ibn
 Lubāba
*muhārib*s: 34
Muḥtaṣar of Abū Mus'ab, *see* Abū Mus'ab
Muḥtaṣar al-Waqqār: 24
 Müller, Christian: 11–12, 15, 327, 368, 370
 Murād, Yahyā: 157
 Muranyi, Miklos: 22, 158
 Murcia: 137
 Murphy, Patrick: 336–37
murtadd: 29, 102
see also apostasy
mušā': 44
 Mūsā b. Mu'āwiya: 221, 233
musāqāh: 44, 184
mušrik: 30–31, 34, 43, 49–50, 101, 228 n. 81,
 229–30, 232
mustaġallāt: 123
mustaḥabb: 27, 29, 44, 50 n. 128
musta'min: 30, 34, 44, 278
 Mut'a: 47
 Muṭarrif b. Mālik: 35, 150, 192
 Mu'āwiya: 351
 Naġrān: 139–40, 142
naqd: 45
našrānī: 25, 150, 159, 161, 179, 185, 190
Nawāzil Māzūna: 299, 301–02
 Nef, Annliese: 12, 367
 Nessana: 121
 Nestorians: 140, 350, 356
 Niebla: 176
nikāh: 177 *see also* mariage
 notaries: 27, 38, 174, 267, 276, 302
nusuk: 50
 oaths: 28, 40, 56–57, 60, 276, 370
see also qasāma
 officials, complaints against: 324–26
 non-Muslim: 311–14
 Omeya Emirate: 138, 146, 150, 163–64, 170,
 194, 199–200, 205, 208–09
 Oran: 71–72, 296
 Ottoman Empire: 167, 308
 Oulddali, Ahmed: 14, 369–70
 Oxyrhynchus/al-Bahnasā: 310
 Palermo: 115, 117, 119
 Palestine: 132, 316–17
 Papaconstantinou, Arietta: 121–22
 Paulicians: 356
 Peña, Salvador: 208
 Peñamelaria: 135, 137
 Peñarroja, L.: 136
 Pisa: 83
 Platano: 117 n. 27
 poll-tax, *see* ġizya
 Puente, Cristina de la: 261
 Qadarites: 233 n. 106, 277
qadf: 29, 47–48
qādī courts: 14, 22, 27, 38–41, 53, 60, 74, 80,
 105, 113 n. 9, 114, 142, 275, 366, 368–70
 in Córdoba: 75, 157–59, 172–73, 189, 237
 and *mazālīm* procedure: 307–10, 320–21,
 327
 in Mišr: 141
qādī l-qudā: 142

