



HAL
open science

Non-musulmans et dhimmīs dans le kitāb al-Muḥallā d'Ibn Ḥazm al-zāhirī (m. 456/1064)

Farid Bouchiba

► **To cite this version:**

Farid Bouchiba. Non-musulmans et dhimmīs dans le kitāb al-Muḥallā d'Ibn Ḥazm al-zāhirī (m. 456/1064). Sujet, fidèle, citoyen. Espace européen (XIe-XXIe siècles), pp.39-68, 2014. halshs-03177180

HAL Id: halshs-03177180

<https://shs.hal.science/halshs-03177180>

Submitted on 23 Mar 2021

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.

Farid BOUCHIBA, RELMIN
et
Ahmed OULDDALI, RELMIN

Non-musulmans et *dhimmi*s dans le *kitāb al-Muḥallā* d'Ibn Ḥazm *al-ẓāhirī* (m. 456/1064)

Ibn Ḥazm¹ appartient à une famille andalouse dont plusieurs membres jouèrent un rôle remarquable sous le califat omeyyade. Le plus illustre d'entre eux est sans conteste Abū Muḥammad 'Alī b. Ḥazm. Notre auteur, qui naît en 384/994 (Cordoue) et meurt en 456/1064 (Manta Lisham) est un poète, historien, théologien, philosophe et juriste andalou. Un des esprits les plus distingués de la civilisation arabo-musulmane, qui tente, à sa manière, de diffuser la doctrine *ẓāhirite*².

-
- 1 Sur la bio-bibliographie d'Ibn Ḥazm on se reportera aux ouvrages suivants : Muḥammad Abū Zahra, *Ibn Ḥazm. Ḥayātuhu wa-'aṣruhu, arā'uhu wa-fiqhuhu*, Le Caire, Dār al-fikr al-'arabī, 1997 ; Muhammad Abu Laila, « An introduction to the life and work of Ibn Ḥazm », *Islamic Quarterly*, 1985, n°29, pp. 75-100 ; Muhammad Abu Laila, « An introduction to the life and work of Ibn Ḥazm, II », *Islamic Quarterly*, 1985, n°29, pp. 165-171 ; Camilla Adang, « From Mālikism to Shāfi'ism to Ẓāhirism : the 'conversions' of Ibn Ḥazm », Mercedes Garcia-Arenal (dir.), *Conversions islamiques. Identités religieuses en Islam méditerranéen*, Paris, Maisonneuve et Larose, European science foundation, 2001, pp. 73-87 ; Adam Muhammad Ajiri, « Ibn Ḥazm and why he is regarded as the second teacher of Ẓāhirite madhhab », *Islamic Quarterly*, 1994, n°38, pp. 113-123 ; Roger Arnaldez, « Ibn Ḥazm », *Encyclopédie de l'Islam*², Leyde, Brill, 1990, III, p. 814-822 ; Consejo de Redaccion, « Ibn Ḥazm, Abū Rāfi' », Jorge Lirola Delgado and José Miguel Puerta Vilchez (éd.), *Biblioteca de al-Andalus : De Ibn al-Dabbāg a Ibn Kurz*, (Enciclopedia de la cultura andalusí), Almería, Fundacion Ibn Tufayl de Estudios Arabes, 2004, II, pp. 443-444 ; Fuat Sezgin (dir.), *Ibn Ḥazm 'Alī b. Aḥmad b. Sa'īd (d. 456/1064) : Texts and studies*, Frankfurt/Main, 1419/1999. Voir aussi les articles des chapitres I (Life and Times of Ibn Ḥazm) et VII (Bibliography) de Camilla Adang, Maribel Fierro et Sabine Schmidtke (dir.), *Ibn Ḥazm of Cordoba: the life and works of a controversial thinker*, Leyde, Brill, 2013.
 - 2 Camille Adang, « The Beginnings of Zahirism in al-Andalus », dans Peri Bearman, Rudolph Peters et Frank E. Vogel (dir.), *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress* [Harvard Series in Islamic law], Cambridge, Mass., Har-

Après avoir passé quelques années au service politique de différents gouverneurs andalous, Ibn Ḥazm se consacre, dans une semi-retraite, à l'écriture. La moquerie et la dérision dont il fait part à l'encontre des *fuqahā'* (juristes) mālikites, lui attirent un certain nombre d'ennemis. Pour notre auteur, le temps était venu d'élaguer la religion et plus particulièrement le *fiqh*³ des arguties des *fuqahā'*. Pour lui l'erreur est liée au langage⁴. En effet, celui-ci est porteur de vérité tant que l'homme ne « badine » pas avec et qu'il maintient ses racines divines. Selon notre auteur le langage ne saurait devenir conventionnel (*istilāḥī*), hermétique et encore moins ésotérique ! Il doit être patent, manifeste. L'objectif étant de réaliser la compréhension entre les humains. Ainsi la Parole de Dieu doit être appréhendée par son *zāhir*. Alors, se dresse-t-il, par exemple, contre la théorie grammaticale des « sous-entendus » (*muqaddar*). Seuls les mots ont du sens. Pour cela on ne saurait prêter quelque importance aux intentions du locuteur. Les mots parlent d'eux-mêmes et l'énonciateur ne saurait leur donner son intention subjective.

En ce qui concerne la méthodologie du droit musulman⁵ (*uṣūl*), pour le Coran son exégèse est toujours littérale et vaste puisqu'il emploie la

vard University Press, 2005, pp. 117-125 ; Abdel Magid Turki, « al-zāhiriyya », *Encyclopédie de l'Islam*², Leyde, Brill, 2005, XI, pp. 427-430.

3 Le *fiqh* est, selon la définition qu'en donne Eric Chaumont, « la connaissance des statuts légaux dont la voie de connaissance est l'*ijtihād* ». Cf. Chaumont Eric. Conférence de M. Éric Chaumont. In: *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*. Annuaire. Tome 104, 1995-1996. 1995. pp. 281-286.

La traduction française des mots arabes, que l'on rencontrera dans cet article, n'est donnée qu'à titre indicatif. Il conviendra donc, pour les arabisants, de s'en tenir aux termes arabes, bien souvent polysémiques (c'est le cas par exemple de *fiqh*, *kāfir*, *mushrik*, *dhimmī*...) et de les interpréter dans leur contexte. Cela ne pouvant être fait dans le cadre d'une simple traduction.

4 Roger Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue*, Paris, Vrin, 1956 ; Sa'īd al-Afghānī, *Naẓarāt fī l-lughā 'inda Ibn Ḥazm al-Andalusī*, Damascus, Dār al-fīkr, 1382/1973 ; Khālid Fahmī, « al-Tafkīr al-lughawī 'ind ibn Ḥazm al-andalusī », *Hiṣād al-fīkr*, 2006, n°174, pp. 93-96.

5 Faṭḥ al-Raḥmān b. al-Ḥāḡḡ 'Abdallāh, *Ibn Ḥazm wa-naẓariyyat al-dalīl : dirāsa uṣūliyya ta'rīkhiyya falsafīyya fī uṣūl al-fīqh al-islamī*, Khartoum, Hay'at al-a'māl al-fikriyya, 2005 ; Roger Arnaldez, « La place du Coran dans les *Uṣūl al-Fiqh* d'après la *Muḥallā* d'Ibn Ḥazm », *Studia Islamica*, 1970, n°32, pp. 21-30 ; 'Abd al-Razzāq Hirmās, « al-Akhdh bi-l-zāhir min al-qur'an bayn Ibn Ḥazm wa-l-ḡumhur », *Revue al-Iḥyā*, 2001, n°17, pp. 9-35 ; José Puig Montada, « Reason and reasoning in Ibn Ḥazm of Cordova (d.1064) », *Studia Islamica*, 2001, n°92, p. 165-

règle de la généralité (*‘umūm*) afin de comprendre les textes. Ainsi arrive-t-il à bâtir toute une doctrine juridique à partir de versets qui ont, pour les autres juristes, une portée limitée. Quant au *ḥadīth*, il en fait une critique très acerbe dans ses polémiques juridiques, rejetant la plupart de ceux sur lesquels s’appuient ses adversaires. S’il réduit l’*iğmā’* (consensus) au seul consensus des **Compagnons** (*ṣaḥāba*, musulmans qui vécurent à l’époque du Prophète, et qui le rencontrèrent)⁶, il rejette par contre totalement le *qiyās* (raisonnement par analogie) tant utilisé par les *fuqahā’* (juristes). Insensible au long fil de la diachronie, Ibn Ḥazm s’acharne à recomposer un *fiqh* épuré de tout ce qu’il considère comme addition des *fuqahā’* postérieurs au **Prophète** et aux **Compagnons**. Ici et là, nous le voyons simplifier à l’envi un certain nombre de questions juridiques (*masā’il*). Concernant la *zakāt* (aumône obligatoire sur les biens) sur les produits agricoles, il considère que celle-ci est seulement percevable pour les catégories suivantes, mentionnées dans le Coran : le blé, l’orge, les dattes et les raisins secs. Il élimine, au passage, toutes les autres espèces de céréales, fruits et légumes, soit un manque à gagner considérable pour l’autorité en place qui appliquerait la doctrine ḥamzienne en matière de recouvrement de l’impôt.

Si, à ce jour, Ibn Ḥazm, en sa qualité d’historien des idées religieuses, a plutôt été bien étudié⁷, en particulier au travers de son *Fiṣal*, il

185 ; Adam Sabra, « Ibn Ḥazm’s Literalism: A critique of Islamic Legal Theory (I) » *Al-Qanṭara*, 2007, n°28, pp. 7-40 ; Adam Sabra, « Ibn Ḥazm’s Literalism: A critique of Islamic Legal Theory (II) » *Al-Qanṭara*, 2007, n°28, pp. 307-348 ; Abū al-Ṭayyib Mawlūd al-Sarīrī, *Maṣādir al-taṣhrī’ al-Islāmī wa-ṭuruq istithmārihā ‘ind al-imām al-faqīh al-muğāhid ‘Alī b. Aḥmad b. Ḥazm al-zāhiri*, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘Ilmiyya, 1423/2002 ; Abdel Magid Turki, *Polémique entre Ibn Ḥazm et Bāḡī sur les principes de la loi musulmane. Essai sur le littéralisme zahirite et la finalité malikite*, Alger, Etudes et Documents, 1973.

6 Sur la compréhension et l’interprétation singulière de l’*iğmā’* selon Ibn Ḥazm, cf. Muhammad Amin Abdul Samad, « Ibn Ḥazm’s concept of *iğmā’* », MA thesis, McGill University, 1978.

