



HAL
open science

La fatwā d'Ibn Rušd al-ğadd (m. 520/1126) sur les nourritures des gens du Livre

Farid Bouchiba

► **To cite this version:**

Farid Bouchiba. La fatwā d'Ibn Rušd al-ğadd (m. 520/1126) sur les nourritures des gens du Livre. Les Cahiers de Tunisie, 2019, La Méditerranée connectée, Hommage au professeur Tahar Mansouri, LXX (222-223), pp.207-234. halshs-03181886

HAL Id: halshs-03181886

<https://shs.hal.science/halshs-03181886>

Submitted on 26 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.

Public Domain

Farid Bouchiba,
Université de Nantes, Relmin / CRHIA

« La *fatwā* d'Ibn Rušd al-ğadd (m. 520/1126) sur les nourritures des gens du Livre », in *Les Cahiers de Tunisie*, Faculté des sciences humaines et sociales, 2019, La Méditerranée connectée, Hommage au professeur Tahar Mansouri, LXX (222/223 – 2016), p. 207-234

La *fatwā* d'Ibn Rušd al-ğadd (m. 520/1126) sur les nourritures des gens du Livre

« La gourmandise est un des principaux liens de la société ; c'est elle qui étend graduellement cet esprit de convivialité qui réunit chaque jour les divers états, les fond en un seul tout, anime la conversation, et adoucit les angles de l'inégalité conventionnelle »

(Brillat-Savarin, *Physiologie du goût*, Flammarion, Paris, 1982, p. 147)

Tahar Mansouri, l'ami pour lequel j'écris ces quelques lignes, et avec quelle émotion ! s'était beaucoup intéressé aux sources arabes du Moyen Âge. Nous en avions très souvent parlé ensemble et nous avons envisagé une collaboration, et essayé, durant la semaine passée ensemble au mois de mai 2012 à la fondation des Treilles où nous partageons le même mas, de faire le point de nos connaissances sur les relations entre musulmans et non-musulmans¹. Ce sujet semble assez bien connu grâce aux travaux et aux publications qu'il a inspirés chez les chercheurs occidentaux et du monde arabe. Cependant, les divisions soulignées dans ces travaux postulent une forme d'antipathie et d'ostracisme qui seraient inhérents à chacune des « communautés » religieuses. Si on a souvent rappelé l'utilité des sources juridiques afin de pallier le déficit des sources archivistiques, on a malencontreusement omis de fixer les limites à l'utilisation de ce type de documents. Aussi, l'analyse par les historiens des relations interconfessionnelles en terre d'Islam, à partir du matériau juridique, a souvent été menée au travers d'un prisme holistique : le *fiqh* y était supposé tout régenter dans les sociétés (famille, alimentation, sexualité, etc.). Toutefois, nous pensons que plus de prudence méthodologique est nécessaire et qu'il faut prendre des distances avec ces concepts classiques. Ainsi, pour al-Andalus, nous ne possédons pas d'étude significative qui nous renseignerait, par exemple, sur les pratiques religieuses mais aussi sur l'inclination des habitants à saisir les juridictions établies. Et il faut rappeler au passage que le recours à la justice constitue en soi un objet d'étude. Il semble d'ailleurs que ce soient les travaux modernes qui aient fabriqué le *ḍimmī*² (tributaire), saisissable et homogène parce que circonscrit en un même lieu, alors que la littérature juridique a toujours rejeté cette idée unificatrice. Cette littérature édifiante, qui ne

1 Je dois dire ici ma dette à l'endroit du regretté Professeur Tahar Mansouri qui, lors de ma communication présentée à la Fondation des Treilles, qui portait sur les pratiques alimentaires à Cordoue aux XIe-XIIe siècles, n'hésita pas à m'inviter, de manière très franche et très directe, à prendre mes distances avec un certain panjuridisme. Je dois dire après coup que cette démarche était en très grande partie due à la nature même de mes sources exclusivement légales. Le texte que je présente aujourd'hui, qui porte encore sur le thème de l'alimentation, est un hommage aux échanges que nous avons eus sur ce sujet. La brève étude que je livre ici est très critique par rapport à ce que j'avais pu précédemment écrire. Et je peux avouer, sans craindre d'exagérer, que Tahar fait partie des maîtres qui m'auront permis d'affiner ma pensée en portant un regard bien plus critique sur mes sources.

Je me permets d'ajouter que sa franchise et sa droiture, qui pouvaient parfois déranger, lui attirèrent malheureusement certaines inimitiés des deux côtés de la Méditerranée. Et pourtant, Dieu sait si Tahar était généreux. Il serait trop long ici de citer tous les chercheurs qui bénéficièrent, à un moment ou à un autre, de son hospitalité en Tunisie, ou encore ceux qui, à un moment ou à un autre, bénéficièrent de sa générosité intellectuelle. Leur dette a beau être le fruit de relations parfois quelque peu agitées et compliquées, elle n'en est pas moins évidente.

2 Cf. « Ahl al-dhimma », *E.I.*² I p. 266.

s'embarrasse pas de détails et de subtilités, a réussi à donner vie à un *homo juridicus* par la greffe successive des règles légales qui le prenaient en charge.

Dans les pages qui suivent, je présente une *fatwā*³ (consultation sur un point de droit) sur la chasse durant le pèlerinage et sur les produits de la chasse des gens du Livre, ainsi que sur l'obligation ou non de mentionner le nom de Dieu lors du sacrifice pour les non-musulmans. Au-delà du caractère réel ou fictif de cette *fatwā*, il n'est pas sans intérêt de la présenter dans sa traduction française — pour la première fois⁴ — pour les chercheurs qui ne connaissent pas la langue arabe ou encore pour ceux qui ne la maîtrisent pas assez. Je ne joins pas le texte arabe de la *fatwā* qu'on retrouvera facilement dans les deux éditions imprimées⁵.

3 Tyan, E., « Fatwā », *E.I.*² II p. 886.

4 Même les deux ouvrages suivants ne possèdent pas de résumé en langue française de ce texte : Lagardère, Vincent, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge: analyse du Mi'yār d'al-Wansharîsî*, Casa de Velázquez, Madrid, 1995 et Amar, Émile, *al-Mi'yār : la pierre de touche des fêtwas de Ahmed al-Wanscharîsî : choix de consultations juridiques des faqih-s du Maghreb*, trad. et commentaires Émile Amar, (Archives Marocaines), 12 et 13, Paris, 1908-1909.

5 Voir Ibn Rušd, *Fatāwā Ibn Rušd*, Dār al-ğarb, Beyrouth, 1987, I p. 561-567 (n° 117) et Ibn Rušd, *Masā'il Abī l-Walīd Ibn Rušd*, Dār al-ğīl, Beyrouth, 1993, I p. 493-498 (n° 113). Nous avons suivi le texte de l'édition de Dār al-ğarb pour notre traduction. Précisons par ailleurs que les différences entre les deux éditions restent très minimes.

Traduction intégrale de la *fatwā*

« Commentaire au sujet de la Sa parole, exalté soit-Il : « Vous qui croyez, Dieu vous met certainement à l'épreuve par ce peu de gibier... »⁶. Les produits de la chasse (*ṣayd*) des gens du Livre (*ahl al-Kitāb*) sont-ils licites [à la consommation] ? Et commentaire au sujet de Sa parole, exalté soit-Il : « Ne mangez pas de viandes sur lesquelles n'aurait pas été prononcé le nom de Dieu... »⁷.

« Voici le texte⁸ de la question que lui ont posée — que Dieu l'assiste — les habitants de Niebla⁹ :

a. Peux-tu — que Dieu soit satisfait de toi — nous donner une réponse au sujet de Sa parole — exalté soit-Il — « Vous qui croyez, Dieu vous met certainement à l'épreuve par ce peu de gibier qu'attrapent vos mains et vos lances, pour savoir qui Le craint dans le secret. Qui passe outre à l'avertissement subira un châtement douloureux »¹⁰.

Ce verset, qui interdit la chasse (*ṣayd*)¹¹ à la personne en état de sacralisation (*muḥrim*), s'adresse-t-il aux croyants (*mu'minīn*) ? Ou bien les concerne-t-il en dehors des rites du pèlerinage (*manāsik al-ḥağğ*) ? Et quel est l'argument (*dalīl*) en faveur du pèlerinage ou en dehors de celui-ci ?

Il y a un homme chez nous qui prétend que celui qui soutient que ce verset concerne le pèlerinage ne connaît pas le Coran et ne le comprend pas. Il a dit : voici le verset relatif à la personne en état de sacralisation (*muḥrim*) : « Vous qui croyez, ne tuez pas le gibier en état d'interdit »¹². Il a dit : le *muḥrim* ne subira pas un châtement douloureux, mais il devra une compensation réparatoire (*ğazā'*)¹³. Quant au châtement douloureux, il concerne celui qui passe outre à l'avertissement et mange la *mayta* (victime non rituelle), ou qui trouverait une proie¹⁴ (*ṣayd*) morte et la mangerait ou la vendrait ; et qui dirait aux gens : « Je l'ai chassée ». C'est dans ce sens-là que doit être comprise Sa parole : « ... Qui passe outre à l'avertissement subira un châtement douloureux »¹⁵.

Pour tout cela, il considère que les produits de la chasse (*ṣayd*) des gens du Livre (*ahl al-Kitāb*) sont interdits (*ḥarām*), tout comme le sont le cochon (*ḥinzīr*) et la *mayta*, et qu'ils ne sont pas [seulement] déconseillés (*karāhiyya*)¹⁶. Il apporte comme preuve ce verset, et ajoute : il n'y a pas de différence entre cela et la viande de cochon, la *mayta* et le sang (*damm*).

