



HAL
open science

L'offense à l'islam dans le Tafsīr d'al-Qurṭubī (m. 671/1273)

Geraldine JENVRIN

► **To cite this version:**

Geraldine JENVRIN. L'offense à l'islam dans le Tafsīr d'al-Qurṭubī (m. 671/1273): Musulmans et non-musulmans en perspective. MIDEO - Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales , 2018, 33. hal-04382356

HAL Id: hal-04382356

<https://hal.science/hal-04382356>

Submitted on 9 Jan 2024

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.

INSTITUT DOMINICAIN
D'ÉTUDES ORIENTALES
AU CAIRE

Mélanges

33

MIDEO



INSTITUT FRANÇAIS D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

2018

Sommaire

<i>Liminaire</i>	VII
------------------------	-----

DOSSIER

Anne-Sylvie BOISLIVEAU

Qurʾānic Discourse on the Bible. Ambivalence and <i>taḥrīf</i> in the Light of Self-Reference	3
--	---

David THOMAS

The <i>mutakallimūn</i> and Non-Muslim Religions	39
--	----

Emmanuel PISANI

Le statut du <i>ḍimmī</i> chez al-Ġazālī. Un inclusivisme éthique et légaliste ?	63
---	----

Géraldine JENVRIN

L'offense à l'islam dans le <i>Tafsīr</i> d'al-Qurṭubī (m. 671/1273). Musulmans et non-musulmans en perspective	95
--	----

Guillaume DE VAULX D'ARCY

« Nul ne sera sauvé si tous ne le sont ».

Le complémentarisme des *Iḥwān al-Ṣafā*.

Contribution à la théologie des religions 137

Mathieu TERRIER

Le rôle des juifs et des chrétiens dans l'historiosophie

du šī'isme imamite 183

ARTICLE

Mina-Raouf AMGAD

Un traité du chrétien Arabe 'Īsā b. Zur'ā (m. 398/1008).

Réfutation d'Abū al-Qāsim al-Balḥī (m. 319/931) 223

Recensions 275

L'offense à l'islam dans le *Tafsīr* d'al-Qurṭubī (m. 671/1273)

Musulmans et non-musulmans en perspective

GÉRALDINE JENVRIN*

UNIVERSITÉ DE NANTES – FRANCE

L'ÉTUDE du statut légal du non-musulman vivant en « terre d'islam » (*ḍimmī*) dans l'exégèse coranique, particulièrement dans le *Tafsīr* d'al-Qurṭubī (m. 671/1273)¹, permet d'observer la justification de normes et de doctrines juridiques sur les non-musulmans par l'interprétation de ce qui est considéré comme une loi divine révélée (*šar'*). Ce monumental commentaire du Coran connaît aujourd'hui un certain succès chez les musulmans sans doute en raison de l'une de ses spécificités, à savoir rallier les traits systématiques et encyclopédiques du genre de l'exégèse coranique

* Cet article a été réalisé dans le cadre de ma thèse sur « L'interprétation de la notion de mécréance et le statut légal du non-musulman dans le commentaire coranique d'al-Qurṭubī (m. 671/1273) ». Il a donné lieu à une communication au Colloque conclusif du Projet des 200 de l'Idéo-al-Azhar, *Les sciences de l'Islam, entre répétition et innovation: qu'est-ce commenter en Islam ?*, Le Caire, 14-16 janvier 2016.

1. Voir Delgado, Vílchez (éd.), « Ibn Farḥ al-Qurṭubī, Abū 'Abd Allāh »; Arnaldez, « al-Qurṭubī. »; Serrano, « al-Qurṭubī ». Fichier en ligne : [HATA file \(Historia de los autores y transmisores de al-Andalus, « Ibn Farḥ al-Qurtubi »](#). Voir aussi le *Dībāğ* d'Ibn Farḥūn (II, 308-309) et le *Nafḥ al-ṭīb* d'al-Maqqarī (II, 2010-2012, 615, 693; III, 235). Parmi ses ouvrages, ses biographes citent d'abord son commentaire du Coran, puis ils indiquent des ouvrages sur l'explication des « plus beaux noms de Dieu »; en ascèse : *Qam' al-ḥirṣ*; eschatologie : *al-Taḍkīra*; sur l'invocation de Dieu : *al-Taḍkār*; un commentaire du commentaire du *Muwaṭṭa'* de Mālik par Ibn 'Abd al-Barr : *Šarḥ al-Taqaṣṣī* et une *Urğūza* où ont été réunis les noms du Prophète.

(*tafsīr*)² avec ceux du commentaire spécialisé sur les « statuts (ou préceptes) coraniques » (*Aḥkām al-Qurʿān*)³. Intitulé *La compilation des statuts juridiques coraniques*⁴, l'ouvrage manifeste dès le titre son appartenance au genre particulier des *Aḥkām al-Qurʿān*. Pourtant à la différence des ouvrages « classiques » dans ce genre, qui se concentrent d'une part, sur les versets prescriptifs et d'autre part, sur leurs exégèses juridiques, le commentaire d'al-Qurṭubī est systématique : il traite tous les versets suivant leur ordre canonique et présente l'exégèse juridique dans sa relation aux circonstances de la révélation ainsi qu'aux exégèses philologiques et théologiques.

Une autre particularité de cet ouvrage est de présenter les doctrines juridiques (*aqwāl*) et les règles de droit (*ṣarāʿi*) comme reposant non seulement sur les traditions prophétiques et sur celles des « Anciens » (*salaf*) mais aussi sur la tradition exégétique philologique et narrative⁵. Il apparaît que l'auteur cherche à relier le patrimoine juridique aux disciplines connexes de l'exégèse, telles les sciences coraniques – les « lectures (*qirāʾāt*) » et l'« abrogation » (*nash*) – ainsi que les sciences linguistiques indépendantes, telles la lexicologie, la grammaire et la rhétorique⁶. Il s'ensuit un troisième genre du

2. Pour un panorama sur l'esthétique et l'histoire du genre, voir Gilliot, « Exegesis of the Qurʿān: Classical and Medieval » ; McAuliffe, « The Genre Boundaries of Qurʿānic Commentary » ; Walfish, Goering (éd.), *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*. Sur le genre du *tafsīr* les études fleurissent récemment : Shah (éd.), *Tafsīr: Interpreting the Qurʿān* ; Bauer (éd.), *Aims, Methods and Contexts of Qurʿānic Exegesis (2nd/8th-9th/15th Centuries)* ; Goerke, Pink (éd.), *Tafsīr and Islamic Intellectual History. Exploring the Boundaries of a Genre*.

3. Nombreux sont les Mālikites andalous qui ont excellé dans ce genre et sont des sources importantes dans le *Tafsīr* d'al-Qurṭubī : Ibn Aṣṣbağ (m. 340/951) et al-Ballūṭī al-Qurṭubī (m. 355/966), Makkī b. Abī Ṭālib (m. 437/1045), Abū Bakr Ibn al-ʿArabī (m. 543/1148), Ibn Faras al-Ġarnāṭī (m. 577/1200). En dehors d'al-Andalus, les principaux auteurs mālikites de *Aḥkām al-Qurʿān* sont : Yahyā b. Sallām al-Baṣrī (m. 200/815), al-Qāḍī Ismāʿīl al-Ġaḥḍamī (m. 282/895), Ibn Ḥuwayz Mandād (m. 390/999). Parmi les Ṣāfiʿites : Abū Ṭawr al-Kalbī (m. 240/854), Abū Naṣr al-Quṣayrī (m. 344/955), al-Ṣāfiʿī (m. 204/820) rapporté par al-Bayhaqī (m. 458/1066), al-Kiyā al-Ṭabarī (m. 504/1110). Parmi les Ḥanafites : Abū ʿUbayd al-Qāsim b. Sallām al-Hirāwī (m. 224/838), al-Ṭahāwī (m. 321/833), al-Qummi (m. 350/919), al-Ġaṣṣās (m. 370/980), Ibn al-Sirāğ al-Qūnawī (m. 770/1368-1369).

4. *Al-Ġāmiʿ li-aḥkām al-Qurʿān wa-l-mubīn li-mā taḍammanahu min al-sunna wa-ayāt al-furqān* (« La compilation des préceptes coraniques éclairant la sunna et les versets du Coran »). Édité une vingtaine de fois entre 1933 et 2013, il compte entre 20 et 24 volumes selon les éditions. Il est partiellement traduit en anglais (Bewley 2003) et en espagnol (Zakarya Maza Abu Mubarak 2005). Nombreuses études en langue arabe sur ce *Tafsīr* dont Zalaṭ (1979), al-Fart (1982), Salmān, (1993), al-Sanūsī (1998), al-ʿIsā (2005), Ibn Ṣarīfa (2010).

5. Sur ce thème voir Tottoli, « Narrative Literature ».

6. Cette manière de relier sciences linguistiques et *Tafsīr* a déjà été tracée en al-Andalus par le grammairien exégète Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī (m. 521/1127) et Ibn ʿAtīyya (m. 541/1147).

discours advenant en extrapolation des sens philologique et prescriptif dans le *Tafsīr* d'al-Qurṭubī et s'incarnant dans l'insertion d'une casuistique propre aux manuels de droit ici reliée à la fonction exégétique. Par la casuistique et le traitement de la divergence juridique (*ilm al-ḥilāf*), le commentaire d'al-Qurṭubī aspire selon Roger Arnaldez à « préciser le sens et la portée de la loi ⁷ ». Il introduit selon lui dans le genre du *tafsīr*, une matière propre aux traités théoriques relatifs aux « sources de la loi (*uṣūl*) » et aux « règles qui en dérivent » (*furū*⁸).

Cette manière d'articuler la dimension juridique au *tafsīr* avec ses méthodes et son patrimoine est d'autant plus intéressante qu'elle est peu présente et rarement développée dans les ouvrages de droit. Par là, l'auteur parvient à fonder les doctrines des *madḥab*-s dans une « loi divine révélée » (*ṣar*⁹) que l'exégèse vise à interpréter. Cette perspective permet une application concrète des théories formulées dans les ouvrages d'*uṣūl al-fiqh*, dédiés aux règles de dérivation des doctrines à partir des « sources » de la loi. Par ce procédé le commentaire coranique d'al-Qurṭubī répond à l'exigence des écoles [juridiques] de son époque qui recherchent une validation à leurs règles construites dans la « première source formelle » de la loi : le Coran⁸.

Le statut légal du *ḍimmī*

L'étude du statut légal du *ḍimmī* dans le *Tafsīr* d'al-Qurṭubī permet d'interroger comment l'exégèse explique l'octroi au non-musulman, d'une personnalité juridique soumise aux « droits des hommes » (*ḥuqūq al-ādamiyyīn*) dans le droit islamique⁹. En effet, l'intégration du non-musulman dans une loi

Voir Serrano, « Ibn al-Sīd al-Baṭalyawī y su obra sobre la discrepancia entre los musulmanes » ; Cornell, « *ʿIlm al-Qurʿān* in al-Andalus: The *tafsīr muḥarrar* in the Works of Three Authors ».

7. Voir Arnaldez, « al-Qurṭubī ». Voir aussi ce que déclare l'auteur dans son introduction dans l'extrait traduit en anglais : Calder, « Al-Qurṭubī on Interpretation of the Qurʿān ».

8. Sur cette conception de l'histoire doctrinale, voir Müller, « Recht I : vormodern », et *Définir une juridiction humaine à l'intérieur de l'herméneutique du sacré : les uṣūl al-fiqh d'al-Pazdawī et ses prédécesseurs*.

9. Comme le formule J. Schacht (1964, 138-141), le droit musulman est un ensemble d'obligations de nature religieuse qui distingue entre celles obéissant aux *ḥuqūq Allāh* qui sont les droits ou exigences de Dieu, par exemple les peines légales (*ḥadd*; pl. *ḥudūd*) ; et celles obéissant aux *ḥuqūq al-ādamiyyīn*, qui sont les droits et revendications des particuliers. On trouve cette distinction entre les « droits de Dieu » et les « droits des hommes » dans les œuvres d'*uṣūl* et d'*iḥtilāf* à propos des *ḥudūd*-s. Voir, par exemple, al-Māwardī (m. 450/1058), *al-Ḥāwī*

conçue comme islamique dans ses références et ses destinataires¹⁰ et comme d'origine divine (šarʿ), révélée dans le Coran¹¹, conduit à rendre compte de la construction de cette intégration par la tradition exégétique, d'un point de vue philologique, littéraire et historico-mythique¹².

Théoriquement, dans le droit musulman, le *ḍimmī* est exempté de toute soumission aux « droits de Dieu » qui comprennent les *ḥudūd*-s (les peines légales)¹³. Ainsi les crimes nécessitant l'application des *ḥudūd*-s sont jugés au regard du « droit de Dieu » lorsqu'ils sont commis par un musulman, alors que commis par un *ḍimmī*, ils sont jugés au regard du « droit des hommes ». On rejoint l'une des définitions de la *ḡizya* que l'auteur conçoit comme « le prix de la permission à rester dans la mécréance (*kufīr*) »¹⁴ et par conséquent comme l'exemption de la soumission aux « droits de Dieu ». En revanche, l'auteur mentionne trois exceptions dans lesquelles le *ḍimmī* est soumis aux « droits de Dieu » et donc aux *ḥudūd*-s : le banditisme, le vol et la fausse accusation d'adultère d'une musulmane (*qadf*)¹⁵. En ce qui concerne le vol et le banditisme qui sont des « droits de Dieu » avec des répercussions sur les « droits des hommes », l'auteur insiste sur le fait que le *ḍimmī* ne détient pas de privilège par rapport au musulman et est susceptible comme lui, d'être puni par les *ḥudūd*-s¹⁶. Que le droit musulman applique au non-musulman les « droits de Dieu » lorsqu'ils sont liés aux « droits des hommes », montre que ceux-ci ne se réduisent pas à des obligations religieuses (pour les musulmans) et qu'ils peuvent s'appliquer aux non-musulmans pour des raisons d'ordre public. Ces exceptions montrent que d'une part, le droit de la *ḍimma* ne se restreint pas

al-kabīr, 13 : 67 ; al-Ġazālī (m. 505/1111), *al-Wasīṭ*, 4 : 131-132 ; Ibn al-ʿArabī (m. 543/1148), *Kitāb al-qabas*, 3 : 1019 ; Ibn Rušd (m. 595/1198), *Bidāya*, 2 : 662-663.

10. Sur ce point voir l'étude de Müller : « Non-Muslims as Part of Islamic Law: Juridical Casuistry in a Fifth/Eleventh Century Law Manual ».

11. Pour un panorama théorique de ce que disent les sources scripturaires (Coran, *ḥadīṭ*) et juridiques sur le non-musulman, voir Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam. Interfaith Relations in the Muslim Tradition* ; Ayoub, « Dhimmah in Qur'an and Hadith ».

12. Sur cette dernière approche voir Rippin, « The Construction of the Arabian Historical Context in Muslim Interpretation of the Qur'an ».

13. Rahman, « The Concept of *ḥadd* in Islamic Law ».

14. Commentaire de Cor. IX, 29, casus 8, *Tafsīr*, 10 : 168-169.

15. Nous trouvons cet argumentaire dans les commentaires des versets prescriptifs sur le banditisme (Cor. V, 33, *Tafsīr*, 7 : 430 et suivantes). Le vol. (Cor. V, 38, *Tafsīr*, 7:449 et suivantes) et la diffamation d'une ou d'un musulman (Cor. XXIV, 4, *Tafsīr*, 15 : 122). Les références et les sources d'al-Qurṭubī citées dans cet article proviennent de l'édition de son *Tafsīr* extrêmement documentée de ʿAbd Allāh ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī.

16. *Tafsīr*, 9 : 500-504.

aux clauses du pacte et que d'autre part, il ne constitue pas un droit séparé du droit musulman¹⁷.

Il convient de rappeler que le *ḍimmī* acquiert un statut juridique dans le droit musulman¹⁸ par un engagement tacite devant l'autorité islamique à respecter un « contrat de sécurité » ou de « protection » appelé « le pacte (*‘ahd*) de la *ḍimma* ». Élaboré par les juristes dès le IX^e siècle¹⁹, il renferme trois conditions essentielles : les *ḍimmī*-s doivent acquitter la capitation (*ḡizya*), se soumettre à la loi et renoncer à combattre les musulmans. En échange, lui sont garanties la sécurité des personnes et des biens, une certaine liberté religieuse et une autonomie juridictionnelle. Al-Qurṭubī insiste sur le fait que la protection juridique de la *ḍimma* inclut les biens et les activités du *ḍimmī* considérés comme illicites dans la religion musulmane telles la consommation et la vente du vin. L'auteur souligne aussi que le *ḍimmī* est protégé contre le musulman qui transgresserait ce droit²⁰.