7 Camilla Adang, *Islam frente a judaismo. La polémica de Ibn Ḥazm de Cordoba*, Madrid, Aben Ezra Ediciones, 1994 ; Camilla Adang, *Muslim writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, Leyde, Brill, 1996 ; Miguel Asin Palacios, *Abenhamaz de Cordoba y su Historia critica de las ideas religiosas*, 1-5, Madrid, 1927-32 (repr. Madrid 1984) ; Maribel Fierro, « Ibn Ḥazm et le *zindīq* juif », *REMMM*, 1992, n° 63-64, pp. 81-89 ; Abdélilah Lajmaï, *Ibn Ḥazm et la polémique islamo-chrétienne dans l’histoire de l’Islam*, Leyde, Brill, 2003 ; A. R. Rifat, Nurshif, « Ibn Ḥazm on Jews and Judaism », PhD dissertation, University of

n'en va pas de même en ce qui concerne son œuvre juridique⁸. C'est pourtant certainement dans ce domaine que la méthodologie de notre auteur trouve son expression la plus achevée. Au regard de son œuvre écrite, c'est aussi sûrement dans cette discipline qu'il fût le plus fécond⁹. Ainsi, si pour Ibn Ḥazm le musulman peut avoir en amitié un juif ou un chrétien¹⁰, c'est tout simplement parce que le Prophète entretenait de son temps un certain nombre de relations avec les juifs à Médine et les chrétiens de Nağrān¹¹.

L'ouvrage qui nous intéresse ici, pour l'étude des non-musulmans dans la pensée juridique d'Ibn Ḥazm, est l'un de ses quatre livres de *fiqh*, le *Muḥallā*¹². Avant toute chose, il importe de réfuter l'avis de Ḥāğğī Khalīfā¹³ qui fait de ce livre un traité de *fiqh* shāfi'ī. On trouve aussi un écho de cette erreur chez Asin Palacios¹⁴. Cet ouvrage volumineux (onze

Exeter, 1988 ; Myrta Evelina Rivera, « Ibn Ḥazm on Christianity: the polemics of an 11th century European Muslim », MA thesis, Hartford Seminary, 1968.

- 8 On pourra tout de même citer les articles suivants : Abdel Magid Turki, « Femmes privilégiées et privilèges féminins dans le système théologique et juridique d'Ibn Ḥazm », *Studia Islamica*, 1978, n°47, pp. 25-82 ; Camilla Adang, « Women's access to public space according to *al-Muḥallā bi-l-Āthār* », dans Manuela Marin et Randi Deguilhem (dir.), *Writing the Feminine: Women in Arab Sources*, Londres, I. B. Tauris, 2002, pp. 75-94.
- 9 Voici, classés dans leur ordre de « grandeur », les ouvrages juridiques d'Ibn Ḥazm : *al-Iṣāl*, *al-Khiṣāl*, *al-Muḥallā* et *al-Muğallā*. Si l'on sait que le *Muḥallā* qui est un commentaire du *Muğallā* (ce texte se trouve à l'intérieur du *Muḥallā*) compte déjà onze volumes, cela nous laisse imaginer l'étendue du *Khiṣāl* et encore plus celle d'*al-Iṣāl*.
- 10 Cf. son épître intitulée « Risālat al-Talkhīs li-wuğūh al-takhlīṣ » in *Rasā'il Ibn Ḥazm*, III, p. 174.
- 11 Cf. *al-Iḥkām fi uṣūl al-aḥkām*, Beyrouth, éd. Lağna min al-'ulamā', 1987, V, p. 160.
- 12 L'édition du *Muḥallā* retenue pour notre article est la suivante : Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā*, édition par Aḥmad Muḥammad Shākir, 11 vol., Le Caire, 1932 (désormais *Muḥallā*). Sur cet ouvrage, cf. Abū Haniyya, Ḥasan Mahmūd et Khālīd 'Īsā 'Abd al-'Āl, *Fahras al-aḥādīth wa-l-āthār li-l-Muḥallā*, Riyad, Dār al-Rāya, 1412/1991 ; Muḥammad al-Muntaṣir al-Kattānī, *Mu'ğam fiqh al-Muḥallā*, 2 vol., Beyrouth, Dār al-Jīl, 1416/1996 ; 'Alī Riḍā b. 'Abd Allāh b. 'Alī Riḍā, *Al-Muğallā fi taḥqīq aḥādīth al-Muḥallā, wa-ma'ahu al-ṣinā'a al-ḥadīthiyya 'inda Ibn Ḥazm*, Damas, Dār al-Ma'mūn lil-Turāth, 1415/1995.
- 13 Ḥāğğī Khalīfā, *Kashf al-zunūn 'an asāmī l-kutub wa-l-funūn*, II, p. 1617.
- 14 Miguel Asin Palacios, *Abenhamaz de Cordoba y su historia critica de las ideas religiosas*, Madrid, 1927-1932, I, pp. 261-262.

volumes) est un traité de *fiqh* *zāhirī* où l'auteur mentionne aussi l'avis des autres écoles sunnites qu'il réfute le plus souvent. Le *Muḥallā* est un commentaire d'un autre de ses ouvrages le *Muğallā*. Un autre élément important, qui confirme l'intérêt de cette œuvre, est que, selon Muntaṣir al-Kattānī, cet écrit serait le dernier qu'Ibn Ḥazm ait rédigé, même si sa mort l'empêcha d'en finir la rédaction. C'est son fils al-Faḍl Abū Rāfi' qui le compléta à l'aide d'un autre livre de son père, *al-Iṣāl*¹⁵. Cependant, Abdelilah Ljamai apporte un certain nombre d'arguments infirmant les assertions d'al-Kattānī¹⁶. Quoiqu'il en soit, ce livre revêt un caractère majeur dans la pensée juridique de notre auteur, il est l'ouvrage le plus long qui nous soit parvenu, c'est-à-dire l'œuvre où notre auteur a pu le plus développer et exposer son *fiqh*.

Afin d'apporter quelques éclairages sur la pensée d'Ibn Ḥazm à l'égard des non-musulmans, et parce que notre étude n'entend nullement être exhaustive, nous proposons d'étudier les chapitres suivants de son *Muḥallā* : pureté et impureté, nourriture, pacte de *dhimma*, fiscalité et justice. Ces derniers chapitres se répartissent en deux grands ensembles : non-musulmans et *dhimmī*. Nous entendons par « non-musulmans » toutes les personnes ne professant pas l'islam et ne vivant pas nécessairement en « terre musulmane ». Et par *dhimmī*, toute personne juive, chrétienne ou autre, adepte de l'une des « religions du Livre », vivant dans le *dār al-islām* (territoire sous autorité musulmane) et jouissant d'un statut de « protégé » en échange du versement d'un impôt communément appelé *ḡizya*.

1. Les non-musulmans

1.1 Pureté et impureté¹⁷

15 Mohammed al-Muntaṣir al-Kattānī, *Mu'ğam fiqh Ibn Ḥazm al-zāhirī*, Damas, éd. Laḡnat mawsu'at al-fiqh al-islāmī, 1966, I, pp. 28-29.

16 Abdelilah Ljamai, *Ibn Ḥazm et la polémique islamo-chrétienne dans l'histoire de l'islam*, Leyde, Brill, 2003, p. 77.

17 Janina M. Safran, « Rules of purity and confessionnal boundaries: Maliki debates about pollution of the christian », *History of religions*, 2003, vol. 42, n°3, pp. 197-212 ; Kevin A. Reinhart, « Impurity/No danger », *History of religions*, 1990, vol. 30, n°1, The Body, pp. 1-24 ; Ze'ev Maghen, « Close encounters: some prelim-

Le premier cas relatif aux non-musulmans que nous rencontrons, au chapitre de la *tahāra* (pureté), aborde la question des récipients appartenant à des *kitābi*¹⁸ (« gens du Livre »). Devra-t-on les laver (*taḥīr*) de ce que l'on considère comme impur ? Selon notre auteur, si on ne trouve pas d'autres récipients, on les purifiera de toutes les impuretés apparentes avec de l'eau. Que l'on sache que ceux-là soient sales (*nağāsa*) ou non¹⁹. On partira aussi du principe que les récipients des musulmans sont purs. Cependant, si l'on s'assurait (*tayaqqana*) qu'il y avait là des impuretés on devrait alors les purifier avec n'importe quels éléments purifiants (*tāhirāt*), quels qu'ils soient. Sauf, si c'était de la viande d'âne domestique²⁰ (*himār ahlī*), ou sa graisse (*wadak* et *shaḥm*) ou toute autre partie, on aurait alors à user uniquement d'eau.

Pour étayer ses propos Ibn Ḥazm fait mention de deux *ḥadīth*. Le premier rapporté par l'un des **Compagnons** du **Prophète**, Abū Tha'labā al-Khashanī « Ô Prophète de Dieu ! Je me trouve [parfois] sur des terres habitées par des gens du Livre (*ahl al-Kitāb*), où nous avons besoin de leurs marmites (*quḍūr*) et récipients (*āniya*). Il leur dit -sur lui la paix- : ne les approchez pas si cela n'est pas nécessaire. Si vous y étiez contraint, alors lavez-les à l'eau et cuisinez et buvez »²¹. Et le second rapporté par un autre **Compagnon** Salama b. al-Akwa' : « Nous sortîmes avec le Messager de Dieu -prire et paix de Dieu sur lui- en direction de Khaybar et lorsque la nuit tomba, [la veille où la cité] fut conquise, les gens allumèrent de nombreux feux. Le Messager leur dit : Pourquoi ces feux ? Que voulez-vous cuire ? Ils répondirent : De la viande (*lahm*). Il dit : Quelle viande ? Ils dirent : De la viande d'ânes domestiques (*lahm al-ḥumur al-insiyya*). Le Messager de Dieu -prire et paix de Dieu sur lui- dit : Jetez-là et brisez [les récipients]. Un homme dit : Ô Messager de

inary observations on the transmission of impurity in early sunnī jurisprudence », *Islamic Law and Society*, 1999, vol. 6, n°3, pp. 348-392.

18 *Muḥallā*, I, pp. 107-109, *mas'ala* 126, ainsi que la *mas'ala* 1023, VII, pp. 424-425.

19 Ibn 'Abd al-Barr, *al-Kāfi fī fiqh ahl al-madīna al-mālikī*, Beyrouth, al-Maktaba l-'aṣriyya, 2007, I, p. 251. Pour Ibn 'Abd al-Barr « *lā ba'sa bil-shurbi fī āniyati l-kuffāri kulli-him idhā ghussilat wa nuzzifat* » (il n'y a pas de mal à boire dans des récipients appartenant à des non-musulmans, s'ils sont lavés et nettoyés).

20 Sur la consommation de l'âne domestique (licite) et sauvage (illicite), selon Mālik, cf. *Kāfi*, I, *op. cit.*, p. 249.

21 *Muḥallā*, I, p. 107.