Nous désirons ardemment ta faveur, explique-nous la vérité (*ḥaqq*) et le vrai (*ṣawāb*) si Dieu le veut. Quels sont les savants qui autorisent cela sans le considérer comme déconseillé (*karāhiyya*) ? Et pour quel motif l'autorisent-ils ? Quels sont ceux qui en

6 Coran V, 94 (toutes les traductions des versets du Coran mentionnés ici sont de Jacques Berque).

7 Coran VI, 121.

8 On retrouve cette *fatwā* dans les *Fatāwā* d'al-Burzulī au chapitre *al-ḍaḥāyā wa l-dabā'ih wa l-ṣayd* I p. 642-643.

9 En arabe Labla : ville située à l'ouest de Séville dans la Province de Huelva.

10 Coran V, 94.

11 Viré, F., « Ṣayd », *E.I.*² IX p. 102-103. Le terme *ṣayd* désigne à la fois la poursuite et la capture d'animaux sauvages comestibles terrestres et aquatiques.

12 Coran V, 95, c-à-d. en état de sacralisation.

13 La notice de l'*Encyclopédie de l'Islam* consacrée au terme *ğazā'* ne l'envisage que d'un point de vue théologique, dans le sens de récompense. Voir Tritton, A. S., « Djazā' », *E.I.*² II 531-533. Pour une explication de ce terme dans son acception juridique voir *infra*.

14 Ou plus précisément tout ce qu'on prend à la chasse.

15 Coran V, 94.

16 Le terme *karāha* ou encore *makrūh* désigne l'une des cinq qualifications juridiques des actes humains selon la *ṣarī'a*.

déconseillent [la consommation] et pour quelle raison, et qui ne considèrent pas cela comme strictement *ḥalāl* ou *ḥarām* ? Et y a-t-il un savant qui a soutenu que c'est interdit (*ḥarām*) comme la *mayta*, ainsi que le prétend cet homme, ou non ? [De mon côté], je n'ai jamais rencontré cette opinion.

b. Et les produits de la chasse des gens du Livre sont-ils licites ou non si l'on sait qu'ils ne mentionnent pas le nom de Dieu, pour ceux qui considèrent comme licite [la consommation] des produits de la chasse des gens du Livre, au vu de la parole de Dieu — exalté soit-Il — : « Ne mangez pas de viandes sur lesquelles n'aurait pas été prononcé le nom de Dieu... »¹⁷ ; de même qu'il est licite de consommer leur nourriture bien qu'ils pratiquent l'usure (*ribā*) dans leurs transactions commerciales, et alors que la parole de Dieu — exalté soit-Il — dit : « Vous qui croyez, ne mangez pas de l'usurateur, doublement redoublé (du principal)... »¹⁸.

c. De la même manière, quel est l'argument (*ḥuǧǧa*) pour ceux qui autorisent ce qu'ils sacrifient et égorgent, en dehors des produits de la chasse, ainsi que pour ceux qui interdisent cela ?

Que tu sois récompensé et remercié, si Dieu, exalté soit-Il, le veut.

Réponse — que Dieu fasse durer sa grâce — : j'ai examiné avec attention la question, et la vérité (*al-ṣaḥīḥ*) au sujet du verset est qu'il désigne les personnes en état de sacralisation (*muḥramūn*), car cette révélation les concerne¹⁹. C'est aussi ce que soutient un groupe de savants (*ǧamā'a min al-'ulamā'*) parmi les exégètes du Coran (*ahl al-tafsīr*), ainsi que d'autres [maîtres]. Parmi ceux qui ont formulé cela, [citons] Ibn Ḥabīb²⁰ dans la *Wādiḥa*, et on rapporte (*ruwiya*) qu'Ibn 'Abbās²¹ aurait dit : ce verset a été révélé à al-Ḥudaybiyya²² où Dieu

17 Coran VI, 121.

18 Coran III, 130.

19 Littéralement, « elle est descendue sur eux » (*nazalat fi-him*).

20 'Abd al-Malik b. Ḥabīb al-Sulamī al-Andalusī (m. 238/852) est l'auteur de la *Wādiḥa* qui a pour origine son *kitāb al-samā'* que le Cordouan Ibn Ḥabīb compila à partir des auditions recueillies auprès de ses maîtres : Ibn al-Māǧišūn, Muṭarrif, Ibn Abī Uways, 'Abd Allāh b. 'Abd al-Ḥakam, etc. On trouve aussi dans ce livre des *atār* et *ḥadīṭ*. Il fut le *ṣayḥ* des mālikites en al-Andalus après Yaḥyā b. Yaḥyā et son livre connut un très grand succès dans la péninsule Ibérique avant que ne soit rédigée la *'Utbīyya*. La *Wādiḥa* était également répandue en Ifrīqiya et au Maghreb. Ibn Ḥabīb était versé dans le *fiqh*, le *ḥadīṭ* et la langue arabe. Voir Ġīdī (al-), 'Umar, *Mabāḥiṭ fi l-madḥab al-mālikī bil-Maǧrib*, al-Hilāl al-'arabiyya lil-ṭibā'a wa l-našr, Rabat, 1993, p. 69-70 et Harrūs (al-), Muṣṭafā, *al-Madrasa l-mālikīyya al-andalusīyya ilā nihāyat al-qarn al-tāliṭ al-ḥiǧrī : našhatun wa ḥašā'isun*, Ministère des affaires religieuses, Rabat, 1997, p. 376-398.

Al-'Utbī a dit : « Que Dieu accorde sa miséricorde à 'Abd al-Malik. Je ne connais personne qui ait rédigé au sujet du *madḥab* de Médine un livre semblable au sien. Aucun livre n'est plus utile que le sien à l'étudiant... » (*Tartīb al-madārik*, IV p. 126). Ibn Khaldūn nous apprend que « l'Espagnol 'Abd al-Malik b. Ḥabīb se rendit en Orient pour étudier avec Ibn al-Qāsim et ses contemporains. Il répandit le malikisme en Espagne et rédigea son traité d'*Al-Wādiḥa*. Un de ses élèves, Al-'Utbī, écrivit son propre manuel : *Al-'Utbīyya*... Les gens de Kairouan s'appliquèrent à l'étude de la *Mudawwana* et les Espagnols, à celle de la *Wādiḥa* et la *'Utbīyya* » (Ibn Khaldun, *Discours sur l'histoire universelle. Al-Muqaddima*, Sindbad, Arles, 1997, p. 720-721).

21 Surnommé *al-Ḥibr* «le docteur» ou *al-Baḥr* «la mer», car il est considéré comme un des plus grands savants, de la première génération de Musulmans. On le présente souvent comme le père de l'exégèse coranique. Il est le neveu du Prophète. Cf. Veccia Vaglieri, L., « 'Abd Allāh b. al-'Abbās », *E.I.*² I p. 41-42.

22 Localité située en bordure du territoire sacré de la Mekke. Le village a donné son nom à une expédition musulmane partie de Médine et conduite par le Prophète au mois de mars 628. Après avoir vu en rêve qu'il accomplissait la *'umra* («petit pèlerinage»), il décida donc de tenter une expédition contre la Mekke. Finalement, il entama des négociations avec les mekkois et ils s'accordèrent sur un traité valable pour dix ans. Parmi ses clauses, le Prophète s'engageait à se retirer immédiatement et à revenir l'année suivante à la Mekke,

éprouva [les musulmans] avec des bêtes sauvages (*wahš*) qui chargeaient souvent leurs montures.

Le [terme] « *ibtilā'* »²³ signifie la mise à l'épreuve (*al-iḥtibār*). Dieu a souhaité les mettre à l'épreuve afin de connaître ceux qui le craignent dans le monde invisible (*ḡayb*)²⁴ en prenant soin de délaisser les produits de la chasse qui leur sont interdits²⁵. Et « *li-ya'lama* » signifie afin qu'Il connaisse ceux qui Lui obéissent et ceux qui Lui désobéissent. Il récompense celui qui se soumet à Son ordre et châtie celui qui Lui désobéit en commettant un péché, ou bien Il leur pardonne (*yataḡāwaz*) à tous deux, Connaissant par Sa Science éternelle celui qui Lui obéirait et celui qui Lui désobéirait. Nul dieu en dehors de Lui.

Sa parole : « ... Qui passe outre à l'avertissement subira un châtement douloureux »²⁶ désigne celui qui dépasse [ce qui est permis] en tuant des proies (*ṣayd*) après avoir su que cela est interdit. Et Sa parole : « [il] subira un châtement douloureux » signifie qu'il devra être battu douloureusement, pour ceux qui considèrent que celui qui a tué volontairement (*muta'ammid^{am}*) une proie (*ṣayd*) doit obligatoirement verser une compensation réparatoire (*ḡazā'*)²⁷. Pour ceux qui considèrent que seule l'individu qui s'est trompé (*muḥṭi'*), ou encore celui qui oublie qu'il est en état de sacralisation et qui va à la chasse volontairement, doit verser une compensation réparatoire, le verset signifie qu'il subira un châtement douloureux dans l'Au-delà (*āḥira*). On a dit (*qīla*) que « *al-i'tidā'* » signifie l'habitude (*al-mu'āwada*). Ainsi, celui qui tue une seconde fois ne devra pas verser de compensation réparatoire, mais il subira nécessairement la vengeance (*niqma*), conformément à ce verset : « ... en cas de récurrence, Il se venge du coupable »²⁸. Cela désigne le châtement (*adāb*)²⁹ dans ce verset, et c'est l'avis d'un grand nombre de savants.

qu'on évacuerait durant trois jours, afin que les musulmans puissent accomplir la *'umra*. Après avoir conclu ce traité, les musulmans sacrifièrent les bêtes qu'ils avaient amenées avec eux et ils rentrèrent à Médine. Suite à un différend, le traité ne demeura en vigueur que dix mois. Sur al-Ḥudaybiyya voir Montgomery Watt, W., « al-Ḥudaybiyya », *E.I.*² III p. 557-558.

23 Selon le linguiste al-Ḡurḡānī « l'expression *bala'*, le fait d'éprouver, [est] synonyme d'*iḥtibār* », cf. al-Jurjānī, *Le livre des définitions*, Albouraq, Paris, 2005, (n° 58) p. 53.