- Qānūn, *see Mozarabic Collection of Canon Laws*
qarāba: 50
qasāma: 28, 56–57
 Qāsim al-‘Uqbānī: 295, 297–99, 302, 367–68
 Qaṣr al-Ġadīd: 118
qawānīn: 123
 Qayrāwan (Kairouan): 22, 78, 107, 137, 158–59, 286, 340, 366
 juridical tradition of: 146–49
 Qibliyya: 162
qiṣāṣ: 54–57
 Qūmis b. Antunyān: 173
 Qur’ān: 107, 113, 255, 270, 282
 commentary on: 14
 and *ḡizya*: 93
 ḥadd-delicts in: 54
 and ritual purity: 24, 180
 use by non-Muslims of: 191–93
- R. Jacob bar Rav Nissim ibn Shahin: 340
 Rabi’ b. Teodulfo: 203–05, 207
raġā’a: 48
 Ragusa: 118
 Ramaḍān: 27–28
 Rametta: 116, 120 n. 39
 Ramla: 312 n. 10
 Ra’s al-‘Ayn: 95–96
 Ray, Jonathan: 319
 Recesvinth, king of Visigoths: 348
 rents: 33–34, 322, 325
ribā: 35, 189–90, 244, 257, 356
ridḍa, *see* apostasy
 ritual purity, *see* Qur’ān and ritual purity;
 tahāra
 ritual slaughtering: 46
 see also ḍabḥ
rizq: 95, 118
 Roger II, king of Sicily: 328
 Romain Lécapène: 116
 Rūm: 119
 Rustow, Marina: 14–15, 366–67
 Ruwayṣid al-Ṭaqafī: 253, 256
- Sadan, J.: 244
ṣadāq: 46, 48–49
ṣadaqa: 45, 106
 Safran, Janina: 12
ṣahāda: 27, 29, 42, 60, 177, 226, 237, 276, 281
- Sahnūn al-Tanūḥī: 24, 152, 185, 216 n. 11, 222
al-Mudawwana: 23, 146–47, 149, 169, 171, 215, 247, 250, 254, 265, 280
 on food: 180
 on funerary rites: 219, 222 n. 39, 229–30, 237–38
 on places of worship: 182
 on ritual purity: 178–79, 191
 on testimony: 280
 on usury: 190
 on wine: 250–52, 254, 262, 265–66
 Sa’īd b. al-Musayyif: 56
 St. Catherine, monastery (Sinai): 310, 314 n. 19, 316 n. 22, 325, 327
 Sáinz, F. Arce: 137
 Sakan: 209
 Saladin: 324
 Salomon ben Natan: 82
 Salomon ha-Cohen: 71–72
 Salūl: 301
 Šām: 149
 Samaria: 96, 100
 Samaritans: 348
 Samson, abbot: 171
 Samuel b. Yaḥyā al-Maġribī: 76
 Samuel ha-Nagid: 338
 Samuel Ibn Naghrella: 176
 San Vicente, monastery: 135, 137, 161–62, 164, 183
 Sanā: 145
 García Sanjuán, Alejandro: 266, 369
 Sta. María de Melque: 136
 Santarem: 22
šarī’a: 14, 307, 309, 311, 317, 327
sāriqa: 29, 46
 Šarqiyya: 162
 Sassoon, H.: 136
šatama: 41
 Sawād: 100
 Schick, R.: 132
 Seleucids: 338
 Seljuqs: 308, 313 n. 13
 Šelomo ben Yehuda: 312 nn.10–11, 315–19, 326
 Šelomo ha-Kohen ben Yehosef: 315
 Serrano, Delfina: 157, 176
 Seville: 70, 175–76, 263–64
 modern: 365
 Sfax: 286
šar’ī statutes: 309

- Shiites: 277
 Sicily: 9, 42, 69, 123
 Aglabids in: 111–27
 conquest of: 111–19
 Fatimid rule in: 15
 ġizya in: 111 n. 2, 112, 114, 120–25, 367
 Norman: 124
 tribute payments in: 118, 120
 Sīdī Muḥammad al-‘Uqbānī: 295, 368
ṣiġār: 32
siḥr: 35
 Sijilmassa: 66, 70–72, 78–79, 82–83
 Šimāliyya: 162
 Simon Duran: 296
 Simonet, F. J.: 132–33, 135–36
 Simonsohn, Uriel: 319, 345
 Sisebut, king of Visigoths: 353
 Sisenand, king: 356
 Sitt al-Mulk: 309, 322, 324–25
 slaves: 23 n. 11, 27, 29 n. 44, 30 n. 45, 35,
 51–52, 188 n. 115
 and *ġizya*: 31, 34
 and marriage: 28 n. 41, 47–50
 of non-Muslims: 34, 43, 50, 54, 56, 58–
 60, 124
 in Sicily: 117–18, 120, 124
 Slavs: 30
 sorcery: 35–36
 Staëvel, Jean-Pierre van: 283–84
šuf’a: 44, 184
ṣulḥ: 92–94, 97, 100, 105, 139, 151, 161, 369
sunna: 80, 99, 141, 150, 217 n. 15, 227, 232,
 256, 314, 317
 Sunnīs: 324
 Sutura: 117 n. 27
 Syracuse: 115, 119
 Syria: 95, 97–98, 107, 124 n. 54, 248, 256,
 313 n. 12, 323, 367

 Tábanos: 135
ṭabaqāt: 112
tafriq: 183
ṭaġr: 116–17
tahākamū: 40
tahāra: 27, 177–79
 Tahert: 137
ṭā’ifa-states: 21, 61, 174, 176, 194
taklīf: 27–28
ṭalāq: 48–49
 Talmud: 82
 Ṭalūt: 207–08

