



HAL
open science

La ġizya dans la loi divine selon le commentaire coranique d'al-Qurṭubī (m.1273)

John Tolan, Camilla Adang, Geraldine JENVRIN

► **To cite this version:**

John Tolan, Camilla Adang, Geraldine JENVRIN. La ġizya dans la loi divine selon le commentaire coranique d'al-Qurṭubī (m.1273). J. Tolan, C.Nemo-Pekelman, J. Mazur, Y. Masset (éds.), Minorités religieuses, droit et sociétés multiconfessionnelles au Moyen Âge, Turnhout, Brepols, 2017, 173-191., 2017. hal-04382363

HAL Id: hal-04382363

<https://hal.science/hal-04382363>

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.

RELIGIOUS MINORITIES IN CHRISTIAN, JEWISH
AND MUSLIM LAW (5TH-15TH CENTURIES)

Religion and Law in Medieval Christian and Muslim Societies

8

Series Editor

John TOLAN

Editorial Board:

Camilla ADANG, Tel Aviv University

Nora BEREND, Cambridge University

Nicolas DE LANGE, Cambridge University

Maribel FIERRO, Consejo Superior de Investigaciones Científicas

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

Centre National de la Recherche Scientifique

Kenneth PENNINGTON, Catholic University of America

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

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

Au moyen âge, de Bagdad à Barcelone, des communautés importantes de minorités religieuses vécurent dans des Etats dirigés par des princes chrétiens ou musulmans: dans le monde musulman (surtout de l'Iraq vers l'ouest), juifs et chrétiens résidèrent comme *dhimmis*, minorités protégées et subordonnées; tandis que de nombreuses communautés juives (et parfois musulmanes) habitèrent dans des pays chrétiens. Des légistes (juifs, chrétiens et musulmans) édictèrent des lois pour réguler les relations interconfessionnelles, tandis que des juges et des hommes de lois s'efforcèrent à les interpréter.

La collection *Religion and Law in Medieval Christian and Muslim Societies* présente une série d'études sur ces phénomènes. Une partie importante des publications de cette collection est issue des travaux effectués au sein du programme ERC RELMIN : Le Statut Légal des Minorités Religieuses dans l'Espace Euro-méditerranéen (V^e-XV^e siècles) (www.relmin.eu).



RELIGIOUS MINORITIES IN
CHRISTIAN, JEWISH AND MUSLIM
LAW (5TH–15TH CENTURIES)

Edited by / sous la direction de:
Nora Berend, Youna Hameau-Masset, Capucine Nemo-Pekelman
and John Tolan

BREPOLS

Cette publication est réalisée dans le cadre du projet de recherche RELMIN « Le statut légal des minorités religieuses dans l'espace Euro-méditerranéen (V^e XV^e siècles) ». La recherche qui a abouti à cette publication a été financée par le Conseil européen de la recherche sous le septième programme cadre de l'Union Européenne (FP7/2007 2013) / ERC contrat no 249416.

This publication is part of the research project RELMIN "The Legal Status of Religious Minorities in the Euro-Mediterranean World (5th 15th centuries)". The research leading to this publication has received funding from the European Research Council under the European Union's Seventh Framework Programme (FP7/2007 2013) /ERC grant agreement no 249416.

© 2017, **Brepols Publishers n.v., Turnhout, Belgium.**

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

D/2017/0095/145

ISBN 978-2-503-56571-2

e-ISBN 978-2-503-56709-9

DOI 10.1484/M.RELMIN-EB.5.109274



Printed on acid-free paper.

TABLE OF CONTENTS

List of Illustrations	9
Preface	11
<i>John Tolan</i> , Introduction	17
PART I. THE JURIDICAL FRAMEWORK FOR MULTICONFESSONAL SOCIETES IN THE MIDDLE AGES	25
<i>Talya Fishman</i> , The Relative Authorities of Text and Tradition in Medieval Jewish Jurisprudence: Geonic Exceptionalism in its Islamic Context	27
<i>Anver M. Emon</i> , The Legal Regulation of Minorities in Pre-modern Islamic Law	47
<i>Ken Pennington</i> , Western Legal Collections in the Twelfth and Thirteenth Centuries	77
<i>Jonathan Brown</i> , Scripture, Legal Interpretation and Social Praxis in the Islamic Tradition: The Cases of Polygamy and Slavery	99
PART II. COMPARATIVE STUDIES	115
SECTION I, RIGHTS OF RESIDENCE. INTRODUCTION BY <i>CAPUCINE NEMO-PEKELMAN</i>	119
<i>Ahmed Oulddali</i> , Les conditions de la résidence du <i>ḍimmī</i> : Entre règles absolues et relatives	127
<i>Farid Bouchiba</i> , Les <i>ḍimmī</i> -s et leurs lieux de culte en occident musulman : églises et synagogues en droit musulman (point de vue mālikite)	149

<i>Géraldine Jenvrin</i> , La <i>ḡizya</i> dans la « loi divine » selon le commentaire coranique d'al-Qurṭubī (m. 671/1272)	173
<i>Anna Matheson</i> , Muslims, Jews, and the Question of Municipal Membership in Twelfth- to Fifteenth-Century Portugal	191
<i>Nadezda Koryakina</i> , Jewish Citizens versus Jewish Foreigners: The Legal Status of a Minority within the Minority in Medieval Catalonia	219
<i>Marisa Bueno Sánchez</i> , Les murs de la foi: les frontières identitaires dans les quartiers musulmans et juifs de la Castille médiévale	233
SECTION 2, DISTINGUISHING MINORITIES: SEGREGATION, VIOLENCE, PROTECTION. INTRODUCTION BY NORA BEREND	261
<i>Paola Tartakoff</i> , Segregatory Legislation and Jewish Religious Influence on Christians in the Thirteenth Century	265
<i>Jessie Sherwood</i> , Legal Responses to Crusade Violence against Jews	277
<i>Elisheva Baumgarten</i> , Minority Dress Codes and the Law: A Jewish-Christian Comparison	289
<i>Francois Soyer</i> , Prohibiting Sexual Relations across Religious Boundaries in Fifteenth-Century Portugal: Severity and Pragmatism in Legal Theory and Practice	301
<i>Clara Maillard</i> , Protection des chrétiens en terre d' Islam et discussion entre papes et souverains musulmans : le cas singulier des mercenaires du Maroc	317
SECTION 3, TRIBUNALS AND TRIALS. INTRODUCTION BY YOUNA HAMEAU-MASSET	335
<i>Uriel Simonsohn</i> , Muslim Involvement in Non-Muslim Political Affairs in the early Islamic Period	341
<i>Martha Keil</i> , Jewish Business Contracts from Late Medieval Austria as Crossroads of Law and Business Practice	353



<i>Adam M. Bishop</i> , The Treatment of Minorities in the Legal System of the Kingdom of Jerusalem	369
<i>Aleida Paudice</i> , The Women of the Trent Trial (1475-1478)	381
<i>Delfina Serrano</i> , <i>La yajuz li-bukm al-muslimin an yabkum baynahuma</i> : Ibn Rushd al-Jadd (Cordoba, d. 1126 ce) and the Restriction on Dhimmis Shopping for Islamic Judicial Forums in al-Andalus	395
<i>Judith Olszowy-Schlanger</i> , Hebrew Documents and Justice: Forged Quitclaims from Medieval England	413
Index	439



LIST OF ILLUSTRATIONS

Martha Keil

- Fig.1(a): Sefer Mordechai, Lower Austria 1371/72, Budapest, Széchényi-National Library, Cod. Hebr. 1, fol. 328r. 354
- Fig. 1(b): Klosterneuburger Missale, 2. Hälfte 14. Jahrhundert; Klosterneuburg Monastery Library, Cod. 74, fol. 10r. 355
- Fig. 2: Ketubba, Krems 1391/92, Vienna, Austrian National Library, Cod. hebr. 218 356
- Fig. 3: Picture of a Jewish seal in Sefer Mordechai (Fig. 1a, left margin) 360
- Fig. 4: Hebrew signature of Plimel, 1442 365

Judith Olszowy-Schlanger

- Fig: 1: Westminster Abbey Muniment 6738, Dean and Chapter of Westminster, London 415
- Fig: 2: Westminster Abbey Muniment 6739, Dean and Chapter of Westminster, London 416



PREFACE

This book is the result of the final conference of the research program “RELMIN: The legal status of religious minorities in the Euro-Mediterranean world (5th-15th centuries)”, financed through an Advanced Grant from the European Research Council (2010-2015). The conference, held in Nantes in October, 2014, brought together specialists of medieval history, law and religion, working on a broad geographical area (from Iraq to the British Isles), over ten centuries (fifth to fifteenth) and working with sources in a number of languages (Hebrew, Greek, Arabic, Latin, and various European vernaculars). This book represents in many ways the culmination of the RELMIN project, which has produced a major database of legal texts concerning religious minorities in the middle ages (<http://www.cn-telma.fr/remlin/index/>), designed as a tool for teaching and research, and a series of books, “Religion and Law in Medieval Christian and Muslim Societies”, of which this volume is the latest installment.¹

This book series has published the results of five years of RELMIN conferences dealing with key aspects in the study of the legal status of medieval religious minorities. The first volume, *The Legal status of Dhimmīs in the Islamic West*, published the results of a conference organized at the Centro Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) in Madrid.² The central question addressed is the legal status accorded to *dhimmīs* (Jews and Christians) in the Muslim law in the medieval Muslim west (the Maghreb and Muslim Spain), based on a rich and complex corpus of legal sources, principally from the Mālikī legal tradition: including *fiqh*, *fatwās*, *ḥisba* manuals. These texts function as the building blocks of the legal framework in which jurists and rulers of Maghrebi and Peninsular societies worked. The very richness and complexity of these texts, as well as the variety of responses that they solicited, refute the textbook idea of a monolithic *dhimmī* system, supposedly based on the Pact of ‘Umar, applied throughout the Muslim world. In fact when one looks closely at the early legal texts or chronicles from both the Mashreq and the Maghreb, we find a wide variety of local adaptations. Even for the *jizya*, often presented as the linchpin of this system, there is no standard model. In the period of the Islamic conquest of Spain, fiscal policy towards conquered Christians was quite varied and often based on practical considerations and respect for local traditions. The *jizya* could at times be imposed

1 For a more detailed presentation of the project and its results, see John Tolan, “The Legal Status of Religious Minorities in the Euro-Mediterranean World (RELMIN)”, *Medieval Worlds* 1 (2015): 148-166.

2 Maribel Fierro and John Tolan, eds, *The legal status of Dimmi-s in the Islamic west: (second, eighth-ninth, fifteenth centuries)* (2013).

on individuals but also on groups; sometimes it was levied on lands (blurring the classic distinction between *jizya* and *kharāj*). The *jizya* was not systematically levied either in seventh-century Egypt or in ninth-century Sicily. The same wide variance in practice could be shown in other purported stipulations of the *dhimmī* system.