Ainsi, ce qui serait « propre » au *ḍimmī* dans le droit musulman, renverrait au pacte de la *ḍimma*, en tant qu'il pose les principes fondateurs de l'intégration ou de l'exclusion des sujets non-musulmans dans le droit musulman et dans la société. À cet égard, le paiement de la *ḡizya* n'est pas un simple tribut permettant au *ḍimmī* d'obtenir la sécurité, mais il est la démonstration de son assujettissement. Les clauses du pacte exercent une fonction similaire : en restreignant la visibilité du non-musulman dans l'espace public, il affirme sa sujétion.

La fondation des droits et devoirs du *ḍimmī* dans la « loi divine » (*ṣar‘*) questionne la place qu'occupe « l'argument religieux » dans l'exégèse coranique. Il s'agit de savoir dans quelle mesure l'impiété des non-musulmans

17. Comme l'a montré Müller, « Non-Muslims... ».

18. Sur le plan de la conception juridique, le pacte de la *ḍimma* est fondateur de la reconnaissance du *ḍimmī* comme sujet de droits et d'obligations dans la loi islamique. Voir Johansen, « Entre révélation et tyrannie : le droit des non-musulmans d'après les juristes musulmans ». Anver Emon parle de « Contract as politico-legal paradigm of governance » : Emon, « Religious Minorities and Islamic Law: Accommodation and the Limits of Tolerance ». Voir aussi Emon, *Religious Pluralism and Islamic Law. Dhimmī and Others in the Empire of Law*.

19. Le pacte de la *ḍimma* est élaboré dans les ouvrages de droit, dès al-Šāfi‘ī, *Kitāb al-Umm*. À partir de divers traités de paix et de conquête ainsi que des fameuses « Conditions (*ṣurūṭ*) de ‘Umar II » aussi appelé le « Pacte de ‘Umar ». Ce document connaît différentes versions récemment étudiées par Levy-Rubin : « *Ṣurūṭ ‘Umar and Its Alternatives: The Legal Debate on the Status of the Dhimmīs* ». Voir aussi Fattal, *Le statut légal des non-Musulmans en pays d'Islam*.

20. Casus 7 et 8 du commentaire du verset de la *ḡizya*, Cor. IX, 29, à propos de « la contrepartie de la *ḡizya* » et du musulman qui usurpe le vin du *ḍimmī*. *Tafsīr*, 10 : 168-169.

constitue un argument pouvant justifier leurs droits et leurs devoirs ? En effet, il convient de se demander à partir de quel moment leur religion ou leurs croyances constitueraient une offense à la religion musulmane ou aux musulmans et alors dans quelle mesure cette offense justifierait-elle une forme de discrimination ou d'exclusion dans la loi ? J'ai montré dans un article récent²¹ comment l'exégèse d'al-Qurṭubī exposait l'exclusion du mécréant au niveau du discours métajuridique (philologique et historico-mythique) et son inclusion au niveau du discours juridique. En effet, dans cette fondation de la loi de la *ḍimma* par l'exégèse, on observe que l'argument religieux intervient dans « l'exclusion primordiale » du non-musulman de la communauté des croyants au niveau métajuridique, dans les histoires prophétiques et celles des débuts de l'islam. Au contraire, on remarque que dans le discours juridique de l'exégèse, l'argument religieux est écarté lorsqu'il est question de l'intégration du *ḍimmī* dans le « droit des hommes ». Dans le cas de l'offense à l'islam par un non-musulman, nous devrions observer le phénomène inverse : la conciliation entre une exégèse métajuridique ouverte et relativement « tolérante » à l'égard du non-musulman dans les récits des débuts de l'islam, avec une exégèse juridique plus stricte à l'égard du statut légal du *ḍimmī* dans les débats juridiques introduits dans le commentaire.

Or, quand le *tafsīr* philologique ne rejoint pas l'exégèse juridique, ou qu'il ne peut être mis à son service sous peine d'être contradictoire, l'auteur met en œuvre des stratégies, notamment par le recours à la métaphore. Ainsi, par exemple, l'interprétation métaphorique de l'expression « *yuḥāribūn Allāh* » dans Cor. V, 33²² sert à une distinction explicite entre le *ḥukm* du verset et les « circonstances de sa révélation (*asbāb al-nuzūl*) ». Aussi, nous nous intéresserons tout particulièrement dans le corps de cet article à mettre en lumière la manière dont l'auteur dans son commentaire distingue entre le *ḥukm* d'un verset (son sens prescriptif) et son *tafsīr* au sens strict, c'est-à-dire entre l'exégèse juridique et l'explication sémantique reposant sur les traditions philologiques, narratives et les sciences coraniques.

21. Jenvrin, « La *ḡizya* dans la loi divine selon le commentaire coranique d'al-Qurṭubī (m. 1273) ».

22. *Tafsīr*, 7: 430 et suivantes.

L'offense à l'islam par un non-musulman

Bien que théoriquement la mécréance et l'impiété du non-musulman sont autorisées et même « protégées » par la loi, il apparaît dans les doctrines juridiques exposées par l'auteur que l'offense à l'islam par un *ḍimmī* constitue un crime susceptible de remettre en cause les principes mêmes du pacte de la *ḍimma*, en tant qu'il se définit comme un accord de sécurité mutuelle et de non-agression²³. Al-Qurṭubī rend compte des divergences entre les écoles juridiques à ce sujet, et se demande si l'offense contre l'islam briserait le pacte *de facto*, ou si elle doit être jugée selon le « droit des hommes ». Dans le traitement des crimes du *ḍimmī*, les débats rapportés par l'auteur distinguent entre ce qui est jugé selon le « droit des hommes » indépendamment du pacte de la *ḍimma* et ce qui est jugé au seul regard du pacte. Car, à la différence du *ḍimmī*, le musulman qui offense l'islam est jugé selon le « droit de Dieu » : il est considéré comme un blasphémateur et reçoit un traitement similaire à celui de l'apostat ; et pour les mālikites, à celui de l'hérétique (*zindīq*).

Dans le *Tafsīr* d'al-Qurṭubī, c'est principalement dans le commentaire des versets prescriptifs mentionnant « l'invective contre la religion » (*al-ṭā'n fi al-dīn*) Cor. IX, 12 et « la magie » (*siḥr*) Cor. II, 102, que l'offense à l'islam par le non-musulman est traitée aux deux niveaux métajuridique et juridique de l'exégèse. Dans la partie de casuistique, le cas du statut légal du *ḍimmī* est évoqué à la suite de celui du musulman. Cette structure met en évidence que tant pour le droit musulman que pour l'exégèse coranique, le statut légal du *ḍimmī* n'est pas envisagé indépendamment de celui du musulman. Par conséquent, il ne constitue pas un « cas à part », externe ou étranger au système normatif, même dans ses conceptions métajuridiques.

Dans la mesure où le Coran n'est pas un livre de lois et qu'il ne spécifie aucune peine particulière ni pour l'apostat ni pour le blasphémateur (musulman), il convient d'interroger les conceptions exégétiques de la notion d'offense à la religion ou au « sacré » en général, avant d'examiner celles qui justifient des règles juridiques sur le blasphémateur musulman en particulier, en tant qu'elles précèdent celles sur le *ḍimmī*.

23. Ces débats sur les causes de rupture du pacte sont exposés en détail dans *al-Hāwī* d'al-Māwardī (m. 450/1058) étudié par Oulddali, « Les conditions de la résidence du *ḍimmī* : Entre règles absolues et relatives ». Voir aussi Turki, « Situation du "tributaire" qui insulte l'islam, au regard de la doctrine et de la jurisprudence musulmane » ; Wagner, « The Problem of Non-Muslims Who Insult the Prophet Muḥammad » ; Oulddali, « Étude d'une *fatwa* rendue à Tlemcen en *ṣawwāl* 849/ janvier 1446 ».

Dans le *Tafsīr* d'al-Qurṭubī, l'offense à l'islam comprise comme un péché induisant la peine légale pour apostasie se trouve moins dérivée du Coran en tant que tel, que de son exégèse métajuridique d'ordre historico-mythique²⁴. En ce sens, l'exégèse métajuridique des versets institués comme « prescriptifs » (*aḥkām*) et celle d'autres versets qui n'ont pas un caractère « prescriptif institué », participent à la construction du sens juridique.

En revanche tous les versets prescriptifs ne sont pas fondateurs d'un statut pour le *ḍimmī* à l'exemple du verset Cor. V, 33 où « la guerre contre Dieu » (*yuḥāribūn Allāh*) est interprétée de manière métaphorique par al-Qurṭubī et sert essentiellement de base juridique à la distinction entre les trois peines légales de l'apostasie, du banditisme et de la rébellion, commis par le musulman²⁵. Ici, les non-musulmans évoqués dans les circonstances de la révélation (*asbāb al-nuzūl*), sont expressément écartés de l'exégèse juridique, sauf pour signaler dans la partie de casuistique, une égalité de statut entre le *ḍimmī* et le musulman en ce qui concerne le banditisme.

Dans cet article, je propose d'étudier les débats juridiques présentés dans le commentaire d'al-Qurṭubī à la lumière des représentations exégétiques métajuridiques des mécréants ou infidèles qui offensent l'islam. Sachant que le traitement de l'infidèle est une extrapolation de celui du musulman, il s'agit avant tout d'explorer les notions d'offense à la religion et à l'islam en général. Nous procéderons dans l'ordre suivant :

- La notion d'offense contre Dieu et le Prophète dans le Coran interprétée comme un acte de mécréance.
- L'offense contre le Prophète, ses compagnons (*ṣaḥāba*) et la « religion » (*dīn*) : objet d'un combat politique puis d'un combat contre la mécréance (doctrinale).
- Le statut légal du musulman et du *ḍimmī* qui insultent Dieu, le Prophète ou l'islam dans la casuistique et les débats juridiques.

24. Sur la construction juridique de la notion d'apostat à partir des sources scripturaires voir l'étude de Griffel, « Toleration and Exclusion: al-Šāfi'ī and al-Ġazālī on the Treatment of Apostates ». Voir aussi Peters, De Vries, « Apostasy in Islam ».

25. Sur les exégèses juridiques de ce verset voir Kraemer, « Apostates, Rebels and Brigands » ; Abou El Fadl, *Rebellion & Violence in Islamic Law* ; Peters, *Crime and Punishment in Islamic Law*.

La notion d'offense (*adā*) contre Dieu et le Prophète dans le Coran et son interprétation comme un acte de mécréance (*kufr*)

Plusieurs racines coraniques rendent compte de l'idée d'offense

Le terme *šatm* et les dérivés de la racine *š-t-m*, qui désigne en arabe, l'insulte, est absent du Coran. En revanche, la notion d'offense verbale ou d'injure y est exprimée par un mot dérivé de la racine *s-b-b* dans le verset, Cor. VI, 108 : « N'insultez pas ceux qui prient en dehors de Dieu. Ils injurieraient Dieu, par revanche, sans savoir (*wa-lā tasubbū allaḏīna yad'ūna min dūn Allāh fa-yasubbū Allāh 'adwan bi-ḡayr 'ilm*). » L'explication donnée par les exégètes consiste à relever l'injonction adressée aux musulmans de ne pas insulter les idoles vénérées par les polythéistes et que ceux qui parmi ces derniers insultent Dieu le font par ignorance²⁶.

La racine *ʔ-d-y* apparaît une vingtaine de fois dans le Coran ; elle est interprétée comme signifiant blesser moralement, injurier, offenser, porter atteinte à, faire du mal²⁷. Employée dans le contexte d'une dénonciation de la fornication, elle est articulée à la punition (Cor. IV, 16 : « *Wa-allaḏāni ya'tiyānihā minkum fa-ādūhumā* »). À la forme passive, *ūdiya* renvoie au fait d'être importuné, affligé, touché, notamment par un mal ou par une maladie. Le terme se retrouve dans le contexte de la souillure et de la pureté rituelle (Cor. II, 222 : « *Wa-yas'alūnaka 'an al-mahīḏ qul huwa aḏan fa-'tazilū al-nisā' fī al-mahīḏ wa-lā taqrabūhunna ḥattā yaḥturna* »). Certains versets recourent à ce terme pour désigner l'offense que représentent les Gens du Livre et les polythéistes du point de vue religieux et politique aux débuts de l'islam. Ainsi en Cor. VI, 34 le terme *adā* apparaît dans le contexte de l'accusation portée par le Coran à l'encontre de ceux qui dénie ou renie le message des prophètes antérieurs (« *wa-laqaḏ kuḏḏibat rusul min qablīka fa-ṣabarū 'alā mā kuḏḏibū wa-ūḏū ḥattā atāhum naṣrunā* »). Pour autant, ce mal y est relatif puisque le même verset confirme la victoire des musulmans s'ils s'arment de patience. Dans Cor. III, 111, le terme *adā* opposé à la forme *ḏarra* dans un parallélisme, est explicitement faible et « rassurant », puisqu'il affirme que les mécréants « ne seront d'aucune offense sauf légère (*lan yaḏurrūkum illā aḏan*) » et que dans leur combat contre les musulmans, « ils tournent le dos pour

26. Wiederhold, « *Šhatm* ».

27. Badawi, « *ʔ-d-y* ».

fuir (*wa-in yuqātilūkum yuwallūkum al-adbār*) ». Les versets Cor. XXXIII, 57-58 évoquent littéralement « une offense (*aḏā*) contre Dieu, contre le Prophète et contre les croyants » et la qualifie de péché. Dieu se charge du sort des coupables par la malédiction dans le monde d'ici-bas et par le châtement dans l'autre.

Ceux qui *offensent* (*yu'dūna*) Dieu et Son Envoyé, Dieu les *maudit* (*la'anahumu*) en ce monde et dans l'Autre, et Il leur prépare un *châtiment ignominieux* (*'aḏāban muhīnan*) (v. 57). Et ceux qui *offensent* (*yu'dūna*) les croyants et les croyantes sans qu'ils l'aient mérité se chargent d'une *infamie* et d'un *péché évident* (*buhtānan wa-iṭman mubīnan*) (v. 58)²⁸.

Puis, au verset Cor. XXXIII, 59, suit l'adresse de Dieu au Prophète afin qu'il enjoigne ses « femmes de se couvrir pour ne pas être importunées (*fa-lā yu'dayna*) ». Le groupe de versets se conclut sur une menace de la part de Dieu contre les « hypocrites » fomenteurs de troubles à Médine : « S'ils continuent ainsi, Dieu lancera le Prophète contre eux, ils seront maudits ou éloignés, capturés et mis à mort. »

Dans Cor. III, 186, le terme *aḏā* réfère à un certain nombre d'injures que certains Gens du Livre et polythéistes profèrent contre les musulmans. Il enjoint ces derniers à rester patients :

Certes vous serez éprouvés dans vos biens et vos personnes et certes vous entendrez de la part de ceux à qui le Livre a été donné avant vous, et de la part des associateurs, beaucoup de propos désagréables. Mais si vous êtes endurants et pieux [...] voilà bien la meilleure résolution à prendre²⁹.

28. La suite du verset précise : « Ô Prophète ! Dis à tes épouses, à tes filles et aux femmes des croyants de ramener sur elles un pan de leur mante. Ainsi, elles seront plus facilement reconnues et ne seront pas *offensées* (*fa-lā yu'dayna*). Dieu est pardonneur, clément ! (v. 59). Si les hypocrites, ceux dont les *cœurs sont malades* et ceux qui fomentent des *troubles* (*al-murğifūna*) à Médine ne cessent pas leurs agissements, Nous te lancerons *en campagne contre eux* (*la-nuğriyyannaka bi-him*) et ils ne seront plus longtemps tes voisins dans cette cité (v. 60). Ils seront *maudits* (*mal'unīna*). En quelque lieu qu'ils se trouvent, ils seront *capturés et mis à mort* (*aynamā tuqifū uḥiḏū wa-quttīlū taqtīlan*) (v. 61). »

29. « *La-tublawunna fi-amwālikum wa-anfusikum wa-la-tasma'unna min allaḏīna ūtū al-kitāba min qablikum wa-min allaḏīna ašrakū aḏan kaṭīran wa-in tašbirū wa-tattaqū fa-inna ḏālika min 'azm al-umūr* » (Cor. III, 16).