 Tamentit: 304
tamṣīr: 144
tamyīz: 67
 Tangiers: 106, 263
 Taormina: 116, 119
 Taurus: 116
 Tawba b. al-Namr al-Ḥaḍramī: 141
ṭaylasān: 97
 Taymā: 93
 Teodomiro, Pact of: 92, 99–101, 134
 testimony
 of doctors: 281–85, 287–90, 369
 and Ifrīqīyan jurists: 286–87
 in Islamic Law: 276–78, 301–02
 and Mālikī school of law: 280–86
 of non-Muslims: 278–80, 290, 301, 303,
 369–70
 see also oaths; *šahāda*
tiġāra: 177
 Tlemcen: 70–72, 80, 295–300, 302, 204,
 337–38, 342, 366–68
 Tolan, John: 9–10, 15, 371
 Toledo: 136, 175–76, 208, 296
 Council of: 348, 351, 354–56, 360
 modern: 365
 Torah: 76, 192 n. 317
 torts and penal law: 54–58, 188, 327
 trade, see commerce and trade
 Triana: 264–65
 Tripoli: 106–07
 Tritton, A. S.: 132
 Tudmīr: 101, 107
ṭuhr: 32
 Tunis: 66, 68–69, 83, 107, 286, 304
 Turki, Abdelmajid: 11
 Turks: 30, 42, 368
 Tustar: 192
 Tuwat (Twat): 76, 104–05, 144, 147, 150,
 296, 303–04

 ‘Ubāda b. al-Šāmit: 248
 ‘Ubayd Allāh b. Yaḥyā b. Yaḥyā al-Laytī:
 158
ukriha: 46
 ‘Umar I, caliph (‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb): 101,
 104, 137, 168, 180, 182, 189, 248
 and *ġizya*: 32 n. 62, 92, 97
 on wine: 246–49, 253–54, 256, 262
 ‘Umar II, caliph (‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz):
 33, 98, 102–03, 137, 145, 256, 367

- Pact of: 132, 140, 142–43, 145, 148, 246–49, 303, 311, 344, 367, 369
- ‘Umar b. Abī l-Ġidd al-Isrā’īlī al-Tūnisī: 83
- ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb, *see* Umar I
- ‘Umar b. Ḥafṣūn: 135, 173–74
- ‘Umar b. Muḥammad al-Layṭī Abū l-Faraġ: 22–24
- Umayyads: 328, 338, 350–51, 367
- ‘uqūba*: 29, 47 n. 121
- ‘Urwa b. ‘Aṭīyya al-Sa’dī: 145
- ‘uṣr*: 33, 106, 125
- usury, *see* *ribā*
- ‘Utbīyya*: 92
- Uṭmān b. Yaḥyā: 186
- Vajda, Georges: 12, 304
- Valencia: 83
- Vásquez de Benito, Concepción: 244
- Vega, Miguel: 208
- Viguera Molins, María Jesūs: 13, 366
- Vikings: 30–31, 42–43
- Vincentius: 347, 361
- Visigoths: 136, 347–49, 351, 353–55, 360–61
- Voguet, Élise: 12, 14, 368
- Von Bredow, Max: 158
- walī*: 49
- Wasserstein, David: 15, 366
- waṭanī*: 31–32, 50–51
- wine: 14, 29, 36, 45, 54, 74, 123, 144, 151, 159, 163, 174, 179–80, 203–05, 243–71, 283, 369–70
- worship, places of: 131–52
- see also* Armilāt; churches; monasteries; St. Catherine; San Vicente; synagogues
- wuḍū’*: 177, 179
- Yaḥyā b. ‘Abd al-‘Azīz, Ibn al-Ḥarrāz: 158–59
- Yaḥyā b. Yaḥyā: 192, 254, 258–59, 261–62, 269
- yahūdī*: 25, 150, 159, 161
- Yazīd: 99
- Yemen: 71, 99, 139–40, 144–45
- Yūsuf al-Siġilmāsī: 316–17, 319
- Yūsuf b. Tāsufīn, emir: 175, 263
- Yūsuf b. Yaḥyā al-Sabtī: 77, 83
- Yūsuf b. Ya’qūb b. ‘Abd al-Haqq: 74, 245
- Zafrani, Haïm: 78, 295
- Ẓāharites: 282
- Zakariyya’ ben Yahuda al-Aghmati: 82, 186
- zakāt*: 27–28, 32, 33 n. 69, 44, 50
- ẓālim*: 37–38
- Zaragoza: 170, 176, 208
- Zayyanids: 296, 299, 304
- Zengids: 324
- zinā*: 29, 40, 46–47
- zindīq*: 350
- Ziryāb: 207
- Ziyād b. Ḥudayr: 101
- ziyāda*: 151
- Ziyādat Allāh: 114
- Zoroastrians: 30, 32, 53, 285
- zulm*: 39, 42