The sixth to eleventh centuries are a crucial formative period for Jewish communities in Byzantium and Latin Europe: this is also a period for which sources are scarce and about which historians have often had to speculate on the basis of scant evidence. Just as there had been no volume on the status of *dhimmīs* in the Islamic west, there seemed a need for a fresh synthesis on the legal status of Jews in this key period. For these reasons, RELMIN organized a conference on *Jews in Early Christian Law Byzantium and the Latin West, 6th-11th centuries*.³ The legal sources studied in this volume provide a relative wealth of textual material concerning Jews (in Hebrew, Greek and Latin), and for certain areas and periods are the principal sources. While this makes them particularly valuable, it also makes their interpretation difficult, given the lack of corroborative sources. When the council of Vannes in 465 prohibits Christian clerics from sharing meals with Jews, for example, does this mean that there were Jews in Brittany and that clerics had been eating with them? Or does this prohibition reflect debates among the bishops present, motivated by theological concerns rather than practical issues? The lack of context (and notably of any evidence of Jewish presence in Brittany before 1209), makes the latter answer more probable, but still uncertain. Some scholars have depicted this period as one of relative tolerance towards Jews and Judaism; others have stressed measures of exclusion taken at key intervals by ecclesiastical authors, church councils and monarchs. Yet perhaps more than revealing general tendencies towards “tolerance” or “intolerance”, these studies bring to light the ways in which law in medieval societies serves a variety of purposes: from providing a theologically-based rationale for social acceptance, to attempting to regulate and restrict inter-religious contact, to using anti-Jewish rhetoric to assert the authority or legitimacy of one party of the Christian elite over and against another.

The cities and towns of Europe and the Mediterranean World constituted a crucial space to study interreligious relations in the Middle Ages: both because it was above all in cities that members of different faiths lived cheek by jowl and had to work out how to compromise between the requirements of their religious law and the realities of day-to-day interaction, and because the sources which we have at our disposal give a large place to the cities, and in particular to the urban elites of the different religious communities. For these reasons, with the generous support of the Fondation des Treilles, we organized a conference on

³ John Tolan, Capucine Nemo-Pekelman, Nicolas De Lange & Laurence Foschia, eds, *Jews in early Christian law: Byzantium and the Latin West, 6th-11th centuries*, (2014).

Religious cohabitation in European towns (10th-15th centuries),⁴ Medieval towns were a theater of contact between members of different religious communities, Muslim, Christian and Jewish, who rubbed shoulders in the ports and on the streets, who haggled in the markets, signed contracts, and shared wells, courtyards, dining tables, bath houses, and sometimes beds. These interactions caused legal problems from the point of view of the Jewish, Christian and Muslim judicial scholars of the middle ages, not to mention for the rulers of these towns. We dealt principally, though not exclusively, with legal sources: imperial and royal laws, urban charters and statutes, canon law, legal commentaries, learned legal opinions (in the form of *fatwās* or *responsa*). The presupposition was that these sources, underused by social and urban historians, could yield precious evidence of day to day contact between members of different religious communities living in the same city. The subjects ranged from the twelfth century to the fifteenth and from Portugal to Hungary, Crete and the Mamluk sultanate. The cities of this broad region faced similar problems and challenges, and their legal scholars (in general members of the religious elite) worked under similar constraints and with similar methods and textual sources. Hence it is possible to draw at least tentative conclusions on several key issues. First of all, legal texts can provide indications of the range and types of interreligious contact, and of the tensions or legal problems such contact could cause. Secondly, and somewhat paradoxically, such contact is attested principally in the texts of laws that attempt to limit or control it. In the absence of corroborating evidence, we may wonder to what extent such laws were effective in limiting and controlling contact, and indeed to what extent they reflect real social concerns of an urban elite, rather than abstract intellectual exercises by a clerical clique.

Various European polities expelled their Jewish or Muslim subjects between the twelfth and seventeenth centuries. The expulsions were recorded and commemorated by Jews and Muslims in exile, for whom the experience of expulsion and exile became a touchstone for the construction of community identities in their new homes. With a group of scholars from Budapest and Heidelberg working on the dynamics of diasporas we organized a conference at the Central European University in Budapest in June 2013 on *Expulsion and Diaspora Formation: Religious and Ethnic Identities in Flux from Antiquity to the Seventeenth Century*.⁵ We explored the relations between expulsion, diaspora, and exile between Late Antiquity and the seventeenth century. The essays range from Hellenistic Egypt to seventeenth-century Hungary and involve expulsion and

4 Stéphane Boisselier & John Tolan, eds, *La cohabitation religieuse dans les villes Européennes, X^e-XV^e siècles = Religious cohabitation in European towns (10th-15th centuries)*, (2014).

5 John Tolan, ed., *Expulsion and diaspora formation: religious and ethnic identities in flux from antiquity to the seventeenth century*, Religion and Law in Medieval Christian and Muslim Societies (2015).

migration of Jews, Muslims and Protestants. The common goal of these essays is to shed light on a certain number of issues: first, to try to understand the dynamics of expulsion, in particular its social and political causes; second, to examine how expelled communities integrate (or not) into their new host societies; and finally, to understand how the experiences of expulsion and exile are made into founding myths that establish (or attempt to establish) group identities.

A conference organized at the University of Le Mans took the broad comparative approach further: *Religious minorities, integration and the State from the Middle Ages to the twentieth century*.⁶ Judaism, Christianity and Islam have been present in Europe for over a thousand years. The three monotheisms differ of course in their respective demographic importance, and in their relationship with political power: Christianity was adapted by a majority of the inhabitants of Europe by the early middle ages and became (with significant variations in different times and places) a dominant religion, over and against other, minority religions. The emergence of European states and divisions within Christianity (from the Middle Ages to the sixteenth century) often placed religious minorities in a precarious position. We see this in the fight against medieval heresies, the wars of religion, the expulsion of Jews from many European states (and the expulsion of Muslims from Sicily and Iberia), the exile of the Huguenots, and the “Jewish question” in the nineteenth and twentieth centuries. Since the late twentieth century, contemporary debates on the place of Islam in Europe and on the expression of religious identity in the public space has provoked a revived interest in the long history of religious cohabitation and interaction in Europe. We examine the ways in which states have treated religious minorities: policies involving repression, management, integration, tolerance, secularism, indifference – and various ways in which minorities have welcomed the demands of the majority. The relationship is not one-sided: on the contrary, government policies lead to resistance, negotiations (in the legal, political, or cultural spheres) or compromise.

2013 would have marked the hundredth birthday of Bernhard Blumenkranz. Born in Vienna, Blumenkranz fled the *Anschluss* and settled in Switzerland and (after the war) France, where he initiated a series of groundbreaking studies on the history of medieval Jewish-Christian relations. The anniversary was the occasion for us to reflect on the legacy of Blumenkranz, his lasting impact on work in the field and the directions the field has moved since his death in 1989. In collaboration with the Institute for Jewish history in Austria and the University of Vienna we organized a conference at the Austrian Academy of the Sciences, bringing



⁶ John Tolan, Ivan Jablonka, Nikolas Jaspert & Jean-Philippe Schreiber, eds, *Religious minorities, integration and the State* (2016).

together prominent scholars in the field from France, Austria, other European countries, North America and Israel: the proceedings have been published as volume 7 of our series.⁷ The volume brings together 16 essays representing new research in fields in which Blumenkranz was a pioneer: the relationship between the Medieval Church and Jewish communities, the question of proselytization and conversion of Jews, the cartography of Jewish communities, and the representation of Jews in Christian art. The essays provide both an assessment of Blumenkranz's intellectual legacy and a snapshot of the evolution of the field over the last sixty years.

Throughout the RELMIN project, we have faced the problem of the functions of law: to what extent did laws concerning religious minorities reflect real social practice and to what extent were they reflections of abstract religious and legal principles? We addressed these issues more explicitly in a conference organized at the Casa Arabe in Córdoba in April 2014 entitled *Law and Religious Minorities in Medieval Societies: between theory and praxis*.⁸ Muslim law developed a clear legal cadre for *dhimmīs* and Roman Canon law decreed a carefully defined status for Jewish and Muslim communities in Europe. Yet the theoretical hierarchies between faithful and infidel were constantly brought into question in the daily interactions between men and women of different faiths in streets, markets, bath-houses, law courts, and elsewhere. The 21 essays in this volume explore these tensions and attempts to resolve them. These contributions show how law was used to try to erect boundaries between communities in order to regulate or restrict interaction between faithful and non-faithful – and at the same time how these boundaries were repeatedly transgressed and negotiated. These essays probe the possibilities and the limits of the use of legal sources for the social historian.

I would like to thank all of those who made possible the RELMIN project and in particular the final conference and this final volume. We have received five years of generous funding from the European Research Council; our thanks to the council and its staff, in particular Cécile Menétrey-Monchau, who served as RELMIN's scientific officer. Special thanks also to the University of Nantes, the Maison des Sciences de l'Homme Ange Guépin, and the Région Pays de la Loire, who offered financial support and technical assistance throughout the five years and in particular for the final conference.

I furthermore thank all those who reread, evaluated and corrected the articles of this volume Mohamed H. Benkheira, Javier Castaño, Claude Denjean,

7 Philippe Buc, Martha Keil & John Tolan, eds, *Jews and Christians in Medieval Europe: the historiographical legacy of Bernhard Blumenkranz*, (2016).

8 Ana Echevarria, Juan Pedro Monferrer Sala & John Tolan, eds, *Law and Religious Minorities in Medieval Societies Between Theory and Praxis: De La Teoria Legal a La Practica En El Derecho De Las Minoria Religiosas En La Edad Media*, (2016).

Vincent Déroche, Ana Echevarria, Alejandro García-Sanjuán, Rita Costa Gomes, António Castro Henriques, Christian Müller, Adeline Rucquoi, Pierre Savy, Delfina Serrano, Claire Soussen, and Dominique Valérian. Our thanks as well to Brepols and its staff, particularly Christophe Lebbe. And thanks to Nora Berend, Capucine Nemo Pekelman and Youna Hameau-Masset for their collaboration in editing this volume.

Last but not least, warmest thanks to the RELMIN team of post-docs and PhD students, who have made the last five years a rewarding and stimulating adventure. Special thanks to project manager Nicolas Stefanni for his energy and efficiency.

John Tolan



LA ĠIZYA DANS LA « LOI DIVINE » SELON LE COMMENTAIRE CORANIQUE D'AL-QURṬUBĪ (M. 671/1272)

Géraldine Jenvrin*

Relmin / MSH Ange-Guépin (Nantes)

En acceptant d'acquitter la *ġizya* et de se soumettre à certaines restrictions et obligations, les non-Musulmans vivant en Terre d' Islam (*ḍimmī-s*) jouissent d'une protection juridique (*ḍimma*) qui leur donne droit à la sécurité de leurs personnes, de leurs biens et de leurs activités (y compris celles qui sont considérées comme illicites dans la religion musulmane), ainsi qu'à une liberté religieuse et à une juridiction autonome pour les litiges qui les concernent en propre. 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 islamique¹. Cela rejoint le sens de *ḍimma* en arabe qui renvoie aux notions de contrat/pacte, mais aussi de protection et d'obligation. Les *ḍimmī-s* sont aussi appelés *mu'ābidūn* ou *ahl al-'ahd*, littéralement les personnes s'engageant dans une promesse ('*ahd*). Dans le droit Musulman, toute personne dès sa naissance se trouve dotée d'une *ḍimma*, c'est à dire une « capacité de jouissance », une personnalité juridique qui fait de lui un sujet de droit et d'obligation². Une autre acception juridique du terme renvoie à la *fides*, le lien d'obligation qui lie le débiteur au créancier. Là comme l'explique Ch. Chehata, « la notion de *ḍimma* ne se restreint pas à l'obligation contractuelle, elle n'est ni le lien d'obligation ni l'obligation, mais le réceptacle de la *fides* engagée »³.

* Mes remerciements à Christian Müller, Mohammad Hocine Benkheira et Alejandro García Sanjuán pour leurs commentaires constructifs sur cet article, rédigé dans le cadre du Projet Relmin, au sein duquel je prépare une thèse sur « le statut légal du *ḍimmī* dans le commentaire coranique d'al-Qurṭubī (m. 671/1272) ».

