

SE COMPRENDRE

N° 03/05 - Mai 2003

Musulmans en pays non-musulman Justification doctrinale et réalité historique

par **Abdel-Magid TURKI**

Pour un musulman, vivre dans un pays non-musulman est-ce normal ? est-ce permis ? L'article reproduit ici montre que les juristes des siècles passés se sont posé la question et n'ont pas toujours offert les mêmes réponses. Cette étude a été publiée en 1992, sous le titre "Pour ou contre la légalité du séjour des musulmans en territoire reconquis par les chrétiens : justification doctrinale et réalité historique". (Actes d'un colloque organisé par Bernard Lewis et F. Niewöhner en Allemagne, Religions-gespräche im Mittelalter, [Entretiens sur la religion au Moyen Age], Wolfenbütteler Mittelalter-Studien, Sonderbruck, in Kommission bei Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1992).

Abdel-Magid Turki y fait une analyse comparée de deux fatwâ-s dont l'une, celle d'al-Mâzâri, autorisait le séjour des musulmans dans un pays non musulman (Sicile conquise par les Normands chrétiens entre 1072 et 1091, après avoir été, à partir de 827, sous la domination d'émirs musulmans Aghlabides puis Fatimides) ; alors que l'autre, celle d'al-Wancharîsî, y était hostile (Espagne à la fin de la Reconquête chrétienne au XVe siècle). Ce débat juridico-théologique est trop souvent inconnu non seulement du grand public (musulman ou non) mais aussi d'une bonne partie des spécialistes.

LES FATWA-S D'AL-MAZARI ET D'AL-WANCHARISI

Polémiques des musulmans dans leurs rapports avec les chrétiens

Il s'agit de définir le statut du musulman qui continuait à vivre sur un territoire reconquis par les chrétiens après avoir été sous autorité musulmane pendant plusieurs siècles, et accessoirement de débattre de la validité de l'investiture, par l'autorité chrétienne, de cadis et de notaires musulmans ; ce qui représentait pour ce cas accessoire un intérêt non seulement théorique mais également pratique, à cause de jugements prononcés par ces cadis et de dépositions faites par ces témoins assermentés. Nous avons donc affaire à des polémiques intervenant après les grands épisodes de la reconquête chrétienne de la Sicile, puis de l'Andalus (à partir du XIe s. et jusqu'au XVe siècle), à une situation qui dès le XIe siècle venait à contresens de tout ce qui prévalait jusque là en Sicile, puisque c'étaient les musulmans qui à leur tour devenaient des "tributaires" (*ahl dhimma*) des chrétiens en s'acquittant de l'impôt de capitation (*jizya*), le plus souvent dans le cadre d'un traité dit de sécurité (*ahd amân*). Ainsi ces musulmans, pour avoir voulu continuer à vivre sur un territoire qui dorénavant ne leur appartenait plus, portaient-ils le titre de "résidents" (*ahl al-dajan*, ou *dajar*, d'où l'espagnol *mudejar*), titre dont on les affublait, probablement en Sicile et pour plusieurs décennies avant leur expulsion définitive, mais

tout naturellement en Espagne, et ce jusqu'à la chute du Royaume de Grenade qui vit l'apparition du phénomène morisque [voir lexique].

Nous verrons que dans ce cadre du mudéjarisme [voir lexique] qui nous intéresse exclusivement -le phénomène morisque suppose déjà une conversion réelle ou feinte au catholicisme-, la *fatwâ* d'al-Wancharîsî (mort en 1508), émise en 1484, représente, dans l'interdiction la plus rigoureuse de ce séjour, la position dominante. Cependant, il n'en demeure pas moins que celle d'al-Mâzârî (mort en 1141), émise peu après la reconquête de la Sicile en 1091, représente, dans son attitude compréhensive, donc opposée à l'autre, une option que certains personnages importants de l'Islam médiéval et contemporain n'avaient pas manqué de partager.

Ampleur des polémiques religieuses : tentative d'explication

Elle peut être recherchée dans la nature même de la *charî'a* (Coran et Tradition), ainsi que dans la méthodologie juridique qui permet d'en extraire le *fiqh*.

A - Le Coran, se maintenant en règle générale au niveau de voies de direction (*hudâ ou hidâya*) et des règles de l'éthique fondamentale, est donc susceptible d'interprétations divergentes. Nous verrons que là où le texte se réfère à une situation précise qui intéresse directement notre propos, le *faqîh* garde toujours une marge d'appréciation qui lui permette de juger de l'opportunité de son application aux cas présents à étudier.

