



HAL
open science

”La ḍimma et les ḍimmī à travers l’histoire : problèmes et enjeux”

Pascal Buresi

► To cite this version:

Pascal Buresi. ”La ḍimma et les ḍimmī à travers l’histoire : problèmes et enjeux”. Être non musulman en terre d’Islam. Dhimmi d’hier, citoyen d’aujourd’hui ?, Editions du Cygne, pp.7-14, 2013. halshs-01440062

HAL Id: halshs-01440062

<https://shs.hal.science/halshs-01440062>

Submitted on 18 Jan 2017

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

La *dimma* et les *dimmi* à travers l'histoire : problèmes et enjeux*

Pascal Buresi

Directeur de recherche
CNRS-CIHAM-UMR 8167

Les traductions et qualifications des termes de *dimmi* et de *dimma* posent d'emblée un certain nombre de questions, tant elles sont contradictoires : « tributaire, protégé » ou « soumis » pour le premier, « protection », « pacte », « statut d'infériorité juridique », qualifié par certains d'« humiliant » ou de « dégradant », pour le second. Il convient donc d'éviter les anachronismes et de ré-historiciser ces deux concepts.

Définition et contextualisation

Dans le Coran, le terme utilisé pour l'accord passé avec les « associationnistes » (*mušrikūn*, c'est-à-dire les chrétiens), est *'ahada*, qui signifie « passer un pacte (*'ahd*) ». Mais deux versets, qui évoquent les incroyants qui ne respectent ni la parenté, ni le pacte conclu, utilise le terme de *dimma*, pour désigner ce pacte (Coran, IX, 8 et 10). Ainsi le Coran est-il assez elliptique sur la nature de ce pacte et dans la passage cité, en fait, il dénonce les associateurs hypocrites feignant un pacte en paroles qu'ils trahissent dans leurs actes.

En fait, la *dimma* et le statut des *dimmi* apparaissent empiriquement au fur et à mesure des conquêtes du premier siècle de l'islam. Ces catégories juridiques, comme il y en a tant d'autres, furent forgées par les docteurs de la Loi (les *fuqahā'*) à partir d'un terme coranique, sans réel contenu et précisé progressivement par une Tradition — les dits et faits (*ḥadīth*) attribués au Prophète Muḥammad, et la *Sīra*, l'hagiographie du Prophète — qui se précise et se définit peu à peu. C'est au moment de la constitution d'un Empire dirigé au nom de l'islam par des souverains, les Omeyyades (660-750), contraints de gérer empiriquement une population très majoritairement non musulmanes, que ces deux catégories juridiques apparaissent. Les dirigeants de cet Empire immense s'étendant de la péninsule Ibérique aux frontières de l'Inde ne disposaient pas encore des instruments du droit musulman (*fiqh*) que les savants établirent justement pour faire face aux situations nouvelles. Jusqu'au IX^e siècle, il n'y eut pas une seule version du Coran en circulation

* La seconde partie de ce texte reprend partiellement une communication présentée à l'Université Libre de Bruxelles, le 24 septembre 2009 et intitulée : « La frontière : laboratoire des mythes dans la péninsule Ibérique (X^e-XV^e siècle) ? », à paraître dans *Mythes de la coexistence interreligieuse : histoire et critique*, éd. Monique Weis, Xavier Luffin et Isabelle Dépret, Bruxelles, Brepols (« Bibliothèque des Hautes Etudes - Sciences religieuses », sous presse.

dans le monde musulman, les recueils de *ḥadīṭ* n'existaient pas encore — ils furent établis au IX^e siècle au moment où l'inflation des *ḥadīṭ*-s attribués au Prophète devenait problématique —, et la biographie du Prophète d'Ibn Hišām n'est rédigée qu'en 834, même si elle reprend celle antérieure et perdue d'Abū Iṣḥāq, m. en 767. Ainsi, la très grande majorité de la population de l'Empire étant non musulmane, le statut traduit un véritable pragmatisme juridique, permettant à une minorité, arabes et musulmanes, de s'assurer l'adhésion et la fidélité d'une population qui n'adhère pas à la foi des dirigeants.

On conçoit ce que ce statut a pu représenter de liberté à une époque où les minorités religieuses, chrétiennes hétérodoxes ou juives, étaient persécutés par les pouvoirs byzantins, wisigothiques, sassanides. L'arrivée de dirigeants mettant sur le même plan les religions non musulmanes (judaïsme, zoroastrisme, christianisme), du moment qu'elles n'entrent pas en contradiction avec le culte principal — interdiction des insultes contre la religion des dirigeants, contre le Prophète de l'islam — et attribuant à ces populations le droit de conserver leurs biens, leurs lieux de culte, leurs pratiques religieuses et de les transmettre a été perçue comme une réelle amélioration par beaucoup. Telle est la *ḍimma* des premiers siècles de l'islam. Elle évolue au gré des circonstances.