L'offense verbale interprétée comme un acte de mécréance

Dans le commentaire de ces versets, al-Qurṭubī interprète l'« offense » principalement comme *une insulte verbale* et comme un acte de mécréance. Le verset Cor. XXXIII, 58 qualifie « les offenses aux croyants » (*yu'dūna*) de « calomnie » (*buht*) et de péché évident (*iṭm mubīn*) ». Al-Qurṭubī explique que celles-ci réfèrent à « des expressions ou tournures (*ḥarfa*) détestables (*maḍmūm*) difficilement supportables à entendre³⁰ ». Elles renvoient selon lui à des actes et à des paroles « déshonorants (*qabīḥ*) » telle la « fausse accusation infamante (*al-takḍīb al-fāḥiṣ al-muḥtalaq*) ».

Dans le commentaire du verset Cor. XXXIII, 57³¹, en s'inspirant de son prédécesseur mālikite Ibn 'Aṭīyya (m. 541/1146)³², al-Qurṭubī rapporte que pour « l'ensemble (*al-ḡumhūr*) [des juristes] », le terme *adā* renvoie à un acte de mécréance (*kufr*). Il relie la compréhension de Cor. XXXIII, 58 à Cor. IV, 112 : « Quiconque commet une faute ou un péché, puis le rejette sur un innocent, se charge d'une infamie et d'un péché avérés³³. »

Dans le commentaire de Cor. II, 102 sur la magie³⁴, l'auteur expose l'argumentaire qui permet d'en déduire que la magie constitue un acte de mécréance. Le verset énonce :

Et ils suivirent ce que les diables racontent contre le règne de Salomon. Alors que Salomon n'a jamais été mécréant mais bien les diables : ils enseignent aux gens la magie ainsi que ce qui est descendu aux deux anges Ḥārūt et Mārūt, à Babylone. Mais ceux-ci n'enseignaient rien à personne, avant qu'ils n'aient d'abord dit : « Nous ne sommes rien qu'une tentation : ne sois pas mécréant³⁵. »

30. Voir Ibn 'Aṭīyya, *al-Muḥarrar al-waḡīz*, 17 : 226-227.

31. *Tafsīr*, 17 : 222-226.

32. Premier et deuxième casus du commentaire de ce verset. Voir Ibn 'Aṭīyya, 1 : 397. Sur cet auteur, source majeure d'al-Qurṭubī, voir Cornell, « *ʿIlm al-Qurʿān in al-Andalus* ».

33. « *Wa-man yaksib ḥaṭīʿatan aw iṭman tumma yarmi bi-hi barīʿan fa-qad iḥtamala buhtānan wa-iṭman mubīnan.* »

34. *Tafsīr*, 2 : 269-292. Al-Qurṭubī commente ce verset en 24 cas (*mas'ala*). Voir l'étude de Zappa, « La magie vue par un exégète du Coran : le commentaire du verset de Ḥārūt et Mārūt par al-Qurṭubī (XII^e siècle) ».

35. « *Wa-ttabaʿū mā tatlū al-ṣayāṭīnu ʿalā mulki Sulaymāna wa-mā kafara Sulaymānu wa-lākinna al-ṣayāṭīna kafarū yuʿallimūna al-nāsa al-siḥra wa-mā ʿunzila ʿala al-malakayni bi-Bābil Ḥārūt wa-Mārūt wa-mā yuʿallimān min aḥādīn ḥattā yaqūlā innamā naḥnu fitna fa-lā takfur.* »

Quatre raisons sont évoquées pour expliciter le lien entre la magie et la mécréance :

- *Primo*, elle change l'apparence des choses et donne l'illusion d'une réalité³⁶.
- *Secundo*, elle présente des paroles mensongères et trompeuses sur Dieu et le Prophète.
- *Tertio*, elle implique que son auteur croit et suit d'autres entités que Dieu.
- *Quarto*, le magicien prétend avoir des pouvoirs similaires à Dieu et aux Prophètes³⁷.

Après une définition générale de la magie mettant en avant ses effets d'illusion et de mirage³⁸, l'auteur renvoie à l'interprétation d'un *ḥadīṭ* où le prophète de l'islam dénonce la magie du langage³⁹, expliquant qu'elle consiste à présenter « le faux (*bāṭil*) pour le vrai (*al-ḥaqq*) ». Hamès Constant reprend l'analyse de Francesco Zappa sur l'exégèse de ce verset par al-Qurṭubī et souligne que si « les auteurs de traités magiques se réfèrent en général à

36. Al-Qurṭubī cite Abū Naṣr al-Quṣayrī (m. 344/955) sur ce point. Voir al-Subkī, *Ṭabaqāt*, 7 : 159-66, auteur d'un ouvrage de *Aḥkām al-Qurʿān* non édité dont al-Qurṭubī est considéré comme le principal transmetteur, et l'étude de Chiabiotti, « The Spiritual and Physical Progeny of ʿAbd al-Karīm al-Quṣayrī: A Preliminary Study in Abū Naṣr al-Quṣayrī's (d. 514/1120) *Kitāb al-ṣawāhid wa-l-amṭāl* ».

37. Al-Qurṭubī cite Ibn ʿAbd al-Barr (m. 463/1071) qui considère la magie précisément comme de « la mécréance contre les prophètes (*kāfir bi-l-anbiyāʾ*) » s'incarnant dans le fait que le magicien prétend détenir un pouvoir que seuls les prophètes détiennent. Il se rend par-là coupable de nier la vérité de la prophétie. *Al-Istiqkār*, 25 : 243-245. Sur ce Mālikite andalou considéré comme l'un des auteurs centraux de la « réforme » et de la « traditionalisation » du mālikisme, voir Fierro, « Ibn ʿAbd al-Barr », « Proto-Maliki, Maliki and reformed Maliki » et « Doctrina y práctica jurídica bajo los almohades ».

38. Al-Qurṭubī présente plusieurs définitions du *siḥr* qu'il puise dans la poésie anté-islamique : Labīd, *Dīwān*, p. 56 ; Imruʿ al-Qays, *Dīwān*, p. 97 ; les livres de linguistique : le *Siḥāḥ* d'al-Ġawharī (m. 393/1002) et le *Tahdīb al-luġa* d'al-Azharī (m. 370/981), 4 : 290-292 ; les traditions des anciens : Ibn Masʿūd transmis dans le *Ṣarḥ Muṣkil al-aṭār* d'al-Ṭaḥāwī (m. 321/833), 2392, et dans le *Šuʿab al-īmān*, d'al-Bayhaqī (m. 458/1066), 11104. Voir aussi le *Tafsīr* d'al-Māwardī (m. 450/1058) : *al-Nukat wa-l-ʿuyūn*, 1 : 166. De plus al-Qurṭubī explique que pour al-Šafiʿī, la magie réfère à une sorte de maladie psychologique (*waswasa wa-amrād*). Voir *Tafsīr* d'al-Māwardī (1 : 187). Ces définitions se concentrent sur les effets d'illusion et de mirage que provoque la magie.

39. Voir Ibn ʿAbd al-Barr (m. 463/1071) : *al-Tamhīd* (5 : 176) qui interprète que le Prophète aurait dénoncé la magie du langage dans un *ḥadīṭ* transmis dans le *Muwattāʾ* (2 : 986), dans lequel le Prophète énonce qu'il y a de la magie dans l'éloquence (« *inna min al-bayāni la-siḥran* »). Ce *ḥadīṭ* rapporté par ʿAbd Allāh b. ʿUmar est également transmis dans les collections d'Ibn Ḥanbāl (4651) et d'al-Buḥārī (5146).

l'autorité de Salomon, l'exégèse [d'al-Qurṭubī] insiste sur l'origine démoniaque (*al-šayāṭīn*) de cet enseignement et sur le statut des anges déchus Hārūt et Mārūt⁴⁰ ». S'appuyant sur une tradition d'al-Suddī, l'auteur explique que ce verset réhabilite Salomon et attribue la mécréance aux diables. Selon lui, l'expression « ceux qui suivirent ce que racontent les diables » renvoie aux juifs qui « rejetèrent le Livre et suivirent la magie à la place⁴¹ », ainsi qu'à certains de leurs savants (*aḥbār*) qui ont renié la prophétie à Salomon en le traitant de magicien⁴². L'auteur, reprenant Ibn 'Aṭīyya (m. 541/1146)⁴³ sans le citer, conclut que la magie est un acte de mécréance et que les juifs sont coupables de mécréance en ayant faussement accusé Salomon de mécréance, alors même que le Coran accuse les païens et non les juifs.

Quant à l'« offense à Dieu » mentionnée dans Cor. XXXIII, 57, elle est interprétée comme une injure exprimée par des croyances, des paroles et des actes consistant dans la négation (*takdīb*) des attributs divins, résultant de la confusion entre les pouvoirs divins et les qualités humaines. Al-Qurṭubī analyse un *ḥadīṭ* où Dieu s'offense de celui qui « insulte (*yasubbu*) le temps ou l'éternel (*dahr*)⁴⁴ ». Ce *ḥadīṭ* sur l'insulte de Dieu, lui permet d'introduire dans son commentaire les termes de *sabb* et de *šatam* absents du Coran. L'injure de Dieu à travers les croyances, réfère pour l'auteur à la mécréance des juifs, des chrétiens et des polythéistes qui « attribuent à Dieu des attributs qui ne lui appartiennent pas (*wašfuhu bi-mā lā yaliqū bi-hi*) comme la capacité d'enfanter [etc...]⁴⁵. Dans le commentaire de ce même verset, al-Qurṭubī définit l'injure de Dieu par sa représentation. Celle-ci est condamnée parce qu'elle

40. Constant, *op. cit.*, p. 7-15 (Introduction).

41. « Les juifs s'étaient opposés à Muḥammad par la Torah, alors que la Torah et le Coran étaient en accord. Puis ils rejetèrent la Torah, adoptèrent le Livre de 'Āṣif et suivirent la magie de Harūt et Mārūt » : tradition rapportée par al-Suddī également mentionnée dans le commentaire par al-Qurṭubī du verset précédent Cor. II, 101 ; ainsi que dans les *Tafsīr*-s de Ṭabarī (1 : 312) et d'Ibn Abī Ḥātim (1 : 296).

42. À la suite de ses différents miracles. Tradition rapportée de Muḥammad b. Ishāq, également dans Ṭabarī, 2 : 328.

43. *Tafsīr*, 1 : 186.

44. « Puisqu'il est à l'origine du mouvement "des jours et des nuits" ». « *Yu'dīnī ibn Ādam yaqūl yā ḥaybat al-dahr yasubbu al-dahr wa-Anā al-dahr uqallibu al-layl wa-l-nahār* » : Muslim, *Saḥīḥ*. Al-Qurṭubī ajoute deux autres recensions de ce *ḥadīṭ* transmis par Abū Hurayra. Une première version de 'Abd al-Razzāq est jugée *mawqūf* et est également dans *al-muḥḥim* d'Abū al-Abbās (m. 656/1258) (5 : 547), maître d'al-Qurṭubī à Alexandrie. Une deuxième recension est jugée *marfū'* par Muslim : *Saḥīḥ*, 2246. Voir al-Buḥārī (4862) et Aḥmad Ibn Ḥanbal (7645). Pour plus de discussions voir *Tafsīr* d'al-Qurṭubī, 17 : 222, note 4.

45. Ou l'association de Dieu à des stèles pour les polythéistes.

est réservée à Dieu. Une fois encore, l'auteur appuie cette explication⁴⁶ sur la base d'un *ḥadīṭ* où « Dieu maudit ceux qui s'adonnent à la représentation (*la'ana Allāh al-muṣawwirīn*)⁴⁷ ». Selon lui cette exégèse renforce l'opinion de Muğāhid qui défend l'interdiction de toute représentation⁴⁸. Cependant il relaye une autre interprétation selon laquelle le « *adā* » ne concerne pas Dieu mais « Ses Amis (*awliyā'*) »⁴⁹.

Dans le commentaire de Cor. XXXIII, 57, le cas de l'offense verbale ne suscite pas de développement sur les conséquences juridiques de l'acte. L'accent est mis sur la mise à distance dans le monde d'ici-bas (*la'n*)⁵⁰ et le châtement de Dieu dans l'au-delà. Cependant, l'auteur reprend la définition d'al-Zamaḥṣarī (m. 538/1144) sans le citer : il considère l'offense à Dieu comme « absolument injustifiée du point de vue du droit de Dieu (*ḥaqq*) », au contraire de l'offense aux croyants qualifiée de « relative »⁵¹.

Enfin, dans le commentaire de Cor. XXXIII, 58, al-Qurṭubī considère l'offense à Dieu et au Prophète comme un acte de mécréance (*kufr*), qu'il oppose à « l'offense aux croyants » qu'il considère comme « un péché majeur » (*kabīra*)⁵².

L'offense contre le Prophète et ses compagnons interprétée comme un acte de mécréance et de rébellion

La dimension politique

En ce qui concerne « l'offense » (*adā*) au Prophète mentionnée dans Cor. XXXIII, 57, pour al-Qurṭubī comme pour Ibn 'Aṭīyya (m. 541/1146), elle

46. Il s'agit d'une exégèse de 'ikrima (m. 105/723) rapportée chez Ibn Abī Šayba (8 : 475) et al-Ṭabarī (19 : 178). Voir Ibn 'Aṭīyya, 4 : 398.

47. Rapporté par Abū Ġaḥīfa dans al-Buḥārī (5347).

48. Al-Qurṭubī explique la raison de cet interdit par le fait que la représentation est un acte d'« invention qui conduit à une confusion avec le pouvoir divin (de création) qu'il est le seul à détenir » (*id kullu ḍālika šifat iḥtirā' wa-tašabbuh bi-fi'l Allāh allaḍi infarada bihi subḥānahu wa-ta'ālā*).

49. Provenant d'autorités non identifiées selon qui le terme aurait été omis ou supprimé (*maḥḍūf*) et serait resté implicite dans le verset.

50. Al-Qurṭubī termine le commentaire de ce verset précisant le sens du terme « *la'ana* » : « écarter de tout bienfait (*ab'ada min kulli ḥayr*). »

51. « *Aṭlaqa idā' Allāh wa-rasūlihi wa-qayyada idā' al-mu'minīn wa-l-mu'mināt li-anna idā' Allāh wa-rasūlihi lā yakūnu illā bi-ḡayr ḥaqq abadan. Ammā idā' al-mu'minīn wa-l-mu'mināt fa-minhu... wa-minhu...* » On retrouve cette interprétation chez al-Zamaḥṣarī, *al-Kaššāf*, 3 : 273.

52. À propos du verset Cor. XXXIII, 38.

réfère « aux paroles et aux actes l'ayant offensé⁵³ ». Parmi eux, al-Qurṭubī mentionne les paroles injurieuses qui lui furent adressées lorsqu'il fut traité de « magicien, poète, sorcier et fou⁵⁴ », ainsi que des agressions physiques à la bataille d'Uḥud et à La Mecque. Le « *adā* » contre le Prophète est également considéré dans le commentaire d'al-Qurṭubī comme une opposition politique : l'auteur reprend Ibn 'Aṭīyya pour qui « l'offense » renvoie aux accusations et aux critiques que le Prophète reçut de ses coreligionnaires, lorsqu'il nomma gouverneur le *mawlā* Usāma b. Zayd.

Dans le commentaire de Cor. III, 186⁵⁵, al-Qurṭubī mentionne le récit (*ḥabar*) d'al-Zuhrī⁵⁶, pour qui le verset renvoie aux poèmes satiriques de Ka'b b. al-Ašraf⁵⁷. Parmi les actes qui justifient l'ordonnance de son assassinat, il faut selon lui compter ceux où Ka'b b. al-Ašraf cherchait à soulever les Qurayshites contre le Prophète, ou encore lorsqu'il harcelait les femmes musulmanes. Plus précisément, nous observons dans le commentaire de ce même verset, que l'offense dirigée contre les proches du Prophète, ses amis, ses subalternes politiques ou ses protégés au statut inférieur, est implicitement assimilée à l'offense à la personne du Prophète. Dans le récit d'al-Zuhrī rapporté par al-Qurṭubī, les poèmes de Ka'b b. al-Ašraf étaient composés non seulement contre le Prophète, mais également contre ses compagnons (*ṣaḥāba*).