B - La Tradition, que ce soit sous forme de dires rapportés dans les corpus spécialisés, ou de gestes de la vie quotidienne consignés dans cette littérature édifiante, la *Sîra*, rapporte pas moins de trois émigrations (*hijra-s*), les deux premières accomplies seulement par un petit groupe de Compagnons et la troisième par Muhammad en personne, suivi par la totalité des musulmans. Il va sans dire que selon que l'on se réfère à l'une ou à l'autre ou aux deux autres, la *fatwâ* est susceptible d'un changement radical.

C - Le consensus des savants, troisième fondement des *usûl al-fiqh* et par là même du *fiqh*, ne peut être évoqué pertinemment ici. Tout d'abord, c'est très difficile de trouver deux consensus contradictoires dont le dernier en date serait l'abrogeant de l'autre. C'est la nature même de l'institution qui fait qu'il en soit ainsi, les savants tout naturellement portés sur les divergences (*ikhtilaf*), rationnellement parlant, ne peuvent logiquement réaliser un consensus sur une question litigieuse quelconque sans qu'il y ait un élément objectif à la base. L'imam al-Châfi'î (820) à qui on doit la conception technique de cet *ijma`* soutient que cela doit être une Tradition dont seuls quelques uns des musulmans avaient pu prendre connaissance. D'autre part et à suivre l'opinion d'Ibn Hazm (1063), zâhirite littéraliste, poursuivant jusqu'à son terme la logique châfi'ite sur ce point précis, ce consensus ne peut être que celui des Compagnons. Ce qui fait qu'à ses yeux, il est plus facile d'inventer une tradition pour l'attribuer au Prophète que de forger un *ijma`*. Du reste, ce n'est pas un hasard si le seul cas de consensus invoqué sur la question qui nous intéresse ici, c'est celui présenté dans le sens de la rigueur extrême par notre maximaliste al-Wancharîsî.

D - Le raisonnement par analogie (*qiyâs*), quatrième fondement de la méthodologie juridique, intervient ici et dans une large mesure, pour la bonne raison qu'il s'agit d'un cas de droit qui n'a commencé à hanter la conscience des *faqîh-s* que vers l'année 500 de l'Hégire (après 1100). Ibn Hazm (1063) qui repousse absolument ce genre d'outil méthodologique pour se contenter du syllogisme¹ d'Aristote, fiable à souhait à ses yeux, soutient que l'erreur peut se glisser dans la tentative de

¹ Un syllogisme est un raisonnement qui comporte un terme appelé "majeure", un deuxième appelé "mineure" et une "conclusion". Exemple du *Petit Robert* : tous les hommes sont mortels (majeure), or je suis un homme (mineure), donc je suis mortel (conclusion). Al-Wancharîsî tient le syllogisme suivant : tous les musulmans demeurés en territoire reconquis par les chrétiens font alliance avec l'Infidélité (majeure), or l'alliance avec l'Infidélité (ou l'Impiété, c'est pareil) est interdite (mineure), donc l'émigration (*hijra*) est obligatoire (conclusion). La question est justement de savoir si les musulmans demeurés parmi les chrétiens s'allient avec eux ; l'histoire a montré que non. [note de la rédaction]

rattachement d'un cas nouveau sans qualification juridique à un cas d'origine, bien qualifié, à rechercher dans le Texte, Coran ou Tradition. Or, poursuit-il, il faut que ce report soit pertinent et valide, autrement dit, il faut découvrir le motif de la qualification et s'assurer qu'il peut s'appliquer au cas nouveau.

C'est ainsi qu'al-Wancharîsî avait eu recours au *qiyâs* en se référant au cas bien débattu par les imams des premiers siècles de l'Islam, celui du converti à cette religion et qui continue à vivre parmi ses anciens coreligionnaires : quelle serait sa situation s'il venait à être tué, ou fait prisonnier ou esclave, par les musulmans de toute évidence, bien qu'on ne précise rien ? Il s'agirait de savoir si l'immunité protectrice (*isma*) lui serait assurée par l'Islam, aussi bien pour sa personne que pour ses biens, ou serait-ce seulement par le séjour en demeure (*dâr*) musulmane ?

Partant d'une Tradition où le Prophète dit tout simplement que cette immunité est acquise à l'Infidèle dès lors qu'il prononce la formule de l'Unicité divine, al-Châfi`î (820) soutenait que c'était l'Islam, seul, qui pouvait l'assurer aussi bien pour la personne que pour les biens, alors qu'Abû Hanîfa (767) et Mâlik (795) ne faisaient intervenir que le territoire musulman. Cependant, alors que les disciples hanafites restaient fidèles à la position du Maître, ceux de Mâlik avançaient que l'Islam protégeait la personne et que seul le territoire pouvait le faire pour les enfants et les biens. Ce qui n'empêcha pas certains mâlikites et parmi les plus notoires de suivre l'opinion d'al-Châfi`î.