En échange, un certain nombre de contraintes pèsent sur les *ḍimmīs* : le mariage avec une femme musulmane était interdit, de même que le prosélytisme ; vers 850, une ordonnance du calife abbasside de Bagdad al-Mutawakkil les obligent à se vêtir différemment (habits jaunes et ceintures spéciales) ; ils ne devaient pas édifier de bâtiments plus élevés que ceux des musulmans (ce qui indique en même temps le partage des mêmes quartiers), ni boire de vin ouvertement. Ils pouvaient restaurer les anciens lieux de culte, mais pas en construire de nouveaux, ni porter d'armes, ni aller à cheval mais seulement à dos d'âne ou de mulet, enfin les morts devaient être enterrés discrètement. En outre, les personnes relevant de la *ḍimma* devaient payer un impôt spécifique : la *ḡizya*. Cet impôt, calculé en fonction du nombre d'individus, c'est la raison pour laquelle on parle souvent de « capitation », était prélevé collectivement par les autorités de ces communautés : les prêtres, les rabbins ou notables juifs. Il y a donc une solidarité du groupe et la *ḍimma* peut être perçue comme l'institutionnalisation d'un système communautaire. Ce statut est donc communautariste (pas au sens actuel de repli sur soi), dans le sens où chaque individu est reconnu comme membre du communauté, et l'appartenance à cette communauté lui donne certains droits et certains devoirs.

Au cours du temps, l'application du statut varia considérablement en fonction du contexte. Par exemple, le célèbre calife abbasside de la fin du VIII^e siècle, Hārūn al-Rašīd, dirigea plusieurs fois le pèlerinage à La Mecque, il multiplia les expéditions militaires vers l'Empire byzantin, et en

même temps les discriminations à l'égard des *ḍimmīs*. À l'inverse, très tôt, les premiers mystiques, tels °Amir b. °Abd Allāh b. °Abd Qays, un ascète, formé par le grand théologien Abū Mūsā al-Aṣṣārī, s'opposèrent parfois aux agents du gouverneur qui traitaient injustement les *ḍimmīs*, au nom de la prescription coranique « d'ordonner le bien et d'interdire le mal ».

La *ḍimma* a été adaptée en fonction du contexte. C'est le cas en Inde : les populations, majoritairement hindouistes, c'est-à-dire non monothéistes, ni zoroastriennes, ont bénéficié du statut de la *ḍimma* du xv^e siècle au xix^e siècle, période de domination des souverains Moghols, musulmans sunnites. Les hindouistes représentaient 80% de la population totale de l'Inde en 1857, date de la conquête anglaise, et les musulmans 20% seulement. Comme dans tous les domaines du droit, islamique ou non, la norme diffère bien souvent de la pratique. Tout discours définitif conduisant à l'essentialisation est vain, à propos d'un statut qui a pu constituer un compromis très favorable aux minorités durant des siècles, et parfois à l'inverse justifier une oppression à d'autres époques, en ayant alors parfois un côté infamant et dégradant.

Al-Andalus

Al-Andalus a une place un peu à part, dans l'histoire du monde musulman médiéval d'un côté, dans l'histoire de l'Europe médiévale de l'autre. Du ix^e siècle au xiii^e siècle y apparaît un nombre très important de savants musulmans, chrétiens et juif : philosophes, juristes, médecins, botanistes, mathématiciens, théologiens, mystiques, dans une effervescence dont on connaît peu d'exemples comparables dans l'histoire. Du même coup cette période a été investie par les historiens et les penseurs des siècles postérieurs de bien de traits qui relèvent du mythe plus souvent que de la réalité et qui renvoient plutôt à l'imaginaire postérieur qu'à l'histoire de cette période.

Dans la littérature islamique, al-Andalus incarne un âge d'or et un regret, le sentiment de perte d'un joyau. Al-Andalus est devenu le symbole d'une grandeur passée pour les musulmans des siècles suivants. On peut attribuer la naissance de ce mythe à tous les savants andalous qui ont fui devant les armées chrétiennes et se sont réfugiés au Maghreb et en Orient peuplant les *madrasas* qui apparaissent à l'époque au Proche-Orient, sous l'influence des Turcs seljoukides puis des Ayyoubides et des Mamelouks. De même, dans la mémoire juive et pour les Orientalistes du xix^e siècle, al-Andalus constituerait le modèle d'une coexistence tolérante, le cœur d'échanges culturels et artistiques entre monde arabe et européen, entre civilisation islamique et chrétienne, entre cultures abrahamiques¹. Al-Andalus est devenu pour certains récemment le symbole d'une

1 « Aucune autre communauté juive du monde non juif, écrit R. P. Scheindlin se référant aux juifs d'al-Andalus, n'a promu autant d'individus à de hautes positions, y compris dans le domaine du pouvoir ; et aucune autre communauté juive n'a produit une culture littéraire aussi riche, reflétant le profond impact d'une culture partagée avec des non-juifs » (R. P. SCHEINDLIN, « The Jews in Muslim Spain », dans S. K. JAYYUSI, *The Legacy of Muslim Spain*, Leyde,

globalisation bienfaitante opposée aux localismes mesquins des identités nationales.