Dieu peut-on [jeter la viande] et laver [les récipients]. Il dit : Ou bien cela (*aw dhāka*) »²². A la suite de ces deux traditions, Ibn Ḥazm ajoute que, selon lui, tous les lavages (*ghusl*) qu'ordonne la religion ont un but purificateur (*tathīr*). Et toute purification doit se faire avec de l'eau. Aussi, ajoute-t-il qu'on s'interdira toute forme d'analogie (*qiyās*) entre la purification des récipients susmentionnés, tels ceux ayant contenu de la graisse ou de la viande d'ânes (*ḥumur*), avec les récipients ayant contenu de la viande de chien par exemple, car les textes divergent en matière de purification, de même qu'il n'est pas possible de statuer à la place de Dieu et du **Prophète**.

Le second cas rencontré dans le *Muḥallā* concerne la salive²³ (*lu'āb*) des *kuffār al-kitābiyyin* (« infidèles, gens du Livre »), hommes et femmes. Ibn Ḥazm considère que celle-ci est impure. Il en va de même de leur sueur (*'araq*), larmes (*dam*) et « tout ce qui provient d'eux » (*wa kullu mā kāna min-hum*). Aussi le musulman s'interdira tout contact et se tiendra à l'écart de la salive, de la sueur, et des larmes d'oiseaux (*tā'ir*), cochon (*khinzīr*), chien (*kalb*), bêtes féroces (*sabu'*), souris (*fa'r*) dont la consommation de la viande est interdite, exception faite de la hyène (*ḍabu'*)²⁴. Pour Ibn Ḥazm la preuve (*burhān*) de l'impureté de la salive des non-musulmans est le verset 28 de la sourate 5 « ... *innā-mā l-mushrikūn naḡas* », susceptible d'être traduit par « les non-musulmans sont impuretés ». Selon lui, il est certain (*yaqīn*) que la partie (*ba'd*) est semblable au tout (*kull*) en matière d'impureté. Ibn Ḥazm rejette l'exégèse des savants, qui interprètent le mot *naḡas* non pas dans le sens de souillure physique mais plutôt d'ordre moral²⁵. Il oppose ce verset au

22 *Ibid.*

23 *Muḥallā*, I, p. 129-132, *mas'ala* 134.

24 Si Ibn Ḥazm ne retient pas la hyène ici, c'est tout simplement qu'il s'appuie sur un *ḥadīth* rapporté par Ḡābir b. 'Abd Allāh (Tirmidhī, *Nasā'ī*, Ibn Māḡah). Voir *Muḥallā*, I, p. 132.

25 Dans le cadre de l'université d'été organisée par le projet Staraco (Statuts, Races et Couleurs dans l'Atlantique de l'Antiquité à nos jours) qui s'est déroulée au mois de juin 2013 à Nantes, et qui avait pour thème « La question de l'impureté dans les sociétés atlantiques, XIV^e-XX^e siècles », Farid Bouchiba a présenté la communication suivante « Peut-on encore parler de souillure ou de l'impureté des infidèles selon le droit musulman ? ». A cette occasion, il a montré comment le terme *naḡas*, cité au verset 28 de la sourate 5, a, selon la majorité des exégètes et juristes sunnites, une connotation morale et non physique.

ḥadīth suivant « *inna l-mu'min la yanğas* » (le croyant -c-à-d. le musulman- ne saurait être impur)²⁶. Notre docte s'étonne devant les savants qui considèrent les non-musulmans purs (*tāhirūn*) physiquement mais par contre qui tiennent le sperme (*manī*) pour impur, alors qu'il n'existe aucun texte (*naṣṣ*) faisant mention de l'impureté de cette substance. Usant de la prolepse argumentative, il objecte à la personne qui lui dirait que si le mariage et les relations sexuelles avec les *kitābiyyāt* (« femmes, parmi les gens du Livre ») sont licites, rien de cela n'indique que leurs salives, par exemple, soient pures. S'il était dit, qu'il est quasi impossible de ne pas être en contact avec celle-ci (*al-taḥaffuz min dhalika*), il faudrait répondre que cet argument est nul. Et que le musulman qui toucherait à leur salive devrait procéder à ce qu'il exécute lorsqu'il touche leur urine (*bawl*), sécrétion vaginale (*ma'iyya farği-hā*) ou leur sang (*dam*), c'est-à-dire se laver. Aussi, ajoute-t-il que si cela était valable pour les *kitābiyyāt*, comment considérer la pureté de leurs homologues masculins et des hommes et femmes qui ne relèvent pas des « gens du Livre » ? Pour lui, si le mariage est autorisé avec les *kitābiyyāt*, cela ne suppose pas qu'elles soient pures. L'analogie (*qiyās*) de la première catégorie vers la seconde et la troisième catégories est donc nulle. Et cette causalité ('*illa*), entre possibilité de mariage et pureté, est à rejeter.

La *mas'ala* (cas juridique) suivante s'intéresse au *su'r*²⁷, qui est le reste d'eau ou de boisson des *kāfir aw kāfira* (infidèle homme ou femme). Ibn Ḥazm explique que si l'un d'eux buvait ou mangeait dans un récipient (*inā'*) ou y introduisait un de ses membres, et bien on aurait à considérer ce reste d'eau licite (*ḥalāl*) et pur (*tāhir*). Sauf si on y percevait des choses illicites (*ba'd al-ḥarām*). Ce passage est suivi de très longs développements où l'auteur s'empresse de réfuter toute forme de *qiyās* ou d'autres arguments utilisés par les différents savants ayant fait école (Abū Ḥanīfa, Mālik²⁸, Shāfi'ī).

L'avant dernier cas rencontré, au sein du chapitre *al-ṭahāra*, concerne les poils et les dents des êtres vivants. S'ils sont considérés comme purs pour le *mu'min* (croyant -ici le musulman-), il n'en va pas de même

26 Tradition rapportée, entre autres, par Bukhārī et Muslim.

27 *Muḥallā*, I, p. 132-135, *mas'ala* 135.

28 Cf. *Kāfi*, I, *op. cit.*, p. 33 (*makrūh* -déconseillé-), ou encore, Ibn Rushd, *al-Bayān wa l-Taḥṣīl wa l-sharḥ wa l-Tawğīḥ wa l-ta'tīl fī masā'il al-Mustakhrağa*, 20 vol., Beyrouth, Dār al-gharb al-islāmī, 1988, I, p. 33 et p. 173.

pour le *kāfir*. Selon Ibn Ḥazm « *wa kullu dhalika min al-kāfir naḡas* » (et tout cela, s'il provenait de l'infidèle serait considéré comme impur). Une fois de plus, pour argumenter, notre auteur s'appuie sur le verset 28 de la sourate 5 (cf. supra) ainsi que sur le *ḥadīth* « *al-mu'min la yanḡas* » (le croyant -musulman- ne saurait être impur). Il ajoute que si le tout (*al-kull*) est impur, la partie (*al-ba'd*) l'est aussi, avant de conclure : « *li-anna l-kull laysa huwa shay' ḡayr ab 'ādi-hi* » (le tout n'est rien d'autre que [la somme] des parties).

La cinquième et dernière *mas'ala*, s'intéressant aux non-musulmans, concerne la question du *qay'* (vomi)²⁹. Pour Ibn Ḥazm, que celui-ci provienne d'un musulman ou non, on devra le considérer comme *ḥarām* (« illicite », mais à comprendre ici comme « impur ») et donc s'en tenir éloigné. Toujours dans une logique littéraliste, il s'appuie, pour donner force à ses propos, sur le *ḥadīth* suivant « *al- 'ā'id fī hibbati-hi ka-l- 'ā'id fī qay'i-hi* » (celui qui reprend un cadeau qu'il a offert est semblable à la personne qui ravalerait -ou retournerait à- son vomit).

1.2 Nourriture³⁰

On apprend, tout d'abord, qu'il est licite³¹ (*mubāḥ*) d'offrir de son oblation (*udḥiyya*)³² à un infidèle (*kāfir*) et de l'en nourrir³³. Ici l'auteur n'apporte pas de preuve scripturaire, cependant, il paraît donner une portée générale au *ḥadīth* rapporté par Abū Sa'īd al-Khudrī « lorsque

29 *Muḥallā*, I, p. 191, *mas'ala* 143.

30 Pour un exposé de la position des juristes malikites, cf. Farid Bouchiba, « Cohabitation religieuse et pratiques alimentaires à Cordoue aux XI-XII^e siècles d'après le grand qādī Ibn Rushd al-ḡadd (m. 520/1126) », à paraître dans *La cohabitation religieuse dans les villes Européennes, X^e-XI^e siècles*, Turnhout, Brepols. Cf. également Mohamed Hocine Benkheira, « Gens du livre ou êtres impurs ? Nourriture carnée et altérité dans l'islam contemporain », dans Jean-Christophe Attias (dir.), *De la conversion*, Paris, Cerf, 1997, pp. 47-74.

31 Pour le mālikite Ibn 'Abd al-Barr « *lā yuḡ'am min-hā illā muslim* » (seuls les musulmans en consommeront), cf. *Kāfi*, I, *op. cit.*, p. 240.

32 L'*udḥiyya* est l'animal que les musulmans sacrifient le dixième, onzième ou douzième jour de dhū l-ḥiḡga. Cf. E. Mittwoch, « 'Īd al-aḡḡā », *Encyclopédie de l'Islam*², Leyde, Brill, 1990, III, p. 1033.

33 *Muḥallā*, VII, p. 383, *mas'ala* 985.

vous sacrifiez vos bêtes (*aḍāhī*), nourrissez-en [les gens], mangez-en et offrez-en », n'excluant pas, ainsi, les non-musulmans³⁴.

Les sacrifices pratiqués par des « gens du Livre » (juif, chrétien, zoroastrien) sont licites à la consommation pour les musulmans³⁵. Cependant, il est illicite pour eux de consommer la viande d'un animal dont on aurait évoqué un autre nom que celui de Dieu (*li-ghayri Llāh*), lors du sacrifice³⁶. Si, à cette occasion, une personne disait « au nom de Dieu et qu'elle priait le Messie ou le Prophète et qu'elle mentionnait l'ensemble des autres Prophètes, alors [l'animal] serait licite [à consommer] » (*bismi Llāh wa ṣallā Llāh 'alā l-Masīh aw qāla 'alā Muḥammad aw dhakara sā'ir al-anbiyā' fa-huwa ḥalāl*)³⁷. Ibn Ḥazm insiste sur le fait que seul le nom de Dieu doit être mentionné (*uhilla*) à l'exclusion de tout autre nom, que l'animal soit sacrifié par un musulman ou un *kitābī*. Il rejette l'argument des juristes qui estiment que Dieu a autorisé la consommation de la viande de bêtes sacrifiées par le *kitābī* tout en sachant ce qu'il prononce lors du sacrifice³⁸. Il s'appuie sur le verset suivant « *mā uhilla li-ghayri Llāh bi-hi* », ainsi que sur plusieurs *ḥadīth*. Le premier relate une question qu'une femme posa à 'Ā'ishā, l'épouse du Prophète, au sujet des animaux sacrifiés lors des fêtes chrétiennes³⁹ (*'īd al-naṣārā*). Elle dit : « *ammā mā dhubiḥa li-dhalika l-yawm fa-lā ta'kulū min-hu* » (quant à ce qui est sacrifié ce jour-là, n'en mangez pas). Le second est rapporté par un Compagnon du Prophète, Ibn 'Umar : « *mā dhubiḥa lil-kanīsa fa-lā ta'kulu-hu* » (ne consommez pas de ce qui a été sacrifié pour les églises). Le troisième et dernier *ḥadīth* est rapporté par le Compagnon et Calife 'Alī Ibn Abī Ṭālib « *idhā sami'ta l-naṣrānī yaqūl : bismi l-masīh, fa-lā ta'kul wa idhā lam tasma' fa-kul* » (si tu entends le chrétien dire : au nom du Messie, ne mange pas [de cette viande]. Mais si tu n'entends rien, tu peux en consommer). Afin d'étayer son argumentation, il rapporte l'avis de nombreux savants parmi les premières générations : Ibrāhīm al-Nakhā'ī (si le chrétien n'était pas vu lors du sacrifice,

34 Cf. Farid Bouchiba, *art. cit.* (à paraître).

35 *Muḥallā*, VII, pp. 456-457, *mas'ala* 1059.