À propos de Cor. VI, 108⁵⁸, l'auteur rapporte que selon Ibn 'Abbās ce verset renvoie aux menaces perpétrées par les Qurayshites contre Abū Ṭālib : puisque celui-ci n'interdisait pas « d'insulter les dieux des polythéistes », ils menaçaient d'« injurier le Dieu de Muḥammad et de ses compagnons⁵⁹ ». Également, dans les circonstances de la révélation de Cor. XXXIII, 38 présentées par al-Qurṭubī, « l'injure aux croyants » réfère à une injure de nature politique contre les compagnons du Prophète : al-Qurṭubī mentionne les insultes des

53. Voir Ibn 'Aṭīyya, *ibid.*

54. Sur les critiques verbales adressées par les Mecquois contre Muḥammad, voir Watt, *Muhammad at Medina*, p. 123-131.

55. *Tafsīr*, 5 : 455-457.

56. Voir Ibn 'Aṭīyya 1 : 551, également dans les *Ṣaḥīḥ*-s de Buḥārī (4037) et de Muslim (1801) ainsi que dans le *Tafsīr* de Ṭabarī (6 : 291-293).

57. Muḥammad demanda que quelqu'un l'en débarrassât, et Muḥammad b. Maslama s'offrit à le faire en envoyant quatre hommes. Voir Watt, « Ka'b b. al-Ašraf » ; Rubin, « The Assassination of Ka'b b. al-Ašraf ».

58. *Tafsīr*, 8 : 491-493.

59. Cette tradition est rapportée dans Ṭabarī (9 : 480) et Ibn 'Aṭīyya (2 : 305).

Anṣār-s contre ‘Umar⁶⁰ et celles des « hypocrites » contre ‘Alī⁶¹. Il rapporte notamment que ‘Umar était horrifié et jurait de frapper et de réprimer ceux qui l’injuriaient⁶². Dans le commentaire de Cor. XXXIII, 57, al-Qurṭubī interprète le récit de l’insulte proférée par Marwān contre Usāma⁶³ comme une parabole de l’insulte des Omeyyades contre les amis du Prophète. Il déduit de cette histoire qu’insulter les amis du Prophète revient à l’insulter, lui. Il y voit le paradigme de l’opposition des Omeyyades au Prophète⁶⁴.

En revanche, les récits rapportés par al-Qurṭubī au sujet des circonstances de la révélation de Cor. IX, 12⁶⁵ mettent en scène les « politiques » des Anciens à l’égard de différents types d’invectives qui ne sont pas nécessairement dirigées contre le Prophète ni contre l’islam. Il s’agit essentiellement de critiques contre la politique du Prophète en tant que chef politique ou contre celle de ses subalternes. Dans ce contexte, le « *ṭa’n* » a le sens de fausse accusation et ne réfère pas à une offense contre la religion. Ainsi, pour illustrer l’analyse sémantique du terme « *ṭa’n* », l’auteur présente le *ḥadīṭ* évoquant l’invective contre la nomination d’Usāma comme gouverneur, et contre celle de son père (*al-ṭa’n fi imāratihī*)⁶⁶. Afin d’introduire les débats juridiques sur le traitement de ceux qui accusent le Prophète ou ses compagnons de « déloyauté » (*ḡadr*), l’auteur rapporte le récit où ‘Alī ordonne l’exécution d’un homme qui avait qualifié le meurtre de Ka’b b. al-Ašraf commandité par le Prophète, de perfidie, trahison et déloyauté (*ḡadr*)⁶⁷. De même, en introduction aux débats sur

60. Les Anṣār-s avaient injurié ‘Umar (*adū bi-l-lisān*) après qu’il eut frappé une de leurs esclaves (*ḡariya*). *Ḥabar* d’Ibn ‘Abbās (m. 68/687) rapporté dans al-Wāḥidī, *Asbāb al-nuzūl*, p. 382. Sur ce compagnon voir Hakim, « Context: ‘Umar b. al-Khaṭṭāb ».

61. « *Kānū yu’dūnahu wa-yakḍubūn ‘alayhi* », *ḥabar* de Muqātil également dans al-Wāḥidī (m. 468/1075), *ibid.*

62. Voir Ibn ‘Aṭīyya, 5 : 220.

63. Usāma avait rapporté qu’il l’avait injurié (« *ādāytanī* ») d’une obscénité (« *fāḥiṣ mutafāḥiṣ* »). Récit également dans Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Istī‘āb*, 1, 147 et Ibn Ḥanbāl (21764).

64. Voir Abū al-‘Abbās al-Qurṭubī, *al-Mufḥim*, 6 : 309-310.

65. *Tafsīr*, 10 : 122-128.

66. Voir Ibn ‘Aṭīyya, Buḥārī (3730), Muslim (2426).

67. Une autre version présentée par al-Qurṭubī attribue cette décision à Mu‘āwiya. Ces développements sont présentés dans le 2^e casus à propos de la calomnie contre les meurtriers de Ka’b b. al-Ašraf et contre le Prophète qui organisa l’opération. Ces deux récits se trouvent dans : al-Qāḍī ‘Iyāḍ (m. 544/1149), *Ikmāl al-mu‘lim* (6 : 177), et Abū al-‘Abbās al-Qurṭubī (m. 656/1257), *al-Mufḥim*, 3 : 620. Sur al-Qāḍī ‘Iyāḍ, voir Serrano, « Ibn ‘Iyad al-Sabti, Abu ‘Abd Allah » ; Fierro, « El tratado sobre el Profeta del cadí ‘Iyad y el contexto almohade » ; Rivas, « Qadi Iyad (d. 543/1149) » ; Albarrán Iruela, *Veneracion y polémic, Muhammed en la obra del Qadi ‘Iyad*.

le *ḍimmī* qui pratique le *ṭa'n fī al-dīn*, al-Qurṭubī rapporte le récit où 'Umar condamne sur le champ un *ḍimmī* à la crucifixion parce qu'il avait fait tomber une femme musulmane de son âne, laissant apparaître une partie de sa nudité interdite (*ʿawra*)⁶⁸. Ici le « *ṭa'n fī al-dīn* » réfère à un crime contre l'honneur.

De manière générale, ces récits révèlent une conception du « *ṭa'n fī al-dīn* » bien différente de la conception théologico-juridique d'Ibn al-ʿArabī (m. 543/1148)⁶⁹ présentée par al-Qurṭubī sans qu'il ne le cite :

L'invective ou l'offense contre la religion (*al-ṭa'n fī al-dīn*) consiste à qualifier la religion de manière impropre, ou à mépriser ce qui lui est propre (*istiḥfāf mā huwa min al-dīn*), comme se moquer de ses fondements ou de ses règles dérivées sur lesquelles il n'y a pas de doute et dont la vérité a été prouvée et fixée⁷⁰.

Nous observons que cette définition est davantage juridique que théologique, en ce qu'elle ne concerne ni Dieu ni le Prophète, mais la remise en question de règles tenues comme enracinées dans la loi divine.

Du combat politique au combat contre la mécréance (doctrinale)

Dans le commentaire de Cor. IX, 12, al-Qurṭubī définit la mécréance et le *adā* à la fois comme une opposition politique et comme une mécréance intérieure qu'il s'agit d'éradiquer par le combat et l'invitation à l'islam. L'expression « chefs de la mécréance (*a'immat al-kufr*) » que le verset enjoint de combattre y est interprétée de manière figurée :

Et si, après le pacte, ils violent leurs serments et attaquent votre religion, combattez alors les chefs de la mécréance – car, ils ne tiennent aucun serment – peut-être cesseront-ils⁷¹ ? (Cor. IX, 12)

68. Voir Ibn al-ʿArabī, *Aḥkām al-Qurʾān*, 2 : 893.

69. *Aḥkām al-Qurʾān*, 2 : 893. Fameux exégète et juriste andalou de l'époque almoravide, influencé par le penseur Ibn ʿAqil de Bagdad, il est l'auteur d'un ouvrage de *Aḥkām al-Qurʾān* commenté dans le *Tafsīr* d'al-Qurṭubī. Voir, Lagardère, « Abū Bakr al-ʿArabī, grand cadī de Séville » ; al-Mašinī, *Ibn al-ʿArabī al-Iṣbīlī wa-tafsīruhu Aḥkām al-Qurʾān* ; Cano Ávila y otros, « Ibn al-ʿArabī al-Maafiri, Abū Bakr » ; Serrano, « El Corán como fuente de legislación islámica : Abū Bakr Ibn al-ʿArabī y su obra *Aḥkām al-Qurʾān* » ; El Hour, « Ibn al-ʿArabī ».

70. *Tafsīr*, 10 : 122-123. « *Limā ṭabata min al-dalīl al-qaṭʿī ʿalā ṣiḥḥat uṣūlihi wa-istiḳāmat furūʿihi* ».

71. « *Wa-in nakaṭū aymānahum min baʿdi ʿahdihim wa-ṭaʿanū fī dīnikum fa-qātilū a'immat al-kufr innahum lā aymāna lahum laʿallahum yantahūn.* »

Selon al-Qurṭubī, l'expression coranique « chefs de la mécréance » (*a'immat al-kufr*) ne réfère pas aux chefs qurayshites mais aux infidèles qui seraient « les plus avancés (*aqdam*) dans la violation du pacte (*nakt al-ahd*) et dans l'invective contre la religion »⁷². Reprenant Ibn 'Aṭīyya (m. 541/1146)⁷³ sans le citer, l'auteur commence par présenter les sens concrets et figurés des termes de « *nakt* » et de « *ṭa'n* » : « *nakt* » est synonyme de « *naqd* » et signifie « délier » (*ḥulla*) explique-t-il. Puis il signale que le terme détient plusieurs sens « métaphoriques » (*musta'āra*) dans le champ sémantique des promesses, pactes et contrats (*'uhūd*) d'une part et dans celui de la « foi » (*īmān*) d'autre part. Quant au terme *ṭa'n*, al-Qurṭubī rapporte que son sens premier est « poignarder » et que son sens figuré est « invectiver » ou « calomnier ». En outre, il fait prévaloir la lecture de *īmān* sur celle qui lirait *aymān*, ce qui l'amène à favoriser le sens d'absence d'*īmān* (foi) sur celui d'absence d'*aymān* (loyauté). Il reprend ainsi la lecture d'Ibn 'Āmir (m. 118/736) :

Aymān signifie être fidèle à ses promesses (*'uhūd*) mais il serait aussi possible de lire *īmān* qui signifie la foi et dans ce cas, le terme renvoie à l'absence d'islam. Cependant *īmān* pourrait aussi être compris comme un nom d'action (*maṣdar*) référant à la sécurité (*amn*), c'est-à-dire comme un contraire de la peur⁷⁴.

Cette lecture fait donc prévaloir l'absence d'islam sur l'absence de loyauté envers ses promesses (*aymān*). De plus, al-Qurṭubī – par l'ajout d'un complément implicite sous-entendu du verbe « cesser » – interprète le combat mentionné dans le verset comme étant un « combat contre la mécréance » (*ṣirk*)⁷⁵. Ce combat politique contre les infidèles est manifeste dans les *asbāb al-nuzūl* rapportées par l'auteur : d'après une narration d'al-Kalbī, ce verset a été révélé à propos de l'alliance militaire du Prophète avec les Banī Ḥuzā'a contre les

72. « Ceux-là représenteraient les origines et les têtes de la mécréance (*aṣl wa-ra's fi al-kufr*). » Voir les *Aḥkam al-Qur'ān* du šāfi'ite al-Kiyā al-Harrās al-Ṭabarī (m. 504/1110), 3 : 183. Al-Qurṭubī ajoute qu'il est probable que le verset réfère aux chefs des mécréants, à ceux qui sont à l'avant du mouvement (*al-mutaqaddimūn*), et que « Dieu ordonne de combattre ceux qui les suivent : ceux-là ne sont pas protégés (*lā ḥurma lahum*) ». Voir *Ma'ānī al-Qur'ān* d'al-Farrā' (1 : 425) et *al-Kaṣf* de Makkī b. Abī Ṭālib (m.437/1045), 1 : 500.

73. Ibn 'Aṭīyya, 3 : 11-12. Al-Qurṭubī suit ici l'exégèse fondée sur les lectures de l'Andalou Makkī b. Abī Ṭālib (1 : 500).

74. *Tafsīr*, 10 : 128. *Tafsīr*, 10 : 127. Al-Qurṭubī suit ici l'exégèse fondée sur les lectures de l'Andalou Makkī b. Abī Ṭālib (1 : 500).

75. Rapportée dans al-Buḥārī (*Saḥīḥ*, 4658) et les *Sunan* d'al-Bayhaqī (8 : 200).

Banī Umayya. L'auteur ajoute une tradition d'al-Ḥuḍayfa⁷⁶ selon laquelle le verset réfère au combat contre les « hypocrites » (*munāfiqūn*). Dans ce récit, les « hypocrites » sont traités de « pervers » (*fussāq*) du fait qu'ils informaient les ennemis des musulmans et pillaient leurs maisons. Puis, al-Qurṭubī explique que la « mécréance » évoquée dans Cor. IV, 12 réfère à « la fausseté (*bāṭilahum*) et à l'offense (*adiyyatahum*) de ces infidèles contre les musulmans⁷⁷ ».

L'auteur en déduit par ailleurs « l'objectif » du combat en reprenant le ṣāfi'ite al-Kiyā al-Ṭabarī (m. 504 /1110)⁷⁸:

Cela implique que l'objectif (*ğaraḍ*) du combat contre eux soit de repousser (*daḥ*) la nuisance (*ḍarar*) qu'ils suscitent afin qu'ils cessent de nous combattre et qu'ils rentrent dans notre religion (*dīnā*)⁷⁹.

Dans cette exégèse, l'offense (*adā*) est interprétée par le terme fort de « nuisance (*ḍarar*) », bien que, comme nous l'avons vu, le Coran le distingue clairement du terme *adā* en Cor. III, 111. En outre, il apparaît ici que si la finalité du combat est la paix pour les musulmans, celle-ci se réalise par l'éloignement de la nuisance. En conséquence, il ne s'agit ici ni de tuer ni de supprimer les mécréants, mais d'éradiquer la mécréance en proposant la conversion aux infidèles.

L'exégèse prescriptive de l'offense contre Dieu, le Prophète et la religion

L'auteur ne déduit pas de ces versets de règles juridiques concernant le *ḍimmī*; en revanche, il déduit de l'exégèse métajuridique des prescriptions générales concernant la cohabitation avec les non-musulmans. Dans l'exégèse de Cor. VI, 108⁸⁰ – « N'insultez pas ceux qui prient en dehors de Dieu. Ils injurieraient Dieu, par revanche, sans savoir⁸¹ » – al-Qurṭubī interprète la négation comme « une interdiction (*nahy*) divine ». Il explique ce commandement par le fait que « si les musulmans insultaient les idoles, cela encouragerait les polythéistes à persévérer dans leur mécréance et ainsi l'augmenterait

76. *Tafsīr*, 10 : 128. Rapportée dans al-Buḥārī (*Saḥīḥ*, 4658) et les *Sunan* d'al-Bayhaqī (8 : 200).

77. *Tafsīr*, 10 : 128.

78. Al-Kiyā al-Ṭabarī, 3 : 183.

79. *Tafsīr*, 10 : 128.

80. *Tafsīr*, 8 : 491-493.

81. « *Wa-lā tasubbū alladīna yad'ūna min dūn Allāh fa-yasubbū Allāh 'adwan bi-ğayri 'ilm.* »

(*idā sabbūhā nafara al-kuffār wa-zādū kufran*)⁸² ». Al-Qurṭubī poursuit : « Quand les mécréants sont interdits d'insulter l'islam ou le Prophète (*sabb al-islām aw al-nabī*), il est également interdit au musulman d'insulter leurs croix, leur religion (*dīnahum*) et leurs églises⁸³. » Il précise que le seul fait de s'exposer à de tels actes équivaut à « une incitation à la désobéissance (*baʿt ʿalā al-maʿṣiya*)⁸⁴ ». Il ajoute que ce verset a le sens de « trêve (*muwādaʿa*) » et qu'il constitue « l'indice textuel (*dalīl*) de la nécessité de la règle qui empêche le mal de se réaliser (*sadd al-ḍarāʿiʿ*)⁸⁵. » Selon l'auteur le verset indique qu'un ayant droit (*muḥaqq*) doit renoncer à son droit lorsque celui-ci engendre « un mal (*ḍarar*) pour la religion (*dīn*)⁸⁶ ». Al-Qurṭubī termine en consignant « la doctrine des juristes sur la valeur prescriptive (*ḥukm*) de ce verset », la qualifiant de « permanente sur toute la communauté (*umma*) dans toute situation (*ḥukmuhu bāqun fī-hādīhi-l-umma ʿalā kulli ḥāl*) ». Cependant al-Qurṭubī spécifie cet énoncé prescriptif par la doctrine limitative d'Ibn al-ʿArabī (m. 543/1148) selon laquelle cela n'est vrai que pour les situations où le droit en question est « autorisé » (*ǧāʿiz*), mais lorsque celui-ci est « obligatoire » (*wāǧiban*), il faut l'adopter quelle que soit la situation⁸⁷.