24 Voir MacDonald, D. B. et Gardet, L., « al-Ghayb », *E.I.*² II, p. 1049 : « fréquemment, *ghayb* désignera ce qui est caché, inaccessible aux sens et à la raison — donc, à la fois, absent de la connaissance humaine et caché en la science divine. C'est à ce deuxième significat que réfère *al-ghayb* pris comme terme technique du langage religieux. On peut le rendre alors par « le mystère ». Tel est son sens, à de rares exceptions près, dans le texte kur'ānique. Son emploi y est fréquent ». Voici quelques versets coraniques qui abordent la question du *ḡayb* : II, 3-4, 49 ; III, 44, 174 ; VI, 59 ; X, 20 ; XII, 102 ; LXXII, 26. Cf. aussi Gaudefroy-Demombynes, M., « Les sens du substantif *ḡayb* dans le Coran », in *Mélanges Louis Massignon*, IFEAD, Damas, 1957, II p. 245-250.

25 Pour Ibn al-'Arabī ce verset aurait été révélé à al-Ḥudaybiyya lors du petit pèlerinage (*'umra*), à un moment où une partie des musulmans étaient en état d'*iḥrām* et l'autre non, ce qui entraîna une confusion au niveau du statut juridique à suivre pour chaque groupe lorsque du gibier s'approchait d'eux. Et pour cela, Dieu aurait révélé ce verset afin de fixer les règles et les interdits aux pèlerins. Voir Ibn al-'Arabī, *Aḥkām al-Qur'ān*, Maṭba'a 'Īsā I-Bābī I-ḥalabī, Le Caire, 1967, p. 656.

26 Coran V, 94.

27 Voici en quoi consiste la compensation (*ḡazā'*) selon la doctrine mālikite : « La réparation (*djazā'*) est fixée par la décision de deux personnes *'adls*, connaissant la Loi en cette matière. Elle consiste : a) En quelque chose de semblable à elle — la bête tuée — sous le rapport des dimensions et de l'apparence, si possible, parmi les diverses espèces de bestiaux. b) ou bien, en don de nourriture d'une valeur égale à celle du gibier, au jour où il a péri, à l'endroit de la chasse... c) ou bien, pour chaque *moudd* ainsi dû, on jeûne une journée...

La réparation est la suivante : pour une autruche, une chamelle *badana* [— désigne la chamelle, le chameau adulte, la vache ou tout animal corpulent destiné au sacrifice —] ; pour un éléphant, un chameau à deux bosses ; pour un onagre, ou un buffle, une vache ; pour une hyène, ou un renard, une pièce de petit bétail, due aussi pour des pigeons chassés à la Mekke et au Territoire Sacré, et pour les ramiers de ces deux endroits. Tout ceci, sans décision des deux experts. Pour les pigeons, chassés en territoire profane, le lézard, le lièvre, la gerboise, et pour tous les oiseaux, sauf le cas des pigeons et ramiers ci-dessus, on verse la valeur de la bête, en nourriture ». Voir Voir Khalīl Ben Ishāq, *Abrégé de la loi musulmane selon le rite de l'Imām Mālek*, I (le rituel) p. 169.

28 Coran V, 95.

Quant aux produits de la chasse des gens du Livre³⁰, selon l'école (*madhhab*) de Mālik — que Dieu lui accorde Sa miséricorde — ils sont interdits. On ne mangera que ceux qu'ils auront sacrifiés, comme on le fait pour les animaux pour lesquels on a oublié de mentionner le nom de Dieu (*nasiyy*)³¹. Son argument (*dalīl*) est que dans tous les versets du Coran le discours relatif aux produits de la chasse est adressé aux musulmans et non aux infidèles (*kuffār*).

Un groupe de savants autorise [la consommation] des produits de la chasse (*ṣayd*) en vertu de la parole de Dieu, Puissant et Grand : « ... la nourriture³² de ceux qui ont reçu l'Écriture avant vous est licite pour vous ... »³³. C'est l'avis d'Ašhab³⁴, Ibn Wahb³⁵ et 'Alī b. Ziyād³⁶ parmi les disciples de Mālik, et c'est aussi le choix de Saḥnūn³⁷.

Un autre groupe de savants considère cela comme répréhensible (*kariha*) ; on compte parmi eux Ibn Ḥabīb. Le caractère répréhensible pour ceux qui en autorisent [la consommation] est manifeste pour deux raisons :

Premièrement : la prise en considération des divergences³⁸ (*murā'āt al-ḥilāf*) en vertu de la parole du Prophète — paix et salut de Dieu sur lui — : « ce qui est permis (*ḥalāl*) est évident (*bayyin*), et ce qui est interdit (*ḥarām*) est évident aussi. Mais, entre l'un et l'autre, il y a bien des choses équivoques (*muštabiḥāt*). Qui se garde de l'équivoque purifie sa foi... »³⁹.

Deuxièmement : la pratique de la chasse suppose des préceptes connus de tous ; et si les produits de la chasse de l'ignorant (*ḡāhil*), qui ne respecte pas les prescriptions en la matière, sont déconseillés (*makrūh*), alors, ceux du tributaire (*ḍimmī*) doivent l'être plus encore.

Ceux qui autorisent la consommation des produits de la chasse des gens du Livre ne posent pas comme condition la mention du nom de Dieu (*tasmiyya*)⁴⁰, étant donné que celle-ci n'est pas valide (*lā taṣiḥḥ*) de leur part.

Quant à Sa parole, Puissant et Grand : « Ne mangez pas de viandes sur lesquelles n'aurait pas été prononcé le nom de Dieu... »⁴¹, on a dit⁴² (*qīla*) que son sens est le sacrifice

29 Sur les châtiments divins voir Juynboll, Th. W., « 'Adhāb », *E.I.*² I p. 192. On se reportera à la notice suivante pour les châtiments de la tombe, cf. Wensinck, A. J. et Tritton, A. S., « 'Adhāb al-qabr », *E.I.*² I 192-193.

30 Sur ce sujet on consultera avec intérêt la *fatwā* contenue dans le *Mi'yār* II p. 18-19. Pour un résumé de sa traduction française, cf. Amar, Émile, *La pierre de touche des fatwās*, 1908, p. 165-168.

31 L'édition de Dār al-ḡarb donne le mot « insī » à la place de « nasiyy ». Ainsi, on peut traduire comme suit : « [à l'aide d'un outil que] les hommes [utilisent habituellement] ».

32 Le terme arabe employé ici est ṭa'ām, cf. Van Gelder, G. J. H., « Ṭa'ām », *E.I.*² X p. 4-5.

33 Coran V, 5.

34 Élève de Mālik mort en 204/819.

35 Élève de Mālik mort en 197/812-3.

36 Élève de Mālik mort en 183/799.

37 Cf. *Mudawwana*, Dār al-fikr, Beyrouth, 1980, II p. 63. Voir aussi Talbi, M., « Saḥnūn », *E.I.*² VIII, p. 843-845.

38 Sur cette règle d'*uṣūl al-fiqh* voir Maššāt, *al-Ġawāhir al-tamīna fī bayān adilla 'alīm al-madīna*, Dār al-ḡarb, Beyrouth, 1990 (2è éd.), p. 235-242.

39 Tradition transmise par al-Nu'mān b. Bašīr et rapportée par Buḥārī et Muslim. Voici le texte du *ḥadīṭ* complet : « Est évident ce qui est licite comme est évident ce qui est illicite. Entre les deux [domaines] il est des choses qui suscitent le doute et que bien peu de gens connaissent. Aussi, celui qui se garde des choses douteuses, a-t-il préservé, par là même, sa religion et son honneur. Car celui qui s'aventure dans les domaines du doute s'aventure, en fait, dans l'illicite. Tel le berger dont [les bêtes] pâturent autour d'un enclos réservé, risquant à tout moment d'y pénétrer. Or, tout souverain possède un domaine réservé, celui d'Allāh lui, est [l'ensemble] de ses interdictions. Eh bien ! il y a dans le corps un morceau de chair qui, s'il est sain, rend tout le corps sain ; mais, s'il est corrompu, tout le corps devient corrompu. Eh bien ! il s'agit du cœur ».

Signalons que l'on rencontre cette tradition sous forme abrégée dans la *Mudawwana* III p. 441.

40 Cf. Carra de Vaux, B. et Gardet, L., « Basmala », *E.I.*² I p. 1116-1117.

41 Coran VI, 121.

42 Il semblerait que ce soit l'opinion d'Ibn 'Abbās, cf. Ibn Kaṭīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm*, Dār ṭayyba, Riyadh, 1999, III p. 324-330.

(*taḍkiyya*) et non pas la mention du nom de Dieu (*tasmiyya*). On a aussi soutenu⁴³ (*qīla*) que son sens est la mention du nom de Dieu, sauf que ce verset est abrogé⁴⁴ (*mansūḥa*) par la parole de Dieu, Puissant et Grand : « ... la nourriture de ceux qui ont reçu l'Écriture avant vous est licite pour vous ... » ; car Dieu a permis, par ce verset, la consommation de leurs sacrifices⁴⁵ (*ḍabā'iḥ*), alors qu'ils ne mentionnent pas le nom de Dieu pour ceux-là. On a dit⁴⁶ : ce verset n'est pas abrogeant (*nāsiḥa*), mais a une portée restreinte⁴⁷ (*muḥaṣṣa*).

Selon ce qui vient d'être mentionné, la mention du nom de Dieu est une condition pour que le sacrifice (*ḍakāt*) du musulman soit valide. On a dit⁴⁸ : en toutes circonstances (*'alā kulli ḥāl*). Et on a dit (*qīla*) : avec la mention (*ḍikr*) et la capacité (*qudra*), et c'est là l'avis (*maḍhab*) de Mālik, que Dieu lui fasse miséricorde.

Avec Dieu, exalté soit-Il, est le succès. »

43 *Ibid.*

44 Burton, J., « Naskh », *E.I.*² VII p. 1101-1104.

45 Il existe dans les ouvrages de *fiqh* trois termes pour désigner les différentes formes de sacrifices : *ḍabḥ* (consiste à trancher la gorge, y compris la trachée-artère et l'œsophage — quant aux deux veines jugulaires, il y a divergence entre les rites), *naḥr* (applicable aux seuls chameaux) et *'aqr* (ou blessure entraînant la mort — lorsque l'animal ne peut pas être saisi autrement).