36 Sur la *tasmiyya* (mention du nom de Dieu), voir *Kāfī*, I, *op. cit.*, p. 243.

37 *Muḥallā*, VII, pp. 411-412, *mas'ala* 1001.

38 Cf. *Kāfī*, I, *op. cit.*, p. 250.

39 *Ibid.*, p. 251 (*makrūh*).

il serait alors permis de consommer de l'animal sacrifié)⁴⁰, Ḥammād b. Abī Sulaymān (il est licite de consommer la viande des « gens du Livre » tant qu'on ne les entend pas mentionner un autre nom que celui de Dieu), al-Ḥasan al-Baṣrī, Ṭāwus et Muğāhid (ils déconseillent de manger la viande des animaux sacrifiés pour les dieux), 'Umar Ibn 'Abd al-'Azīz (il aurait envoyé des personnes pour interdire aux « gens du Livre » d'associer à Dieu lors du sacrifice, et afin de leur ordonner de mentionner le nom de Dieu), Zuhrī (s'il était fait mention lors du sacrifice d'un autre nom que celui de Dieu, alors il ne faudrait pas manger de cette viande) et Ibrāhīm al-Nakha'ī, al-Ḥārith al-'Uklī et Ibn Sirīn (si l'animal était sacrifié au nom du Messie, la viande serait illicite). A l'endroit de ses adversaires, il ajoute d'un ton ironique : « Dieu permet la consommation de leurs sacrifices (*dhabā'ih*), et Il sait qu'ils sacrifient le cochon⁴¹. Devra-t-on en manger ? On répondra que non, car Dieu a interdit le cochon. On ajoutera : Dieu a aussi interdit ce qui est sacrifié pour un autre que Lui, tout comme le cochon. Nulle distinction ! »⁴².

Pour Ibn Ḥazm, si la viande sacrifiée par un juif, un chrétien, un zoroastrien, homme ou femme, est licite, il en va de même pour la graisse⁴³, tant que le nom de Dieu a été prononcé. Si un juif sacrifiait un chameau⁴⁴ (*ba'īr*) ou un lièvre (*arnab*), la viande de ces animaux serait licite à manger, même si la Torah leur interdit de s'en nourrir. De ce fait, Ibn Ḥazm va explicitement à l'encontre de l'opinion de Mālik qui, selon lui, contredit le Coran, la *Sunna* (tradition prophétique) et la raison (*ma'qūl*). Selon sa lecture, il faut comprendre le verset 5 de la sourate « La table servie » (Vous est permise la nourriture des gens du Livre et votre propre nourriture leur est permise) par « ce qu'ils sacrifient » (*mā dhakaw-hu*) et non pas ce qu'ils mangent (*mā akalū-hu*), car ils con-

40 Sur la licéité des animaux sacrifiés par des « gens du Livre » sans la présence d'un musulman, on se reportera à la *mas'ala* 1065, *Muḥallā*, VII, pp. 457-458.

41 Les informations relatives au cochon dans le *Muḥallā* figurent dans le septième volume, *mas'ala* 989, pp. 388-392, plus particulièrement pp. 390-391.

42 *Muḥallā*, VII, p. 412.

43 Cf. *Kāfi*, I, *op. cit.*, p. 251. Mālik déconseille la consommation de la graisse des bêtes sacrifiées par les juifs (*kariha Mālik shuḥūma l-yahūd*).

44 Cf. *Kāfi*, I, *op. cit.*, p. 251. Mālik considère la viande de chameau sacrifiée par des juifs *makrūh*.

somment du cochon, de la *mayta*⁴⁵ et du sang, alors qu'il y a consensus (*iğmā'*) sur le caractère illicite de tous ces aliments. Il fait valoir le fait que, selon le Coran et l'*iğmā'*, *dīn al-islām* (la religion de l'Islam) abroge (*nasakha*) toutes les religions précédentes. Par conséquent, toute personne qui suivrait les enseignements de la Torah ou de l'Évangile et négligerait le Coran serait alors considérée *kāfir mushrik*. Quant à la *Sunna*, ajoute-t-il, « nous avons mentionné au chapitre du *ğihād* le *ḥadīth* relatif aux sacs de graisse (*ğirāb al-shaḥm*) que [les musulmans avaient pris à Khaybar], sans que le Prophète ne les empêche d'en consommer »⁴⁶. Enfin, il précise que la raison (*ma'qūl*) interdit (*min al-muḥāl al-bātil*) de penser qu'une partie de la graisse de mouton, par exemple, puisse être sacrifiée sans que l'autre ou les autres morceaux de graisse ne soient eux aussi sacrifiés. Ibn Ḥazm interroge ses contradicteurs sur le cas d'un juif qui pratiquerait sa religion de manière superficielle (*mus-takhiff*) et qui mangerait de la graisse : « Pourra-t-on consommer cette graisse puisque le sacrificateur se l'autorise ? Ou bien devra-t-on se l'interdire afin de suivre la religion juive (*dīn al-yahūd*), religion de l'impiété (*dīn al-kufr*) et religion de l'égarement (*dīn al-ḍalāl*) ?... On devra également s'interdire de manger ce qu'un juif sacrifierait ou pêcherait (*ṣāda*) le samedi »⁴⁷. Toujours dans le but de réduire ses adversaires au silence et au ridicule, Ibn Ḥazm cite tous les **Compagnons**⁴⁸ et **Suivants**⁴⁹ (*tābi'īn*, personne appartenant à la génération qui succéda à celle des Compagnons, et qui les rencontra) qui partagent son opinion.

45 Sur la définition du mot *mayta*, souvent traduit de manière approximative par « bête morte », cf. Mohammed Hocine Benkheira, « Chairs illicites en islam. Essai d'interprétation anthropologique de la notion de *mayta* », *Studia Islamica*, 1996, n°84, pp. 5-33.

46 *Muḥallā*, VII, p. 455. A la suite de ce *ḥadīth*, sont rapportées d'autres « traditions » sur ce même sujet.

47 *Ibid.*

48 'Umar, 'Alī, Ibn Mas'ūd, 'Ā'isha, Abū l-Dardā', 'Abd Allāh b. Yazīd, Ibn 'Abbās, al-'Irbād b. Sāriya, Abū Umāma, 'Ubāda b. l-Šāmit et Ibn 'Umar. Cf. *Muḥallā*, VII, pp. 455-456.

49 Si la liste qui suit est si longue, c'est tout simplement qu'Ibn Ḥazm veut montrer combien son avis fait l'unanimité parmi les juristes. Ibrāhīm al-Nakhā'ī, Ğubayr b. Nufayr, Abū Muslim al-Khawlānī, Ḍamra b. Ḥabīb, al-Qāsim b. Mukhaymara, Makḥūl, Sa'īd b. l-Musayyib, Muğāhid, 'Abd al-Rahmān b. Abī Layla, al-Ḥasan al-baṣrī, Ibn Sirīn, al-Ḥārith b. al-'Ukliyy, 'Aṭā', al-Sha'bi, Muḥammad b. 'Alī b. l-Ḥusayn, Tāwūs, 'Amr b. l-Aswad, Ḥammād b. Abī Sulaymān. Pour Ibn Ḥazm,

Allant à l'encontre du consensus (*iğmā'*) de l'ensemble des juristes, Ibn Ḥazm considère licite la consommation des bêtes sacrifiées par les zoroastriens⁵⁰ ainsi que le mariage avec les zoroastriennes. En effet, au chapitre du *ğihād* de son *Muḥallā*⁵¹, l'auteur met sur un pied d'égalité juif, chrétien et zoroastrien. Pour lui, ce sont tous des *ahl al-kitāb*. Il rejette, de ce fait, le *ḥadīth* suivant : « ... on imposera -aux zoroastriens- la *ğizya* à ceux qui, parmi eux, n'embrasseront pas l'Islam. On ne consommera pas leurs sacrifices et on n'épousera pas leurs femmes »⁵². Ce *ḥadīth* rapporté par al-Ḥasan b. Muḥammad est qualifié de *mursal*⁵³, il ne peut donc servir de preuve (« *lā ḥuğğa fī mursal* »⁵⁴) dans la méthodologie du droit musulman (*uṣūl*) et de l'argumentation (*istidlāl*). Et Ibn Ḥazm d'ajouter que Sa'īd b. l-Musayyib fut interrogé au sujet d'un homme malade qui ordonnerait à un zoroastrien de sacrifier et de mentionner le nom de Dieu (*yusammī*) [à sa place]. Selon ce dernier, cela était possible (*lā ba'sa bi-dhalik*), un avis confirmé par ceux de Qatāda et Abū Thawr.

En résumé, l'approche *zāhirite*, des textes scripturaires, développée par Ibn Ḥazm permet de dévoiler un certain nombre de singularités au travers des deux thèmes étudiés. Sa compréhension littéraliste du verset 28 de la sourate 5, par exemple, le conduit à considérer que le non-musulman est impur physiquement, alors que pour la plupart des savants sunnites, cette impureté, appelée *nağas* dans le Coran, se révèle être d'ordre morale et non physique. Dans le domaine alimentaire, de même, il autorise la consommation de la viande d'un animal sacrifié par un zo-

seuls Qatāda, Mālik et 'Ubayd Allāh b. l-Ḥasan ne partagent pas l'opinion de la majorité. Ajoutant, que Sufyān al-Thawrī, al-Awzā'ī, al-Layth b. Sa'd, Abū Ḥanīfā, Shāfi'ī, Abū Sulaymān, Aḥmad b. Ḥanbal, Ishāq et tous leurs disciples partagent eux aussi l'opinion de notre auteur. Cf. *Muḥallā*, VII, p. 456.