On retrouve en particulier cette vision dans les œuvres de Maria Rosa Menocal. Qu'il suffise de citer quelques phrases : « L'identité andalouse pendant ces premiers siècles se distingua par d'heureux mariages entre communautés de cultures diverses et des dialogues culturels de grande qualité avec les *ḍimmī-s* » ou encore « Juifs, chrétiens et musulmans surent, au-delà de leurs insolubles divergences et d'un tenace ressentiment, alimenter une subtile culture de la tolérance ». Le problème c'est que cette vision de Maria Rosa Menocal va de pair avec une méconnaissance totale du contexte et de l'histoire événementielle, politique et sociale d'al-Andalus, des personnages et des mouvements intellectuels et religieux, des sources primaires et secondaires dans d'autres langues que l'anglais². Ce mythe s'appuie sur l'idée qu'al-Andalus est aux marges du monde musulman médiéval, ce qui permet d'en faire une zone atypique, une scène où l'on peut représenter toutes sortes de fictions désincarnées, comme celle de la *convivencia* des trois cultures (musulmane, chrétienne et juive), ainsi que l'influence capitale de la civilisation andalouse sur l'essor de la culture européenne et son multiculturalisme³.

Cela n'aurait été possible que grâce au statut de la *ḍimma* autorisant l'existence de minorités au sein de l'Islam. Cette vision idyllique des relations inter-communautaires au Moyen Âge dans la péninsule Ibérique repose sur un malentendu à propos du rapport entre le pouvoir et les minorités et du statut des *ḍimmīs*, les « tributaires » ou « protégés » en Islam. Cette question est au cœur des questions de tolérance et de *convivencia*⁴. La *ḍimma*, le statut des minorités religieuses en terre d'islam, est présentée par Menocal et ses partisans comme le signe de la tolérance essentielle de la religion musulmane. À l'opposé, d'autres chercheurs, de manière tout aussi anachronique, mais à partir de positionnements idéologiques très différents, ont insisté sur l'aspect discriminatoire de la *ḍimma*, décrite cette fois comme infamante. Je pense en particulier au chapitre tout récent de Paul Fenton sur les juifs dans le monde musulman du VII^e siècle au X^e siècle dans le nouveau volume de la nouvelle Clio qui parle des « lois dégradantes attachées à la condition du *ḍimmī* (capitation imposée aux non-musulmans), qui induisirent de nombreux juifs à se convertir à l'islam ».

En fait ce statut juridique n'est ni le signe d'une tolérance essentielle de l'islam, ni la

Brill, p. 188-200).

- 2 Pour une excellente analyse de ce courant historiographique, on se référera à l'étude récente de Bruna Soravia dont je résume plus loin, à propos de María Rosa Menocal, les principaux arguments : B. SORAVIA, « al-Andalus au miroir du multiculturalisme. Le mythe de la *convivencia* dans quelques essais nord-américains récents », dans M. MARÍN (éd.), *Al-Andalus / España. Historiografías en contraste. Siglos XVII-XXI*, Madrid, Casa de Velázquez (Colección de la Casa de Velázquez, 109), 2009, p. 351-365.
- 3 M^e R. MENOCAL, *L'Andalousie arabe. Une culture de la tolérance, VIII^e-XV^e siècle*, Paris, Autrement (collection Mémoires 92), 2003, p. 29 et 12). Voir aussi M^e R. MENOCAL, *The Arabic rôle in Medieval Literary Theory. A Forgotten Heritage*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1987.
- 4 R. BARKAÏ, « Les trois cultures ibériques entre dialogue et polémique », dans R. BARKAÏ (dir.), *Chrétiens, musulmans et juifs dans l'Espagne médiévale, de la convergence à l'expulsion*, Paris, éd. du Cerf, 1994, p. 227-251.

marque d'un mépris éternel à l'égard de ce qui n'est pas musulman. Ce statut se fonde sur la personnalité du droit, c'est-à-dire sur le fait que les mêmes normes juridiques ne s'appliquent pas à tous indistinctement ; tout litige entre juifs, ou entre chrétiens, était réglé par les représentants de la communauté concernée, le juge musulman n'intervenait que si un musulman était impliqué. Ainsi, comme il a été dit plus haut ce système communautariste garantit les biens, les personnes et la liberté de culte des *ḍimmīs*, en même temps qu'il institue la supériorité symbolique du droit musulman. Il est donc à la fois inégalitaire *et* protecteur, communautariste *et* tolérant, en ce qu'il laisse des groupes de personnes se gérer de manière autonome, dans le cadre d'une loi générale englobante.