46 C'est l'avis de la majorité des savants dont Ibn Muḡāhid, cf. Ibn Kaṭīr, *Tafsīr al-Qur'ān*, III p. 324-330.

47 Il s'agit d'une sentence ou d'un terme qui a pour but la particularisation ou la spécification d'une partie d'un verset coranique ou d'une tradition prophétique, cf. al-Tahānawī, Muḥammad 'Alī, *Kaššāf iṣṭilāḥāt al-funūn wa l-'ulūm*, Maktabat lubnān, Beyrouth, 1996, I p. 732-734.

48 Cela est rapporté par Ibn 'Umar, Nāfi', Ibn Sīrīn, et c'est une *riwāya* de Mālik et de Aḥmad ainsi que l'avis de Dāwūd al-Zāhirī, voir Ibn Kaṭīr, *Tafsīr al-Qur'ān*, III p. 324.

Aspects biographiques

L'auteur de la *fatwā* Ibn Rušd al-ğadd (m. 520/1126) est très certainement l'un des plus grands jurisconsultes mālikites du Moyen Âge⁴⁹. La famille des Banū Rušd était une famille cordouane très importante, et rappelons par ailleurs que notre auteur est le grand père du célèbre Averroès⁵⁰. Ibn Rušd occupa le poste de *qāḍī l-ğamā'a* à Cordoue durant quatre années de 511/1117-8 à 515/1121⁵¹. Son nom est lié à la révolte de la population cordouane en 515/1121-2, mais aussi au voyage qu'il entreprit en direction de Marrakech afin d'informer l'émir des attaques des chrétiens et de la trahison des mozarabes. De même, on le voit intervenir dans la construction de murailles autour de Marrakech, et on l'interroge depuis un grand nombre de villes du Maghreb et d'al-Andalus afin de recevoir ses consultations juridiques. De son héritage intellectuel, nous sont parvenues sa *summa magna*, *al-Bayān wa l-taḥṣīl*⁵², qui est un volumineux commentaire de la *Mustaḥrağa* d'al-'Utbi⁵³, ses *Muqaddimāt*⁵⁴, qui sont une introduction à la *Mudawwana* de Saḥnūn, ainsi que ses *Fatāwā* auxquelles nous empruntons le texte ici traduit. Savant incontournable et faisant autorité, tous les auteurs mālikites qui lui sont postérieurs le citent abondamment.

Les sources restent silencieuses sur les débuts d'enseignement d'Ibn Rušd. Toutefois, il semblerait que notre auteur ait acquis une certaine renommée vers la fin du cinquième siècle de l'hégire entre 490/1096 et 496/1102, c'est-à-dire à l'époque où Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Īsā b. Ḥusayn al-Tamīmī⁵⁵ (m. 505/1111) était *qāḍī* de Ceuta. En effet, nous voyons ce dernier interroger Ibn Rušd dans ses *Fatāwā* au sujet de l'agrandissement de la grande mosquée de Ceuta⁵⁶. Ainsi la réputation de notre *qāḍī* semble avoir dépassé les frontières d'al-Andalus alors qu'il était âgé d'environ quarante ans. Si Ibn Rušd fut un savant pluridisciplinaire, il se distingua surtout par sa très grande maîtrise du *fiqh*. Il fut très influencé par ses maîtres Abū Ġāfar Ibn Rizq, Abū 'Abd Allāh b. Ḥayra, Abū 'Abd Allāh b. Farağ, etc., qui furent eux aussi de très grands *fuqahā'*. Ibn Rušd se distinguait par ailleurs de ses contemporains par la mémorisation du *fiqh* tant dans les *uṣūl* que les *furū'*, et surtout parce qu'il connaissait en détail les *ḥilāf* (divergences) et l'ensemble des *masā'il* de l'école mālikite. À son époque, il était le juriste le plus distingué de cette école et son meilleur représentant en al-Andalus et au Maghreb. Ibn Sa'īd écrivit que « rien ne lui échappait des divergences (*iḥtilāf*) entre les savants parmi les Compagnons, les Tābi'in et Tābi'i l-Tābi'in et leurs

49 Pour plus de détails, on se reportera à ma thèse de doctorat dans laquelle j'ai longuement traité de la vie et de l'œuvre de cet auteur.

50 On compte plusieurs savants de renom dans cette famille.

51 Rachid El Hour écrit qu'il occupa ce poste durant cinq ans, ce qui ne correspond pas à la déclaration d'Ibn Rušd dans l'introduction de son *Bayān* qui déclare avoir été *qāḍī* pendant « quatre années moins quelques jours », voir *Bayān* I p. 30-31 et El Hour, Rachid, *La Administración judicial almorávide en al-Andalus*, p. 35.

52 Ibn Rušd, *al-Bayān wa l-taḥṣīl wa l-ṣarḥ wa l-tawğīh wa l-ta'līl fī masā'il al-Mustaḥrağa*, Dār al-ğarb al-islāmī, Beyrouth, 1988. Ḥağğī, Muḥammad, « al-Mustaḥrağa wa l-Bayān wa l-taḥṣīl wa l-Muqaddimāt li-Bn Rušd. Akbar ishām andalusī fī l-fiqh al-mālikī », *Actas del II coloquio Hispano-Marroquí de ciencias históricas « Historia, ciencia y sociedad »*, Agencia Española de cooperación, Madrid, 1992, p. 43-48.

53 Sur cet auteur et son livre, cf. Fernández Félix, A., *Cuestiones legales del islam temprano : la 'Utbīyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*, CSIC, Madrid, 2003 ainsi que notre thèse de doctorat.

54 Ibn Rušd, *al-Muqaddimāt al-mumahhidāt li-bayān mā qtaḍat-hu rusūm al-Mudawwana min al-aḥkām al-šar'īyyāt wa l-taḥṣīlāt al-muḥkamāt li-ummahāt masā'ili-hā al-muškilāt*, Dār al-ğarb al-islāmī, Beyrouth, 1988.

55 *al-Ġunya* p. 99 et *Šağarat al-nūr* p. 124.

56 *Fatāwā* p. 262-269 (46).

écoles »⁵⁷, de même qu'il n'ignorait pas les divergences et les points d'accords entre les quatre *imām*-s et leurs élèves. Les ouvrages prosopographiques, ainsi que les annales s'accordent à reconnaître à Ibn Rušd en matière de *fiqh* des qualités exceptionnelles qui le distinguent des savants de sa génération. Voici par exemple ce qu'écrivait à son sujet son élève 'Īyād : « il était le leader des *fuqahā* ' de son temps en al-Andalus et au Maghreb et on reconnaissait son intelligence, ses qualités d'écrivain, sa précision dans le *fiqh* et c'est vers lui que l'on se dirigeait pour les grands problèmes. Il excellait dans les *furū'*, *uṣūl*, *farā'id* et les autres sciences »⁵⁸. Sa position éminente au sein du *madhhab* mālikī fait qu'on le reconnaît comme l'un des *ṣuyūh* (maîtres) parmi les Modernes⁵⁹ (*muta'ahhirūn*) aux côtés d'Abū l-Walīd al-Bāḡī, Ibn 'Attāb, Ibn al-'Arabī, etc. Parmi les autres éléments qui attestent qu'Ibn Rušd fut l'un des plus grands mālikites de son temps il faut citer la décision prise par les *fuqahā* ' de Fès à l'époque du sultan Abū Sa'īd al-Marīnī (m. 638/1240) de suivre dans leurs décisions juridiques des grands jurisconsultes comme Ibn Rušd, ainsi que le '*amal* (« l'art judiciaire », selon la traduction de Jacques Berque) de Cordoue⁶⁰. De même, l'incontournable Ḥalīl (m. 776/1374) le compte comme l'un des quatre maîtres sur lesquels il s'appuie dans son *Muḥtaṣar* aux côtés d'Ibn Yūnus (m. 451/1059), al-Laḥmī (m. 478/1085-6) et al-Māzarī (m. 536/1141)⁶¹. De son côté, le tunisois Ibn 'Arafa (m. 803/1401), qui vécut sous les ḥafṣides, avait une préférence pour Ibn Rušd par rapport à al-Laḥmī lorsque tous deux avaient une opinion différente sur une *mas'ala*⁶². En vue de préciser ce propos, al-Ḥuḡwī ajoute que cela est à entendre dans sa globalité et non pour toutes les *masā'il*⁶³. En résumé, il appert qu'Ibn Rušd fut un savant remarquable qui marqua son époque et qui influença durablement la pensée juridique mālikite.

Commentaire de la *fatwā*

L'objet des développements qui suivront n'est pas tant de décrire le comportement des individus aux XI-XIIe siècles, que d'offrir aux lecteurs un commentaire juridique d'un point de vue normatif⁶⁴. Pour éclairer la *fatwā* d'Ibn Rušd, nous enrichissons notre texte de ses opinions que l'on rencontre dans le *Bayān* et les *Muqaddimāt*. Précisons d'emblée que c'est principalement à la partie relative aux non-musulmans que nous nous consacrerons. Ce qui ne nous empêchera pas naturellement, de restituer et de commenter les autres passages

57 *al-Muḡrib fī ḥulā l-Maḡrib* I p. 162.

58 *al-Ġunya* p. 122.

59 Ibn Farḥūn, *Kaṣf al-niqāb al-ḥāḡib min muṣṭalaḥ Ibn al-Hāḡib*, Dār al-ḡarb, Beyrouth, 1990, p. 65.

60 *Naḥḥ al-ṭīb* I p. 557.

61 Voici la spécificité de ces quatre savants dans le *Muḥtaṣar* : Laḥmī (*iḥṭiyār*), Ibn Yūnus (*tarḡīh*), Māzarī (*qawl*) et Ibn Rušd (*zuhūr*).

62 *Nayl al-ibṭihāḡ* p. 172.

63 *al-Fikr al-sāmī* IV p. 54.