50 Voir *Kāfi*, I, *op. cit.*, p. 245 « *wa lā tu'kal dhabīhatu l-murtadd... wa l-majūs* » (on ne mangera pas de la bête sacrifiée par l'apostat... le zoroastrien).

51 Cf. *Muḥallā*, VII, p. 345-346 et 348 pour la position mālikite et ḥanafite.

52 *Muḥallā*, VII, p. 456.

53 Le *ḥadīth mursal* est une tradition rapportée par un *tābi'ī* (homme ou femme appartenant à la génération de musulmans ayant rencontré les Compagnons -*ṣaḥāba*- mais pas le Prophète) disant par exemple « le Messager de Dieu a dit... », sans mentionner les intermédiaires entre lui et le Prophète. Cf. William Marçais, *Le Taqrīb de en-Nawawī*, traduit et annoté, *Journal Asiatique*, septembre-octobre 1900, t. XVI, pp. 514-518.

54 *Muḥallā*, VII, p. 456.

roastrien, contredisant ici la très grande majorité des savants depuis les origines de l'islam. Si l'on imaginait les textes de lois musulmanes comme des énoncés qui n'appelleraient qu'une seule interprétation, la preuve du contraire est ici apportée. En fonction du contexte et de la méthodologie empruntée, l'exégèse est inéluctable et variable. Ibn Ḥazm prouve ô combien, *lato sensu*, par l'opération d'interprétation « littéraliste », il en vient paradoxalement à « médiatiser », de façon singulière, le rapport au texte et à l'autre, le non-musulman. Voyons à présent le sort qu'il réserve aux *dhimmīs*.

2. Les dhimmīs

Dans le *K. al-Muḥallā*, comme dans la plupart des traités de droit musulman, les questions relatives aux tributaires (*dhimmīs*) n'occupent pas un chapitre ou une partie bien déterminée, elles sont éparpillées au milieu d'autres thèmes. Il convient, néanmoins, de se référer en premier lieu à la section traitant du *ḡihād*, car c'est là que se trouve le plus long développement concernant les relations entre les musulmans et les adeptes des autres religions⁵⁵. Ibn Ḥazm s'y exprime sur différents points, parmi lesquels le pacte de protection et ses conditions, la taxe de capitation (*ḡizya*) et les rapports entre les autorités musulmanes et les *dhimmīs*. L'examen préalable du contenu de ces pages permet de mieux comprendre les autres passages du *K. al-Muḥallā* où il est question des droits et des obligations des tributaires.

2.2 Le pacte de *dhimma* et ses conditions

Les populations non musulmanes qui vivaient en terre d'islam à l'époque médiévale se voyaient accorder, sous certaines conditions, la liberté de culte et le droit de gérer leurs affaires internes selon leurs propres lois. Les bénéficiaires de ces garanties sont considérés comme des *dhimmīs*, un statut unanimement admis par toutes les écoles de jurisprudence musulmane. Une telle unanimité tient au fait que, pour les juristes, la *dhim-*

55 *Muḥallā*, VII, *mas'ala* 920-972, pp. 291-354.

ma trouve son fondement dans les deux premières sources du droit que sont le Coran et la Tradition du *Prophète*. Cela lui confère une légitimité incontestable aux yeux des musulmans. Le principal texte coranique auquel ils se réfèrent est le verset 29 de la sourate 9 (*al-Tawba*): « Combattez ceux qui ne croient ni en Dieu ni au Jour dernier, qui n'interdisent pas ce que Dieu et Son messager ont interdit et qui ne professent pas la religion de la vérité, parmi ceux qui ont reçu le Livre, jusqu'à ce qu'ils versent la capitation par leurs propres mains, après s'être humiliés ». En dépit des questions épineuses que suscite son interprétation, ce verset est donné comme preuve indiscutable en faveur de l'instauration d'un statut particulier pour les adeptes des religions considérées comme révélées⁵⁶. D'autres preuves proviennent notamment de la *Sunna*. Selon les sources musulmanes, de son vivant, le *Prophète* avait en effet conclu des traités de paix avec les habitants juifs et chrétiens de plusieurs localités situées dans la Péninsule arabique, telles que Nağrān, Ayla, Dumat al-Ğandal et Khaybar. Ces accords stipulaient que les non-musulmans qui refusaient de se convertir pouvaient conserver leur religion et se maintenir sur leurs terres en échange du versement d'une taxe. Des règles similaires furent appliquées aux zoroastriens de Bahreïn⁵⁷. Après la mort du *Prophète*, les premiers califes, dits « bien dirigés », adoptèrent cette politique dans les nouvelles provinces tombées sous leur autorité. Ils prirent aussi d'autres mesures pour répondre aux nécessités liées à l'administration d'un territoire de plus en plus vaste dont la population était, dans certains endroits, majoritairement non musulmane. Ce faisant, ils jetèrent les bases de la législation applicable aux membres des autres confessions. Les auteurs des premiers traités juridiques s'inspirèrent de leurs décisions pour définir les droits et les obligations des *dhimmīs*.

56 L'une de ces questions porte sur le sens à donner au mot *ğizya* ainsi qu'à l'expression '*an yadin wahum šāghirūn*'. Cf. U. Rubin, « Quran and *Tafsīr*: The Case of '*an yadin*' », *Der Islam*, 1993, n°70, pp. 133-144. Claude Cahen, « Coran IX-29 : *Ḥattā yu'tū l-ğizyata 'an yadin wa-hum šāghirūn* », *Arabica*, 1962, n°9, pp. 76-79.

57 Sur ces traités, cf. A. b. Ğābir al-Balādhurī, *Futūḥ al-buldān*, édition par 'Abdallah al-Ṭabbā', Beyrouth, Mu'assasat al-ma'ārif, 1987, pp. 83-106. Ya'qūb b. Ibrāhīm Abū Yūsuf, *Kitāb al-kharāğ*, Beyrouth, Dār al-ma'rifa, 1989, pp. 50-51. A. Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beyrouth, Dar el-Machreq, 1986², pp. 18-24.

Si tous les juristes s'accordent à admettre la *dhimma*, leurs positions divergent quant aux catégories de non-musulmans pouvant en bénéficier. Ainsi, Mālik b. Anas (m. 176/796) accorde ce statut à tous les « infidèles » qui en acceptent les conditions. Abū Ḥanīfa (m. 150/767) et ses adeptes, suivis en cela par certains mālikites, en excluent les polythéistes arabes. De son côté, al-Shāfi'ī (m. 204/820) le réserve aux « gens du Livre » et aux zoroastriens, les premiers conformément au Coran et les seconds en vertu de la *sunna*⁵⁸. Ibn Ḥazm se range à ce dernier avis, mais, à la différence des shāfi'ītes, il considère les zoroastriens comme appartenant à la catégorie des *kitābīn*. Mettant en avant le sens apparent (*ẓāhir*) du verset 9, 29 précédemment cité, il déclare : « Les « infidèles » n'ont que deux alternatives : l'islam ou la mort. Cela vaut aussi bien pour les femmes que pour les hommes. Seuls sont exceptés les gens du Livre qui sont les juifs, les chrétiens et les zoroastriens. On leur permet de conserver leurs religions à condition qu'ils acceptent de verser la capitation et de se soumettre à la loi musulmane.⁵⁹ » Il s'oppose ainsi aux mālikites et aux ḥanafites auxquels il reproche d'avoir contredit le Coran en incluant les polythéistes et les « idolâtres » dans les groupes religieux admis au bénéfice de la *dhimma*.

Il convient de préciser que, pour les ḥanafites, le statut de *dhimmī* ne concerne pas uniquement les *kitābīn* puisque le *Prophète* lui-même l'a accordé aux zoroastriens qui sont des adorateurs du feu⁶⁰. Mais Ibn Ḥazm rejette cette affirmation. Selon lui, si le *Prophète* a agi ainsi envers les zoroastriens, c'est parce qu'il les comptait parmi les *kitābīn* mentionnés dans le verset cité plus haut. Ceux qui affirment le contraire, écrit-il, attribuent aux *Prophète* un acte allant à l'encontre d'une règle coranique explicite, or l'*Envoyé de Dieu* ne saurait commettre une telle faute⁶¹. On voit bien que sur ce point, le juriste *ẓāhirite* s'en tient au sens littéral du Coran, quitte à adopter une position difficilement défendable.

58 M. b. A. al-Ġadd Ibn Rushd, *al-Muqaddimāt al-Mumahhidāt*, édition par M. Ḥaġġī, Beyrouth, Dār al-gharb al-islāmī, 1988, I, p. 376; Fattal, *Le statut légal*, p. 270.

59 *Muḥallā*, VII, *mas'ala* 958, p. 345.

60 M. b. Aḥmad Al-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ*, Beyrouth, Dār al-ma'rifa, 1912, tome X, pp. 117-18.

61 *Muḥallā*, VII, p. 345-346, *mas'ala* 958-959, pp. 345-346

Les garanties accordées aux *dhimmīs* sont assorties de conditions qui concernent toutes les personnes ayant ce statut, quelle que soit leur religion, car il n'existe pas de lois spécialement instituées pour les juifs, les chrétiens ou n'importe quel autre groupe religieux entrant dans cette catégorie. Leurs droits et leurs devoirs sont les mêmes, si bien que les auteurs de traités juridiques (*fiqh*) se contentent souvent d'employer les termes de *dhimmīs* ou gens de la *dhimma* (*ahl al-dhimma*), n'éprouvant pas le besoin de préciser leur appartenance religieuse⁶². Certes, les juristes emploient aussi les mots « juif » (*yahūdī*, pl. *yahūd*), « chrétien » (*naṣrānī*, pl. *naṣārā*) et « zoroastrien » (*maḡusī*, pl. *maḡūs*) pour désigner un individu ou un groupe parmi les *dhimmīs*, mais cet usage ne signifie nullement qu'il y ait des droits et des devoirs différents pour chaque confession. La distinction qu'introduisent la plupart des juristes entre les *dhimmīs* appartenant aux « gens du Livre » (ici, entendus au sens de juifs et chrétiens) d'une part, et les zoroastriens d'autre part, n'est pas de nature à rompre cette égalité de traitement, dans la mesure où elle ne remet en cause aucun des droits fondamentaux accordés aux « protégés ». En effet, la seule différence établie entre ces deux catégories est celle concernant le mariage et la nourriture. On sait que les femmes et la nourriture⁶³ des *kitābīs* sont permises aux musulmans, à la différence de celles des zoroastriens. Néanmoins, l'interdiction faite aux musulmans de prendre femmes parmi les zoroastriens, si elle peut affecter les relations sociales entre les deux communautés, elle n'enlève rien à la protection dont bénéficient les membres de cette confession dans le cadre de la *dhimma*. Il en va de même pour la prohibition de certains de leurs aliments.