1 Anver Emon parle de « Contract as politico-legal paradigm of governance » dans « Religious Minorities and Islamic Law : Accommodation and the Limits of Tolerance », in A. M. Emon, M. Ellis and B. Glahn, (eds), *Islamic Law and International Human Rights Law* (Oxford 2012). Voir aussi A. M. Emon, *Religious Pluralism and Islamic Law. Dhimmī and Others in the Empire of Law*, Oxford, Oxford University Press, 2012. Et Ch. Müller, « Non-Muslims as part of Islamic law : Juridical casuistry in a fifth/eleventh century law manual », in M. Fierro et J. Tolán (eds), *The Legal status of ḍimmī-s in the Islamic West (second/eighth-ninth/fifteenth centuries)*, (Turnhout, Brepols, 2013), p. 21-63.

2 Voir B. Johansen, « Entre révélation et tyrannie : le droit des non-Musulmans d'après les juristes Musulmans » in *id.* (ed.) *Contingency in a Sacred Law : Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh*, (Leiden, 1999), p. 219-348.

3 Ch. Chehata, « *Dhimma* », *Encyclopédie de l'Islam*, (1913-1942), II, 238.

L'histoire de l'élaboration juridique de la *ḡizya* et du pacte de la *ḡimma* dont découle la condition juridique du *ḡimmī* peut être éclairée par des œuvres de la doctrine médiévale⁴. Le commentaire coranique de d'Al-Qurṭubī (m. 671/1272) retiendra ici toute notre attention parce qu'il fut composé à une époque où les écoles recherchaient à leurs règles construites, une validation dans la « première source formelle » de la loi : le Coran⁵. Reconnu par les biographes comme « le plus grand et dernier savant de Cordoue », al-Qurṭubī (m. 671/1272)⁶ est un exégète tourné vers la jurisprudence malikite et la théologie ash'arite. Il émigra en Égypte et y vécut la deuxième moitié de sa vie, forcé de quitter Cordoue suite à sa conquête par les Chrétiens en juin 1236. Son monumental commentaire du Coran peu connu de l'académie occidentale connaît un certain succès chez les Musulmans aujourd'hui. Intitulé *La compilation (complète) des statuts juridiques coraniques*⁷, il a pour spécificité d'allier les traits systématiques et encyclopédiques du genre de l'exégèse coranique (*tafsīr*)⁸ avec ceux du commentaire spécialisé sur les « statuts (ou préceptes) coraniques (*Aḥkām al-Qur'ān*) »⁹. Faisant de la casuistique et du

4 Sur les débats historiques relatifs aux « Pacte de 'Umar » et au pacte de la *ḡimma* voir l'étude récente de M. Levy-Rubin, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire. From Surrender to Coexistence* (Cambridge 2011). Pour un panorama théorique de ce que disent les sources scripturaires (Coran, *ḡadīl*) et juridiques voir Y. Friedmann, *Tolerance and Coercion* (2003). M. Ayoub, *Dhimmah in Qur'an and Hadith*, in Robert Hoyland (ed.), *Muslim and Others in Early Islamic Society*, (Cambridge, 2004). A. Carmona Gonzalez, « Doctrina sobre la ḡizya en el occidente islamico pre-moderno » in M. Fierro et Tolan (eds), *op. cit.*, 91-111.

5 Sur cette conception de l'histoire doctrinale voir Ch. Müller, « Recht I : vormodern », in R. Brunner (ed.), *Islam. Einheit und Vielfalt einer Weltreligion* (2016).

6 Voir « Ibn Farḡ al-Qurṭubī, Abū 'Abd Allāh », *Biblioteca de al-Andalus*, 2004, III, 113-116. R. Arnaldez, 'al-Kurṭubī. » *El*, 2^e édition, V, 512-513. Le *Dibāj* d'Ibn Farḡūn (II, 308-309) et le *Nafḡ al-tib* 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-hirṡ* ») ; eschatologie (« *al-Taḡkīra...* ») ; sur l'invocation de Dieu (« *al-Tiḡkār* ») ; un commentaire du commentaire du Muwaḡḡa' de Mālik par Ibn 'Abd al-Barr (« *Ṣarḡ al-taqāṡṡī* ») et une *Urṡūza* où ont été réunis les noms du Prophète.

7 *Al-Jāmi' li-ahkām al-Qur'ān wa-l-mubīn li-mā taḡammanabu min al-sunna wa-ayāti-l-furqān*. Edité 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 al-Fart (1982), al-'Isā' (2005), Salmān, (1993), al-Sanūsī (1998), Zalaṡ (1979).

8 Sur le genre du *tafsīr* les études fleurissent récemment : M. Shah (ed.), *Tafsīr : Interpreting the Qur'ān*, 4 vols (London and New York, 2013) réédite nombreuses études. K. Bauer (ed.), *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/8th-9th/15th Centuries)* (Oxford, 2013). A. Goerke, and J. Pink (eds), *Tafsīr and Islamic Intellectual History. Exploring the Boundaries of a Genre* (Oxford, 2015). Pour un panorama sur l'esthétique et l'histoire du genre voir C. Gilliot, « Exegesis of the Qur'ān : Classical and Medieval », *Encyclopaedia of the Qur'ān*, J. D. McAuliffe (ed.), (Leiden, 2002) II, 99-124 ; J.D McAuliffe, « The Genre Boundaries of Qur'anic Commentary », in *id.*, B. D. Walfish and J. D. Goering (eds), *With Reverence for the Word : Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*, (Oxford, 2003).

9 Nombreux sont les Malikites andalous qui ont excellé dans ce genre et sont cités par al-Qurṭubī : Ibn Aṡḡāḡ (m.343/955) et al-Ballūṡī al-Qurṭubī, Makkī b. Abī ṡālib (m.437/1045), Abū Bakr Ibn al-'Arabī (m.543/1148), Ibn Faras al-ḡarnāṡī (m.335/966). En dehors d'al-Andalus, les principaux auteurs malikites d'*Aḥkām al-Qur'ān* sont : Yahyā b. Sallām al-Baṡrī (m. 200/815), al-Qāḡī Ismā'īl al-ḡahḡamī (m. 282/895-6),

genre de la divergence juridique (*ilm al-hilāf*) une matière essentielle, le commentaire d'al-Qurṭubī aspire selon Roger Arnaldez à « préciser le sens et la portée de la loi ». Il introduit selon lui dans le genre du *tafsīr* une matière propre aux traités de théorie du droit relatifs aux « Sources de la loi » (*uṣūl*) et aux « règles qui en dérivent » (*furū'*)¹⁰. Les énoncés prescriptifs apparaissent comme étant moins déduits du Coran lui-même que de la tradition exégétique juridique¹¹ et méta-juridique. À la différence des ouvrages « classiques » dans le genre des *Ahkām al-Qur'ān* qui se concentrent d'une part sur les versets prescriptifs et d'autre part sur leur exégèse juridique, 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. Cela rejoint une autre particularité de cet ouvrage qui est de présenter les doctrines juridiques (*aqwāl*) et les règles de droit (*ṣarā'i*) comme reposant d'une part sur les traditions prophétiques et celles des Anciens, d'autre part sur la tradition exégétique philologique et narratives ; mais aussi parfois sur les sciences linguistiques indépendantes, comme la lexicologie, la grammaire et la rhétorique, ainsi que certaines sciences coraniques comme les « lectures » (*qirā'āt*) et l'« abrogation » (*nash*).

L'étude de la *ḍimma*, cette protection juridique octroyée au *ḍimmī*, dans ce *tafsīr* systématique et juridique du 13^e siècle, questionne l'intégration de l'« Autre » dans une loi conçue comme islamique (dans ses références et ses destinataires) et comme étant d'origine divine (*ṣar'*). Elle interroge la manière par laquelle l'intégration du non-Musulman dans la loi islamique se justifie d'un point de vue littéraire et mythique, par la tradition exégétique. Les « droits de Dieu » (*huqūq Allāh*) et les « droits des hommes » (*huqūq al-ādamiyyīn*) désignent dans la théorie légale deux niveaux de la loi. Le premier réfère aux obligations du croyant envers Dieu, comme l'application des peines légales (*hudūd*) et les règles de la pureté rituelle (*ṭahāra*). Le second est relatif aux obligations des croyants dans les relations sociales (*mu'āmalāt*). Alors que les Musulmans sont soumis aux « droits des hommes » et aux « droits de Dieu »¹², al-Qurṭubī insiste sur le fait que les non-Musulmans

Ibn Ḥuwayz Mīndād (m.390/999). Parmi les Shafites : Abū Thawr al-Kalbī (m.240/854), Abū Naṣr al-Quṣayrī (m.344/955), al-Šāfi'ī (m.204/820) rapporté par al-Bayhaqī (m.458/1066), al-Kiyā al-Ṭabarī (m.504/1110). Parmi les Hanafites : 'Abū 'Ubayd al-Qāsim B. Sallām al-Hirāwī (m.224/838), al-Ṭaḥāwī (m.321/833), al-Qummi (m.350/919), al-Ġaṣṣās (m.370/980), Ibn al-Sirāj al-Qūnawī (m.770/1368-9).

¹⁰ R. Arnaldez, "al-Qurṭubī", *op. cit.*

¹¹ Sur cette notion, voir M. H. Benkheira, « Portée d'un livre-miroir : peut-on parler d'une exégèse juridique du Coran ? » (A paraître).

¹² On trouve des discussions en 2016 dans *OASIS* sur ce sujet dans les œuvres d'*uṣūl* et d'*iḥtilāf* à propos des *hudūd*, voir par exemple al-Māwardī (m. 450/1058), *al-Hāwī al-Kabīr*, 13:67 ; al-Ġazzālī (m. 505/1111), *al-Waṣīl*, 4 :131-132 ; Ibn al-'Arabī (m. 543/1148), *Kitāb al-Qabas*, 3:1019 ; Ibn Ruṣd (m. 595/1198), *Bidāya*, 2:662-663. Voir les études de B. Johansen, « Property as an institution of social integration », in *op. cit.*, 208-218 et A. Emon, « Huqūq Allāh and Huqūq al-'Ibād : A Legal Heuristic for a Natural Rights

ne sont théoriquement pas tenus à ces derniers¹³. Nous examinerons comment l'auteur, tout en considérant les règles de la *ḍimma* comme étant du ressort exclusif du « droit des hommes », inscrit ces règles dans la « loi divine » (*šar'*). La *ḍimma* apparaît dans son commentaire comme découlant de trois conceptions historico-mythiques et juridiques de la *ḡizya* qui seront ici l'objet de notre article : la *ḡizya* infligée comme châtement divin dans « les droits de Dieu » (1) comme une peine (*'uqūba*) sanctionnant « un crime (*ḡarīma*) » contre Dieu dans les « droits des Hommes » (2) impliquant un statut inférieur (*šaḡār*) dans la société (3).