64 J'ai par ailleurs apporté d'amples développements sur ce sujet dans la troisième partie de ma thèse de doctorat, dont l'un des chapitres est consacré aux pratiques alimentaires. On pourra aussi se reporter à l'une de mes publications précédentes : Bouchiba, Farid, « Cohabitation religieuse et pratiques alimentaires à Cordoue aux XIe-XIIe siècles d'après le grand qāḡī Ibn Rušd al-ḡadd (m. 520/1126) », Boisselier, S. et Tolan, J. (éd.), *La cohabitation religieuse dans les villes européennes, Xe-XVe siècles. Religious Cohabitation in European Towns (10th-15th centuries)*, Brepols, Turnhout, 2014, p. 61-86, ainsi que Bouchiba F. et Oulddali A., « Non-musulmans et *dhimīs* dans le *kitāb al-Muḥallā* d'Ibn Ḥazm al-zāhirī (m. 456/1064) », Avon D. (éd.), *Sujet, fidèle, citoyen. Espace européen (XIe-XXIe siècles)*, Dynamiques citoyennes en Europe - volume 6, Peter Lang, Bruxelles, 2014, p. 39-67.

pertinents, bien que moins en lien avec ce sujet. En guise de conclusion, nous exposerons quelques réflexions générales sur la présence des infidèles au sein du « droit musulman »⁶⁵.

Questions posées

Tout d'abord, la question posée par les habitants de Niebla à Ibn Rušd al-ğadd semble émaner de personnes relativement instruites dans les sciences religieuses. En effet, la question porte sur des versets⁶⁶ bien précis (V/94, V/95, VI/121 et III/130) et on peut, par ailleurs, relever qu'un certain nombre de termes juridiques employés par les *mustafī-s* (*hiṭāb*, *ğazā'*, *karāha*, *ħuğğā*, etc.) sont le plus souvent ignorés par le quidam. De même, à la fin de la première question, l'expression « fa-innī mā ra'aytu ḥaḍā l-wağh qaṭṭ » (je n'ai jamais rencontré cette opinion), suppose que la personne qui interroge connaisse d'autres avis juridiques sur ce point-là, qu'elle a très certainement glanés dans les livres de *fiqh* ou bien au travers d'enseignements oraux. En outre, précisons que la *fatwā* contient trois interrogations.

Dans la première question, les interrogateurs sollicitent Ibn Rušd afin qu'il se prononce sur la portée du verset 94 de la sourate V. On lui demande si dans ce verset l'interdit relatif à la chasse concerne uniquement le *muħrim*, ou bien s'il s'adresse à tous les musulmans ? Et quels sont les arguments de chaque partie. Si les *mustafī-s* exigent une réponse accompagnée d'une argumentation, c'est qu'en réalité la question a été envoyée à Ibn Rušd en réaction aux opinions d'un homme de Niebla qui soutient que ce verset ne concerne pas le pèlerinage. Pour ce dernier, seul le verset 95 de cette même sourate est adressé au *muħrim*. Il ajoute que le « châtiment douloureux » dont il est fait mention à la fin du verset 94 concerne seulement celui qui se nourrirait des produits de la chasse saisis durant le pèlerinage, ou encore celui qui trouverait un animal mort qui aurait été chassé et qui en mangerait, ou bien qui en vendrait. Pour cet homme, cela ne concerne pas le *muħrim*, qui est seulement tenu d'une expiation compensatoire dans le cas où il chasserait pendant le pèlerinage. À la suite de cela, il ajoute que tous les produits de la chasse des gens du Livre sont interdits (*ħarām*) à la consommation.

La seconde question adressée à Ibn Rušd porte sur la possibilité ou non pour les musulmans de consommer les produits de la chasse des *ahl al-kitāb* si l'on est informé qu'ils ne mentionnent pas le nom de Dieu. Les interrogateurs désirent savoir comment ceux qui autorisent la consommation de cette viande interprètent le verset suivant : « Ne mangez pas de viandes sur lesquelles n'aurait pas été prononcé le nom de Dieu... »⁶⁷. De même, ils se demandent comment il est possible de consommer leurs nourritures bien qu'ils pratiquent

65 Rappelons que « droit musulman » en tant que catégorie scientifique et normative est une invention juridique orientaliste imprégnée par la notion occidentale de droit positif. Sur ce sujet cf. Dupret, Baudouin, et Léon Buskens, « Qui a inventé le droit musulman ? Une histoire des études occidentales de la normativité islamique et leur diffusion en Orient », *Maghreb et sciences sociales*, 2012, p. 51-61 ; Dupret, Baudouin, et Léon Buskens, « De l'invention du droit musulman à la pratique juridique contemporaine », Dupret, B. (éd.), *La charia aujourd'hui : Usage de la référence au droit musulman*, La Découverte, Paris, 2012, p. 9-22 et Buskens, Léon, et Dupret, Baudouin, « L'invention du droit musulman : Genèse et diffusion du positivisme juridique dans le contexte normatif islamique », Pouillon, François et Vatin, Jean-Claude (éd.), *Après l'orientalisme. L'Orient créé par l'Orient*, Karthala, Paris, 2011, p. 71-92. Pour une critique ethnométhodologique de la notion de « droit musulman », voir Dupret, Baudouin, « What is Islamic Law ? A Praxiological Answer and an Egyptian Case Study », *Theory Culture and Society*, vol. 24, n° 2, p. 79-100.

66 Le Coran contient quelques versets sur l'alimentation que l'on peut regrouper dans trois grandes catégories : a) principe selon lequel les aliments sont licites (II, 168-169 ; V, 1, 3, 87-88, 93 ; VI, 118-121, 138-148), b) seules les chairs mortes, le sang, la viande de porc et celle dédiée à un autre que Dieu sont interdites (II, 72 ; V, 3 ; VI, 145), c) réductions des nombreuses prohibitions de la loi mosaïque (III, 93 ; VI, 146, XVI, 118).

67 Coran VI, 121.

l'usure, alors que le Coran soutient que : « Vous qui croyez, ne mangez pas de l'usurateur, doublement redoublé (du principal)... »⁶⁸.

Enfin, dans la dernière interrogation, on demande à Ibn Rušd quel est le statut légal des animaux sacrifiés par les gens du Livre, et quels sont les arguments de ceux qui en autorisent la consommation et de ceux qui l'interdisent.

L'exégèse proposée par Ibn Rušd dans cette *fatwā* révèle, au-delà de ses qualités de *faqīh*, ses compétences extra-juridiques. Le considérant à tort comme expert uniquement dans le domaine du *fiqh*, la recherche moderne en a oublié qu'il était aussi un linguiste et un commentateur très expérimenté du Coran et de la Sunna. Il suffit pour s'en rendre compte de consulter ses *Muqaddimāt*, et plus précisément les introductions de chaque chapitre de *fiqh*⁶⁹ où il déploie sa vaste culture exégétique et linguistique. Toutefois, afin de répondre aux attentes des personnes qui l'interrogent, I.R. apporte une argumentation principalement juridique à sa réponse.

Réponse d'Ibn Rušd

a) versets relatifs à la chasse durant le pèlerinage (V/94-95)

Dans la réponse qu'il apporte aux *mustaftī-s*, Ibn Rušd suit l'ordre des questions. Soulignons néanmoins que sa réponse à la troisième question est amalgamée à la précédente. Premièrement, il précise que le verset 94 de la sourate V désigne bien les pèlerins en état de sacralisation, ajoutant que c'est aussi la position de certains exégètes du Coran (*mufasssīrūn*). Pour appuyer son opinion, il signale que c'est aussi la position de deux illustres savants : Ibn 'Abbās qui vécut au premier siècle de l'hégire et le mālikite Ibn Ḥabīb qui vécut à Cordoue à la fin du deuxième et au début du troisième siècle de l'hégire. Suite à cela, il s'arrête sur le terme « *ibtīlā'* » (V/94) afin d'en expliquer le sens, qui selon lui signifie la mise à l'épreuve. Pour Ibn Rušd, le but de Dieu, en demandant à Ses fidèles de délaissier les produits de la chasse qui leur sont interdits, est de les éprouver afin de connaître ceux qui le craignent réellement. Et l'expression « ... Qui passe outre » tirée du verset 94 de la sourate V désigne ceux qui chassent des animaux durant le pèlerinage en ayant connaissance que cela est interdit. Il ajoute par ailleurs que l'expression coranique « [il] subira un châtement douloureux », signifie pour les exégètes qui considèrent que la personne qui tue volontairement une proie doit verser une compensation réparatoire, que celui qui commet ce forfait devra être battu douloureusement. Alors que pour ceux qui considèrent que la compensation doit être versée seulement par celui qui tue une proie involontairement, ce verset signifie que le coupable de cette faute subira son châtement dans l'Au-delà. C'est donc ici le caractère intentionnel ou non de la faute commise qui est à l'origine de ces deux herméneutiques. Dans le cas où ce même fautif chasserait une seconde fois une proie, il n'aurait pas à verser de compensation réparatoire, mais Dieu se chargerait de le punir en vertu de la fin du verset 95 de la sourate al-Mā'ida. C'est en tous les cas l'exégèse proposée par un grand nombre de savants selon Ibn Rušd.