Al-Wancharîsî, fidèle à l'enseignement de son maître, Mâlik, mais probablement conscient de la hardiesse de toute opération de *qiyâs*, se réfugie derrière l'autorité d'Ibn al-Hâjj (1134), donc *faqîh* relativement tardif, mais probablement le premier à avoir assimilé à ce cas précité celui du musulman qui continuait à vivre en territoire reconquis par les chrétiens. Tout en signalant une différence manifeste entre les deux cas, due à celle des époques, la première étant celle de la puissance (*izza*) de l'Islam et des grands imams de l'interprétation (*mujtahid-s*), al-Wancharîsî n'en trouve pas moins ce *qiyâs* extrêmement beau (*ghâya fi-l'husn wa-l'zayn*).

Nous verrons plus loin que ce *qiyâs*, pratiqué donc non à partir d'un Texte mais d'une opinion nuancée soutenue par les grands imams du *fiqh*, ne sera pas retenu par les tenants de la thèse opposée. Al-Mâzârî (1141) ne l'avait pas cité, pas plus qu'un certain Abû Sulaymân al-Khattâbî - cités l'un et l'autre par al-Wancharîsî - lequel recourait à la Tradition, déjà passée en revue dans ce travail. C'est ainsi qu'il faisait pertinemment remarquer que les cas d'origine susceptibles d'être invoqués étaient ceux des trois émigrations effectuées du temps de Muhammad, les deux premières par un groupe de Compagnons vers l'Abyssinie, et la troisième par le Prophète suivi de tous les musulmans vers Médine. Et Abû Sulaymân al-Khattâbî de soutenir, en se référant à un verset coranique (IV/100) qui recommande la *hijra* dans la voie de Dieu pour ses bienfaits, qu'à part celle de Muhammad - obligatoire pour le soutien à lui apporter et pour la nécessité de recevoir son enseignement- les autres sont simplement recommandées. Donc, une fois le Prophète de retour victorieux à La Mecque, toute *hijra* obligatoire se trouvait suspendue, alors que la *hijra* recommandée demeurait seule permanente. Inutile de faire observer que si al-Wancharîsî rappelait cette dernière opinion, c'était uniquement pour la réfuter.

E - Al-Wancharîsî, on l'a vu, déclare donc révolue et depuis l'époque des imams, la période de l'*ijtihâd*, cet effort d'interprétation, en principe permanent. En tout cas, c'est ce que semblait penser al-Mâzârî dans sa *fatwa* émise en faveur du séjour des musulmans dans la Sicile normande. Évoquant la possibilité d'erreur commise par ce dernier qui interprétait son séjour comme licite, il réclamait pour lui en quelque sorte le droit à l'erreur. D'ailleurs, expliquait-il, l'interprétation fautive peut connaître des formes multiples, tout comme, du reste, les cas équivoques (*chubah*) chez les spécialistes des *usûl*. C'est que, ajoutait-il, une solution est susceptible d'erreur au regard d'un savant et de vérité aux yeux d'un autre, et ce en admettant comme principe qu'une seule personne atteint le vrai, alors que l'autre soutenant une opinion divergente peut être excusée (*ma`dhûr*).

F - Une autre source de divergences sur la question qui nous préoccupe est la conception que l'on peut avoir de l'intérêt général bien compris (*maslaha*). Remarquons tout de suite qu'al-Mâzârî la

prenait en considération lorsqu'il voyait dans ce "résident" en Sicile un bon musulman animé par l'espoir d'arracher ce territoire d'entre les mains de ses nouveaux maîtres pour le restituer à l'Islam, ou par zèle de parvenir à mettre les Infidèles sur la bonne Voie, ou du moins de les détourner d'une hérésie quelconque.