La ḡizya comme un châtement divin : une conception méta-juridique

Dans le commentaire d'al-Qurṭubī, non seulement les versets à teneur prescriptive mais également ceux à teneur théologique ou faisant référence à des événements historico-mythiques¹⁴, deviennent le fondement du sens juridique. Le sens de la *ḡizya* imposée aux *ḍimmi-s* se construit *a posteriori* et de manière implicite sur une *ḡizya* qui aurait été imposée aux Juifs (*yahūd*, *Banū Isrā'īl*)¹⁵ dans les temps anciens des histoires islamiques et bibliques. L'exégèse des versets évoquant les Gens du Livre¹⁶, les polémiques théologiques, les « pactes » (*'ahd*) et alliances (*mīlāq*), le combat contre eux et les temps derniers, sont les lieux propices à l'élaboration du sens de la soumission et de l'avisement (« *šaḡār* ») attachée à la *ḡizya*¹⁷, que le Coran d'ailleurs ne mentionne qu'une seule fois en ces termes :

Combattez ceux qui ne croient ni en Dieu ni dans le Jour du Jugement, et qui n'interdisent pas (*lā-yuḥarrimūn*) ce que Dieu et Son Prophète ont interdit, ceux qui ne professent pas la religion de la vérité (*dīn al-ḥaqq*), parmi ceux qui ont reçu le Livre (*al-Kitāb*), jusqu'à ce qu'ils versent la *ḡizya* par leurs propres mains (*'an-yadin*), après s'être soumis/humiliés/manifestant des signes d'humilité (*wa-hum ṣāḡirūn*)¹⁸ ». (Q. 9:29).

Regime », *Islamic Law and Society* (13/13 2006), 325-391. Voir aussi J. Schacht, *Introduction to Islamic law* (Oxford 1964) index, s.vv. *ḥaḳḳ ādamī* et *ḥaḳḳ Allāh*.

13 Il présente les discussions sur ce point dans le commentaire de Q. 8:38 : *Tafsīr al-Qurṭubī*, ed. 'Abd Allāh 'Abd al-Muḥsan al-Turkī, Mu'assasa al-Risālah, Beyrouth, 2006, 9:500-504.

14 Voir sur ce point l'étude d'A. Rippin, "The Construction of the Arabian Historical Context in Muslim Interpretation of the Qur'an", in K. Bauer (ed.), *op. cit.*, 173-199.

15 Le Coran réfère aux « Enfants d'Israël » une quarantaine de fois, désignant le peuple de Moïse mais également les Gens du Livre, Chrétiens et Juifs contemporains du Prophète. Voir, S.D Goitein, "Banū Isrā'īl", *EI*. (1960) I, 1020-1022. U. Rubin, "Children of Israel (Banū Isrā'īl)", *EI*. (Leiden, 2007) III, 12.4-12.8.

16 Voir G. Vajda, "Ahl al-Kitāb", *EI*. (2008) ; I. Albayrak, « The People of the Book in the Qur'an », *Islamic Studies* (47/43 2008) 301-325.

17 Les versets dans le commentaire desquels al-Qurṭubī développe le sens de la *ḡizya* sont : Q. 2:49-61-62-114-256, Q. 3:55-58-59-61-75-110 à 115, Q. 4:6-84, Q. 5:13-41-42-45-56-105, Q. 8:61, Q. 9:5-28-29-33-41, Q. 7:129-152, Q. 17:81, Q. 22:40, Q. 27:40, Q. 29:46, Q. 38:35, Q. 43:61-62, Q. 59 :2 à 4, Q. 61:69.

18 Nous avons souligné les passages importants en gras et mentionné les multiples traductions de « *wa-hum ṣāḡirūn* » : A. Kasimirski traduit par « qu'ils soient soumis » ; R. Blachère par « alors qu'ils sont humiliés » ; D. Masson par « après s'être humiliés » ; J. Berque par « en signe d'humilité ».

Dans son commentaire, al-Qurtubī explique que la *ġizya* comme le *ḥarāj* furent adoptés en premier par Moïse, en vue d'abaisser (*adalla*) et d'éprouver (*adāb*) et qu'ils furent réintroduits par le Prophète Muhammad (m. 632)¹⁹. Al-Qurtubī mentionne l'imposition d'une *ġizya* dans le cadre d'accords passés entre les Musulmans et des communautés voisines, telles les tribus juives de Médine et des alentours ainsi que certains groupes mecquois et certains Chrétiens yéménites (les Banū Najrān par exemple). Il signale que la *ḍimma* référerait à ces accords ou traités (*'ahd*)²⁰. La *ġizya* aurait été imposée aux Juifs les premiers : d'abord au peuple de Moïse (les Banū Isrā'īl), puis aux Juifs de Médine coupables de trahison, ensuite à certaines tribus juives proches de Médine, avant de l'être aux Gens du Livre dans le contexte de la première conquête à Tabūk²¹.

Ces différentes *ġizya-s* apparaissent en explication des termes ambigus de « *kizy* » et « *dilla* » frappant les « Enfants d'Israël » (Banū Isrā'īl) dans le Coran²². Ces termes polysémiques²³ qui renvoient dans l'exégèse philologique aux notions d'humilité, de soumission (*ṣaġār*), de bassesse, d'avilissement, voire d'ignominie, sont associés dans le commentaire d'al-Qurtubī à la *ġizya* entendue comme un châtement divin qui aurait été imposé en différentes circonstances : par Pharaon aux Banū Isrā'īl qui lui étaient asservis ou qui représentaient pour lui des étrangers sur le point d'envahir et de détruire l'Égypte²⁴ et lorsqu'ils firent preuve d'ingratitude envers Moïse et Dieu²⁵. Notons qu'une telle interprétation des termes se démarque cependant de celle d'al-Rāzī (m. 606/1210) qui, s'il n'exclut pas que la *ġizya* puisse comme la « bassesse » (*dilla*) être une punition (*'uqūba*) divine de l'ordre du miracle (*mu'jiza*), refuse toutefois d'y voir

19 Dans le commentaire de Q.8:61 (*Tafsīr*, 10:62-66.)

20 Voir C. E. Bosworth, « The Concept of *Dhimma* in Early Islam », in B. Braude and B. Lewis (eds), *Christians and Jews in the Ottoman Empire : The Functioning of a Plural Society* (1982), 41. Il explique que lors des premières conquêtes, les populations se soumettaient contre un *'ahd* ou une *ḍimma*, c'est-à-dire contre la promesse de recevoir une protection en échange de laquelle les Musulmans recevaient l'hospitalité. En ce sens la « protection » était réciproque.

21 Pour une approche du sens primitif et historique de la *ġizya* aux débuts de l'islam voir A. Ziauddin, "The concept of *ġizya* in early Islam", *Islamic studies* 14, 1975, 293-305.

22 Particulièrement à propos des versets Q. 2:61 (*Tafsīr*, 2 :146-158) et Q. 3:112 (*Tafsīr*, 5:665-670).

23 Le terme « *hizy* » apparaît onze fois dans le Coran (Q. 2:85-114, Q. 5:33- 41, Q. 9:63, Q. 10:98, Q. 11:66, Q. 16:27, Q. 22:29, Q. 39:26, Q. 41:16) et réfère – selon les interprétations et les traductions – à une bassesse, un avilissement ou à une humiliation frappant les Infidèles ici-bas (*dunyā*) en attendant une grande souffrance (*'adāb*) dans l'au-delà (*al-āhira*), le Jour du Jugement ou les feux de l'enfer. Le terme « *dilla* » apparaît six fois dans le Coran : quatre fois qualifiant les pieux (Q. 2:85-114, Q. 5:33- 41, Q. 9:63, Q. 10:98, Q. 11:66, Q. 16:27, Q. 22:29, Q. 39:26, Q. 41:16) ; et trois fois désignant la bassesse ou l'ignominie qui frappe les Gens du Livre (*ḍaribat 'alayhim al-dilla* : Q. 2:61, Q. 3:112, Q. 7:152) « parce qu'ils avaient renié les signes de Dieu et tué les prophètes » (*dālīka bi-annabum kānū yakfurūn bi-āyāt Allāh wa yaqtulūn al-anbiyā*).

24 Dans le commentaire de de Q. 2:49 (*Tafsīr*, 2:80-89).

25 Dans le commentaire de Q. 2:61 : « L'avilissement/l'humiliation/la vilénie/l'humilité (*dilla*) et la misère (*maskana*) s'abattirent sur eux ; ils encoururent la colère de Dieu. Cela est parce qu'ils reniaient les révélations de Dieu, et qu'ils tuaient sans droit les Prophètes ; parce qu'ils désobéissaient et transgressaient. »

une référence, car selon lui, elle n'était pas appliquée du temps de Moïse²⁶. Dans le commentaire par al-Qurṭubī de Q. 7:129²⁷, la *ḡizya* est la sanction²⁸ à la fois des Juifs de Pharaon et de ceux de Médine accusés d'avoir brisé le pacte ('*ahd*') avec le Prophète. À propos de Q. 7:152 où la « colère de Dieu et la *dilla* » s'abattent sur ceux qui ont adoré le Veau d'or, al-Qurṭubī associe de nouveau la *dilla* à une *ḡizya*. Il signale cependant qu'il est peu probable qu'elle ait été appliquée à cette époque mais qu'elle le fût plutôt aux descendants de ces adorateurs²⁹ : les tribus juives proches de Médine – les Banū Naḍīr et les Banū Qurayza³⁰ – accusées d'insubordination envers le Prophète. L'auteur rapporte que ces tribus auraient hérité la punition de leurs ancêtres³¹. Il évoque aussi par une tradition de Mālik (m. 179/712) que les adorateurs du veau d'or avaient été frappés de *dilla* à cause de leur statut d'innovateurs (*mubtadi'ūn*)³². Notons qu'Abū Ḥayyān al-Andalusī (m.745/1344), Andalou de la génération postérieure à al-Qurṭubī, présente une argumentation historique similaire à propos de Q. 2:61 : pour lui, la *dilla* qui s'abat sur les « Fils d'Israël » est bien un châtement divin miraculeux. Elle réfère à la *ḡizya* que le Prophète aurait imposé aux Juifs de son époque, car comme les *Banū Isrā'il* : « Ils reniaient les révélations de Dieu, et tuaient les prophètes³³ ».

Dans le commentaire de Q. 5:13³⁴, l'imposition de la *ḡizya* sanctionne la mécréance (*kufīr*) en plus de la trahison : al-Qurṭubī associe la rupture de l'alliance (*naqḍ al-mīlāq*) mentionnée dans le verset³⁵, à celle de l'alliance divine puis à celle du pacte ('*ahd*') avec Muhammad par certains Juifs de Médine. La dureté des cœurs mentionnée dans le verset est interprétée comme référant à la « mécréance » (*kufīr*) des coupables (qui ne sont pas tous les Juifs de Médine, précise l'auteur). Il ajoute à son argumentation la tradition célèbre d'Ibn 'Abbās (m. 687) : « Nous (Dieu) les avons éprouvés par la *ḡizya* » (*'aḍabnāhum bi-l-ḡizya*).

26 *Tafsīr* de Fahr al-Dīn al-Rāzī à propos de Q. 2:61 (*Tafsīr*, 2:146-158).

27 *Tafsīr*, 9:302-303.

28 Le « *adā* » (mal, souffrance) mentionné dans le verset est ici interprété par « *ḡizya* » selon une tradition d'al-Ḥassan al-Baṣrī (m.728) également transmises dans les *Tafsīrs* d'al-Māwardī (m. 450/1058), 2/249 et du Ḥanbalite Ibn al-Ġawzī (m. 597/1200), 2:146.

29 Repris du *Tafsīr* lexicologique d'al-Naḥḥās (m. 338/949), 3:84.

30 Al-Qurṭubī donne les détails juridiques de la *ḡizya* considérée comme butin (*fa'y*) lorsqu'elle fut imposée à ces tribus dans le commentaire de Q. 59:57. Les références et les sources d'al-Qurṭubī citées dans cet article proviennent de l'édition de son *Tafsīr* extrêmement documentée d'Abd Allāh 'Abd al-Muḥsan al-Turkī (Mu'assassa al-Risālah, Beyrouth, 2006).