Si le texte d'I.R. offre une réponse assez précise à la question qui lui était posée, il faut tout de même consulter ses autres écrits afin d'avoir un peu plus de renseignements sur ce

68 Coran III, 130.

69 Voir par exemple Ibn Rušd, *al-Muqaddimāt al-Mumahhidāt li-bayān mā qtaḍat-hu rusūm al-Mudawwana min al-aḥkām al-šar'īyyāt wa l-taḥšīlāt al-muḥkamāt li-ummahāt masā'ili-hā al-muškilāt*, Dār al-ğarb al-islāmī, Beyrouth, 1988, I p. 137-141.

sujet. Dans ses *Muqaddimāt*⁷⁰, Ibn Rušd explique que conformément au verset 95 de la sourate V, « Vous qui croyez, ne tuez pas le gibier en état d'interdit »⁷¹, il n'est pas possible de chasser des *dawābb* (équidés, montures) en état de sacralisation (*iḥrām*), excepté les *fawāsiq al-ḥams* (les cinq [animaux] nuisibles) qui selon la tradition rapportée par 'Ā'īša sont : le corbeau (*ḡurāb*), le milan (*ḥida'a*), le scorpion ('*aqrab*), la souris (*fa'ra*) et le chien enragé (*al-kalb al-'aqūr*)⁷². Dans ce même ouvrage⁷³, I.R. commente le verset 94 de la sourate V en des termes assez semblables à ceux employés dans la *fatwā*. Il ajoute par ailleurs que dans l'expression « min al-ṣayd », contenue dans ce verset, la particule *min* est partitive (*tab'īd*), car seuls les gibiers terrestres (*ṣayd al-barr*) ne peuvent pas être chassés par les pèlerins, contrairement aux poissons (*ṣayd al-baḥr*) qu'ils peuvent pêcher conformément au verset suivant : « Licite vous est rendu le gibier de la mer, et ce qu'on y trouve de bon à manger : gros avantage pour vous et pour les voyageurs. Vous est prohibé le gibier de terre, tout le temps que vous êtes en interdit »⁷⁴. À la page suivante de ses *Muqaddimāt*, voilà comment il résume sa position : « le gibier de terre peut être chassé sur les territoires profanes (*ḥill*) par toute personne en dehors du pèlerin ; de même, la personne qui n'est pas en état de sacralisation peut aussi chasser en territoire sacré (*fī l-ḥaram*) »⁷⁵.

b) les produits de la chasse des gens du Livre

La seconde partie de la *fatwā* d'Ibn Rušd, qui est le cœur de notre sujet, vise à apporter une réponse concernant la possibilité ou non pour le musulman de consommer les animaux chassés⁷⁶ par les gens du Livre. Dans un souci d'exhaustivité, I.R. restitue pour cette *mas'ala* les trois opinions (*ḥarām*, *mubāḥ*, *makrūh*) que l'on rencontre au sein du mālikisme. Selon la première opinion, qui est celle soutenue par Mālik⁷⁷, les produits de la chasse des scripturaires sont interdits à la consommation, excepté les animaux qu'ils parviennent à sacrifier après les avoir chassés. L'argument de Mālik est que tous les versets coraniques relatifs à la chasse ne concernent que les musulmans. Le deuxième avis, qui est celui des élèves de Mālik (Ašhab, Ibn Wahb, 'Alī b. Ziyād), ainsi que celui du célèbre savant kairouanais Saḥnūn (m. 240/854), autorise la consommation des produits de la chasse des gens du Livre sans stipuler qu'il soit nécessaire que la bête ait été sacrifiée. Les tenants de cette opinion s'appuient sur ce verset « ... la nourriture de ceux qui ont reçu l'Écriture avant vous est licite pour vous ... »⁷⁸ pour soutenir leur position. On remarquera à ce propos qu'ils généralisent la portée du verset en incluant dans le terme « nourriture » les produits de la chasse, alors que d'aucuns considèrent que cette dernière catégorie apparaît séparément dans le Coran sous le mot « ṣayd ». Cette position est assez compréhensible si l'on ajoute qu'ils ne considèrent pas la *tasmiyya* (mention du nom de Dieu), au moment du sacrifice, comme une condition pour sa consommation ; les chasseurs n'étant pas musulmans, celle-ci ne saurait être valide de leur part. Enfin, un dernier groupe parmi les mālikites estime qu'il est seulement déconseillé (*karāha*) de consommer les

70 *Muqaddimāt*, I p. 391.

71 Coran V, 95, c-à-d. en état de sacralisation.

72 Tradition rapportée par al-Buḥārī, chapitre du pèlerinage, n°1829 et Muslim, chap. du pèlerinage, n°1198.

73 *Muqaddimāt*, I p. 420.

74 Sourate V, verset 96.

75 *Muqaddimāt*, I p. 421.

76 Cf. Ibn Manglī, *Uns al-Malā bi-waḥsh al-Falā*, traduction François Viré, *De la Chasse : Commerce des Grands de ce Monde avec les bêtes sauvages des Déserts sans onde*, Sindbad, Paris, 1984 et Lombard, Maurice, « La Chasse et les Produits de la Chasse dans le Monde Musulman (VIIIe–XIe Siècle). », *Annales Économies Sociétés Civilisations* 24 (1969), p. 572–93.

77 Voir Schacht, Joseph, « Mālik b. Anas », *E.I.*² VI p. 247-250.

78 Coran V, 5.

animaux chassés par les gens du Livre. On compte parmi ceux-là le célèbre Ibn Ḥabīb. Selon I.R., la *karāha* s'explique pour deux raisons : tout d'abord, le célèbre principe de la prise en considération des divergences (*murā'āt al-ḥilāf*), mais aussi parce que les non-musulmans ignorent les règles relatives à la chasse, qui pourtant doivent être connues du chasseur. Car il faut ici rappeler que même la viande des animaux chassés par un musulman qui ignorerait ces règles est, selon cette opinion, déconseillée à la consommation. Donc, *a fortiori* les produits de la chasse des gens du Livre doivent être considérés comme *makrūh*. On remarquera que pour les trois opinions, I.R. rapporte les arguments de chaque groupe afin de répondre aux attentes des *mustaftī*-s, qui, dans la question, lui réclamaient d'apporter les raisons qui motivent les appréciations des jurisconsultes.

Avant de passer au point suivant, soulignons que pour les ḥanafites, šāfi'ites et ḥanbalites les produits de la chasse des gens du Livre sont licites à consommer.

c) les viandes des gens du Livre

Dans cette troisième et dernière partie de la réponse apportée par Ibn Rušd, le verset discuté par notre *faqīh* est le suivant : « Ne mangez pas de viandes sur lesquelles n'aurait pas été prononcé le nom de Dieu : il y aurait là scélérateuse. Les satans inspirent à leurs liges de vous porter la contestation. Si vous les suivez, à coup sûr vous voilà des associants »⁷⁹. I.R. mentionne que pour certains commentateurs, la viande qui est interdite dans ce verset désigne en réalité les animaux qui n'ont pas été sacrifiés (*taḍkiyya*) et non pas ceux pour lesquels le nom de Dieu n'a pas été mentionné lors de la mise à mort. Pour d'autres savants, ce passage coranique désignerait la *tasmiyya*. Toutefois, I.R. ajoute que ce verset est abrogé par celui-ci : « ... la nourriture de ceux qui ont reçu l'Écriture avant vous est licite pour vous ... »⁸⁰. Car selon certains jurisconsultes, par ce verset Dieu a autorisé les musulmans à consommer les animaux abattus par les scripturaires bien qu'Il sache qu'ils ne prononcent pas le nom de Dieu⁸¹. Néanmoins, pour d'autres commentateurs ce verset aurait une portée restreinte et ne serait nullement abrogeant. Seuls les mālikites n'exigent pas la *tasmiyya* afin que la viande des gens du Livre puisse être consommée.

Ajoutons aussi que pour Mālik, les sacrifices de l'enfant dont un seul des parents appartient aux gens du Livre, pourront être consommés seulement si le père de celui-ci est un scripturaire.

Si la *fatwā* d'Ibn Rušd est instructive au sujet des nourritures des gens du Livre, elle n'est bien évidemment pas la seule consultation juridique à nous renseigner sur cette question. En effet, dans sa célèbre compilation intitulée *al-Mi'yār*, qui est un recueil de *fatāwā* émises par les jurisconsultes mālikites d'Occident « musulman » au Moyen Âge, al-Wanšarīsī⁸² (m.

79 Coran VI, 121.

80 Coran V, 5.

81 Les šāfi'ites ajoutent la précision suivante : seuls les sacrifices des juifs dont les aïeux ont embrassé le judaïsme avant la venue de Jésus sont autorisés. Pour ceux qui sont devenus juifs après les débuts du christianisme, leur viande n'est pas licite à la consommation. Il en va de même pour les chrétiens ayant embrassé cette religion après la venue de l'islam.

Ajoutons aussi que pour Abū Ḥanīfa, les animaux sacrifiés par les Sabéens peuvent être mangés par les musulmans. Selon Abū Ḥanīfa, ils liraient le Zabūr, qui serait un livre révélé. Pour Abū Yūsuf et Muḥammad, la viande des animaux sacrifiés par les Sabéens ne peut pas être mangée par les musulmans, car contrairement à Abū Ḥanīfa ils considèrent qu'ils adorent les étoiles (*kawākib*).

82 Lagardère, Vincent, « al-Wanšarīsī », *E.I.*² XI, p. 139-141. Cf. aussi Vidal Castro, Francisco, « Aḥmad al-Wanšarīsī (m.914/1508): Principales aspectos de su vida », *Al-Qanṭara: Revista de estudios árabes*, vol. 12, Fasc. 2, 1991, p. 315-352 ; —, « Las obras de Aḥmad al-Wanšarīsī (m. 914/1508): Inventario analítico », *Anaquel de estudios árabes*, n° 3, 1992, p. 73-112 ; —, « El Mi'yār de al-Wanšarīsī (m. 914/1508). I: fuentes, manuscritos, ediciones, traducciones », *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*, vol. 42-43, n° 1, 1993-1994,

914/1508) rapporte quelques cas d'espèces sur ce même thème. Nous mentionnerons brièvement ici deux passages de cette grande œuvre dans l'espoir d'éclairer le texte d'Ibn Rušd. C'est tout d'abord au travers de la première *fatwā* relative aux vêtements portés par les chrétiens et qui ouvre ce recueil, que le *Mi'yār* aborde la question de la nourriture des gens du Livre. Le compilateur rappelle que pour I.R. le texte coranique « ... la nourriture de ceux qui ont reçu l'Écriture avant vous est licite pour vous... »⁸³ ne comporte aucune équivoque, et partant il est permis au musulman de consommer leur nourriture⁸⁴. Le texte de la *fatwā* ajoute que ces aliments sont consommables même si l'on sait que les gens du Livre ne respectent pas toutes les règles relatives à la pureté et qu'ils ne considèrent pas l'eau pure (*al-mā' al-muṭṭlaq*) comme un moyen de purification. Par conséquent, si les jurisconsultes n'ignorent pas que leurs nourritures sont entachées de ces impuretés, cela ne les empêche pas d'en autoriser la consommation. Mais il faut tout de même ici spécifier que les nourritures prosrites par le Coran n'entrent naturellement pas dans cette catégorie : « Il ne prohibe pour vous que les chairs mortes, le sang⁸⁵, la viande de porc ou dédiée à un autre que Dieu »⁸⁶. Par ailleurs, en matière de consommation alimentaire, la libre appréciation est laissée aux fidèles comme le souligne al-Wanšarīsī qui rapporte l'opinion de Mālik à ce sujet. En effet, interrogé au sujet du fromage des Byzantins (*ḡubn al-rūm*) ce dernier aurait répondu : « Je ne souhaite pas (*mā uḥibbu*) interdire (*an uḥarrima*) quelque chose de licite (*ḥalālan*). Mais il n'y a pas de mal (*lā ba's*) à ce qu'un homme déteste cela (*yakrahu*) en son for intérieur. Ignorant son statut juridique (*fa-lā adrī mā ḥaqīqata-hu*)⁸⁷, je ne peux l'interdire aux gens. On a dit qu'ils y incorporent de la présure⁸⁸ (*anfiḥa*) de porc, et ce sont des chrétiens. Je ne souhaite pas interdire quelque chose de licite. Mais qu'un homme se garde de cela en son for intérieur, je ne vois pas de mal à cela »⁸⁹. Dans le commentaire qu'il propose de ce texte de la *'Utbiyya*⁹⁰, Ibn Rušd explique que c'est la présence de porc dans ce fromage qui amène à s'interroger sur le caractère licite ou non de cet aliment⁹¹. Il ajoute même que si le consommateur n'était pas tenu informé de la présence de présure de porc dans ce produit, il n'aurait pas à procéder à des recherches⁹², car Dieu a très clairement autorisé la nourriture des gens du Livre au verset 6 de la sourate V : « *wa ṭa'āmu llaḏīna utū l-kitāb ḥillun lakum* ».