Dans le commentaire de Cor. III, 186, al-Qurṭubī déduit des circonstances de révélation, un précepte qu'il juge également « permanent » : il s'agit de rester ouvert à la discussion avec les mécréants. L'application de ce précepte, selon l'auteur, équivaut ici à une forme de piété pour les musulmans. L'auteur présente plusieurs narrations qui reflètent la tension antinomique contenue dans le verset, entre la violence morale et verbale des mécréants d'une part et la patience recommandée aux musulmans d'autre part. Parmi ces narrations, il rappelle les propos désagréables d'Ibn Abī Ubayy envers le Prophète, lorsqu'il lui proposa d'endosser l'islam⁸⁸. Puis il rapporte que ce verset fut révélé en référence à la réaction de Saʿd b. ʿUbāda qui enjoint le Prophète de pardonner les paroles des mécréants⁸⁹. Pour al-Qurṭubī, bien que ce verset ait été révélé

82. Voir al-Naḥḥās, *Iʿrāb al-Qurʾān*, 2 : 79.

83. *Tafsīr*, 8 : 491.

84. Ibn ʿAṭīyya, 2 : 305.

85. Sur cette notion, voir Fierro, « El principio mālikī *sadd al-ḍarāʿiʿ* en el *Kitāb al-ḥawādīt wa-l-bidaʿ* de Abū Bakr al-Ṭurṭūšī ».

86. *Tafsīr*, 8 : 492 ; Ibn al-ʿArabī, *Aḥkām al-Qurʾān*, 2 : 735.

87. *Tafsīr*, 8 : 492 ; Ibn al-ʿArabī, *ibid.*

88. Ibn Abī Ubayy avait exprimé son aversion au Prophète qu'il vienne prêcher l'islam dans ses réunions. Récit rapporté dans les deux *Saḥīḥ*-s de Buḥārī (4566) et de Muslim (1798) ainsi que dans le *Musnad* (21767) d'Ibn Ḥanbal.

89. *Ḥabar* transmis dans le *Saḥīḥ* d'al-Buḥārī et chez Ibn Ḥaǧar (8 : 232).

avant « le commandement du combat contre les mécréants », il n'est pas abrogé et constitue un précepte « permanent et éternel (*abadan*) qui enjoint (*nadaba*) le débat et la polémique (*al-ḡidāl bi-l-aḥsan*) avec les mécréants⁹⁰ ». Il rappelle que le Prophète, même plus tard après que le commandement de combattre fut révélé, « pratiquait la paix, la trêve (*muwāda'a*) et le débat (*yudārīhum*) avec les juifs », ainsi qu'il pardonnait aux « hypocrites »⁹¹.

L'exégèse du statut légal du musulman et de celui du *ḍimmī* qui insultent Dieu, le Prophète ou l'islam

Nous avons observé que dans le commentaire des versets comportant la notion d'offense, l'auteur n'entre pas dans des débats doctrinaux proprement juridiques, cependant il présente une exégèse métajuridique prescriptive. C'est dans le commentaire des versets institués comme fondement de la loi précisément dénommés « *aḥkām* », que les statuts du blasphémateur musulman et du *ḍimmī* sont discutés dans le contexte de débats entre les écoles juridiques. Dans le commentaire d'al-Qurṭubī des versets Cor. IX, 12 sur le *ṭa'n fī al-dīn* et Cor. II, 102 sur la magie, l'exégèse juridique apparaît en extrapolation de l'exégèse métajuridique. Les débats doctrinaux sur le statut du *ḍimmī* qui insulte l'islam, suivent ceux sur le statut légal du musulman qui insulte, calomnie ou invective l'islam et le Prophète et qui est considéré comme un blasphémateur, un apostat (*murtadd*), ou un hérétique (*zindīq*). Rappelons que comme l'a souligné Lutz Wiederhold, dans les textes fondateurs des *maḏhab*s, « le fait d'insulter le Prophète ou les *ṣaḥāba* n'est pas mentionné parmi les actes punissables constituant la *ridda* ou le *kufr*⁹² ». Selon lui, « la vénération

90. *Tafsīr*, 5 : 457.

91. *Tafsīr*, 5 : 457.

92. Il explique : « Ni dans le *Muwatta'* de Mālik, ni dans la *Mudawwana* de Saḥnūn, ni dans *al-Umm* d'al-Šāfi'ī, ni dans le *Kitāb al-aṣl* d'al-Šaybānī (m. 189/805), *Sabb al-rasūl* ou *Sabb al-ṣaḥāba* n'est mentionné comme une offense équivalente à la *ridda* [...]. Al-Muzanī (m. 264/878), ne mentionne pas le blasphémateur contre Dieu, Son Prophète, ou les compagnons du Prophète, parmi ceux qui apostasient l'islam (*murtadd*). Ibn al-Mundīr (m. 318/930) traite brièvement de l'insulte contre le Prophète Muḥammad dans le chapitre sur l'apostat dans son livre sur le consensus, *iḡmā'*. Tandis qu'un ouvrage ultérieur du *maḏhab* šāfi'ite, le *Minhāḡ al-ṭālibīn* d'al-Nawawī (m. 676/1276), compte celui qui blasphème contre n'importe quel prophète (pas seulement contre Muḥammad) parmi les apostats. Pourtant al-Nawawī, comme ultérieurement certains de ses commentateurs, ne traite pas de l'insulte contre les compagnons de Muḥammad dans le chapitre sur la *ridda* », Wiederhold, « *Shatm* ».

des *ṣaḥāba* et le fait qu'il soit inadmissible de les insulter est devenu un point important de l'*iğmā'*⁹³ chez les juristes sunnites vers le VIII^e/XIV^e s.⁹⁴ ».

L'exégèse juridique et métajuridique du statut du musulman

Dans le commentaire de Cor. IX, 12, les débats juridiques présentés en extrapolation de l'exégèse métajuridique sur le statut du musulman traitent en premier lieu de la peine encourue par celui qui invective la religion ou insulte le Prophète. Al-Qurṭubī rapporte du *Tafsīr* d'al-Naḥḥās (m. 338/949) l'exégèse de certains juristes où le « *ta'n fi al-dīn* » est considéré comme un acte de mécréance méritant la peine de mort⁹⁵.

La différence du statut de celui qui commet un tel acte dans les récits et dans leurs interprétations théologico-juridiques est grande. Dans les récits transmis par al-Qurṭubī, la mise à mort d'un musulman pour insulte au Prophète n'est pas autorisée par le Prophète lui-même. Dans un premier récit, Abū Bakr (m. 634), premier calife et l'un des proches compagnons de Muḥammad, explique qu'il refuse de mettre à mort le coupable déclarant que « personne n'a ce droit en dehors du Prophète⁹⁶ ». Dans un second récit dont al-Qurṭubī donne deux recensions⁹⁷, le Prophète désapprouve un aveugle qui avait poignardé et tué son esclave (*umm walad*), mère de deux de ses enfants, parce qu'elle passait son temps à insulter le Prophète. Ces récits suggèrent que seul le Prophète était autorisé à appliquer le châtement de mort et qu'il dénonçait ceux qui le faisaient, quand bien même ils étaient ses proches compagnons ou le faisaient à l'encontre d'une esclave.

93. Il explicite : « Comme la majorité des manuels de droit contient un paragraphe qui déclare que celui qui enfreint le consensus de la communauté musulmane (*iğmā' al-umma*) est un *kāfir*, l'imputation d'incroyance peut être étendue à ceux qui insultent les compagnons du Prophète. »

94. Voir aussi Wiederhold, « Blasphemy Against the Prophet Muḥammad and his Companions (*sabb al-rasūl, sabb al-ṣaḥābah*): The Introduction of the Topic into Shāfi'i Legal Literature and its Relevance for Legal Practice Under Mamluk Rule » ; Ernst, « Blasphemy: Islamic Concept ».

95. *Tafsīr*, 10 : 122. *Ma'ānī al-Qur'ān*, 3 : 188.

96. Transmis dans Aḥmad (54), Abū Dawūd (4363) et al-Nisā'i, *al-muḡtabā*, 7 : 107-108.

97. Il cite al-Dāraquṭnī (*Sunan*, 3194) et une tradition d'Ibn 'Abbās (m. 68/687) qui provient également d'al-Dāraquṭnī (*Sunan*, 3195). Ces recensions sont également dans Abū Dawūd (4361) et al-Nisā'i (*ibid.*)

Dans l'exégèse juridique, al-Qurṭubī rapporte du šāfi'ite mecquois Ibn al-Mundhir (m. 319/931)⁹⁸, le consensus (*iğmā'*) des juristes sur la peine de mort du musulman qui insulte le Prophète (*man sabba al-nabī 'alayhi al-qatl*). Al-Qurṭubī souligne que cela est la doctrine de Mālik (m. 179/712), d'al-Layṭ (m. 375/985), d'Ibn Ḥanbal (m. 241/855), d'Ibn Ishāq (m. 151/768) et d'al-Šāfi'ī (m. 204/820). Il transmet en outre la position mālikite sur le crime particulier consistant à attribuer au Prophète « la perfidie ou la déloyauté (*ğadar*) ». Reprenant sans le citer son maître d'Alexandrie Abū al-ʿAbbās (m. 656/1257), al-Qurṭubī énonce la position mālikite selon laquelle le coupable est passible de la peine de mort sans repentance car il est considéré comme « un hérétique (*zindīq*)⁹⁹ ». Il précise que c'est bien la peine de l'hérétique qui s'applique et non celle de l'apostat qui a droit à la repentance. En revanche, al-Qurṭubī distingue entre la calomnie contre le Prophète entraînant la peine de mort sans repentance, et celle contre ses proches ou contre les croyants conduisant seulement à l'enfermement (*siğn*) et à des humiliations physiques violentes¹⁰⁰.

Afin d'introduire la divergence entre les *fuqahā'* sur le traitement (*ḥukm*) du magicien musulman¹⁰¹ dans le commentaire de Cor. II, 102, al-Qurṭubī rapporte un extrait du récit de Ğundāb qui tua un magicien sous les ordres d'al-Walīd b. ʿUqba, suivi d'un *ḥadīṭ* où le Prophète loue Ğundāb pour son acte¹⁰². Puis il présente la doctrine mālikite que l'on peut résumer de la manière suivante : le musulman qui pratique un type de magie qui recourt à « des paroles de mécréance (*kalām yakūnu kufrān*) » a le statut d'hérétique

98. *Al-Isrāf*, 2 : 244. Auteur d'une compilation sur les divergences entre les écoles juridiques (*al-Isrāf ʿalā maḏāhib al-ʿulamā'*), source majeure d'al-Qurṭubī où il puise un certain nombre des positions šāfi'ites exposées dans son *Tafsīr* (quand elles ne sont pas directement puisées dans le *K. al-Umm* d'al-Šāfi'ī, les *Aḥkām al-Qurʿān* d'al-Bayhaqī (m. 458/1066) ou le *Tafsīr* d'al-Māwardī (m. 450/1058)). Voir Lucas, « Abu Bakr ibn al-Mundhir, Amputation, and the Art of Ijtihād » ; Picken, « A Scholar of the Holy Precincts: The Life, Works and Methodology of Ibn al-Mundhir al-Nīsābūrī ».

99. *Tafsīr*, 10 : 123 ; Abū al-ʿAbbās, *al-Mufhim*, 3 : 660. Sur le sens de ce terme voir Lewis, « Some Observations on the Significance of Heresy in the History of Islam » ; Amir-Moezzi, « Heresy ». Voir aussi Fierro, « Accusations of 'zandaqa' in al-Andalus ».

100. *Tafsīr*, 10 : 124.

101. *Tafsīr*, 2 : 277-280.

102. *Tafsīr*, 2 : 277. « *Yakūnu fī ummatī rağulun yuqālu lahu Ğundāb, yaḏribu ḏarbatan bi-l-sayf yufarriq bayna-l-ḥaqq wa-l-bāṭil.* » Voir Ibn ʿAbd al-Barr qui présente ce *ḥabar* dans *al-Istīḏkār* (25 : 240) et *al-Istīʿāb* (2 : 180). Ce *ḥadīṭ* est rapporté par Ibn Ğurayḥ et Yaḥyā b. Kaṭīr, extrait du *ḥabar* sur Ğundāb dans le *Muṣannaf* de ʿAbd al-Razzāq al-Sanʿānī (m. 211/827). Voir aussi les *Sunan* d'al-Bayhaqī (8 : 136). Le *ḥadīṭ* est jugé très faible par Ibn Ḥağar (18748), al-Nisā'ī, *al-Iṣāba* (2 : 108) et al-Ḍahabī, *Mizān al-ʿitidāl*, 4 : 403.

(*zindīq*) et doit être tué sans repentance. Al-Qurṭubī rappelle que la doctrine qui défend la peine de mort pour le magicien est adoptée par un grand nombre d'autorités, juristes éponymes, compagnons et suivants. Parmi les premiers, il cite : Ibn Ḥanbal (m. 241/855), Abū Tawr (m. 240/854), Iṣḥāq (m. 151/768), al-Šāfi'ī (m. 204/820) et Abū Ḥanīfa (m. 180/767). Parmi les compagnons il mentionne 'Umar, 'Uṭmān, Ibn 'Umar, Ḥafṣa, Abū Mūsā, Qays b. Sa'd, puis il évoque « sept suivants » sans les nommer. L'auteur reprend probablement cette liste du *Muṣannaḥ* de 'Abd al-Razzāq (m. 211/827)¹⁰³.

Cependant l'auteur ajoute deux arguments qui lui serviront à relativiser cette doctrine : un *ḥadīṭ* qu'il juge faible – « la peine du magicien est l'épée » (*ḥadd al-sāḥir ḍarbuḥu bi-l-sayf*)¹⁰⁴ – et une tradition transmise par Ibn al-Munḍir (m. 319/931) qui rappelle que 'Ā'īša n'avait pas tué mais vendu son esclave qui avait pratiqué sur elle la magie et qu'elle avait donné une partie de son prix en *zakāt*¹⁰⁵.

L'auteur reconnaît à la suite de l'exposition d'arguments scripturaires controversés qu'il est difficile pour les juristes de s'appuyer sur eux pour atteindre un consensus sur le statut légal du magicien. Le commentaire d'al-Qurṭubī souligne la difficulté d'interprétation de ces sources jugées par l'auteur comme non suffisamment claires ou fiables pour permettre une définition certaine (*yaqīn*) du statut légal du magicien.

L'un des débats soulevés, concerne le statut de la magie pour savoir si elle doit être nécessairement et systématiquement considérée comme de la mécréance ou non. Al-Qurṭubī présente les analyses d'Ibn al-Munḍir (m. 319/931) qui restreignent l'application de la peine de mort pour le prétendu magicien à quatre conditions¹⁰⁶ :

1. La magie doit comporter une parole de mécréance.
2. Le magicien doit reconnaître cela en personne.
3. Il ne doit pas demander repentance (car s'il le demande on lui octroie).
4. Il doit y avoir une preuve (*bayān*) de ces trois dernières conditions, c'est-à-dire un témoin.

103. 1 : 179-184. Cette liste figure également chez Ibn Abī Šayba (10 : 135-137), dans les *Sunan* d'Ibn Mañšūr (2181-2182), le *Muḥallā* d'Ibn Ḥazm (11 : 396), les *Sunan* d'al-Bayhaqī (8 : 135-136) et l'*Istiḍkār* (25 : 237 et 240).

104. *Tafsīr*, 2 : 278-279. Al-Qurṭubī rappelle que ce *ḥadīṭ* collecté par al-Tirmidī, *Sunan* (1460) est considéré comme non fiable dans ces deux recensions par Ismā'īl b. Muslim et par al-Ḥasan.

105. *Tafsīr*, 2 : 279. Transmise dans le *Muṣannaḥ* (18752) de 'Abd al-Razzāq (m. 211/827), le *Muḥallā* d'Ibn Ḥazm (11 : 395), les *Sunan* d'al-Bayhaqī (8 : 137) et l'*Istiḍkār* (25 : 238).

106. *Tafsīr*, 2 : 280.

Par conséquent, l'application de la peine de mort nécessite de prouver la volonté de dissimuler la pratique de la magie et de montrer qu'elle comportait des paroles de mécréance. L'absence de preuve invalide le jugement et empêche la peine de s'appliquer. La simple reconnaissance du coupable ou bien la preuve que la magie ne comportait pas de paroles mécréantes empêchent également le jugement. Enfin, la demande de repentance du coupable quand bien même toutes les preuves seraient contre lui, est considérée comme recevable et annule la peine.