Al-Wancharîsî, pour sa part, avait de cette *maslaha* une conception opposée. Interrogé sur le cas d'un musulman de Marbella - tombé entre les mains des chrétiens sans combat en 1485, connu, par ailleurs pour son sens poussé de la religion et du mérite, qui dut donc rester sur place en compagnie de ses coreligionnaires de la ville, au début dans le but de rechercher un frère qu'il ne trouva pas et par la suite pour assister ses frères en religion en défendant leur cause auprès des gouverneurs chrétiens et en se faisant en quelque sorte leur porte-parole. Bref, son séjour était présenté à notre *faqîh* comme étant très utile, au point, lui précisait-on, qu'on craignait de graves préjudices du fait de son simple départ. Son séjour, lui demandait-on, est-il permis, alors que la *hijra* lui est possible et quand il veut ? Dans la foulée, on l'interrogeait sur la nécessité pour tout le monde d'émigrer pour ne pas avoir à subir les lois de l'Infidèle. La réponse du *faqîh* est qu'il faut émigrer et sans délais pour des considérations relevant de la puissance de l'Islam, de sa supériorité et de la nécessité où se trouve tout musulman de s'acquitter et de la meilleure façon de ses devoirs religieux essentiels, tels la prière, l'aumône légale, le pèlerinage à La Mecque et le *jihâd*.

Bref, notre théologien-juriste soutenait que ce séjour était synonyme de préjudices aussi bien pour la religion que pour les affaires de la vie ici-bas.

G - Pour ce qui est du principe de la présomption de continuité (*istishâb*), nos deux *faqîh*-s y recourent mais pour un usage opposé, comme on peut s'en douter. Al-Wancharîsî recourant aux versets coraniques IV/97-98, décréta que seule l'incapacité physique manifeste pût être un prétexte valable pour empêcher la *hijra*. En somme, il s'agissait de ces *mustadh`afûn*, frappés d'une maladie grave ou marqués par une fatigue extrême et qui, à l'exemple du paralytique ou du prisonnier n'avaient aucun moyen pour l'émigration et ne trouvaient aucune voie pour l'accomplir. Étant assimilés aux personnes qu'on forçait à proférer des paroles d'Impiété (*kufir*), ils pourraient espérer le pardon de dieu. Encore faut-il, précisait al-Wancharîsî, qu'ils fussent animés d'une intention réelle (*niyya qâ'ima*) et d'une résolution sincère (*`azm sadiq*) pour la *hijra*, une fois leur capacité retrouvée. C'est comme si on supposait que ces musulmans étaient prédisposés uniquement au séjour et qu'on leur intentait tous les procès d'intention afin de s'assurer de la validité de leur prétexte. Par contre, pour al-Mâzârî, ce musulman continuant à séjourner en Sicile normande est supposé être d'une probité parfaite. Tout d'abord, seul l'aspect apparent suffit pour lui accorder le préjugé favorable, même si l'on sait pertinemment que personne ne possède l'immunité contre l'erreur (*`isma*). En cas d'indices troublants, l'attitude d'expectative est de rigueur jusqu'à ce qu'un nouvel élément vienne apporter un éclaircissement. D'autre part, ce séjour peut être justifié par une raison impérieuse, ou trouver son explication dans l'ignorance de ce musulman de l'interdiction en vigueur, voire dans la croyance de la licéité de son acte. C'est que, soutenait al-Mâzârî, rien n'oblige ce musulman à avoir connaissance de ce chapitre, si bien que son ignorance supposée ne porterait pas atteinte à sa probité.

Le réalisme du *fiqh* permet également d'expliquer l'ampleur des divergences religieuses. Cette marge de manœuvre, importante, qu'offre la méthodologie juridique au *faqîh* et dont nous avons tenté de dégager les diverses dimensions pour le sujet de cet article, doit lui permettre de coller le plus étroitement possible à la réalité sociologique de son époque, surtout politique. Ce souci de réalisme s'impose à lui d'autant plus impérieusement qu'il remplit le plus souvent la fonction de conseiller, soit à titre de mufti, ou de cadî ou réellement de *muchâwir*, auprès de l'autorité politique de son temps, calife, prince ou simple gouverneur.

Du reste et depuis plus d'un demi-siècle, pratiquement tous les travaux de H. Gibb, J. Rosenthal, G. Makdisi et H. Laoust, en l'occurrence au sujet de la théorie du califat d'al-Mâwardî (1058) et de son actualité par rapport au contexte politique qui la vit naître, on s'attache à mieux définir les doctrines théologiques et juridiques à la lumière de la réalité politique, sociale et économique environnante.