La principale obligation qui incombe aux *dhimmīs* consiste en le versement de la capitation (*ḡizya*). Seule condition concrète mentionnée dans le Coran, cette taxe a été perçue dès l'époque du *Prophète*, selon plusieurs traditions⁶⁴. Tous les juristes en admettent le caractère obliga-

62 A. Fattal, *Le statut légal*, p. 13, 20. Nous avons déjà vu que, pour Ibn Ḥazm, les zoroastriens doivent être traités de la même manière que les *kitābīs*, y compris en ce qui concerne la nourriture et le mariage.

63 Notons qu'il s'agit essentiellement de la viande d'animaux abattus par les zoroastriens. La consommation du reste des aliments demeure permise.

64 M. b. al-Ḥusayn al-Bayhaqī, *al-Sunan al-kubrā*, édition par M. 'Aṭā, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2003, tome IX, pp. 312-320.

toire, mais l'accord sur le principe n'empêche pas qu'il y ait des désaccords sur les modalités d'application. Parallèlement au paiement de la *ġizya*, ces sujets doivent observer un certain nombre de règles dans leur vie quotidienne et dans leurs relations avec les membres musulmans de la société environnante. Ces règles ne font pas l'objet d'un texte coranique ou d'un *ḥadīth* explicite. Pour les définir, les juristes se réfèrent notamment aux mesures prises au moment des grandes conquêtes. Une liste d'obligations intitulée « pacte de 'Umar » (*'ahd 'Umar*) ou « les conditions de 'Umar » (*al-shūrūt al-'umariyya*) leur sert généralement de modèle. Ce document que les auteurs musulmans attribuent au second calife 'Umar b. al-Khaṭṭāb (r. 634-344) semble plutôt être d'élaboration tardive ; certains historiens croient pouvoir le dater de l'époque umayyade⁶⁵. Conservé en plusieurs versions, le texte pose d'autres problèmes, tant du point de vue de sa forme que de celui de son contenu⁶⁶. Quel qu'en soit le véritable auteur, le pacte a probablement été rédigé en vue de répondre à la situation particulière, née de la conquête de régions habitées par des non-musulmans. Ses stipulations visent en premier lieu à s'assurer de la loyauté des populations vis-à-vis des conquérants musulmans. Elles ont aussi pour but de rendre moins visible la présence des autres religions dans les villes islamisées ou en voie de l'être, d'où les clauses interdisant aux chrétiens de célébrer leurs cultes dans les lieux publics et de construire de nouveaux édifices religieux⁶⁷. Ces dispositions, par exemple les signes distinctifs imposés aux *dhimmīs*, semblent avoir été établies pour protéger l'identité musulmane dans les provinces où l'islam était encore numériquement minoritaire. Comme le fait re-

65 Émise par A. Tritton, cette hypothèse fut reprise par d'autres historiens. Cf. A. S. Tritton, *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects: A critical Study of the Covenant of 'Umar*, London, Oxford University Press, 1930, pp. 5-17. M. R. Cohen, « What was the pact of 'Umar? A literary-historical study », *JSAL*, 1999, n°23, pp. 100-103.

66 M. R. Cohen, « What was the pact of 'Umar? », *art. cit.*, pp. 100-131. M. Levy-Rubin, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire. From Surrender to Coexistence*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, pp. 60-62.

67 A. Noth, « Problems of differentiation between Muslims and Non-Muslims: Re-reading the "Ordinances of 'Umar" (*al-shūrūt al-'umariyya*) », dans R. Hoyland, Aldershot, Ashgate (dir.), *Muslims and others in Early Islamic Society [The Formation of the Classical Islamic World, 8]*, 2004, pp. 5-12. Pour les clauses du pacte, cf. Fattal, *Le statut légal*, *op. cit.*, pp. 60-69.

marquer à juste titre M. Cohen, ces dispositions furent renouvelées de manière épisodique, ce qui montre bien qu'elles tombaient très souvent en désuétude⁶⁸. D'ailleurs, beaucoup d'entre elles n'avaient plus guère d'utilité après la consolidation de l'État et l'islamisation des populations. Mais les juristes les ont reprises au fil des siècles, comme s'il s'agissait de lois immuables. Le fait que la paternité en soit attribuée à 'Umar a certainement contribué à ce maintien, étant donné l'autorité considérable dont jouit le deuxième calife chez les sunnites. Les auteurs de traités de *fiqh* s'en sont majoritairement inspirés.

Ibn Ḥazm fait de même dans son *Muḥallā*. Citant les stipulations du pacte de 'Umar, il les considère comme indissociables des obligations qui découlent de la *dhimma*. Les non-musulmans doivent s'y plier en signe d'avilissement (*ṣaghār*). C'est le sens qu'il donne à l'expression : « après s'être humiliés » (*wa hum ṣāghirūn*) employée à la fin le verset 29 de la sourate 9 cité plus haut : « [Le mot] *ṣaghār* veut dire que la loi musulmane s'applique à eux [i.e., aux *dhimmīs*] et qu'ils ne manifestent rien de leur infidélité ni de ce qui est interdit par la religion musulmane. [...] *Ṣaghār* signifie également qu'il leur est interdit de nuire à un musulman ou de l'asservir et qu'aucun parmi eux ne doit être investi d'une fonction de nature à lui conférer de l'autorité sur un musulman.⁶⁹»

Ici, Ibn Ḥazm aborde l'un de ses thèmes favoris : considérer qu'il est du devoir du souverain d'exclure les non-musulmans des fonctions publiques⁷⁰. Il reproche aux souverains de son époque d'avoir investi des juifs et des chrétiens de grandes responsabilités civiles et militaires, comme lorsque les zirides de Grenade ont confié le vizirat au savant juif Ibn Nagrila puis à son fils Yūsuf. Cette manière d'interpréter le verset de

68 M. Cohen, *Under Crescent and Cross. The Jews in the Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1994, pp. 63-64. Ce fut notamment sous le règne du calife abbasside al-Mutawakkil (r. 847-861) et, plus tard, sous le fatimide al-Ḥākim (r. 996-1021), que l'on chercha à mettre en application les stipulations du pacte de 'Umar. Cf. Fattal, *Le statut légal*, op. cit., pp. 101-103 et W. Kallfelz, *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 [Studies in Oriental Religions, 34], 1995, pp. 123-129.

69 *Muḥallā*, VII, *mas'ala* 959, pp. 346-347.

70 *Muḥallā*, IX, *mas'ala* 1775, p. 363. Cf. Maribel Fierro, « Ibn Ḥazm et le *zindīq* juif », *REMMM*, 1992, n°63-64, pp. 81-89.

la *ğizya* lui permet d'asseoir une conception particulière de la *dhimma*. Certes, avant lui, d'autres juristes ont pris des positions plus ou moins analogues sur certains points. Mais il est vraisemblablement le seul à avoir autant insisté sur l'application des lois musulmanes aux *dhimmīs*.

Aux conditions précédentes, s'ajoute celle du respect de l'islam et de ses symboles : « On ne permet à aucun parmi les juifs, les chrétiens et les zoroastriens de payer la *ğizya* à moins qu'ils ne reconnaissent Muḥammad comme le messager que Dieu nous a envoyé et qu'ils s'abstiennent de proférer des calomnies à son encontre ou à l'encontre de la religion musulmane.⁷¹ »

L'une des obligations que les *dhimmīs* sont tenus de remplir est de nature fiscale. Il s'agit principalement de la *ğizya* dont le versement est nécessaire à l'obtention du statut de « protégé ». Le non-paiement de cet impôt entraîne la rupture du pacte de « protection ». Bien que tous les juristes en admettent le principe, il y a de nombreux points de désaccord, notamment en ce qui concerne les modalités du prélèvement. Là aussi, Ibn Ḥazm défend une position tout à fait singulière.

2.2 La fiscalité

Selon une majorité de juristes, seuls les hommes majeurs doivent acquitter la *ğizya*. Les femmes, les enfants non pubères, les personnes malades ou pauvres, les moines et les ermites en sont dispensés. C'est ainsi qu'Ibn 'Abd al-Barr (m. 463/1070), un auteur mālikite contemporain d'Ibn Ḥazm déclare : « La capitation n'est exigée que de l'infidèle mâle ayant atteint l'âge de puberté qui est capable de gagner sa vie. On ne l'exige ni des femmes, ni des enfants, ni des déments privés de raison, ni des moines vivant dans les couvents, ni d'un vieillard avancé en âge, ni de l'indigent.⁷² » L'exemption de ces catégories repose sur des traditions relatant la pratique du *Prophète* et des premiers califes. Ibn Ḥazm est d'un tout autre avis, comme l'atteste le propos suivant : « Tout individu pubère parmi eux [i.e., les *dhimmīs*] doit acquitter la *ğizya*, qu'il soit un

71 *Muḥallā*, VII, *mas'ala* 959, p. 317.

72 Ibn 'Abd al-Barr, *al-Kāfī fī fiqh ahl al-madīna al-mālikī*, Beyrouth, al-Maktaba al-'aṣriyya, 2007, p. 294. Les ḥanafites adoptent une position similaire, cf. Abū Yūsuf, *al-Khārağ*, *op. cit.*, pp. 122-123.

homme ou une femme, de condition libre ou esclave, riche ou pauvre, moine ou non.⁷³ » Selon lui, ceux qui dispensent les femmes et les moines n'ont aucune preuve solide en leur faveur car le verset (9, 29) instaurant la *ḡizya* a une portée générale qui n'autorise aucune exception. Par ailleurs, cette taxe peut être assimilée à une dette contractée par les non-musulmans, or toute personne endettée, homme ou femme, doit payer sa dette à son créancier. Enfin, il est établi à ses yeux que 'Umar Ibn 'Abd al-'Azīz (717-720) a imposé la capitation aux moines et qu'il l'a également perçue des affranchis juifs et chrétiens⁷⁴. Pour Ibn Ḥazm, ces décisions du calife umayyade sont à la fois solidement attestées et conformes au sens général du verset coranique, ce qui n'est pas le cas des traditions auxquelles se réfèrent les tenants de la thèse majoritaire.

La méthode consistant à retenir certaines traditions et à en rejeter d'autres au motif qu'elles sont faiblement établies ou contraire au sens apparent du Coran, permet au juriste *zahirite* de faire valoir ses propres opinions contre celles de ses adversaires. Un autre exemple concerne la dîme payable par les *dhimmīs* qui voyagent au-delà de leurs provinces d'origine pour le commerce. En droit *mālikite*, ces marchands doivent verser une taxe équivalente au dixième ('*ushr*). Les *ḥanafites*, quant à eux, préconisent le prélèvement d'une demi-dîme (*niṣf al-'ushr*). Dans un cas comme dans l'autre, les juristes tirent argument des mesures prises sous le règne du deuxième calife 'Umar b. Khaṭṭāb. Plusieurs traditions indiquent, en effet, que celui-ci avait ordonné aux collecteurs d'impôts de percevoir la dîme des non-musulmans⁷⁵. C'est en se basant sur de telles traditions que l'imām Mālik recommanda d'imposer aux tributaires le paiement du '*ushr*. Son disciple, et l'un des principaux transmetteurs de son enseignement, Ibn al-Qāsim (m. 191/806) rapporte de lui la parole suivante : « Si l'un d'entre eux se rend de l'Égypte en Syrie [pour y faire du commerce], un dixième sera prélevé sur ses bénéfices ; et s'il poursuit son voyage jusqu'en Irak, la même taxe sera à

73 *Muḥallā*, VII, *mas'ala* 960, p. 347.