Il correspond *de facto* à une délégation des prérogatives régaliennes aux communautés. Par sa souplesse, il a assuré la pérennité de communautés ethniques, religieuses ou linguistiques, jusqu'aux *xii^e* siècle et *xiii^e* siècle qui nous intéressent, voire beaucoup plus longtemps et il a permis le maintien durable de pouvoirs musulmans sur des populations très majoritairement non musulmanes. Mais ce statut n'est qu'un statut juridique, une norme de référence susceptible d'être contestée dans une certaine mesure, contournée plus facilement, transgressée, voire ignorée totalement. Elle est le point de vue légal et ne rend pas compte de la pratique des relations inter-confessionnelles, au sein de chacun des ensembles territoriaux en contact, et à la frontière entre ces principautés.

En outre soutenir la thèse de l'essence tolérante de l'islam, qui accompagne chez certains la notion de *ḍimma*, ou à l'inverse de son caractère intolérant et militariste, ôte aux minorités toute initiative, tout protagonisme historique. Or ces minorités développent des stratégies autonomes liées à l'exercice du pouvoir, en vue de négocier avec celui-ci, à titre collectif ou plus souvent familial et individuel ; c'est le cas, au *xii^e* siècle, pour les juifs d'al-Andalus avec par exemple Samuel Ben Nagrila, qui devient vizir et conseiller du prince de Grenade, fondant une dynastie de vizir.

Le pouvoir obtenu finit par se retourner contre ces membres éminents de la communauté juive andalouse, puisque le fils tombe en disgrâce pour être finalement décapité, cependant que les juifs de Grenade, la même année, en 1060, subissent des pogromes de la part de la population qui leur imputent les problèmes politiques et économiques de la principauté.

Ces stratégies de pouvoir comportent une grande part de risque, mais celui-ci ne concerne pas seulement les juifs et les chrétiens arabisés en terre d'islam, mais aussi les communautés musulmanes qui ont réussi à se maintenir après la conquête chrétienne comme Kathryn Miller l'a bien montré pour les mudéjars d'Aragon du *xiii^e* siècle jusqu'au début du *xvi^e* siècle⁵. Ce n'est donc

5 K. MILLER, *Guardians of Islam. Religious authority and Muslim Communities of Late Medieval Spain*, New York, Columbia University Press, 2008.

pas tant les religions musulmane, juive ou chrétienne au nom desquelles le pouvoir est exercé qui sont intolérantes *per se*, mais c'est plutôt l'essence même du pouvoir, fondé sur la coercition, qui instaure un système de faveurs, de résistances et parfois de violences. Les vizirs dans le monde musulman médiéval ne sont pas disgraciés parce que juifs, ils le sont parce qu'ils ont un grand pouvoir, qu'ils menacent l'autorité souveraine et constituent un bouc émissaire parfait lorsque la population est mécontente : c'est le cas d'Ibn Abī l-Ḥiṣāl à l'époque almoravide, d'Averroès à l'époque almohade (1198), et auparavant des vizirs barmécides de Bagdad⁶, alors même que ces vizirs sont musulmans. Ces crises renvoient aux structures du pouvoir dans les mondes médiévaux musulmans, plutôt qu'à un problème de judéophobie ou de mépris à l'égard des non-musulmans.

Conclusion

Aujourd'hui l'attachement de certains islamistes au statut de la *dimma* est quand même et toujours le symbole de l'aporie de leur positionnement idéologique. En effet, dans les États qui sont censés appliquer ou qui affirme appliquer la « charia » (sic !), ce qui en soi est une aberration puisqu'on ne peut pas appliquer la Loi divine, mais seulement une interprétation de cette Loi, l'interprétation choisie est d'autant plus rétrograde que le pays ne peut s'extraire de la mondialisation. Or celle-ci impose aux États, musulmans, des règles et réglementations, des traités et un cadre juridique qui n'ont rien à voir avec l'islam. Aussi, les législateurs nationaux se replient sur les seuls domaines où ils ont une possibilité d'afficher une islamité symbolique : le Statut Personnel, la sexualité et les relations avec les femmes ou les non-musulmans.

6 Voir J. DAKHLIA, *L'empire des passions. L'arbitraire politique en Islam*, Paris, Aubier (Collection historique), 2005.