Al-Qurṭubī poursuit avec le šāfi'ite mecquois Ibn al-Mundīr qui propose une méthode pour concilier les sources divergentes sur le statut de la magie. Il présume que les jugements des compagnons sur des cas de magiciens correspondaient à la *Sunna* du Prophète et il enjoint de suivre « les plus proches de la *Sunna* et du Livre [ici le Coran]¹⁰⁷ ». Pour lui, si 'Ā'īša s'est contentée de vendre son esclave qui avait posé contre elle des actes de magie, c'est en raison de l'absence de paroles de mécréance de la part de l'esclave. Puis, il commente le *ḥadīṭ* énonçant la peine de mort pour le magicien en ces termes :

Si l'on se base sur ce *ḥadīṭ*¹⁰⁸, quand bien même serait-il authentique (*law ṣaḥḥa*), le Prophète n'aurait pu ordonner cela, que dans le cas où la magie contenait de la mécréance, afin que cela soit en accord avec les rapports (*aḥbār-s*) sur la parole du Prophète : « Le sang d'un musulman n'est licite qu'à l'une des trois conditions [...]»¹⁰⁹. »

Al-Qurṭubī approuve cette analyse. Il ajoute que « la divergence empêche la certitude » et que, puisque le sang des musulmans est conditionné, « il ne saurait être licite en l'absence de certitude (*yaqīn*) »¹¹⁰. Il expose la thèse de ceux qui défendent que toute magie implique une mécréance du fait qu'elle comporte nécessairement la vénération (*al-istikbār*) ou l'adoration de Satan (*ta'zīm al-šayṭān*). Il la confronte à la thèse šāfi'ite inverse, selon laquelle la magie ne constitue pas un crime en soi mais doit être jugée selon les torts qu'elle entraîne. Ici, au contraire de la position mālikite, le statut du magicien

107. *Tafsīr*, 2 : 279. *Ḥadīṭ* jugé canonique par Ibn Ḥanbāl (1263), al-Buḥārī (6878) et Muslim (1676).

108. *Ḥadīṭ* présenté plus haut et considéré faible : « *Ḥadd al-sāḥir ḍarbuḥu bi-l-sayf.* »

109. *Tafsīr*, 2 : 279. *Ḥadīṭ* jugé canonique par Ibn Ḥanbāl (1263), al-Buḥārī (6878) et Muslim (1676).

110. *Tafsīr*, 2 : 279.

n'est équivalent ni à celui de l'apostat ni à celui de l'hérétique. Al-Qurtubī présente une recension d'al-Šāfi'ī tirée de ses sources mālikites¹¹¹ :

On ne tue le magicien que s'il tue à cause de sa magie et reconnaît avoir eu l'intention de tuer. S'il y a mort d'homme à cause de la magie, elle doit être jugée selon le droit du sang (*qiṣāṣ*), en tenant compte de la procédure d'enquête sur l'intention (*ʿamd*) du coupable¹¹². Pour toute autre nuisance causée par la magie, le coupable doit être puni en proportion (*uddiba ʿalā qadr al-ḍarrar*)¹¹³.

Al-Qurtubī présente une réfutation de cette thèse par celle d'Abū Bakr Ibn al-ʿArabī (m. 543/1148) qui se fonde sur la lecture littérale du verset et sur une définition de la magie comme parole « vénérant une autre entité que Dieu¹¹⁴ ». Il rappelle que pour les mālikites – au contraire des autres écoles – le magicien a un statut similaire à l'hérétique (*zindīq*) et au fornicateur (*zānī*) et qu'à la différence de l'apostat (*murtadd*), il n'a pas le droit à la repentance¹¹⁵. Il fonde cette règle sur Cor. XL, 85 : « Mais leur croyance, au moment où ils eurent constaté Notre rigueur, ne leur profita point¹¹⁶. » Al-Qurtubī donne deux raisons à l'absence du droit à la repentance : d'une part, celle-ci n'annule pas les effets de la magie et d'autre part, on ne peut pas vérifier la crédibilité d'un magicien qui demande repentance, du fait que – comme l'hérétique (*zindīq*) – il est susceptible de vouloir cacher sa mécréance¹¹⁷. Au contraire, l'apostat a le droit à la repentance du fait qu'il exprime sa mécréance.

111. *Tafsīr*, 2 : 279-280. Transmise chez Ibn ʿAbd al-Barr (*al-Istīḍkār*, 25 : 242), al-Qāḍī ʿIyāḍ (*Ikmāl al-muʿlim*, 7 : 89) et Ibn al-ʿArabī (1 : 31).

112. Al-Qurtubī rappelle à cet endroit que dans le droit du sang pour les šāfiʿītes, la peine varie selon que le crime a été commis de manière délibérée ou accidentelle.

113. *Tafsīr*, 2 : 280.

114. *Tafsīr*, 2 : 280 ; Ibn al-ʿArabī, 1 : 31. Cette définition à contrepied de celle d'Abū Naṣr al-Quṣayrī présentée plus haut, implique qu'il ne suffit pas que la magie recourt à des « paroles trompeuses » pour être jugée comme un acte de mécréance.

115. La seule exception formulée par al-Qurtubī est si le coupable demande pardon avant que les témoins aient rédigés leurs actes (*qabla an yuṣhad ʿalayhi*).

116. « Mais leur croyance, au moment où ils eurent constaté Notre rigueur, ne leur profita point. Telle est la règle de Dieu envers Ses serviteurs dans le passé. Et c'est là que les mécréants se trouvèrent perdants (*fa-lam yaku yanfaʿuhum imānuhum lammā raʿaw baʿsanā sunnat Allāh allatī qad ḥalat fī ʿibādihī wa-ḥasira hunālika al-kāfirūn*). » Reprenant probablement ici l'interprétation d'al-Ġaṣṣāṣ dans ses *Aḥkām al-Qurʿān*, 1 : 51.

117. Il agit secrètement (*amr yastasirru bihi*), s'adonne à la tromperie et à la fabrication de leurres.

L'exégèse juridique et métajuridique du statut du *ḍimmī*

Le statut du *ḍimmī* qui offense la religion musulmane dans le commentaire de Cor. IX, 12¹¹⁸ occupe une place importante puisque sur sept cas qui divisent le commentaire, la question du *ḍimmī* intervient dans trois cas : les cas 3^e, 4^e et 5^e. L'auteur y questionne tout particulièrement la nature de sa peine, la possibilité de sa repentance et si cela constitue un acte de rupture du pacte de la *ḍimma*. Afin d'illustrer le cas de l'application de la peine de mort pour le non-musulman qui insulte le Prophète, al-Qurṭubī transmet une version du *ḥabar* de Ka'b b. al-Aṣraf où celui-ci est explicitement identifié à un tributaire (*mu'āhid*)¹¹⁹. À un autre endroit, l'auteur transmet l'avis d'al-Nu'mān qui déclare qu'« on ne tue pas un *ḍimmī* qui insulte le Prophète¹²⁰ ». Outre que la contradiction apparente de ces deux récits laisse entrevoir l'absence de consensus à cette époque, l'usage du terme de *ḍimmī* pour désigner un non-musulman aux débuts de l'islam illustre clairement la préoccupation de fonder les doctrines juridiques dans des sources scripturaires.

En outre, les débats restitués se demandent si le *ḍimmī* doit être jugé selon les règles du pacte de la *ḍimma*, celles du droit religieux ou bien selon le « droit des hommes », c'est-à-dire selon les conséquences de ses actes sur l'ordre public. La nature de l'argument utilisé pour défendre la rupture ou non du pacte en cas d'insulte à la religion, interroge la capacité de la loi islamique à justifier dans la loi divine (*ṣar'*) des normes de droit obéissant à une conception de l'ordre public, plutôt qu'à un ordre religieux ou à celui réservé de la *ḍimma*. Le droit des non-musulmans au contraire de celui des musulmans, laisserait ici envisager un domaine du droit touchant exclusivement au « droit des hommes » sans relation au « droit de Dieu ».

118. *Tafsīr*, 10 : 122-128.

119. *Tafsīr*, 10 : 125 transmis dans al-Qāḍī 'Iyāḍ, *al-Šifā*, 2 : 565-566.

120. *Tafsīr*, 10 : 123. Al-Nu'mān b. Bašīr al-Anṣārī, compagnon du Prophète et gouverneur d'al-Kūfa et de Ḥims.

Dans l'exégèse juridique de ce verset, al-Qurtubī présente la doctrine mālikite où l'invective contre la religion par un *ḍimmī* représente un crime qui engendre la rupture du pacte de la *ḍimma*. L'exégèse repose sur la relation entre la notion de « violation de serments » (*naḳṭ al-aymān*) et celle d'« offense ou d'invective contre la religion » (*ṭa'ṇ fi al-dīn*) présentes dans le verset :

Et si, après le pacte, ils violent leurs serments et attaquent votre religion, combattez alors les chefs de la mécréance – car, ils ne tiennent aucun serment – peut-être cesseront-ils¹²¹ ? (Cor. IX, 12)

Reprenant Ibn 'Aṭīyya (m. 541/1146) et Ibn al-'Arabī (m. 543/1148)¹²² sans les citer, l'auteur déduit de ce verset « le commandement de combattre et de tuer » les *ḍimmī*-s (*amr bi-qatlihim wa-qitālihim*). Il déclare qu'il s'agit de la « doctrine mālikite reconnue par l'école » (*mašhūr al-maḍhab*) ainsi que celle de l'école šāfi'ite. L'auteur fonde cette doctrine sur la lecture littérale du verset coranique évoquant « la révocation des promesses (*naḳṭ al-aymān*) » et donne la définition suivante du pacte de la *ḍimma* telle qu'elle est formulée par Ibn al-'Arabī¹²³:

Le pacte (*al-ahd*) est une obligation (*ḥukm*) qui implique une considération (*naẓar*) et un engagement de la part des musulmans (*ḥukm iqtadāhu al-naẓar wa-ltaẓamahu al-muslimūn lahu*). Par conséquent comme tout contrat, il se brise lorsqu'il est violé (*idā naqaḍahu intaqaḍa ka-sā'ir al-ʿuqūd*)¹²⁴.

La notion de *naẓar* qui s'oppose à la nécessité naturelle ou divine, met en évidence que le pacte de la *ḍimma* est bien ancré dans le « droit des hommes ». Dans cette même optique, il est ici explicitement rattaché au droit des contrats (entre les hommes).

Al-Qurtubī sous-tend cette position à l'encontre de celle d'Abū Ḥanīfa (m. 180/767) qu'il reprend probablement des *Aḥkām al-Qurān* du šāfi'ite al-Kiyā al-Ṭabarī (m. 504 /1110)¹²⁵ et d'Abū Bakr Ibn al-'Arabī (m. 543/1148). Abū Ḥanīfa distingue entre le *ṭa'ṇ fi al-dīn* et la rupture du pacte de la *ḍimma* : pour

121. «*Wa-in nakaṭū aymānahum min ba'di 'ahdihim wa-ṭa'anū fi dīnikum fa-qātulū a'immat al-kufr innahum lā aymāna lahum la'allahum yantahūn.* »

122. *Aḥkām al-Qurān*, 2 : 893 ; Ibn 'Aṭīyya, 3 : 12.

123. *Ibid.*

124. *Tafsīr*, 10 : 125.

125. 3 : 183.

lui, l'invective contre la religion n'induit pas nécessairement une « violation » (*naḳt*) du pacte de la *ḍimma* et par conséquent elle n'implique pas sa rupture (*naqḍ*). En effet, selon Abū Ḥanīfa, tel que présenté par al-Qurṭubī, pour qu'il y ait « rupture », il faut qu'il y ait « violation ». En conséquence de cette position, l'invective seule (*muğarrad al-ṭa'n*) ne provoque pas la rupture du pacte et le *ḍimmī* coupable de ce crime a le droit de se repentir.

Aux termes de ces exposés d'école, al-Qurṭubī énonce sa propre position : elle peut être considérée comme une position médiane entre les doctrines mālikite et ḥanafite : il proclame que l'invective contre la religion suffit à elle seule à rendre licite le combat contre les *ḍimmī*-s et à légitimer la fin de sa protection¹²⁶, même si cela n'engendre pas en soi la rupture du pacte. Bien que les conséquences soient celles de la rupture du pacte, puisque le *ḍimmī* perd sa protection¹²⁷, l'insulte n'est donc pas considérée comme une cause de rupture du pacte. Cette distinction entre le pacte et le crime d'insulte à la religion dans le commentaire d'al-Qurṭubī, renvoie aux débats entre les écoles ayant lieu tout au long du Moyen-Âge, sur la question de savoir si l'insulte à l'islam constitue ou non, une clause implicite du pacte de la *ḍimma*¹²⁸.

En revanche, les raisons que rapporte al-Qurṭubī du quasi-consensus des écoles sur la mise à mort du *ḍimmī* qui insulte le Prophète, montrent qu'à la différence du *ṭa'n fi al-dīn*, celle-ci constitue une transgression du pacte de la *ḍimma* :

Pour la majorité des docteurs de la loi, le *ḍimmī* qui insulte le Prophète (*sabb al-nabī*), le méprise (*istahḥaffa bi-qadrihi*) ou le décrit par des choses qui sont de l'ordre de la mécréance, doit être mis à mort car nous ne lui avons pas accordé la protection (*ḍimma*) du pacte (*'ahd*) pour cela (*'alā hāḍā*)¹²⁹.

Al-Qurṭubī rapporte que la raison pour laquelle Abū Ḥanīfa, al-Tawrī et leurs disciples de Kūfa n'adhèrent pas à cette doctrine, est qu'ils considèrent

126. *Tafsīr*, 10 : 124. Dans le 4^e casus, al-Qurṭubī présente quelques conséquences de la rupture du pacte : les enfants et les biens du *ḍimmī* sont un butin et le *ḍimmī* ne peut être rendu esclave.

127. Dans le 4^e casus, al-Qurṭubī présente quelques conséquences de la rupture du pacte : les enfants et les biens du *ḍimmī* sont un butin et le *ḍimmī* ne peut être rendu esclave.

128. Ces débats sur les « clauses implicites et explicites » du Pacte sont exposés en détail dans *al-Ḥāwī* d'al-Māwardī (m. 450/1058) étudié par Oulddali : "Les conditions de la résidence du *ḍimmī* : Entre règles absolues et relatives ». Voir aussi Turki, *op. cit.* ; Wagner, *op. cit.* ; Oulddali, *op. cit.*

129. *Tafsīr*, 10 : 125.

« la mécréance du *ḍimmī* comme un péché plus grand que l'insulte au Prophète (*mā huwa ʿalayhi min al-širk aʿẓam*)¹³⁰ ».

Puis, al-Qurṭubī expose la divergence sur la conversion du *ḍimmī* comme moyen d'annuler la peine pour insulte au Prophète. Il rappelle la règle mālikite selon laquelle « la conversion à l'islam efface les délits passés (*al-islām yağubbu mā qablahu*) » se fonde cette règle sur Cor. VIII, 38 : « Dis à ceux qui ne croient pas que, s'ils cessent, on leur pardonnera ce qui s'est passé¹³¹. »

Cependant, al-Qurṭubī rapporte un avis de Mālik (m. 179/712) dans la *ʿUtbīyya*¹³² qui contredit ce principe :

La conversion du *ḍimmī* n'annule pas la peine de mort, du fait qu'il s'agit du droit du Prophète (*ḥaqq al-nabī*). La peine est nécessaire (*wağaba*), elle est due à la violation de la *sacralité* de la personne du Prophète (*li-intihāk ḥurmatihī*) et à l'attribution au Prophète de manière délibérée, de qualités odieuses et infamantes. La conversion du *ḍimmī* en conséquence ne peut représenter un moyen d'effacer ce crime. Le statut du *ḍimmī* n'est pas ici meilleur que celui du musulman (*lā yakūn aḥsan ḥālan min al-muslim*)¹³³.