31 Également mentionné dans les *Tafsīr-s* d'al-Baḡawī (m. 516/1122), 2:202 et d'Ibn al-Ġawzī (m. 597/1200) 3:266.

32 Mentionné dans les *Tafsīrs* d'Ibn al-Jawzī, 3/266 et d'al-Rāzī, 15:13.

33 *Tafsīr* d'Abū Ḥayyān al-Andalusī à propos de Q. 2:61.

34 *Tafsīr*, 7:379-383.

35 Q. 5:13 : « Mais parce qu'ils ont rompu leur alliance, Nous les avons maudits et Nous avons endurci leurs cœurs. Ils altèrent le sens des paroles révélées et oublient une partie de ce qui leur a été rappelé. Tu ne cesseras pas de découvrir leur trahison, sauf chez quelques-uns d'entre eux ».

Dans le commentaire d'al-Qurṭubī, la perte de la protection divine occasionnée par la rupture de l'Alliance divine justifie le pardon que les Musulmans doivent leur accorder par un pacte de protection (*ḍimma*)³⁶. Ainsi, lorsque Q. 3:112 évoque un secours possible contre la *dilla* « par une corde de Dieu et une corde des hommes »³⁷, al-Qurṭubī voit dans l'image de la « corde avec les hommes » une référence à la « protection » (*ḍimma*) et à la « sécurité » que les Juifs obtiennent de Muhammad (m. 632) et des Musulmans en échange du tribut³⁸. Le pacte de protection avec les Musulmans en échange de la *ḡizya* apparaît donc bien en compensation de la perte de la *ḍimma* divine. Cette interprétation suggère que la *ḡizya* découlerait d'un commandement divin tout en étant le dû d'une protection que l'autorité et la loi islamique sont obligées (devant Dieu) d'offrir et de maintenir. Elle fait écho à la conception selon laquelle le Musulman aurait reçu la protection divine (des feux de l'enfer) en échange de l'application de la loi, objet de l'alliance entre l'homme et Dieu. Ici apparaît implicitement que la protection de la *ḍimma* viendrait en remplacement de la protection divine perdue, et que le Musulman – protégé par Dieu – serait chargé, par obligation religieuse, d'offrir une protection au non Musulman³⁹. De même que la notion de « sécurité » (*amān*) – qui réfère pour les non-Musulmans à la protection de la *ḍimma* – est présente dans la foi musulmane (*imān*⁴⁰) ; de même la « soumission » (*ṣaġār*) exigée des *ḍimmī-s* envers le pouvoir Musulman peut être mise en parallèle avec le sens littéral du terme *islām* (soumission à la volonté de Dieu)⁴¹.

36 « *fa-ʿīhu ʿanhum wa-ṣfaḥ mā dāma baynaka wa-baynabum ʿahd wa-hum abl al-ḍimma* ». *Tafsīr*, 7:382-383.

37 Littéralement : « Où qu'ils se trouvent ils sont frappés d'ignominie / opprobre (*dilla*), à moins (d'un secours providentiel) par une corde de Dieu et une corde des hommes (*illāʾ bi-ḥablin min-Allāh wa-ḥablin min-al-nās*) » (Q. 3/112).

38 « *yuʿaddūn ilayhim al-ḥarāj fa-yuʿaminūnahum* » ; également dans le *Tafsīr* d'al-Baġawī, 342.

39 Sur la protection politique en remplacement de la protection divine, voir B. Johansen, *op. cit.*, 219-238.

40 Comme l'explique L. Gardet dans son article de l'Encyclopédie de l'Islam sur la racine «*ʾīmān*» : « celle-ci « connote l'idée d'être en sécurité, se confier à, s'en remettre à. D'où : bonne foi, sincérité (*amana*), puis fidélité, loyauté (*amāna*), et donc l'idée de sauvegarde accordée (*amān*). La IV^e forme *āmāna* a le double sens de croire, donner sa foi, et (*avec bi*) de protéger, mettre en sécurité. De même J.J.G. Jansen, dans son article de l'Encyclopédie de l'Islam sur «*Muʾmin*» explique : « Étant donné que, dans le Kurʾān (LIX, 23), Dieu Lui-même est appelé *muʾmin*, il serait logique d'en déduire que le sens primitif arabe de « quelqu'un qui protège, donne la sécurité », doit être préféré. De même, *imān*, dans Kurʾān, LIX, 9, devrait être compris comme signifiant le « fait de donner une protection et une sécurité mutuelles » ». Sur les sens primitifs, coraniques et théologiques d'*imān* et d'*islām* voir T. Izutsu, *The concept of belief in Islamic theology. A semantic analysis of imān and islām* (Tokyo 1965). M. M. Bravmann, *The spiritual background of early Islam. Studies in ancient Arab concepts* (Leiden 1972) p. 7-31. C. Schöck, « Belief and unbelief, in classical Sunnī theology », *EI*. (2007).

41 Sur les sens primitifs, coraniques et théologiques d'*imān* et d'*islām* voir T. Izutsu, *The concept of belief in Islamic theology. A semantic analysis of imān and islām* (Tokyo 1965). M. M. Bravmann, *The spiritual background of early Islam. Studies in ancient Arab concepts* (1972) 1977-1931. C. Schöck, « Belief and unbelief, in classical Sunnī theology », *EI*. (2007).

Le « *kizy* » mentionné dans Q. 5:41 est également interprété comme référant à la *ġizya*⁴², toujours envisagée comme une punition humiliante (*dull*), elle est ici imposée à tous les Gens du Livre du fait qu'ils ont corrompu leurs lois⁴³. Dans le contexte coranique de la « conquête » (*fath*) - identifiée au « *kizy* » qui frappe les mécréants dans le monde d'ici-bas (*dunya*) en Q. 2/114⁴⁴ - le « commandement divin » (*amr*) visant à sanctionner la « maladie des cœurs » (Q. 5/52) est interprété comme référant à l'imposition de la *ġizya*⁴⁵.

De manière générale, la *ġizya* s'inscrit dans une perspective eschatologique : elle est représentée comme une souffrance ('*adāb*) ici-bas (*dunya*), les Gens du Livre étant humiliés (*kizy*) en attendant une plus grande souffrance ('*adāb*) encore dans l'au-delà (*al-ākira*)⁴⁶ et dans les feux de l'enfer⁴⁷. Ou bien en attendant que tous se repentent et se convertissent à la fin des temps⁴⁸, lorsque Jésus reviendra le Jour du Jugement, diriger la prière à Jérusalem, qu'il abolira la *ġizya* et le porc, et qu'il détruira les églises⁴⁹.

Ailleurs, particulièrement dans le commentaire des sourates médinoises, époque où les relations avec les Gens du Livre se durcissent, la *ġizya* est liée à un contexte politique et guerrier : envisagée comme un instrument de combat au même titre que l'emprisonnement (*saby*) ou la mise à mort (*qatl*), elle a pour fonction d'attester de la domination du « parti de Dieu » (*ḥizb Allāh*) défini par l'auteur comme étant formé de ceux qui obéissent à Dieu et au Prophète⁵⁰.

Enfin, l'auteur relie explicitement le sens de la *ġizya* appliquée aux *ḍimmī-s* dans la loi à ses dimensions mythiques et eschatologiques lorsqu'il associe le châtement divin de la « *dilla* » s'abattant sur les « Enfants d'Israël » (Q. 2:61) à la soumission, l'abaissement ou l'avilissement (« *dull wa-ṣaġār* ») impliqués dans

42. Mentionnée également dans le *Tafsīr* grammatical et lexicologique d'al-Zaġġāg (m.311/923), 2:177.

43. Sur cette question voir C. Wilde, « Is there room for corruption in the "Books" of God ? », *The Bible in Arab Christianity*, Leiden, Vol. 6, 2006, 225-240. Gordon Nickel, « Islamic Accusations of Falsification in Scholarly Perspective », in *id.* (ed.), *Narratives of Tampering in the Earliest Commentaries on the Qur'an*, Brill, Leiden, 2010, p. 1-14.

44. *Tafsīr*, 2:320-324. Également dans le *Tafsīr* d'Ibn 'Aṭīyya (m.541/1146), 1:199

45. *Tafsīr*, 8:48. Cette interprétation est présentée par une tradition d'al-Suddī (m.128/745) également transmise dans Ṭabarī (8:513) qui interprète le commandement de Dieu (« *amr* ») mentionné dans le verset comme une référence à la *ġizya*.

46. Comme à propos de Q. 2:114 où al-Qurṭubī reprend son prédécesseur andalou Ibn 'Aṭīyya, 1:199.

47. Commentaire de de Q. 5:41. *Tafsīr*, 7:484.

48. Voir par exemple le commentaire de Q. 27:40.

49. Voir par exemple le commentaire de Q. 43:61-62 par al-Qurṭubī où il reprend les traditionnistes Muslim (m. 875) 155 et Ibn Māja (m. 273/886) 4:78 ; ainsi que les *Tafsīrs* de Ṭabarī (m. 310/923) 20/631-633 ; d'al-Māwardī (m. 450/1058) 5:335 ; d'al-Baġawī (m. 516/1122), 4:144 ; d'al-Zamahṣārī (m. 538/1144) 3:494.

50. Commentaire de de Q. 5:56, *Tafsīr*, 8:56-59, où al-Qurṭubī reprend le *Tafsīr* d'al-Wāḥidī (m. 468/1075), *al-Waṣīṭ* 2/202.

l'obligation légale de payer la *ġizya* (« *al-dilla fard al-ġizya* »)⁵¹. Notons qu'Ibn Kaṭīr (m.774/1373) ajoute à cette même interprétation celle d'al-Ḥasan al-Baṣrī (m. 110/728) rapportée dans Ṭabarī (m.310/923)⁵²: « Dieu les a abaissés (*adallahum*) pour qu'ils ne s'opposent pas, ils étaient ainsi placés sous les pieds des Musulmans, et la communauté (des Musulmans) les avait ainsi dépassés (*adrakathum*) ».

La ġizya comme une punition [ou peine] pour un crime (contre Dieu)

Chez al-Qurṭubī, la dimension divine punitive de la *ġizya* qui apparaît dans les épisodes historico-mythiques que nous venons de mentionner, conduit à la déduction de doctrines juridiques issues des prescriptions coraniques. Cet assemblage contribue à justifier les doctrines dans un système de normes divines (*ṣarʿ*) fondé sur ce que la tradition musulmane appelle les « droits de Dieu ». L'auteur s'engage dans cette voie en s'appuyant sur les élaborations de son précurseur Abū Bakr Ibn al-'Arabī (m.543/1148)⁵³ pour qui la *ġizya* serait une « punition » ou une « peine » (*uqūba*) sanctionnant un « crime » (*jarīma/jināya*) contre Dieu. Cette conception qui apparaît rarement chez les auteurs malikites, est particulièrement développée chez les auteurs d'autres écoles juridiques comme le Hanafite al-Ġaṣṣāṣ (m.370/980) dans son *Ahkām al-Qurʿān*, et le Hanbalite Ibn Qayyim al-Ġawziyya (m. 1351) dans son traité sur les *ḍimmī-s* (*Ahkām ahl al-ḍimma*)⁵⁴. Le verset Q. 9:29, où se trouve la seule mention du terme *ġizya* dans le Coran, offre la base coranique la plus importante pour la justification du pacte de la *ḍimma* dans la « loi divine » (*ṣarʿ*). Dieu y ordonne de combattre les « Gens du Livre » (*ahl al-kitāb*) jusqu'à ce qu'ils acquittent la *ġizya* en manifestant des signes de « soumission » ou en « étant humiliés » (*ṣaġār – Qātilū [...] min alladīn ūtū-l-Kitāb ḥatā yuʿtūn al-ġizya ʿan-yadin wa-hum ṣāġirūn*). Le principal enseignement, selon

51 Il s'agit d'une tradition d'al-Ḥasan al-Baṣrī (m. 110/728) et de Qatāda (m. 120/737) rapportée dans le *Muṣannaf* d'Abd al-Razzāq (m. 211/827), 1:47 ; al-Ṭabarī, 2:26 ; Ibn 'Aṭīyya (m. 541/1146), 1:155. Dans le commentaire de ce verset par Ṭabarī, la *dilla* renvoie à la soumission (*ṣaġār*) impliquée dans le paiement de la *ġizya* en échange de la sécurité (*amān*) et la permission de rester dans un état de mécréance qu'il incombe aux Musulmans de donner. Il argumente en citant le verset de la *ġizya* (Q. 9:29) et par une tradition de Qatāda selon qui la *dilla* réfère au paiement de la *ġizya* « en étant abaissés/soumis » (*ʿan-yadin wa-hum ṣāġirūn*).