Le second texte du *Mi'yār* qui peut ici nous intéresser concerne l'abattage des gens du Livre⁹³. La question stipule qu'Ibn al-'Arabi⁹⁴ (m. 543/1148), dans son commentaire du Coran,

p. 317-362 ; —, « El Mi'yār de al-Wanšarīsī (m 914/1508). II: contenido », *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*, vol. 44, n° 1, 1995, p. 213-246.

83 Coran V, 5.

84 al-Wanšarīsī, *al-Mi'yār al-mu'rib wa l-ḡāmi' al-muḡrib 'an fatāwā ahl ifrīqiyawa l-andalus wa l-maḡrib*, Dār al-ḡarb, Beyrouth, 1981, I p. 4-5.

85 L'interdiction qui a une portée générale (*muṭṭlaq*) dans ce verset est spécifiée (*muqayyad*) dans le verset 145 de la sourate VI : « Dis : 'Je ne trouve pas dans ce qui m'est révélé d'interdiction à un mangeur de manger, sauf si c'était de la charogne, du sang répandu (*masfūḥ*), de la viande de porc, car c'est souillure, ou encore l'infamie dont il est fait oblation à un autre que Dieu' ». Dans ce verset, la défense de manger le sang s'entend du sang séparé de la viande, du sang versé (*masfūḥ*). Sur ce sujet voir la longue question posée aux jurisconsultes de Tunis dans *Mi'yār* I p. 112-115 (surtout p. 113).

86 Coran V, 173.

87 Sur le sens de cette expression, cf. al-Qarāfī, *al-Daḥīra*, Dār al-ḡarb, Beyrouth, 1994, I p. 183.

88 Substance organique extraite de la caillette/abomasum (quatrième estomac — les trois pré-estomacs étant dans l'ordre : la panse/rumen, le bonnet/réticulum et le feuillet/omasum —) des jeunes ruminants non sevrés contenant une enzyme coagulant le lait. Par ailleurs, les coagulants peuvent avoir diverses origines : animale, végétale, microbienne et fermentaire (issu d'OGM). Pour un fromage de type lactique on préconise d'empresurer en moyenne 10 mL/100 L de lait.

89 *Bayān* III p. 273-274.

90 *Ibid.*

91 Ce commentaire se trouve aussi dans *Mi'yār* I p. 5.

92 C'est-à-dire afin de s'assurer que ce fromage ne contient pas de présure de porc.

93 *Mi'yār* II p. 9-10.

considère comme licite, pour le musulman, la consommation de la volaille qu'un chrétien aurait mise à mort en lui arrachant la tête, et cela conformément au verset 6 de la sourate V. À la suite de cette déclaration, al-Wanšarīsī apporte d'autres *fatwā*-s afin de préciser l'opinion du sévillan Ibn al-'Arabī. Dans la première de celles-ci, le *mufī* grenadin al-Ḥaffār (m. 811/1408) semble se ranger à ce sujet du côté de l'opinion d'Ibn al-'Arabī. Par ailleurs, al-Ḥaffār rappelle que la manière par laquelle s'effectue la mise à mort de la volaille — en arrachant la tête — a suscité certaines discussions parmi les jurisconsultes. Néanmoins, le *mufī* de Grenade met en évidence que cette viande est licite à consommer, et que les musulmans s'abstiennent d'en manger seulement par dégoût et non pas pour des raisons doctrinales. Il renchérit en stipulant que cette manière d'abattre les animaux est peut-être l'une de leurs manières de sacrifier les bêtes, et qu'il n'est nullement nécessaire que leur abattage soit similaire à celui des musulmans. Voici d'ailleurs la traduction d'un extrait de sa *fatwā* : « S'ils sacrifient [les animaux] selon les règles de leur religion, nous pouvons manger cette nourriture. Il n'est nullement nécessaire que leur abattage soit identique au nôtre. Ceci est une tolérance (*ruḥṣa*)⁹⁵ et une facilité (*taysīr*) que Dieu nous a accordées »⁹⁶. Il ajoute que si les manières de sacrifier les animaux varient au sein même de l'islam, il n'est pas improbable que l'arrachement de la tête des volailles soit une méthode conforme aux normes de la religion chrétienne. On peut remarquer ici que l'un des objectifs d'al-Ḥaffār est de lever tout doute sur la licéité de la nourriture des chrétiens, rappelant que pour cette question les jurisconsultes ont toujours fondé leur jugement sur le verset 6 de la sourate V, qui en autorise la consommation. Les musulmans n'ont donc pas à compulser les lois des non-musulmans afin de s'enquérir de leur manière de sacrifier les animaux. Et pour mettre fin à la discussion, al-Ḥaffār suggère aux musulmans d'observer si leurs coreligionnaires (i.e. chrétiens) consomment ou non cette viande⁹⁷. Pour conclure, il semble bien que les jurisconsultes mālikites permettent unanimement de consommer cette viande.

Propos conclusifs

Du point de vue des pratiques alimentaires des musulmans⁹⁸, si l'on exclut la consommation du porc et de l'alcool, la part des aliments partagés avec les scripturaires est très supérieure à celle qu'ils ne partagent pas avec ces derniers. Ainsi, pour certains mālikites, même la volaille dont la tête aurait été arrachée par un scripturaire pourra être mangée par un musulman⁹⁹, alors que le sacrifice d'un musulman qui n'a pas toute sa raison n'est pas consommable. Ce qui doit nous amener à repenser la question des frontières alimentaires au-delà du seul prisme de la confession religieuse. Ṣaḥnūn, par exemple, stipule que le musulman ne peut interdire à son esclave *kitābī* d'acheter et de vendre du vin ou du porc, ce qui

94 Lagardère, Vincent, « Abū Bakr b. al-'Arabī, grand caḍi de Séville », *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, n° 40, 1985, p. 91-102.

95 Voir Peters, R., « Rukḥṣa », *E.I.*² VIII p. 614-615 : « désigne une 'dispense', disposition légale annulant ou suspendant exceptionnellement dans certaines circonstances une prescription de nature fondamentale et générale ('*azīma*) ».

96 *Mi 'yār* II p. 9.

97 C'est-à-dire que si les chrétiens consomment les animaux abattus par un autre chrétien, alors cela sera un indice important pour les musulmans qui pourront eux aussi manger de cet animal.

98 Le Coran et la Sunna ne font pas seulement mention d'interdits alimentaires. Rappelons ici, par exemple, qu'il existe de nombreux versets qui contiennent l'impératif « mangez » (*kulū*) : II/57, 58, 60, 168, 172, 187 ; IV/4 ; V/4, 88 ; VI/ 118, etc.

99 Dans le *Mi 'yār* (II p. 9), Ibn al-Ḥaffār précise que si les musulmans s'abstiennent de consommer cette viande, cela est dû à un certain dégoût et cela ne relève en aucun cas de raisons doctrinales.

constitue, il faut l'admettre, une position très libérale pour cette époque. Ainsi, l'ensemble des textes juridiques ne sont pas de nature à empêcher les échanges entre musulmans et infidèles. Et seule une politique de stigmatisation et de rejet de l'Autre peut y conduire.

Par ailleurs, concernant les règles alimentaires, il est difficile de distinguer les interdits qui appartiennent à la religion de ceux qui relèvent de la culture. Au Maghreb, par exemple, les caprins sont rejetés de l'alimentation pour des raisons qui ne sont pas légales. Au XII^e siècle, le juriste sévillan Ibn 'Abdūn n'hésite pas à multiplier les critiques sur les mœurs de son temps¹⁰⁰. Nous observons dans son ouvrage de *hisba* une société haute en couleur où l'on consomme allègrement du vin et où l'on fréquente les lupanars. À ce sujet, on doit prendre garde à ne pas subsumer tous les interdits alimentaires du mālikisme dans les habitudes des habitants d'al-Andalus. Il reste très difficile de savoir ce qui est présupposé par la religion et ce qui relève d'autres catégories de la vie sociale. L'islamisation inégale des sociétés n'a jamais pu dissiper toutes les formes sociales préexistantes. Cet obstacle est très difficile à surmonter pour une époque où la documentation disponible, majoritairement normative, ne nous livre presque rien des *realia*. D'autre part, en al-Andalus comme ailleurs, l'islam s'articule avec d'autres systèmes culturels, ethniques, linguistiques, avec lesquels il interagit. Toutefois, le *fiqh* qui pose un cadre cognitif, imprègne au moins jusqu'à un certain degré la société. Le fait qu'il soit enseigné et reconduit implique qu'il soit connu d'une partie de la population.