74 *Ibid.* Pour la politique fiscale de ce calife, cf. Fattal, *Le statut légal*, *op. cit.*, p. 271.

75 T. Sato, « 'Ushr », *EF*, X, pp. 990-992. Abū Yūsuf, *al-Khāraḡ*, *op. cit.*, pp. 134-135. Fattal, *Le statut légal*, *op. cit.*, pp. 155-157.

nouveau prélevée. On fera de même chaque fois qu'il voyagera dans un pays autre que le sien.⁷⁶»

Comme dans d'autres cas, Ibn Ḥazm s'inscrit en faux contre l'opinion soutenue par les mālikites et les ḥanafites, qu'il considère comme sans fondement. Selon lui, si le versement de la dîme était prescrit, le Coran et la Tradition du *Prophète* l'auraient explicitement mentionné. Or, tel n'est pas le cas. On ne peut donc l'instituer en se fondant uniquement sur les décisions d'un calife, fut-il 'Umar I lui-même. Par conséquent, cet impôt est illégal. Les tributaires n'ont pas à le payer, à moins qu'il n'en soit fait mention expresse dans le traité de paix conclu entre eux et les musulmans. Dans ce cas, il devient obligatoire sur la base dudit traité et non pas en vertu d'une quelconque règle générale⁷⁷.

Certaines des conclusions données par Ibn Ḥazm semblent même remettre en cause des principes communément reconnus en droit musulman. L'une d'entre elles concerne l'autonomie judiciaire des non-musulmans vivant en « terre d'islam ». Sur cette question, il existe une différence sensible entre la doctrine d'Ibn Ḥazm et celle de la majorité des juristes. Afin de mieux comprendre les raisons, mais aussi les enjeux, d'une telle divergence, il convient d'expliquer brièvement la position majoritaire.

3.2 Les *dhimmi*s et la « loi musulmane »

Dans le cadre de la *dhimma*, les non-musulmans bénéficient d'une large autonomie administrative comprenant le libre exercice de la justice. Chaque communauté possède ses propres tribunaux qui jugent selon ses lois et coutumes sans avoir à en référer à la justice musulmane. Celle-ci n'intervient qu'en cas de conflit impliquant un musulman ou des *dhimmi*s de confessions différentes, ou encore lorsque les actes commis

76 Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, *al-Nawādir wa-al-ziyādāt*, édition par Muḥammad Ḥulw 'Abd al-Fattāh, Beyrouth, Dār al-Gharb al-islāmī, 1999, II, p. 207. Cf. également, Ibn 'Abd al-Barr, *al-Kāfi*, I, p. 294.

77 *Muḥallā*, VI, p. 114-116, *mas'ala* 702.

constituent une menace pour l'ordre public⁷⁸. L'existence des juridictions communautaires et leur indépendance vis-à-vis des autorités musulmanes est attestée par de nombreux documents. Il suffit, par exemple, de parcourir les lettres de la genizah du Caire dans lesquelles les tribunaux rabbiniques sont maintes fois mentionnés⁷⁹. Ces archives viennent confirmer ce que nous savions déjà grâce à la littérature juridique, laquelle a distingué de manière précoce la juridiction musulmane de celle des *dhimmīs* en séparant les affaires relevant de la compétence des magistrats juifs ou chrétiens et celles nécessitant l'intervention du juge musulman (*qāḍī*).

Les membres des religions reconnues, autres que l'islam, avaient donc le droit de régler leurs litiges internes selon leurs propres lois. La « loi musulmane » ne s'appliquait à eux que si les deux parties en conflit le souhaitaient. Sous cette condition, le juge musulman se réservait le droit de statuer sur la plainte ou de la refuser en se déclarant incompétent. En cas de refus, le demandeur et le défendeur étaient renvoyés devant le tribunal de leur communauté. Admis par la plupart des juristes, ce principe était fondé sur le verset 42 de la sourate 5 : « S'ils viennent à toi, sois juge entre eux où détourne-toi d'eux. Et si tu te détournes d'eux, jamais ils ne pourront te faire aucun mal. Et si tu juges, alors juge entre eux en équité ». Le mālikite Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (m. 386/996), s'y est référé pour expliquer la règle à suivre lorsque le *qāḍī* était sollicité dans une affaire opposant deux chrétiens : « On les laisse appliquer leurs lois religieuses entre eux, et s'ils saisissent notre juridiction [d'un litige] et que les deux parties en conflit et leurs évêques (*asāqifatum*) acceptent [cette saisine], on jugera entre eux selon la loi de l'islam. Cela n'est possible qu'avec le consentement de leurs évêques. Si ces derniers n'y consentent pas, on ne jugera pas entre eux. De même s'ils acceptent la saisine de notre juridiction mais que les deux individus en conflit ou l'un d'eux s'y opposent, les musulmans ne peuvent juger entre eux.⁸⁰ »

78 Fattal, *Le Statut légal*, op. cit., pp. 350-351. H. Zafrani, « 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*, 1986, n°64, p. 131.

79 U. I. Simonsohn, *A Common Justice. The Legal Allegiances of Christians and Jews under Early Islam*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2011, p. 175.

80 Ibn Abī Zayd, *al-Nawādir*, VIII, p. 238. Ibn 'Abd al-Barr, *al-Kāfī*, op. cit., I, p. 297.

On retrouve la même règle chez Ibn ‘ Abd al-Raḥī‘, un auteur mālikite du XIV^e siècle. Dans son *K. Mu‘ īn al-ḥukkām*, celui-ci insiste sur l’indépendance des juridictions communautaires et sur leur compétence en ce qui concerne les affaires civiles : « Si les *dhimmīs* se disputent au sujet de leurs successions, nous n’intervenons pas [dans leurs contentieux] à moins qu’ils ne saisissent notre juridiction et qu’ils acceptent d’être jugés conformément à nos lois. Dans ce cas, le *qāḍī* a le choix ; selon sa volonté, il peut décider de statuer ou de s’abstenir. S’il statue sur leur litige, il devra appliquer la loi musulmane. Autrement, il les renverra devant [le tribunal de] leurs coreligionnaires.⁸¹ »

Pour Ibn Ḥazm, en revanche, les adeptes des autres religions sont aussi concernés par la « loi musulmane » que les musulmans eux-mêmes. Ils doivent en respecter les obligations et les interdictions tout comme le font les « croyants ». C’est, selon lui, l’une des conditions préalables à l’octroi de la « protection ». Cette idée est clairement exprimée dans le *K. al-Muḥallā* où il écrit : « On doit appliquer aux juifs, aux chrétiens et aux zoroastriens la loi de l’islam et ce en toute chose, qu’ils l’acceptent ou qu’ils la refusent, qu’ils viennent nous le demander ou non. Il n’est pas permis de les laisser suivre leurs lois religieuses, ni de les renvoyer devant leurs magistrats.⁸² »

Ainsi, en cas de litige entre deux tributaires, le *qāḍī* est tenu de juger l’affaire conformément aux « lois musulmanes », même si les deux parties s’y opposent. Ibn Ḥazm semble vouloir réaliser une sorte d’unité juridictionnelle en « terre d’Islam », en réservant l’exercice exclusif de la justice aux musulmans, même lorsque deux juifs ou deux chrétiens sont concernés. L’argument qu’il met en avant provient du verset 48 de la sourate 5 du Coran : « Juge donc parmi eux d’après ce qu’Allah a fait descendre. Ne suis pas leurs passions, loin de la vérité qui t’est venue ». Ici, l’ordre est donné au *Prophète* d’appliquer la « loi de l’islam » à l’exclusion de toute autre loi ce qui, selon Ibn Ḥazm, vaut aussi bien pour les musulmans que pour les non-musulmans vivant parmi eux⁸³. Il considère que ce verset abroge le verset sur lequel s’appuient les juristes pour fonder l’autonomie judiciaire des *dhimmīs* (5, 42). D’autres preuves

81 Ibrāhīm b. ‘ Abd al-Raḥī‘, *Mu‘ īn al-ḥukkām ‘alā l-qaḍāyā wa l-aḥkām*, édition par M. b. Qāsim b. ‘Ayyād, Beyrouth, Dār al-gharb al-islāmī, 1989, p. 636.

82 *Muḥallā*, IX, *mas’ala* 1795, p. 425.

83 *Muḥallā*, IX, *mas’ala* 1795, p. 425.

fournies par la Tradition lui permettent d'étayer son opinion. L'une d'elles est une parole attribuée à al-Ḥasan al-Baṣrī (m. 110/728) qui aurait soutenu que les règles de succession musulmanes s'appliquaient également aux *dhimmīs*.

Partant de cette référence, il accuse les mālikites et les ḥanafites d'avoir contredit une prescription coranique en permettant aux juifs et aux chrétiens d'être jugés selon les lois de leurs religions respectives. Il leur reproche également de limiter l'application de la « loi musulmane » aux seuls cas où les non-musulmans commettent des délits punissables par des « peines légales » (*ḥadd*, pl. *ḥudūd*) tels que le vol ou le meurtre alors que, écrit-il, le Coran recommande aux « croyants » d'observer chacun de ses préceptes en toutes circonstances⁸⁴. En réalité, affirme-t-il, tout ce qui est interdit aux musulmans l'est aussi aux *dhimmīs*. Par exemple, ces derniers ne sont pas autorisés à vendre du vin ou du porc ou tout autre produit prohibé en islam. Il en va de même pour la pratique de l'usure (*ribā*)⁸⁵. Leur permettre d'outrepasser ces interdictions revient à reconnaître leurs lois que la Prophétie de Muḥammad est venue abroger. Ibn Ḥazm insiste particulièrement sur ce point : « Et si quelqu'un les autorise à acheter du vin, à en vendre ou à en posséder ouvertement, ou qu'il leur permet de posséder des porcs parce qu'il prétend que ces choses sont licites dans leurs religions [...], il devra les laisser suivre leurs lois instituant la vente du chrétien de condition libre qui commet un adultère et la castration du prêtre qui se rend coupable de fornication. Il devra aussi les laisser tuer toute personne qu'ils jugent bon de mettre à mort.⁸⁶ » À notre connaissance, les pratiques que l'auteur semble attribuer ici aux chrétiens ne sont pas attestées par d'autres sources. Il peut s'agir de pratiques marginales utilisées comme argument dans un contexte polémique, ou bien de simples préjugés provenant de l'imaginaire collectif de l'époque d'Ibn Ḥazm.