52 Ṭabarī à propos de Q. 3:112.

53 Fameux juriste et théologien sévillan d'époque almoravide, également auteur d'un commentaire coranique d'*Abkam al-Qurʿān*. Voir, V. Lagardère, « Abū Bakr al-'Arabī, grand cadī de Séville », *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, N° 40, 1985, 91-102. M.I al- Maṣīnī, *Ibn al-'Arabī al-ishbīlī wa-tafsīruhu Ahkām al-Qurʿān* (Beyrouth 1991). Pedro Cano Ávila y otros, « Ibn al-Arabī al-Maafiri, Abu Bakr », *Biblioteca de Al-Andalus*, II, 129-158 (Almería 2009). D. Serrano, « El Corán como fuente de legislación islámica : Abū Bakr Ibn al-' Arabī y su obra *Abkām al-Qurʿān* », in M. H. Larramendi y S. Peña Martín (eds), *El Corán ayer y hoy. Perspectivas actuales sobre el islam. Estudios en honor del Profesor Julio Cortés* (2008). R. El Hour, « Ibn al-' Arabī », *Christian-Muslim Relations. A bibliographical History* (2013) V, 520-523.

54 Voir M.-Th. Urvoay « La violence morale dans *Abkām Ahl al-Dhimma* d'Ibn Qayyim al-Jawziyya », in M. A. Amir-Moeczi (ed.), *Islam : identité et altérité, Hommage à Guy Monnot, O.P.*, tome 165, 2013.

les Malikites, est que les adeptes des autres religions monothéistes et par extension tous les non-Musulmans résidants en Terre d' Islam doivent reconnaître leur situation d' infériorité (*ṣaġār*), en acceptant de verser la taxe de capitation (*ġizya*). Al-Qurṭubī expose dans le commentaire de Q. 9:29⁵⁵ les principes qui rendent licite dans la « loi divine » « le combat (*muqātala*) » des Gens du Livre afin qu' ils payent la *ġizya* mentionnée dans le verset. Ces principes sont exprimés dans les catégories juridiques de la « cause » (*sabab*) et de l' « objectif » factuels et théoriques (*ġāya*) de la règle. Ces catégories servent à accorder les doctrines juridiques (*aqwāl*) et les règles de droit (*ṣarā'i*) aux prescriptions divines. Al-Qurṭubī explique, représentant implicitement les développements d' Ibn al-'Arabī sans en citer la source⁵⁶ :

Dieu ordonne de combattre tous les mécréants du fait qu' ils aient tous été frappés de mécréance, mais Il mentionne de manière exceptionnelle les Gens du Livre, leur attribuant un statut spécial, par bienfaisance envers leur Livre, du fait de leur connaissance *du monothéisme, des prophètes, des lois, des confessions (milal) et tout particulièrement de Muhammad, de sa confession (milla) et de sa communauté (umma)*. Mais ils ont nié cela [...] leur crime (*ġarīma*) s' est avéré d' autant plus grand. Dieu a alors spécifié leur statut et fait que le combat (contre eux) (*qitāl*) ait pour objectif (*ġāya*) qu' ils donnent la *ġizya* et non plus de les tuer (*badalān 'an-al-qatl*).⁵⁷

Les détails de cette élaboration par les « causes » et les « objectifs » afin de justifier par la « loi divine » (*ṣar'*) des doctrines juridiques, se retrouvent chez Ibn al-'Arabī lorsqu' il considère le verset Q. 2:193⁵⁸ comme la « preuve scripturaire univoque » (*naṣṣ*) de « l'objectif » du combat (*ġāyat-al-qitāl*) ; celui-ci visant selon lui à « l' éradication de la mécréance » tandis que sa « cause » est la mécréance⁵⁹. De là Ibn al-'Arabī déduit que « Q. 9:29 spécifie le sens général de C., 2/193 en lui ajoutant un autre « objectif » »⁶⁰ qui est la *ġizya*.

Puis, al-Qurṭubī introduit la conception de la *ġizya* comme une « punition » ou une « peine » (*'uqūba*) pour « crime » (*ġināya/ġarīma*) en rapportant des propos attribués par Ibn al-'Arabī⁶¹ à son maître hanbalite de Bagdad, Ibn 'Aqīl (m.1119)⁶² : « L' injonction de combattre les mécréants dans Q. 9:29 est un ordre

55 *Tafsīr*, 10:161-171.

56 Les propos d' Ibn al-'Arabī transmis par al-Qurṭubī sont ici signalés en italique. On les retrouve dans son *Ahkām al-Qur'ān*, 2:475, Casus 3 du commentaire de Q. 9:29.

57 *Tafsīr* al-Qurṭubī, commentaire de Q. 9:29, Casus 1, p. 162-163.

58 Q. 2:193 : « Combattez-les jusqu' à ce qu' il n' y ait plus d' association (*fitna*) et que la religion (*dīn*) soit entièrement à Dieu seul ».

59 « *al-sabab al-mubīh li-l-qitāl al-kufr* ».

60 « *ḥaṣṣa min al-hāla al-āmma hāla uḥrā ḥaṣṣa wa zāda ilā-l-ġāyati-l-ūlā ġāya uḥrā* ». Ibn al-'Arabī, *Ahkām*, 1:154-157.

61 Ibn al-'Arabī, *Kitāb al-Qabas*, 2:473.

62 Abū al-Wafā' 'Alī Ibn 'Aqīl (m. 513/1119) est un célèbre juriste et théologien hanbalite de Bagdad qui enseigna le droit à Ibn al-'Arabī. Influencé par le mu'tazilisme, Makkisi le décrit comme une « grande

de punir (*amr bi-l-'uqūba*) ; la mécréance indique le péché (*ḍanb*) qui nécessite (*awğaba*) la punition »⁶³. On remarque ici la qualification du commandement divin par la catégorie de « *'uqūba* » qui a le sens de peine dans la théorie juridique⁶⁴. La conception légale de la *ğizya* rejoint ici le châtement divin affligé aux Gens du Livre pour leur refus d'adopter l'islam. Ainsi, al-Qurṭubī explique à propos de Q. 2:209⁶⁵ que la punition divine (*'uqūba*) sur « ceux qui savent » est plus forte qu'elle ne l'est sur « ceux qui ne savent pas » : les *Ahl al-Kitāb* sont punis par Dieu parce qu'ils ont reçu dans leur Livre l'avertissement de la prophétie de Muhammad (m. 632), alors que ceux qui n'ont pas été avertis de l'islam ne peuvent être punis d'avoir méprisé ses lois. Il y aurait donc dans cette citation comme un jeu sur l'ambiguïté sémantique du terme de *'uqūba* : peu utilisé par les exégètes pour qualifier la *ğizya*, il est dans le *Tafsīr* d'al-Qurṭubī un terme polysémique qui réfère selon les contextes soit au châtement divin soit à une peine ou à une punition dans le « droit des Hommes ». De plus le terme « *awğaba* » exprime que la « loi divine » « nécessite » la punition et il indique clairement la déduction d'une règle de droit à partir d'une prescription divine. On retrouve les détails de cette argumentation dans le commentaire de Q. 9:29 par Ibn al-'Arabī :

« Nos maîtres ont prouvé (*istadalla*) que la *ğizya* était une punition nécessaire à cause de la mécréance (*wajabat bi-sabab al-kufr*). Or la mécréance est un crime (*ğimāya*) qui nécessite punition »⁶⁶.

Ibn al-'Arabī déclare ainsi qu'il suit l'interprétation des maîtres de son école qui déduisent (*istadalla*) de la « loi divine » la dimension punitive de la *ğizya*. La « cause » (*sabab*) du combat dans la « loi divine » (*šar'*) rend licite cette sanction légale. La mécréance n'est plus seulement un « péché », objet du courroux divin devant être éradiqué par un combat mené par les croyants, mais elle devient la cause factuelle et théorique qui transforme la *ğizya* en une règle de droit. Envisagée comme la peine d'un « crime » contre Dieu, l'imposition de la *ğizya* apparaît ici comme un commandement divin et acquière ainsi le statut d'une obligation légale pour le Musulman.

personnalité sunnite dont la vie et les écrits éclairent l'une des périodes les plus importantes du développement de la pensée religieuse islamique et qui se tient à la tête d'un mouvement de progrès au sein du traditionalisme sunnite ». Voir H. Laoust, « Le Hanbalisme sous le Califat de Bagdad », *REI*, 1959, 67-128. G. Makdisi, « Ibn 'Aqīl », *El*, Leiden, 2^{ème} édition. *Id.*, *Ibn 'Aqīl et la résurgence de l'islam traditionnelle au XIe siècle*, (1963).

63 *Tafsīr* al-Qurṭubī, commentaire de Q. 9:29, Casus 1. p. 162-163.

64 Sur les crimes et les peines dans le *fiqh*, voir par exemple : Muhammad Abū Zahra, *al-Ġarīma wa-l-'uqūba fī al-fiqh al-islāmī*, Dār al-fikr al-'arabī, al-Qāhira (s.d).

65 *Tafsīr*, 3:395-396.

66 « *wağaba an-yakūna musabbabūha 'uqūba* ». Ibn al-'Arabī, commentaire de Q. 9:29, Casus 11, *Ahkām*, 2:482.

La ġizya comme la manifestation d'une soumission (ṣaġār) traduite par un statut inférieur

Au fil du commentaire de Q. 9:29 organisé en « Casus (masā'il) », l'auteur compare la manière par laquelle les juristes de différentes écoles fondent leurs doctrines et les règles qui en découlent, sur diverses exégèses possibles. Cette méthode encyclopédique et pluraliste rappelle les traits caractéristiques de certains ouvrages d'époque almohade, tel celui de controverses légales d'Averroès : *Bidāyat al-mujtāhid*...⁶⁷

L'interprétation du rituel de paiement énoncé dans Q. 9:29 apparaît déterminante dans la conception juridique de la *ġizya*, c'est-à-dire lorsqu'elle est définie comme le pilier du pacte et fondatrice du statut inférieur du *ḍimmī* dans le droit. C'est en effet à partir de la figuration coranique de l'attitude à adopter au moment d'acquitter le tribut : « de leurs propres mains en étant soumis » (*'an-yadin wa hum ṣāġirūn*)⁶⁸, que le discours juridique justifie le statut inférieur du *ḍimmī* dans la société. Ici, les interrogations sur le sens de la soumission (*ṣaġār*) apparaissent en filigrane : réfère-t-elle à une « humiliation » concrète qui serait subie au moment de payer le tribut ? Ou à des signes d'humilité accompagnant le paiement comme une métaphore de l'allégeance du *ḍimmī* à l'autorité islamique ? Est-elle la figure d'une condition « humble », « humiliée » ou bien « avilie » du *ḍimmī* dans la société islamique ? Dans quelle mesure la soumission dans le paiement de la *ġizya* implique-t-elle une soumission à la loi et à la justice islamique et pose-t-elle les bases du pacte de la *ḍimma* ?