Si l'on regarde le statut du *ḍimmī* magicien dans le commentaire de Cor. II, 102¹³⁴, la doctrine mālikite transmise par al-Qurṭubī est la suivante : pour que la pratique de la magie entraîne la peine de mort pour un *ḍimmī*, il faut l'une des deux conditions : ou bien la magie qu'il pratique contrevient à son pacte, ou bien celle-ci cause la mort d'un musulman. Au contraire du musulman, l'auteur rappelle que la question de la mécréance dans le cas du *ḍimmī* ne se pose pas, et ne peut constituer un argument pour justifier de son statut juridique et de sa peine. En revanche, de la même manière que dans le cas du musulman, le commentaire d'al-Qurṭubī interroge si la magie constitue un crime indépendant, ou si elle est jugée selon les délits éventuels qu'elle

130. Il est tout de même puni et sanctionné (*yuʿaddab wa-yuʿazzar*).

131. « *Qul li-l-laḍīna kafarū in yantahū yuǰfar lahum mā qad salafa.* »

132. Collection des avis juridiques de Mālik par al-ʿUtbī (m. 255/869) transmis par Ibn Rušd al-Ġadd dans *al-Bayān wa-l-taḥṣīl* (12 : 397-398) et Ibn ʿAbd al-Barr dans son commentaire du *Muwattaʿa* de Mālik. Avec la *Wāḍiḥa* d'Ibn Ḥabīb (m. 238/852), la *ʿUtbīyya* constitue l'une des sources les plus importantes du mālikisme andalou et maghrébin après la *Mudawwana* de Saḥnūn (m. 240/854). Voir : Wymann-Landgraft, *Mālik and Medina*, p. 82 ; Dutton, *Original Islam. Mālik and the madhhab of Madina* ; Serrano, « Malikism ».

133. Cette doctrine est également mentionnée dans *al-Šifā* (6 : 527-528) du Qāḍī ʿIyāḍ (m. 544/1149) et dans le *Tafsīr* d'Ibn ʿAṭīyya (2 : 12).

134. *Tafsīr*, 2 : 280-281.

entraîne. La question que soulève implicitement l'exégèse, est alors de déterminer si ce qui entraîne la brisure du pacte et rend licite le combat et la mise à mort du *ḍimmī*, est la magie en tant que telle, ou bien les conséquences de sa pratique. Pour les juristes, étant donné que le *ḍimmī* n'est pas sujet aux peines légales (*ḥudūd*), pour tout jugement à son égard, il faut en revenir au droit du pacte, et donc évaluer dans quelle mesure ses agissements contreviennent au principe essentiel du pacte, à savoir sa soumission et son assujettissement.

Juger les délits entraînés par la magie et non la magie en tant que telle, est une des solutions préconisées par les *šāfi'ites* en l'absence de stipulation précise sur la magie dans le droit de la *ḍimma*, mais surtout en l'absence de consensus sur la définition de la magie. Comme dans le cas de l'offense contre la religion musulmane selon l'école *šāfi'ite*, le *ḍimmī* qui pratique la magie serait jugé selon les torts entraînés par l'acte ; elle ne peut constituer un crime en tant que tel. Ces règles rejoignent cette conception du pacte de la *ḍimma* comme découlant des « droits des hommes » uniquement (à l'exclusion des « droits de Dieu »).

De plus, de la même manière que pour tout crime engendrant la rupture du pacte, dans le cas de la magie pratiquée par le *ḍimmī*, la conversion est considérée comme un moyen légitime pour effacer le délit, annuler la peine desservie, sauver le pacte de la *ḍimma* et échapper à la mort.

Quant aux positions *mālikites*, al-Qurṭubī expose plusieurs recensions contradictoires attribuées à Mālik. Tout d'abord il reprend d'Ibn 'Aṭīyya (m. 541/1146) sans le citer, deux positions de Mālik similaires à celles attribuées à al-*šāfi'ī*, qui limitent la peine de mort pour le *ḍimmī* à deux conditions : si la pratique de la magie a pour conséquence de contrevvenir à son pacte (*iqḍā ḡā'a minhu mā lam yu'āhid 'alayhi*) (1) ou bien de causer la mort d'un musulman (2)¹³⁵. L'auteur présente également deux recensions contradictoires de Mālik par le *mālikite* irakien Ibn Ḥuwayz Mandād (m. 390/999). La première rejoint la position *šāfi'ite* et énonce que le *ḍimmī* qui pratique la magie a le même statut que celui qui insulte le Prophète : il a le droit de se repentir et sa repentance se réalise par la conversion à l'islam. La seconde position énonce au contraire que le statut du *ḍimmī* qui pratique la magie est similaire à celui du musulman considéré comme *zindīq* : à la différence du *ḥarbī* qui a droit à la repentance, il est mis à mort sans droit à la repentance. En outre et en

135. *Tafsīr*, 2 : 280 ; Ibn 'Aṭīyya, 1/186.

conséquence de ce statut similaire au musulman, la conversion du *ḍimmī* est reconnue juridiquement mais elle n'annule pas la peine¹³⁶.

Al-Qurṭubī rapporte un dernier avis dont il ne cite pas la provenance, selon lequel le *ḍimmī* est tué, car la pratique de la magie à elle seule contrevient à son pacte. Il oppose cet avis à une autre recension de Mālik qui stipule qu'il n'est tué que s'il tue ou que si la pratique de la magie entraîne d'autres délits qui contreviennent à son pacte¹³⁷.

Conclusion

La particularité d'al-Qurṭubī est de faire reposer des extrapolations de pure casuistique juridique sur un vaste patrimoine que l'auteur contribue à cristalliser à l'époque classique dans le genre de l'exégèse coranique. Ainsi nous observons qu'al-Qurṭubī reprend les *Tafsīr-s* des šāfi'ites al-Māwardī (m. 450/1058) et al-Kiyā al-Ṭabarī (m. 504/1110), du linguiste al-Zamaḥṣarī (m. 538/1144) ainsi que des mālikites andalous Ibn 'Aṭīyya (m. 541/1146) et Abū Bakr Ibn al-'Arabī (m. 543/1148). Deux ouvrages de *Aḥkām al-Qur'ān* inédits transmis par al-Qurṭubī sont ceux du šāfi'ite Abū Naṣr al-Quṣayrī (m. 344/955) et du mālikite irakien Ibn Ḥuwayz Mandād (m.390/999). En matière de *ḥilāf* et de *fiqh*, al-Qurṭubī s'appuie abondamment sur le *Muṣannaf* de 'Abd al-Razzāq (m.211/827), l'*Iṣrāf* du šāfi'ite Ibn al-Munḍir (m. 319/931) et les grandes compilations mālikites de règles dérivées (*furū'*) commentées et fondées sur le patrimoine canonique prophétique (*ḥadīṭ* et *sunna*) telles celles de l'Andalou Ibn 'Abd al-Barr (m. 463/1071).

Toutes ces sources montrent qu'al-Qurṭubī s'appuie abondamment dans son *Tafsīr* sur le *ḥadīṭ* non exégétique et qu'il s'intéresse tout particulièrement aux grandes compilations de divergences (*iḥtilāf*) et de consensus (*iǧmā'*) entre les juristes de différentes écoles, fondés sur le patrimoine prophétique.

Cette étude textuelle démontre la mise à contribution des patrimoines pluridisciplinaires exégétiques et méta-exégétiques dans le projet d'expliquer les doctrines juridiques dans le genre du *tafsīr*. Elle fait émerger des notions absentes dans le Coran d'insulte verbale dirigée contre Dieu et le Prophète (blasphème). Ces textes montrent que le blasphème contre l'islam concerne principalement celui dirigé contre le Prophète, éventuellement ses

136. *Tafsīr*, 2 : 281.

137. *Tafsīr*, 2 : 281.

compagnons et qu'il est une construction juridique relativement tardive qui peine à trouver illustration dans la tradition exégétique des débuts de l'islam. Ils montrent aussi que le statut légal du *ḍimmī*, fut-il complètement intégré dans la discipline juridique, l'est également dans ses fondements métajuridiques, historico-mythiques, philologiques et théologiques. Enfin, ces textes dénotent une construction exégétique multiple et ouverte, contrebalancée par une construction juridique tendant vers la fixation d'une multiplicité de normes. Ainsi, le *Tafsīr* d'al-Qurṭubī met en évidence, d'une part, l'absence de consensus entre les juristes sur les facteurs d'exclusion du *ḍimmī* et, d'autre part, leurs difficultés à fonder les doctrines sur des indices scripturaires (*adilla*) confirmant leurs opinions sur le non-musulman qui offense les musulmans, invective contre leur religion ou contre le Prophète de l'islam.

Ces textes d'al-Qurṭubī montrent que ces règles font particulièrement objet de débat, à une époque où il s'agissait pour les juristes de fonder leurs règles dans les sources scripturaires pour les instaurer en « doctrines d'école » (*mašhūr al-madhab*). Or, de la même manière que la culture d'al-Qurṭubī n'est pas strictement mālikite, celui-ci n'adhère pas systématiquement aux opinions « reconnues » de cette école (*mašhūr al-madhab*), quand bien même le *taqlīd* était quasiment une institution¹³⁸ et qu'il s'agissait de fonder les règles des écoles dans les sources scripturaires¹³⁹, particulièrement dans la source coranique. L'absence de *taqlīd* envers un *madhab* en particulier ainsi que la tendance pluraliste et encyclopédique, sont très certainement à comprendre à la lumière du contexte almohade¹⁴⁰ dans lequel al-Qurṭubī reçoit sa première formation ainsi que celui du début de l'ère mamelouk dont il est contemporain en Égypte. L'auteur prend rarement position et son souci principal semble bien être celui de la compilation d'un patrimoine pluriel à une époque où se jouent le dépassement des particularismes et des régionalismes ainsi que l'édification d'une communauté textuelle unifiée autour d'une multiplicité d'interprétations possibles¹⁴¹.

138. Jackson, *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qaraḥī*; Rapoport, « Legal Diversity in the Age of Taqlīd: The Four Chief Qadis Under the Mamluks ».

139. Müller, *Recht*.

140. Fierro, « Revolución y tradición: algunos aspectos del mundo del saber en al-Andalus durante las épocas almorávide y almohade »; *id.*, « Doctrina y práctica jurídicas bajo los almohades ».

141. Calder, « *Tafsīr* from Tabari to Ibn Kathīr: Problems in the Description of a Genre, Illustrated with Reference to the Story of Abraham »; Rippin, *Muslims. Their Religious Beliefs and Practices*, p. 154-155.

Bibliographie

Sources primaires

- Al-Bayhaqī, Aḥmad b. al-Ḥusayn, *al-Sunan al-kubrā*, Beyrouth, Dār al-Kutub al-‘ilmiyya, 2003.
- Al-Bayhaqī, Aḥmad b. al-Ḥusayn, *Šu‘ab al-īmān*, Beyrouth, Dār al-Kutub al-‘ilmiyya, 1989.
- al-Ġaṣṣāš, Abū Bakr, *Aḥkām al-Qur‘ān*, Beyrouth, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1916.
- Ibn ‘Abd al-Barr, Abū ‘Umar, *al-Tamhīd limā fi al-Muwaṭṭa’ min al-ma‘ānī wa-l-asānīd*, Rabat, Wizārat al-Awqāf al-Maġribiyya, 1967.
- Ibn ‘Abd al-Barr, Abū ‘Umar, *al-Istiḍkār*, Mu’assasat al-Risāla, 1^{re} éd., s.d., Beyrouth, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2000.
- Ibn Anas, Mālik, *al-Muwaṭṭa’*, Beyrouth Dār Iḥyā’ al-Turāṭ al-‘Arabī, 1985.
- Ibn al-‘Arabī, Abū Bakr, *Kitāb al-qabas fi šarḥ al-Muwaṭṭa’ Mālik Ibn Anas*, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-Islāmī, Beyrouth, 1996.
- Ibn al-‘Arabī, Abū Bakr, *Aḥkām al-Qur‘ān*, Beyrouth, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2003.
- Ibn ‘Aṭīyya, Abū Muḥammad ‘Abd al-Ḥaqq, *al-Muḥarrar al-waġīz*, Beyrouth, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1993-1995.
- Ibn Farḥūn, Burhān al-Dīn, *al-Dībāġ al-mudḥab fi ma‘rifat a‘yān ‘ulamā’ al-madḥab*, ed. Muḥammad al-Aḥmadī Abū al-Nūr, Maṭba‘a al-sa‘āda, Le Caire, 1972.
- Ibn al-Mundir, Abū Bakr al-Nisābūrī, *al-Išrāf ‘alā maḏāhib al-‘ulamā’*, Dār al-Ṭaqāfa, Qatar, 1986.
- Ibn Rušd, Abū al-Walīd, *Bidāyat al-muġtahid wa-nihāyat al-muqtaṣid*, Beyrouth, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1997.
- Makkī b. Abī Ṭālib, *al-Kašf ‘an wuġūh al-qira’āt al-saba’*, Beyrouth, Mu’assasa al-risāla, 1981.
- Al-Maqqarī, Aḥmad Ibn Muḥammad, *Nafḥ al-ṭīb min ġuṣn al-Andalus al-ratīb*, ed. Iḥsān ‘Abbās, Beyrouth, 1968.
- al-Māwardī, Abū al-Ḥasan, *al-Ḥāwī al-kabīr*, Beyrouth, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1994.
- al-Māwardī, Abū al-Ḥasan, *al-Nukat wa-l-‘uyūn*, Beyrouth, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, (s.d.).

- Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Beyrouth, Dār Iḥyā' al-Turāṭ al-ʿArabī, 1954.
- al-Naḥḥās (Ibn al-Ḥaḡḡāḡ), *Maʿānī al-Qurʾān*, La Mecque, Ğāmiʿat Umm al-Qurā, 1988.
- al-Qāḍī ʿIyād, Ibn Mūsā, *Ikmāl al-muʿlim bi-fawā'id Muslim*, Le Caire, Dār al-Wafā', 1998.
- al-Qāḍī ʿIyād, Ibn Mūsā, *al-Šifā bi-taʿrīf ḥuqūq al-Muṣṭafā*, Damas, Dār al-Wafā', (s.d.).
- al-Qurṭubī, Abū al-ʿAbbās, *al-Muḥim fi šarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Damas, Dār Ibn Kaṭīr, 1996.
- al-Qurṭubī, Abū ʿAbd Allāh, *al-Ġāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān wa-l-mubīn limā taḍammanahu min al-sunna wa-ayāt al-furqān*, éd. ʿAbd Allāh ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī, Beyrouth, Muʿassasat al-Risāla, 2006
- al-Šāfiʿī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Idrīs, *al-Umm*, Beyrouth, Dār al-Maʿrifā, 1973.
- al-Šanʿānī, ʿAbd al-Razzāq, *al-Muṣannaf*, Beyrouth, al-Maktab al-Islāmī, 1981.
- al-Ṭabarī, Muḥammad b. Ğarīr, *Ğāmiʿ al-bayān*, Le Caire, Dār Ḥaḡar, 2001.
- al-Ṭabarī, al-Kiyā, *Aḥkām al-Qurʾān*, Beyrouth, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1983.
- al-Wāḥidī, ʿAlī Ibn Aḥmad, *al-Wasīṭ*, Beyrouth, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1994.
- al-Zaḡḡāḡ, Abū Iṣḥāq, *Maʿānī al-Qurʾān wa-iʿrābuhu*, Beyrouth, ʿĀlām al-Kutub, 1988.
- al-Zamaḡšarī, Muḥammad Ibn ʿUmar, *al-Kaššāf*, Beyrouth, Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1965.

Sources secondaires

- Abou El Fadl, Khaled, *Rebellion & Violence in Islamic Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- Abu Sulayman, Abdulhameed, « Al-Dhimma and Related Concepts in Historical Perspective », *Institute of Muslim Minority Affairs Journal* 9, issue 1, 1988, p. 8-29.
- Albarrán Iruela, Javier, *Veneracion y polémica, Muhammed en la obra del Qadi ʿIyad*, Madrid, La Ergástula, 2015.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali, art. « Heresy » in Jane Dammen McAuliffe (éd.), *Encyclopaedia of the Qurʾān*, II, Leyde, Brill, 2002, p. 287-292.
- Arnaldez, Roger, art. « al-Ḥurṭubī » in P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (éd.), *Encyclopédie de l'Islam*, V, Leyde, Brill, 2^e éd., 1954-2005, p. 512-513.
- Ayoub, Mahmoud, « Dhimma in Qurʾan and Hadith » in Robert Holland (éd.), *Muslim and Others in Early Islamic Society, The Formation of the Classical Islamic World* 18, Aldershot, Burlington, Ashgate, 2004, p. 25-37.