Je voudrais conclure en insistant sur le fait qu'en présentant les infidèles exclusivement sous le biais de l'approche communautaire, la lecture historique prend le risque de suivre des déterminismes sociaux et de verser dans une conception hypostasiant, toutes choses qui sont de nature à empêcher d'apprécier les singularités individuelles. Rien ne nous permet d'apprécier jusqu'à quel point un fidèle était rattaché à son groupe confessionnel aux XI^e et XII^e siècles, et de quelle manière il suivait les préceptes juridiques édictés par sa religion. La distance qui existe prétendument entre les groupes communautaires est plus souvent présupposée qu'observée. Ainsi, contre ces éventuelles réifications, il est primordial pour les historiens de porter un regard critique sur les textes juridiques.

100 Lévi-Provençal, Évariste, *Séville musulmane au début du XII^e siècle : le traité d'Ibn 'Abdūn sur la vie urbaine et les corps de métiers*, traduit par, G.P. Maisonneuve, Paris, 1947.

Bibliographie

Sources

Burzulī, *Ġāmi' masā'il al-aḥkām limā nazala min al-qadāyā bil-muftīn wa l-ḥukkām*, Dār al-ġarb, Beyrouth, 2002

Ibn al-'Arabī, *Aḥkām al-Qur'ān*, Maṭba'a 'Īsā l-Bābī l-ḥalabī, Le Caire, 1967

Ibn Farḥūn, *Kaṣf al-niqāb al-ḥāġib min muṣṭalah Ibn al-Ḥāġib*, Dār al-ġarb, Beyrouth, 1990

Ibn Kaṭīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm*, Dār ṭayyba, Riyadh, 1999

Ibn Khaldun, *Discours sur l'histoire universelle. Al-Muqaddima*, Sindbad, Arles, 1997

Ibn Manglī, *Uns al-Malā bi-waḥsh al-Falā*, traduction François Viré, *De la Chasse : Commerce des Grands de ce Monde avec les bêtes sauvages des Déserts sans onde*, Sindbad, Paris, 1984

Ibn Ruṣd, *Fatāwā Ibn Ruṣd*, Dār al-ġarb, Beyrouth, 1987

—, *al-Bayān wa l-taḥṣīl wa l-ṣarḥ wa l-tawġīḥ wa l-ta'līl fī masā'il al-Mustaḥraġa*, Dār al-ġarb al-islāmī, Beyrouth, 1988

—, *al-Muqaddimāt al-mumahhidāt li-bayān mā qṭaḍat-hu rusūm al-Mudawwana min al-aḥkām al-ṣar'īyyāt wa l-taḥṣīlāt al-muḥkamāt li-ummahāt masā'ili-hā al-muṣkilāt*, Dār al-ġarb al-islāmī, Beyrouth, 1988

—, *Masā'il Abī l-Walīd Ibn Ruṣd*, Dār al-ġīl, Beyrouth, 1993

'Iyād, Abū l-Faḍl, *Tartīb al-madārik wa taqrīb al-masālik li-ma'rifat a'lām maḍhab Mālik*, Ministère des affaires religieuses, Rabat, 1983

Jurjānī (al-), *Le livre des définitions*, Albouraq, Paris, 2005

Lévi-Provençal, Évariste, *Séville musulmane au début du XIIe siècle : le traité d'Ibn 'Abdūn sur la vie urbaine et les corps de métiers*, traduit par, G.P. Maisonneuve, Paris, 1947

Maššāt, *al-Ġawāhir al-ṭamīna fī bayān adilla 'alīm al-madīna*, Dār al-ġarb, Beyrouth, 1990

Qarāfī (al-), *al-Daḥīra*, Dār al-ġarb, Beyrouth, 1994

Tahānawī (al-), Muḥammad 'Alī, *Kaššāf iṣṭilahāt al-funūn wa l-'ulūm*, Maktabat lubnān, Beyrouth, 1996

Wanšarīsī, *al-Mi'yār al-mu'rib wa l-ġāmi' al-muġrib 'an fatāwā ahl ifrīqiyawa l-andalus wa l-maġrib*, Dār al-ġarb, Beyrouth, 1981 (résumé des traductions dans Lagardère, Vincent, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge: analyse du Mi'yār d'al-Wansharīsī*, Casa de Velázquez, Madrid, 1995 ou encore Amar, Émile, *al-Mi'yār : la pierre de touche des fétwas de Ahmed al-Wanscharīsī : choix de consultations juridiques des faqih-s du Maghreb*, trad. et commentaires Émile Amar, (Archives Marocaines), 12 et 13, Paris, 1908-1909)

Travaux

Benkheira, Mohammed Hocine, *Islâm et interdits alimentaires. Juguler l'animalité*, PUF, Paris, 2000

Bouchiba, Farid, « Cohabitation religieuse et pratiques alimentaires à Cordoue aux XIe-XIIe siècles d'après le grand qādī Ibn Rušd al-ğadd (m. 520/1126) », Boisselier S. et Tolan J. (éd.), *La cohabitation religieuse dans les villes européennes, Xe-XVe siècles. Religious Cohabitation in European Towns (10th-15th centuries)*, Brepols, Turnhout, 2014, p. 61-86

Bouchiba, Farid et Oulddali, Ahmed, « Non-musulmans et dhimmīs dans le *kitāb al-Muḥallā* d'Ibn Ḥazm al-zāhirī (m. 456/1064) », Avon D. (éd.), *Sujet, fidèle, citoyen. Espace européen (XIe-XXIe siècles)*, Collection : Dynamiques citoyennes en Europe - volume 6, Peter Lang, Bern-Berlin-Bruxelles-Frankfurt am Main-New York-Oxford-Wien, 2014, p. 39-67

Burton, J., « Naskh », *E.I.*² VII p. 1101-1104

Carra de Vaux, B. et Gardet, L., « Basmala », *E.I.*² I p. 1116-1117

Dupret, Baudouin, « What is Islamic Law ? A Praxiological Answer and an Egyptian Case Study », *Theory Culture and Society*, vol. 24, n° 2, p. 79-100

Dupret, Baudouin, et Léon Buskens, « L'invention du droit musulman : Genèse et diffusion du positivisme juridique dans le contexte normatif islamique », Pouillon, François et Vatin, Jean-Claude (éd.), *Après l'orientalisme. L'Orient créé par l'Orient*, Karthala, Paris, 2011, p. 71-92

—, « Qui a inventé le droit musulman ? Une histoire des études occidentales de la normativité islamique et leur diffusion en Orient », *Maghreb et sciences sociales*, 2012, p. 51-61

—, « De l'invention du droit musulman à la pratique juridique contemporaine », Dupret, B. (éd.), *La charia aujourd'hui : Usage de la référence au droit musulman*, La Découverte, Paris, 2012, p. 9-22

Fernández Félix, A., *Cuestiones legales del islam temprano : la 'Utbiyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*, CSIC, Madrid, 2003

Gaufrey-Demombynes, M., « Les sens du substantif *ğayb* dans le Coran », in *Mélanges Louis Massignon*, IFÉAD, Damas, 1957, II p. 245-250

Ğīdī (al-), 'Umar, *Mabāhiṭ fī l-maḍhab al-mālikī bil-Mağrib*, al-Hilāl al-'arabiyya lil-ṭibā'a wa l-našr, Rabat, 1993

Ḥağğī, Muḥammad, « al-Mustaḥrağa wa l-Bayān wa l-taḥṣīl wa l-Muqaddimāt li-Bn Rušd. Akbar ishām andalusī fī l-fiqh al-mālikī », *Actas del II coloquio Hispano-Marroquí de ciencias históricas « Historia, ciencia y sociedad »*, Agencia Española de cooperación, Madrid, 1992, p. 43-48

Harrūs (al-), Muṣṭafā, *al-Madrasa l-mālikīyya al-andalusīyya ilā nihāyat al-qarn al-tālī al-ḥiğrī : našhatun wa ḥaṣā' iṣun*, Ministère des affaires religieuses, Rabat, 1997

Juynboll, Th. W., « ‘Adhāb », *E.I.*² I p. 192

Lagardère, Vincent, « Abû Bakr b. al-‘Arabî, grand cadi de Séville », *Revue de l’Occident Musulman et de la Méditerranée*, n° 40, 1985, p. 91-102

—, « al-Wanšarīsī », *E.I.*² XI, p. 139-141

Lombard, Maurice, « La Chasse et les Produits de la Chasse dans le Monde Musulman (VIIIe–XIe Siècle). », *Annales Économies Sociétés Civilisations* 24 (1969), p. 572–93

MacDonald, D. B. et Gardet, L., « al-Ghayb », *E.I.*² II, p. 1049

Montgomery Watt, W., « al-Ḥudaybiyya », *E.I.*² III p. 557-558

Peters, R., « Rukhṣa », *E.I.*² VIII p. 614-615

Schacht, Joseph, « Mālīk b. Anas », *E.I.*² VI p. 247-250

Talbi, M., « Saḥnūn », *E.I.*² VIII, p. 843-845

Tritton, A. S., « Djazā’ », *E.I.*² II 531-533

Tyan, E., « Fatwā », *E.I.*² II p. 886

Van Gelder, G. J. H., « Ṭa‘ām », *E.I.*² X p. 4-5

Veccia Vaglieri, L., « ‘Abd Allāh b. al-‘Abbās », *E.I.*² I p. 41-42

Vidal Castro, Francisco, « Aḥmad al-Wanšarīsī (m.914/1508): Principales aspectos de su vida », *Al-Qanṭara: Revista de estudios árabes*, vol. 12, Fasc. 2, 1991, p. 315-352

—, « Las obras de Aḥmad al-Wanšarīsī (m. 914/1508): Inventario analítico », *Anaquel de estudios árabes*, n° 3, 1992, p. 73-112

—, « El Mi‘yār de al-Wanšarīsī (m. 914/1508). I: fuentes, manuscritos, ediciones, traducciones », *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*, vol. 42-43, n° 1, 1993-1994, p. 317-362

—, « El Mi‘yār de al-Wanšarīsī (m 914/1508). II: contenido », *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*, vol. 44, n° 1, 1995, p. 213-246

Viré, F., « Ṣayd », *E.I.*² IX p. 102-103

Wensinck, A. J. et Tritton, A. S., « ‘Adhāb al-qabr », *E.I.*² I 192-193