Le commentaire d'al-Qurṭubī présente en quinze Casus (*mas'ala*), les différentes doctrines relatives à la *ġizya* et leurs lectures respectives du verset :

67 Voir R. Brunschvig, « Averroès juriste », dans *Ét. d'Or... Lévi-Provençal*, Paris 1962, t. p. 35-68. A. M. Turki, « La place d'Averroès juriste dans l'histoire du mālikisme et de l'Espagne musulmane » in *id.*, (ed.) *Théologiens et juristes de l'Espagne musulmane*, Paris 1982. Yasin Dutton, «The Introduction to Ibn Rushd's "Bidāyat al-mujtāhid"», *Islamic Law and Society*, Vol. 1, No. 2, 1994, p. 188-205. D. Urvoy, *Averroès : Les ambitions d'un intellectuel musulman*, Flammarion, 1998, Paris, p. 112 et suivantes. M. Fierro, «The legal policies of the Almohad caliphs and Ibn Rushd's *Bidāyat al-mujtāhid*», *Journal of Islamic Studies* 10/3, 1999, p. 226-248.

68 Nous choisissons la traduction « soumission » pour les raisons qui apparaîtront par la suite. Voir les autres traductions possibles note 16. On retrouve les débats philologiques, exégétiques et historiques suscités par cette expression du verset dans : F. Rosenthal « Some Minor Problems in the *Qur'an* 9/29 – *Al-Jizyatu 'an Yadin* » (1953) in R. Paret (ed.), *Der Koran, Wege der Forschung* (Darmstadt, 1975), 283-287. C. Cahen, « Coran IX-29 : *Hattā yu 'tū l-ġizyatu 'an yadin wa-hum ṣāġirūn* », *Arabica* 9 (1962), 76-79. M. Kister, « *An yadin* » (*Qur'an*, IX/29) *An Attempt at Interpretation*», *Arabica* 11 (1964), 272-278. M. M. Bravmann, « The Ancient Arab Background of the Qur'anic Concept *al-Ġizyatu 'an yadin* », *Arabica* » 13/13 (1966), 307-331. U. Rubin, « *Qur'an* and *Tafsir* : The Case of '*an yadin* », *Der Islam* 70 (1993), 133-144. J. D. McAuliffe, « Fakh al-Dīn al-Rāzī on *Ayat al-Jizya* and *Ayat al-Sayf* », in M. Gervers and R. Jibran Bikhazi (eds), *Conversion and Continuity : Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries* (1990) 103-119.

1. Dans le première Casus, l'auteur expose les raisons pour lesquelles ce verset rend licite la *ġizya*, précisant que celle-ci n'avait jamais été perçue avant que ne soit révélé ce verset. En relation avec le verset précédent, il explique que la *ġizya* fut établie en vue compenser le manque à gagner suite à l'interuption des relations commerciales avec les Polythéistes ; après qu'il leur ait été interdit de pénétrer dans le sanctuaire de la Mecque (Q. 9:28). De là, se trouvent déduit de l'exégèse, les raisons du combat contre les Gens du Livre et de l'octroi qui leur est fait, d'un statut spécial. Al-Qurtubī conclut ce Casus avec l'affirmation que l'imposition de la *ġizya* est un commandement divin établi en vue de punir les Gens du Livre, parce qu'ils n'avaient pas reconnu le message du Prophète de l'Islam ; cela alors qu'ils possédaient un Livre – la Torah et la Bible –, la connaissance du monothéisme, de ses dogmes et de ses lois.
2. Dans le deuxième Casus, al-Qurtubī rapporte les débats des juristes sur « de qui peut être perçue la *ġizya* (*fī-man tuḥad al-ġizya*) ». Il montre la manière par laquelle al-Šāfi'ī (m.820) fonde sur ce verset, la doctrine selon laquelle la *ġizya* s'applique exclusivement aux Gens du Livre, qu'ils soient arabes ou étrangers. Il ajoute qu'al-Šāfi'ī, Ibn Hanbal (m.855) et Abū Hanīfa (m.767) fondent l'application de la *ġizya* aux Zoroastriens sur la pratique (*sunna*) du Prophète. Quant à l'école malikite – écrit-il –, elle suit la doctrine d'al-'Awzā'ī (m.774) pour qui la *ġizya* s'applique à tout type de mécréants, arabes et étrangers. Puis notre auteur mentionne les divergences d'opinions entre les premières autorités malikites : Ibn al-Qāsim (m.191/806), Ašhab (m.204/820) et Saḥnūn (m.240/854) refusent d'appliquer la *ġizya* aux Arabes polythéistes ; tandis qu'Ibn Wāḥb (m.197/813) la refuse aux Arabes zoroastriens. Al-Qurtubī mentionne cependant un avis contraire d'Ibn al-Qāsim et conclut par une tradition d'Ibn al-Ġahm (m.249/863) selon qui la *ġizya* était appliquée à tous les mécréants à l'exception des Qurayshites, soit pour leur épargner l'humiliation (*dilla*), soit parce qu'ils s'étaient tous convertis à la conquête de la Mecque⁶⁹.
3. Dans le Casus 3, al-Qurtubī rapporte la tradition prophétique transmise dans le *Muwatta'a* de Mālik (m.179 / 712) qui a rendu licite la *ġizya* aux Zoroastriens. Il mentionne l'avis d'al-Šāfi'ī (m.820), pour qui ces derniers appartenaient aux Gens du Livre avant qu'ils ne changent. Al-Qurtubī valide cette position par d'autres autorités ('Alī b. Abī Ṭālib (m. 659), 'Abd al-Razzāq (m. 211/827)) et rapporte d'Ibn 'Aṭīyya (m. 541/1146) la reconnaissance faite aux Zoroastriens de leur prophète Zoroastre⁷⁰.
4. Dans le Casus 4, al-Qurtubī expose les discussions des juristes autour du montant de la *ġizya*. Doit-il être fixe et identique pour tous ? ou varie-t-il selon

69 Développement que l'on retrouve dans le manuel de son contemporain malikite égyptien : Ibn Šās (m. 616/1219), intitulé *Iqd al-Ġawābir*, 1:486.

70 Ibn 'Aṭīyya, *ibid*.

- les accords de conquête ? Faut-il fixer un montant minimum et un montant maximum ? Doit-il être adapté à la capacité de paiement des pauvres ? Les riches doivent ils payer pour les pauvres ? Al-Qurtubī rapporte l'approbation de Mālik sur ces deux dernières questions et distingue entre les traités de paix et le pacte de la *ḍimma* : au contraire des habitants des contrées conquises qui doivent payer le montant fixé dans les traités de conquête ; le montant redevable par les *ḍimmī-s* varie à la discrétion du *Wālī*⁷¹.
5. Dans le Casus 5, al-Qurtubī expose la doctrine selon laquelle la *ḡizya* ne se perçoit que des hommes en âge de combattre et en capacité de payer. Sur ce point, les juristes sont unanimes explique t-il. L'auteur rappelle que ses maîtres (malikites) ont justifié cette doctrine en s'appuyant sur l'injonction de combattre dans Q. 9:29, de laquelle ils déduisent également que la *ḡizya* ne s'applique pas à l'esclave en âge de combattre car il n'est pas propriétaire de quelque bien pour pouvoir le donner⁷². Puis l'auteur expose une divergence entre Mālik et Ibn Mājišūn (m. 164/780) sur l'imposition de la *ḡizya* aux moines⁷³.
 6. Dans le Casus 6, al-Qurtubī mentionne qu'il n'est pris aucune autre taxe du *ḍimmī* à part celle du *'uṣr* sur son commerce hors du *Dār al-islām*. Il expose la divergence entre les juristes de Médine et 'Umar sur son montant ainsi que sur le nombre de redevance à l'année⁷⁴.
 7. Dans le Casus 7, l'auteur détaille les protections et les restrictions des *ḍimmī-s*, ainsi que les obligations du Musulman envers eux et les punitions que chacun encoure s'il venait à violer les règles. La production et la vente de vin et de porc sont autorisées tant qu'ils payent la *ḡizya* et que cela n'est pas visible aux Musulmans. Al-Qurtubī évoque le remplacement du vin du *ḍimmī* spolié par le Musulman et son dédommagement lorsqu'il est déversé par erreur en guise de sanction (pour l'avoir fait apparaître dans l'espace public)⁷⁵. Il rappelle que les *ḍimmī-s* sont soumis à la justice (*mazālim*) et que s'ils choisissent de recourir au juge Musulman pour les litiges qui les concernent en propre, le juge est libre d'accepter ou non. S'il accepte, il devra juger selon la loi islamique. L'auteur ajoute qu'un *ḍimmī* faisant montre d'agressivité au moment d'acquitter la *ḡizya* doit être remis à sa position d'infériorité (*ṣāḡīran*)⁷⁶.
 8. Le Casus 8 expose la divergence entre les Malikites et les Shafītes au sujet de « la contrepartie pour laquelle la *ḡizya* est due (*fi-mā wajabat al-ḡizya 'anhu*) ».

71 Doctrine de Sufyān al-Tawrī (m. 161/778) rapportée dans *al-Tamhīd*, 2:130.

72 Voir *Ahkām al-Qur'ān* d'al-Kiyā al-Tabarī (m.504/1110), 3:194.

73 Rapporté dans *al-Iqnā'* d'Ibn al-Mundhir (m.319/931), 2:472 ; *al-Kāfi*, 2:479 ; Ibn al-'Arabī, *Ahkām*, 2:910 ; Ibn 'Atīyya, *ibid*.

74 Voir *al-Kāfi*, 1:480

75 *Iqd al-Gawābir*, 1:491.

76 Dans *al-Kāfi*, 1:484 et Ibn al-Mundhir : *al-Ausat*, 11:16-20.

Celui qui se convertit devra t'il payer la *ġizya* pour la période précédant la conversion pendant laquelle il a bénéficié de la *ḍimma* ? L'interprétation normative du verset dans l'explication de la règle diffère selon que la *ġizya* est envisagée comme prix de la résidence (en Terre d'Islam) ou en échange du droit à rester dans la mécréance⁷⁷.