- Baber, Johansen, « Entre révélation et tyrannie : le droit des non-musulmans d'après les juristes musulmans » in Johansen Baber (éd.), *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh*, Leyde, Brill, 1999, p. 219-348.
- Badawi, Elsaid M., Abdel Haleem, Muhammad, art. « أَدْيُ » in Elsaid M. Badawi, Muhammad Abdel Haleem (éd.), *Dictionary of Qur'anic Usage*, Brill Online, 2016.
- Bauer, Karen (éd.), *Aims: Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/8th-9th/15th Centuries)*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- Calder, Norman, « *Tafsīr* from Ṭabarī to Ibn Kathīr: Problems in the Description of a Genre, Illustrated with Reference to the Story of Abraham » in Gerald R. Hawting, Abdul-Kader A. Shareef (éd.), *Approaches to the Qur'ān*, Londres, New York, Routledge, 1993, p. 101-140.
- Calder, Norman, « Al-Qurṭubī on Interpretation of the Qur'ān » in Norman Calder, Jawid Mojaddedi, Andrew Rippin, (éd. et trad.), *Classical Islam. A Sourcebook of Religious Literature*, Londres, Routledge, 2003, p. 97-102.
- Cano Ávila, Pedro y otros, « Ibn al-Arabi al-Maafiri, Abu Bakr », *Biblioteca de al-Andalus*, II, Almeria, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2009, p. 129-158.
- Chiabiotti, Francesco, « The Spiritual and Physical Progeny of 'Abd al-Karīm al-Quṣayrī. A Preliminary Study in Abū Naṣr al-Quṣayrī's (d. 514/1120). *Kitāb al-ṣawāhid wa-l-amṭāl* », *Journal of Sufi Studies* 2/1, 2013, p. 46-77.
- Cornell, Vincent, « 'Ilm al-Qur'ān in al-Andalus: The *tafsīr muḥarrar* in the Works of Three Authors », *Jusur* 2, 1986, p. 77-79.
- Delgado, Jorge Lirola, Vílchez, José Miguel Puerta (éd.), « Ibn Farḥ al-Qurṭubī, Abū 'Abd Allāh », *Biblioteca de al-Andalus*, III, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, Almeria, 2004, p. 113-116.
- Dutton, Yasin, *Original Islam. Mālik and the Madhhab of Madina*, Londres, New York, Routledge, 2007.
- El Hour, Rachid, art. « Ibn al-'Arabī » in *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, V, Leyde, Brill, 2013, p. 520-523.
- Emon, Anver M., « Ḥuqūq Allāh and Ḥuqūq al-'Ibād: A Legal Heuristic for a Natural Rights Regime », *Islamic Law and Society* 13, 3, 2006, p. 325-391.
- Emon, Anver M., « Religious Minorities and Islamic Law: Accommodation and the Limits of Tolerance » in Anver M. Emon, Mark Ellis, Benjamin Glahn (éd.), *Islamic Law and International Human Rights Law*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

- Emon, Anver M., *Religious Pluralism and Islamic Law. Dhimmī and Others in the Empire of Law*, Oxford, Oxford University Press, 2012.
- Ernst, Carl W., art. « Blasphemy: Islamic Concept » in Lindsay Jones (éd.), *Encyclopedia of Religion*, II, 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, 2005, p. 974-977.
- Fattal, Antoine, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1958.
- Fierro, Maribel, « El principio mālikī *sadd al-darāʿi* en el *Kitāb al-Ḥawādīṭ wa-l-bidaʿ* de Abū Bakr al-Ṭurṭūṣī », *al-Qanṭara*, II, 1981, p. 69-87.
- Fierro, Maribel, « Accusations of 'zandaqa' in al-Andalus », *Quaderni di Studi Arabi*, vol. 5/6 (1987-1988), p. 251-258.
- Fierro, Maribel, « Revolución y tradición: algunos aspectos del mundo del saber en al-Andalus durante las épocas almorávide y almohade » in María Luisa Avila, Maribel Fierro (éd.), *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus: Biografías almohades, II*, Madrid, CSIC, 2000, p. 131-166.
- Fierro, Maribel, « Doctrina y práctica jurídicas bajo los almohades » in Maribel Fierro, Patrice Cressier, Luis Molina (éd.), *Los almohades: problemas y perspectivas*, Madrid, CSIC, Casa de Velázquez, 2005, p.895-935.
- Fierro, Maribel, « Proto-Malikus, Malikus and Reformed Malikus » in Peri Bearman, Rudolph Peters, Frank E. Vogel (éd.), *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress*, Cambridge, Harvard University Press, 2005, p. 57-76.
- Fierro, Maribel, « El tratado sobre el Profeta del cadí ʿIyad y el contexto almohade » in El Almendro Castillo, *Legendaria Medievalia en honor de Concepción*, 2011, p. 19-34.
- Fierro, Maribel, « Ibn ʿAbd al-Barr » in Jorge Lirola Delgado, José Miguel Puerta Vilchez (éd.), *Biblioteca de al-Andalus*, vol. I, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Arabes, 2012, p. 574-585.
- Fierro, Maribel, « Ibn Farh al-Qurtubi », fichiers HATA (Historia de los autores y transmisores de al-Andalus), Maribel Fierro (dir.), en ligne sur : http://kohepocu.cchs.csic.es/register/to/hata_kohepocu, consulté le 19/02/2018
- Friedmann, Yohanan, *Tolerance and Coercion in Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- Gilliot, Claude, « Exegesis of the Qurʾān: Classical and Medieval » in Jane Dammen McAuliffe (éd.), *Encyclopaedia of the Qurʾān*, II, Leyde, Brill, 2002, p. 99-124.

- Goerke, Andreas, Pink, Johanna (éd.), *Tafsīr and Islamic Intellectual History. Exploring the Boundaries of a Genre*, Oxford, Oxford University Press, 2015.
- Gomez Rivas, Camilo, « Qadi Iyad (d. 543/1149) » in Oussama Arabi, David Stephan Powers, Susan A. Spectorosky (éd.), *Islamic Legal Thought: A Compendium of Muslim Jurists*, Leyde, Brill, 2013, p. 323-338.
- Griffel, Frank, « Toleration and Exclusion: al-Šāfi‘ī and al-Ġazālī on the Treatment of Apostates », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 64 (3), 2001, p. 339-354.
- Hakim, Avraham, « Context: ‘Umar b. al-Khaṭṭāb » in Andrew Rippin (éd.), *The Blackwell Companion to the Qur’ān*, Malden, Blackwell Publishing, 2009, p. 205-220.
- Jackson, Sherman A., *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qaraḫī*, Leyde, Brill, 1996.
- Jenvrin, Géraldine, « La ġīzya dans la loi divine selon le commentaire coranique d’al-Qurṭubī (m. 1273) » in John Tolan, Nora Berend, Youna Hameau-Masset, Capucine Nemo-Pekelman (éd.), *Religious Minorities in Christian, Jewish and Muslim Law (5th-15th centuries)*, Turnhout, Brepols, 2017, p.173-191.
- Kraemer, Joel, « Apostates, Rebels and Brigands », *Israel Oriental Studies* 10, 1980, p. 34-73.
- Lagardère, Vincent, « Abū Bakr al-‘Arabī, grand caḫi de Séville », *Revue de l’Occident Musulman et de la Méditerranée* 40, 1985, p. 91-102.
- Levy-Rubin, Milka, « Šurūṭ ‘Umar and Its Alternatives: The Legal Debate on the Status of the Dhimmis », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 30, 2005, p. 170-206.
- Levy-Rubin, Milka, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire. From Surrender to Coexistence*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- Lewis, Bernard, « Some Observations on the Significance of Heresy in the History of Islam », *Studia Islamica* 1, 1953, p. 43-63.
- Lucas, Scott C., « Abu Bakr ibn al-Mundhir, Amputation, and the Art of Ijtihād », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 39, n° 3, août 2007, p. 351-368.
- al-Mašinī, Muṣṭafā Ibrāhīm, *Ibn al-‘Arabī al-Išbīlī wa-tafsīruhu aḫkām al-Qur’ān*, Beyrouth, Dār al-Ġīl, 1991.
- McAuliffe, Jane Dammen, « The Genre Boundaries of Qur’anic Commentary » in Jane Dammen McAuliffe, Barry D. Walfish, Joseph W. Goering (éd.), *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity and Islam*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 445-462.

- Müller, Christian, « Non-Muslims as Part of Islamic Law: Juridical Casuistry in a Fifth/Eleventh Century Law Manual » in Maribel Fierro, John Tolan (éd.), *The Legal Status of ḍimmī-s in the Islamic West (Second/Eighth-Ninth/Fifteenth Centuries)*, Turnhout, Brepols, 2013, p. 21-63.
- Müller, Christian, *Définir une juridiction humaine à l'intérieur de l'herméneutique du sacré : les uṣūl al-fiqh d'al-Pazdawī et ses prédécesseurs*, Deuxième Congrès Groupement d'intérêt Scientifique Moyen-Orient et Mondes Musulmans (GIS), 6-8 juillet 2017, INALCO, Paris.
- Müller, Christian, « Recht I: vormodern » in Rainer Brunner (éd.), *Islam. Einheit und Vielfalt einer Weltreligion*, Stuttgart, Kohlhammer, 2016, p. 237-258.
- Oulddali, Ahmed, « Étude d'une fatwa rendue à Tlemcen en šawwāl 849/ janvier 1446 » in John Tolan, Stéphane Boisselier (éd.), *Religious Cohabitation in European Towns (10th-15th Centuries) : La cohabitation religieuse dans les villes Européennes, x^e-xv^e siècles*, Turnhout, Brepols, 2014, p. 225-241.
- Oulddali, Ahmed, « Les conditions de la résidence du ḍimmī : Entre règles absolues et relatives » in John Tolan, Nora Berend, Youna Hameau-Masset, Capucine Nemo-Pekelman (éd.), *Religious Minorities in Christian, Jewish and Muslim Law (5th-15th Centuries)*, Turnhout, Brepols, 2017, p. 127-149.
- Oulddali, Ahmed, « Les conditions de la résidence du ḍimmī : Entre règles absolues et relatives » in John Tolan, Nora Berend, Youna Hameau-Masset, Capucine Nemo-Pekelman (éd.), *Religious Minorities in Christian, Jewish and Muslim Law (5th-15th Centuries)*, Turnhout, Brepols, 2017, p. 127-149.
- Rapoport, Yossef, « Legal Diversity in the Age of Taqlid: The Four Chief Qadis Under the Mamluks », *Islamic Law and Society*, vol. 10, n° 2, 2003, p. 210-228.
- Peters, Rudolph, *Crime and Punishment in Islamic Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- Peters, Rudolph, De Vries, Gert Jan, « Apostasy in Islam », *Die Welt des Islams*, New Series, vol. 17, issue 1/4, 1976-1977, p. 1-25.
- Picken, Gavin N., « A Scholar of the Holy Precincts: The Life, Works and Methodology of Ibn al-Mundhir al-Nīsābūrī », *Oriens*, vol. 38, 2010, p. 185-215.
- Rahman, Fazlur, « The Concept of ḥadd in Islamic Law », *Islamic Studies*, vol. 4, n° 3, septembre 1965, p. 237-251.
- Rippin, Andrew, *Muslims. Their Religious Beliefs and Practices*, Londres, New York, Routledge, 2001², p. 154-155.

- Rippin, Andrew, « The Construction of the Arabian Historical Context in Muslim Interpretation of the Qur'an » in Karen Bauer (éd.), *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/8th-9th/15th Centuries)*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 173-199.
- Rubin, Uri, « The Assassination of Ka'b b. al-Ašraf », *Oriens*, vol. 32, 1990, p. 65-71.
- Schacht, Joseph, *An introduction to Islamic law*, Clarendon Press, Oxford, 1964, 138-141.
- Serrano Ruano, Delfina, « Ibn 'Iyad al-Sabti, Abu `Abd Allah » in Jorge Lirola Delgado, José Puerta Miguel Vilchez, (éd.), *Biblioteca de al-Andalus*, III, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Arabes, Almeria, 2004, p 542-544.
- Serrano Ruano, « Malikism » in Joseph Waleed Meri (éd.), *Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia*, Londres, Routledge, 2006.
- Serrano Ruano, « El Corán como fuente de legislación islámica : Abū Bakr Ibn al-`Arabī y su obra *Ahkām al-Qur'ān* » in Hernando Miguel de Larramendi, Martin Salvador Peña (éd.), *El Corán ayer y hoy. Perspectivas actuales sobre el islam. Estudios en honor del Profesor Julio Cortés*, Cordoue, Berenice, 2008, p 251-275.
- Serrano Ruano, « al-Qurṭubī » in Jane Dammen McAuliffe (éd.), *Encyclopedia of the Qur'ān*, Brill Online, consulté le 24 juillet 2017.
- Shah, Mustafa (éd.), *Tafsīr: Interpreting the Qur'ān*, 4 vol., Londres, New York, Routledge, 2013.
- Turki, Abdelmagid, « Situation du "tributaire" qui insulte l'islam, au regard de la doctrine et de la jurisprudence musulmane », *Studia Islamica* 30, 1969, p. 39-72.
- Wagner, Mark S., « The Problem of Non-Muslims Who Insult the Prophet Muḥammad », *Journal of the American Oriental Society*, vol. 135, n° 3 (juillet-septembre 2015), p. 529-540.
- Watt, William Montgomery, *Muhammad at Medina*, Oxford, Oxford University Press, 1956, p. 123-131.
- Watt, William Montgomery, « Ka'b b. al-Ašraf », *Encyclopédie de l'Islam*, Brill Online, consulté en mai 2016.
- Wiederhold, Lutz, « Blasphemy Against the Prophet Muḥammad and his Companions (*sabb al-rasūl, sabb al-ṣaḥābah*): The Introduction of the Topic into Shāfi'ī Legal Literature and its Relevance for Legal Practice Under Mamluk Rule », *Journal of Semitic Studies* 12, 1997, p. 39-70.
- Wiederhold, Lutz, art. « Shatm », *Encyclopédie de l'Islam*, Brill Online, consulté en mai 2016.

Wymann-Landgraf, Umar F. Abd-Allah, *Mālik and Medina: Islamic Legal Reasoning in the Formative Period*, Leyde, Brill, 2013.

Zappa, Francesco, « La magie vue par un exégète du Coran : le commentaire du verset de Hârût et Mârût par al-Qurṭubī (XII^e siècle) » in Constant Hamès (éd.), *Coran et talismans. Textes et pratiques magiques en milieu musulman*, Paris, Karthala, 2007, p. 49-74.

Résumé / Abstract / كلمات مفتاحية

Mettant en perspective les statuts du musulman et du non-musulman qui « offensent l'islam », cet article s'intéresse à la conception du blasphématoire en islam, tout particulièrement à travers des textes d'exégèse coranique tirés du *Tafsīr* d'al-Qurṭubī (m. 671/1273). Cette étude confronte les conceptions exégétiques et juridiques de l'insulte à la religion. Elle interroge les liens entre les disciplines juridiques et l'exégèse coranique, ainsi que les manières par lesquelles sont dérivées de l'exégèse, les doctrines sur le statut légal de celui qui offense l'islam, musulman et non-musulman.

Mots clés : *ḍimmī*, *tafsīr*, exégèse coranique, al-Qurṭubī, *ṣatm*, *sabb*, *ṭa'n fi al-dīn*, insulte, blasphème, magie, *sihr*.



This article studies the concept of blasphemy in Islam, especially through texts drawn from al-Qurṭubī's (d. 671/1273) *Tafsīr*. Focusing on the retribution against the 'Muslim Blasphemer' versus the 'Non-Muslim Blasphemer', this study compares the exegetical and the legal concepts of offending religion. It investigates the links between the juridical disciplines and *tafsīr*, and in particular the different ways through which the doctrines on the legal status of a blasphemer, Muslim or non-Muslim, are derived from *tafsīr*.

Keywords : *ḍimmī*, *tafsīr*, Qur'ānic exegesis, al-Qurṭubī, *ṣatm*, *sabb*, *ṭa'n fi al-dīn*, insult, blasphemy, magic, *sihr*.



يعقد هذا المقال مقارنةً بين أوضاع المسلمين وغير المسلمين الذين «يسئثون للإسلام»، ويبحث مفهوم التجديف في الإسلام، لا سيّما من خلال نصوص مأخوذة من تفسير القرطبيّ (ت ١٢٧٣/٦٧١). تستعرض هذه الدراسة المفاهيم التفسيرية والشرعية بشأن الإساءة إلى الدين وتساءل حول الروابط بين المناهج الشرعية وعلم تفسير القرآن، وكذلك طرق استنباط الفقهاء من علم التفسير حكم المسيء للإسلام مسلماً كان أو غير مسلم. كلمات مفتاحية: ذمّيّ، تفسير، القرطبيّ، شتم، سبّ، طعن في الدين، تجديف، سحر.

Spécimen auteur