Pour la plupart des juristes, les non-musulmans, qu'ils soient *dhimmīs* ou non, conservent le droit de consommer du vin et d'en faire le commerce, à condition de ne pas en vendre aux musulmans. En effet, selon cette opinion majoritaire, la règle coranique interdisant les bois-

84 *Ibid.*

85 *Muḥallā*, VIII, *mas'ala* 1266, pp. 147-148 ; *mas'ala* 1506, pp. 514-515 ; IX, *mas'ala* 1512, pp. 8-9.

86 *Muḥallā*, IX, *mas'ala* 1512, pp. 8-9.

sons enivrantes ne s'appliquent pas à eux, pas plus que celle relative à la viande du porc. Un non-musulman peut donc acquérir et posséder de tels produits en toute légalité. Il ne lui est en revanche pas permis de les exhiber dans les lieux fréquentés par les musulmans, comme il ressort de ces propos d'Ibn ' Abd al-Barr : « Quand les tributaires auront acquitté la *ġizya* [...], on leur laissera tous leurs biens y compris les vignes et ce qu'ils en extraient à condition qu'ils dissimulent leur vin et s'abstiennent d'en vendre aux musulmans. Ce qui leur est interdit, c'est d'exhiber le vin et le porc dans les marchés fréquentés par les musulmans. On ne les empêchera pas de posséder cela dans leurs maisons, pourvu qu'ils le tiennent caché à notre regard. On ne les empêchera pas [non plus] d'appliquer leurs lois ni de pratiquer l'usure lorsqu'ils font du commerce entre eux.⁸⁷ »

Les juristes ḥanafites vont même jusqu'à exiger de celui qui détruit une cruche de vin appartenant à un *dhimmī* de dédommager le propriétaire. L'indemnisation se fait, selon eux, par le remplacement du vin si le fautif est un non-musulman, et par le versement d'une somme d'argent équivalente s'il est musulman⁸⁸. Ibn Ḥazm dénonce cette position, qualifiant d'absurde le fait de considérer une chose interdite comme un bien protégé par la loi. Le vin, argue-t-il, est prohibé et tout ce qui est prohibé n'a pas de valeur en soi. Il ne peut donc faire l'objet d'une quelconque garantie. Celui qui le détruit mérite plutôt une récompense pour l'accomplissement de cet acte louable. Il en va de même pour celui qui tue un porc ou brise une croix (*ṣalīb*)⁸⁹.

Par un tel raisonnement, Ibn Ḥazm semble préconiser de restreindre la protection des biens accordée aux *dhimmīs*. Mais, sur ce sujet comme sur beaucoup d'autres, la position du juriste zāhirite tient davantage à sa volonté de confondre ses adversaires qu'à une véritable méthode rigoureuse qu'il chercherait à établir. C'est du moins ce que l'on peut déduire des nombreuses polémiques engagées par lui avec les autres juristes et plus particulièrement avec les mālikites dont il s'efforce de révéler les contradictions. Les exemples suivants illustrent bien ce fait. Le premier concerne l'association commerciale entre un musulman et un *dhimmī*.

87 *Kāfī*, I, *op. cit.*, p. 297.

88 Fattal, *Le Statut légal*, *op. cit.*, p. 151.

89 *Muḥallā*, VIII, *mas'ala* 1266, pp. 147-148.

Des mālikites réprovent une telle association en raison des ventes illicites pratiquées par les non-musulmans. Ibn Ḥazm y voit une contradiction flagrante, car ces mêmes juristes autorisent les transactions commerciales avec les non-musulmans alors qu'ils savent que l'argent de ceux-ci peut provenir de l'usure ou de la vente du vin. On sait, dit-il, que toutes les relations commerciales, y compris entre musulmans, comportent le risque lié à l'argent gagné de manière illicite. Pourquoi dès lors réprover une partie de ces relations et non pas le reste ? Il serait plus juste d'autoriser l'association avec les *dhimmīs* à condition qu'ils s'abstiennent de toutes les pratiques interdites par les « règles musulmanes.⁹⁰»

Dans un autre passage du *Muḥallā*, Ibn Ḥazm reproche à ses adversaires de surprotéger les biens des juifs et des chrétiens au détriment de la dignité des musulmans. Certains mālikites, déclare-t-il, enseignent que si un visiteur provenant d'un pays ennemi (*muḥārib*) se rend en « terre d'Islam » pour y séjourner temporairement ou pour solliciter la protection alors qu'il est en possession de captifs musulmans ou de *dhimmīs*, il ne sera pas tenu de les libérer. Et s'il détient des esclaves musulmans ou *dhimmīs* ou des biens appartenant à un musulman ou à un *dhimmī*, il pourra également les conserver en toute légalité. Ce qu'affirment ces mālikites, ajoute-t-il, est d'une extrême gravité, car rien n'est plus injuste que de laisser un « infidèle » détenir des musulmans ou des *dhimmīs* ou ravir leurs biens sans chercher à l'en empêcher⁹¹. Ici, Ibn Ḥazm se pose en défenseur non seulement des musulmans, mais aussi des « protégés » qui tomberaient entre les mains des « ennemis de l'islam ». Le pacte de protection oblige les autorités à œuvrer pour leur sécurité en toute circonstance, y compris lorsqu'ils sont capturés par des ravisseurs ayant la même religion qu'eux. Cependant, si la loi garantit aux *dhimmīs* la sauvegarde de leurs personnes et celle de leurs biens, elle ne doit pas le faire au détriment des droits légitimes des musulmans ou des autres tributaires. Il y a une exigence de justice envers tout le monde⁹².

90 *Muḥallā*, VIII, *mas'ala* 1243, p. 125.

91 *Muḥallā*, VII, *mas'ala* 932, p. 306. Sur cette question, voir A. Turki, « L'idée de justice dans la pensée politique musulmane: l'interprétation d'Ibn Ḥazm de Cordoue (456/1063) », *Studia Islamica*, 1988, n°68, p. 22.

92 Turki, *art. cit.*, pp. 21-22.

Un autre point de divergence entre Ibn Ḥazm et ses adversaires a trait au témoignage (*shahāda*) des *dhimmīs*. Les juristes le considèrent comme irrecevable car, à leurs yeux, seul un bon musulman peut être un témoin honorable (‘*adl*)⁹³. Mais cela ne les empêche pas d’accepter le témoignage des non-musulmans dans certains cas. C’est ainsi que les ḥanafītes accordent au *dhimmī* le droit de témoigner pour ou contre un autre *dhimmī* ou un étranger bénéficiant d’un sauf-conduit (*musta’min*). De leur côté, les mālikites autorisent l’intervention du médecin non musulman lorsque celui-ci est mandaté par le juge pour effectuer une expertise médicale. Mais, selon eux, la parole de l’expert relève de « l’information » (*khābar*) et non pas du témoignage proprement dit⁹⁴. Là aussi, Ibn Ḥazm argumente contre les deux écoles qu’il accuse de permettre aux « infidèles » de se porter témoins en justice. Selon lui, le Coran n’autorise leur témoignage que dans un cas précis, celui du testament (*waṣīyya* pl. *waṣāyā*) fait par un homme décédé lors d’un voyage⁹⁵. Les autres cas admis par les juristes ne reposent donc sur aucune preuve solide⁹⁶.

En s’opposant quasi systématiquement aux mālikites, et dans une moindre mesure aux ḥanafītes, Ibn Ḥazm ne défend pas nécessairement les positions les plus rigoristes à l’encontre des autres religions. Certaines de ses opinions sont même plus permissives que celles de ses adversaires, comme nous avons pu le montrer au sujet de l’impôt de la dîme. En effet, ce que l’auteur zāhirite dénonce chez les autres juristes, c’est la faiblesse de leur raisonnement juridique en général et non pas le manque de fermeté vis-à-vis des non-musulmans. Les reproches qu’il leur adresse à propos de la *dhimma* ne sont qu’un exemple parmi d’autres des incohérences résultant, selon lui, de cette faiblesse.

*

93 Ahmed Oulddali, « Recevabilité du témoignage du *dhimmī* d’après les juristes mālikites d’Afrique du Nord », dans M. Fierro et J. Tolan (dir.), *The legal status of dhimmī-s in the Islamic West (second/eighth-ninth/fifteenth centuries)*, Turnhout, Brepols, 2013, pp. 275-280.

94 A. Oulddali, « Recevabilité du témoignage du *dhimmī* », *art. cit.*, pp. 281-286.

95 Si, au cours d’un voyage, un homme mourant désigne des non-musulmans comme exécuteurs testamentaires ou établit un testament en leur présence, leur témoignage sera accepté.

96 *Muḥallā*, IX, *mas’ala* 1787, p. 405-410 ; *Iḥkām*, VII, p. 96.

À travers la présente étude, nous avons voulu explorer quelques idées d'Ibn Ḥazm relatives au statut des non-musulmans et des *dhimmīs*, en nous appuyant essentiellement sur le *K. al-Muḥallā* qui est, comme il a déjà été souligné, le principal traité juridique de l'auteur qui nous soit parvenu. À cet effet, il nous a paru utile de comparer les opinions du juriste zāhirite avec celles des autres écoles de jurisprudence sunnites. Cette approche comparative s'impose si l'on veut comprendre les raisons théoriques pour lesquelles des doctrines juridiques se référant au même corpus fondateur, Coran et *Sunna*, pouvaient parfois être si différentes les unes des autres. C'est seulement ainsi que l'on peut appréhender le droit islamique (*fiqh*), tel qu'il a été élaboré au fil des siècles et surtout en saisir la diversité.

Notre travail, s'il n'épuise pas toutes les questions concernant les non-musulmans et la *dhimma* chez Ibn Ḥazm, met en lumière les principales thèses par lesquelles celui-ci se distingue des autres juristes et plus particulièrement des mālikites, ses adversaires déclarés. L'étude de ces thèses révèle de profondes divergences sur des sujets aussi importants que la nourriture, la fiscalité ou la justice. Elle montre aussi la complexité, voire les limites, des méthodes employées dans la production des normes juridiques. En critiquant le raisonnement de ses adversaires, Ibn Ḥazm cherchait à démontrer que les règles fixées par les grandes écoles juridiques reposaient parfois sur des preuves discutables et qu'il était possible de les remettre en cause à partir d'une lecture littérale des textes religieux (Coran et *ḥadīth*). S'il s'attacha à révéler des contradictions et les faiblesses que comportait le raisonnement juridique mis en place par les autres *fuqahā'*, n'oublions pas que l'auteur lui-même fit l'objet de nombreux critiques de la part d'autres savants.

Notons enfin que, contrairement aux grandes écoles juridiques musulmanes (ḥanafite, mālikite, shāfi'ite, ḥanbalite) qui, au fil de l'histoire, ont pu inspirer la politique d'un calife, d'un souverain ou d'une dynastie, le zāhirisme d'Ibn Ḥazm n'est jamais sorti du cadre théorique.