9. Le Casus 9 traite du sort des populations conquises refusant de payer la *ġizya* et de se soumettre à l'autorité, sans qu'aucun des deux partis ne commettent d'autre infraction. Dans ce cas, les Musulmans doivent les combattre et les envahir de nouveau. Leur traitement sera ceux des prisonniers de guerre et ils seront un butin (*fay*)⁷⁸.
10. Le Casus 10 examine le traitement des *ḍimmī-s* dans les infractions de droit commun. Ils sont égaux aux Musulmans tant qu'ils payent la *ġizya*. Lorsqu'ils sont victimes, on en réfère à leur *ḍimma* pour leur rendre justice. Il ne faut pas les rendre esclave. Celui qui rompt le pacte n'engage pas sa communauté, chacun est responsable individuellement. On reconnaît ceux qui sont fidèles à leur pacte parce qu'ils renient ceux qui ne le sont pas⁷⁹.
11. Le Casus 11 déduit du sens étymologique de la *ġizya* (la contrepartie d'un don) que sa contrepartie est ici la sécurité (*amn*).
12. Le Casus 12 évoque la licéité pour les Malikites de punir ('*uqūba*) les *ḍimmī-s* refusant de payer la *ġizya* alors qu'ils en ont la capacité. Tandis que ceux qui n'en n'ont pas la capacité ne sont pas punis puisqu'ils en sont déjà exempts⁸⁰. L'argument est soutenu par le *ḥadīṭ* qui désapprouve qu'on impose une chose trop lourde au *ḍimmī*.
13. Le Casus 13 décline les multiples sens de « *an-yadin* » : payer de soi-même sans être contraint ; En étant accusé, blâmé, reproché (*maḍmūmin*), opprimé (*an qabrin*) debout (*qā'im*) ; Par bienfaisance (*inām*)⁸¹...
14. La question 14 explique que la main du *ḍimmī* qui acquitte la *ġizya* se place sous celle du percepteur ; contrairement au Musulman qui acquitte la *ṣadaqa*. L'auteur conclut par la maxime : « Dieu élève qui Il veut »⁸².
15. Le Casus 15, le *karāj* ne doit pas être appliqué au Musulman qui cultive ou achète une terre, du fait que cela implique une soumission et une infériorité (*ṣaġār*)⁸³.

77 Texte étudié plus loin.

78 Egalement dans *al-Kāfi*, 1:483 et Saḥnūn (m.240/854) : *al-Mudawwana*, 2:21.

79 Voir *al-Kāfi*, 1:483-484

80 Cette doctrine est présentée dans le commentaire du *Ṣaḥīḥ Muslim* du maître d'al-Qurṭubī à Alexandrie : Abū al-'Abbās al-Qurṭubī (m. 656h.), *al-Muḥim*, 6:599.

81 Mentionnée dans al-Naḥḥās (m. 338/949), 2:197-198 et al-Zaġġāġ (m.311/923), 2:442.

82 Voir Ibn al-'Arabī, *Aḥkām*, 2:912.

83 Al-Qurṭubī mentionne ici trois récits rapportés dans 'Abd al-Razzāq (m. 211/827), 1:47.

Il ressort de cette liste que la *ġizya* apparaît presque systématiquement liée à la soumission et au statut inférieur de celui qui en est redevable. De plus, bien que le pacte de la *dimma* ne soit pas cité ou peu suggéré, il apparaît en arrière fond du paiement de la *ġizya* en signe de soumission (*ṣaġāʾr*) à l'autorité et à la loi en échange de la sécurité et de la protection.

Le débat présenté dans le huitième Casus au sujet de la contrepartie de la *ġizya* (« *fi-mā waġabat al-ġizya 'anhu* ») montre différents usages des interprétations exégétiques dans l'inscription des règles de la *ġizya* dans les prescriptions divines. La divergence entre les Malikites et les Shafiiites sur la question de savoir si celui qui se convertit avant la perception de la *ġizya* en reste redevable, provient de ce qu'il existe une différence doctrinale sur la contrepartie de la *ġizya* selon qu'elle est envisagée comme prix de la résidence (en Terre d'Islam) ou bien en échange du droit à rester dans la mécréance. Cette divergence s'appuie sur des interprétations différentes de la soumission exprimée dans Q. 9:29 et sont formulées dans le huitième Casus

Les juristes ont divergé sur la contrepartie de la *ġizya*. Selon les Malikites, elle se substitue au combat contre la mécréance. Selon al-Šāfi'ī (m.820), elle est le prix de la vie (*damm*) et de la résidence [en Terre d'Islam] (*suknā-l-dār*). La conséquence est que si nous [les Malikites] supposons que la *ġizya* se substitue au combat, alors celui qui se convertit à l'Islam – que ce soit un jour avant ou après la perception – n'est pas redevable de ce qui précède (*li-mā maḍā*). En revanche pour al-Šāfi'ī, la *ġizya* est une dette permanente en contrepartie de la protection (*dayn mustaqirr fi-l-dimma*), et la conversion ne l'annule pas car elle est le prix de la résidence en Terre d'Islam (*ujra-l-dār*). Certains Hanafites sont d'accord avec nous ; d'autres sont d'avis que la *ġizya* est le prix de la défense et du *jihād*⁸⁴ [...] L'avis de Mālik est le meilleur (*aṣaḥḥ*), car le Prophète a dit : « Le Musulman n'est pas soumis à la *ġizya* » [...] et les juristes de notre école trouvent une preuve textuelle à cette doctrine dans l'expression coranique « donner la *ġizya* de ses mains, en étant soumis/humiliés/humbles » (Q. 9:29). Lorsqu'il y a conversion, le sens de ce verset ne peut s'appliquer. Il n'y a pas de divergence sur le fait que lorsque les *dimmi-s* se convertissent, ils ne payent plus la *ġizya* de leurs « mains, en étant soumis/humiliés/humbles ». Si pour al-Šāfi'ī, le converti continue de payer la *ġizya*, ce n'est pas de la manière évoquée dans le verset⁸⁵. Car il envisage la *ġizya* comme une dette (*dayn*) dont le récent converti est redevable en compensation d'une chose dont il a profité par le passé (*bi-sabab sābiq*) [avant sa conversion] et qui est la résidence et la sécurité⁸⁶. (Pour al-Šāfi'ī) elle est donc analogue à toute dette⁸⁷.

84 Dont les non-Musulmans sont exempts dans le droit islamique. Mentionné dans Ibn al-'Arabī, *Aḥkām* (2:911) qui attribue cette doctrine à al-Qayrawānī (m. 310/922).

85 « *lā ya'ḥud ba'd al-islām 'alā-l-wajb alladī qālabu Allāh* »

86 Mentionné dans *Aḥkām al-Qur'ān* d'al-Kiyā al-Tabarī (m.504 /1110), 3:195.

87 Huitième Casus du commentaire de Q. 9:29 : sur « la divergence des juristes à propos de la compensation de la *ġizya* ». *Tafsīr*, 10:168-169.

Ici, il apparaît clairement que l'argumentation d'al-Qurṭubī repose sur une hiérarchie de preuves scripturaires en vue de valider la doctrine de l'école malikite : l'interprétation de la notion de soumission (*ṣaġār*) dans Q. 9:29 suivie d'une tradition prophétique vient corroborer l'avis du maître Mālik (m. 179/712). La combinaison de ces trois sources introduit la position attribuée à l'école malikite. Dans la doctrine de Mālik présentée par al-Qurṭubī, la notion coranique de soumission sert à justifier que la *ġizya* ne puisse en aucun cas s'appliquer à un *ḍimmi* qui se convertirait à l'islam avant sa perception. Pour Mālik la conversion annule tout ce qui précède (droits, obligations, délits...) et parce que la *ġizya* implique nécessairement la soumission formulée dans le verset, elle ne peut pas s'appliquer. Au contraire, dans la doctrine attribuée à al-Šāfi'ī, la *ġizya* n'implique pas nécessairement la soumission formulée dans le verset et peut s'appliquer aux récents convertis qui n'auraient pas acquitté ce qu'ils doivent pour la protection dont ils ont bénéficié dans le passé. Cet argumentaire montre une mise en adéquation entre la doctrine de Mālik et l'exégèse du verset, alors que la conception attribuée à al-Šāfi'ī révèle un usage relatif du sens coranique de la soumission (*ṣaġār*) en vue de justifier l'application de la *ġizya* à des Musulmans (récemment convertis). Dans cette seconde lecture, la soumission coranique ne fait pas loi, elle n'est pas une condition juridique de l'application de la *ġizya*. Cette divergence sur l'interprétation normative d'une partie du verset (et non sur sa signification comme le souligne al-Qurṭubī) témoigne du jeu de l'élaboration juridique sur la distinction entre le sens exégétique de la *ġizya* et sa définition légale recherchée. Cela laisse entrevoir les accommodations possibles face au principe général selon lequel la doctrine ne doit pas contredire la littéralité du Coran⁸⁸.

Un autre exemple de l'adaptation du couple soumission-*ġizya* en vue de valider une doctrine, se trouve dans le deuxième Casus à propos de l'exemption de la *ġizya* pour certains non-Musulmans au statut social supérieur. L'auteur explique que « les Qurayshites ne doivent pas être soumis à la *ġizya*, du fait de leur proximité avec le Prophète et afin de leur épargner humiliation (*dilla*) et soumission (*ṣaġār*) ». Ici le sens exégétique de la soumission continue de déterminer le sens légal de la *ġizya* mais cette fois *a contrario* : le principe de l'infériorité sociale déduit de la notion de soumission formulée dans le verset prime sur celui de l'absence d'islam et justifie l'indifférence à l'égard de la confession de ceux qui en sont exempts. Dans ce même Casus, l'auteur met en avant la doctrine malikite sur l'imposition de la *ġizya* à l'ensemble des non-Musulmans sans distinction de religion, y compris les Polythéistes. Contre al-Šāfi'ī (m. 820) qui restreint la *ġizya*

88 Sur ces points, voir M.H. Benkheira, « Les juristes et le Coran : un contresens d'al-Šāfi'ī (m. 204/820) au sujet du verset II 232 ? », in *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 64 (2012), 171-195. Et l'étude de Ludmila Zamah sur le *Tafsīr* d'al-Qurṭubī : « Master of the Obvious : Understanding *Zahir* Interpretations in Qur'anic Exegesis », in K. Bauer (ed.), *op. cit.*, 263-277.

aux seuls Gens du Livre selon une lecture stricte du verset, l'auteur expose ainsi l'absence de distinction entre les religions du Livre et les autres religions mais aussi avec les Païens.

Conclusion

L'argumentaire d'al-Qurṭubī illustre la préoccupation savante d'inscrire dans les prescriptions divines les doctrines juridiques relatives à la *ḡizya*. Cette exégèse paraît ainsi s'inscrire dans la recherche de la « validation coranique » des règles de droit (*ṣarā'ī'*) et des doctrines (*aqwāl*) antérieurement formulées. Doctrines juridiques que notre auteur fait reposer sur l'interprétation plurielle du patrimoine exégétique avec ses traditions externes à la pensée juridique, les histoires prophétiques et bibliques porteuses de représentations mythiques et eschatologiques primordiales. Nous ne pouvons donc pas, semble-t-il, comprendre la conception de la *ḡizya* comme une peine pour un crime contre Dieu comme une quelconque justification politico-juridique de la persécution des *ḡimmī-s* en des circonstances historiques concrètes⁸⁹.

Un point apparaît en revanche certain : si la conciliation du monothéisme islamique avec les autres monothéismes n'est pas possible sur le plan théologique et de la représentation historico-mythique, elle est recherchée sur le plan juridique, dans un « droit des Hommes » fondé sur « les droits de Dieu ». Les *ḡimmī-s* ayant perdu leur lien protecteur avec Dieu peuvent rétablir cette relation par leur soumission à l'autorité et à la loi islamiques⁹⁰. Conception qui peut paraître paradoxale puisqu'elle implique la réhabilitation du mécréant, en vue de légitimer dans la « loi divine » (*ṣar'*) son intégration dans la société.

89 Sur la thèse de l'élaboration doctrinale de la *ḡimma* en fonction de circonstances historiques, voir par exemple : A. Abu Sulayman, « al-dhimmah and related concepts in historical perspective », *Institute of Muslim Minority Affairs. Journal*, 9/1, 1988. L'auteur juge la sévérité du juriste hanbalite Ibn Qayyim al-Ġawziyya (m. 1351) à l'encontre des *ḡimmīs*, à l'aune des croisades et de la transition post-mongole.

90 Comme l'explique B. Johansen. *Op.cit.* 219-238.