Dans un travail tout récent (*Ibn Arabî ou la quête du Soufre Rouge*, Paris, 1989) et tout à fait passionnant sur le grand mystique Ibn Arabî (1240), Claude Addas, évoquant la remise de Jérusalem par le roi ayyûbide al-Kamîl au roi chrétien Frédéric II, lors de la 5e Croisade, plus précisément en 1229, rappelle en se référant aux *Futûhât* (IV/460) que le cheikh al-Akbar déclara dans ses recommandations qu'il était "illicite pour un musulman de rester à Jérusalem aussi longtemps que la ville sera aux mains des chrétiens" (en fait, l'auteur insiste bien sur le caractère de *wasiyya* de cette interdiction, étant entendu que le Maître se soucie moins de préserver l'enceinte de *dâr el-islâm* - d'autres en ont la charge- que le trésor qu'elle renferme).

Là où cette *fatwa* touche à notre sujet et à ce chapitre en particulier, c'est par son côté réaliste. C'est que l'auteur, C. Addas, n'a pas manqué dans un autre endroit de son ouvrage (p. 221) - donc sans faire de rapprochement avec la *wasiyya* d'Ibn Arabî- d'évoquer une atmosphère de défaitisme, une sorte de "renoncement à peine voilé au *jihâd* qui atteint son paroxysme en 626/1229", précisément l'année de la rétrocession de Jérusalem [*reconquise en 1187 par Salah al-Dîn, Jérusalem avait été cédée par le sultan égyptien al-Kamil à l'empereur Frédéric II ; elle fut définitivement reprise par les musulmans en 1244, quatre ans après la mort d'Ibn Arabî. NdR*]. Et l'auteur de faire état de "raisons essentiellement économiques" qui en fin de compte, poussèrent les musulmans à enterrer la hache de guerre contre l'Infidèle.

C'est probablement ce sentiment de défaitisme qui inspira à al-Wancharîsî la rédaction des deux *fatwâ-s* mises à contribution jusqu'ici. La première, la plus longue, *Asnâ al-Matâjir*, fut rédigée en 890/1484, donc peu d'années avant la chute de Grenade et la fin de la Reconquête chrétienne de l'Espagne. La deuxième, intéressant les habitants de Marbella, dut être rédigée après 891/1485, date de la chute sans combat de cette ville entre les mains des chrétiens.

Ce sentiment de défaitisme devait être renforcé par le sentiment de crainte exprimé explicitement dans la *fatwa* de Marbella, de voir les chrétiens trahir les pactes de protection signés avec les habitants musulmans des villes reconquises sans combat. Dans un autre endroit d'*al-Mi'yâr*, al-Wancharîsî déclarait clairement que depuis l'époque d'Ibn Ruchd (1126), grand-père du philosophe Averroès, il n'y avait plus en territoire musulman de chrétiens vivant sous la protection d'un pacte de sécurité (*mu`âhidûn*), ce juriste ayant émis une *fatwâ* pour demander leur expulsion définitive, lorsqu'il avait été témoin de leur alliance avec les Infidèles en état de guerre contre les États musulmans.

Mais il faut remarquer que, fort heureusement pour les musulmans, cette *fatwâ* rochdienne ne fut pas appliquée à la lettre, du moins jusqu'à l'époque d'al-Wancharîsî. Certes, la patrie musulmane (*watan*) n'était plus aussi peuplée (*âmîr*) de chrétiens protégés comme au début du XIIe s., mais nous devons admettre que jusqu'à la chute de Grenade les rescapés chrétiens de cette expulsion servaient de monnaie de change contre les musulmans des territoires chrétiens. Bernard Lewis a très vraisemblablement raison en faisant dépendre cette survie musulmane "de la présence, dans le Sud, d'États musulmans qui exigèrent une tolérance réciproque du Nord chrétien" (*Comment l'Islam a découvert...*). Mais, ajoute-t-il, "après la fin de la Reconquête en 1492, cette réciprocité ne fut plus nécessaire aux chrétiens qui ne tardèrent pas à publier un édit d'expulsion".

De ce fait, nous pouvons mieux situer la *fatwâ* d'al-Mâzârî dont le caractère particulièrement optimiste a été signalé plus d'une fois au cours de ce travail. C'est que nous sommes encore très loin de cette atmosphère de défaitisme, du moins pour ce qui est de l'Occident musulman. Au moment de la fin de la Reconquête de la Sicile en 1091, juste Tolède, comme grande métropole, était déjà tombée entre les mains des chrétiens espagnols, six années auparavant, et la situation des musulmans demeurés sur place, aussi bien à Tolède qu'en Sicile, était loin d'être alarmante. Rien d'étonnant donc si l'imam de Mahdia ne considérait que le côté positif des choses et qu'il allait jusqu'à espérer la restitution de l'île à l'Islam, ou du moins une action plus modeste visant à mettre les Infidèles sur la bonne Voie, voire à les détourner d'une hérésie quelconque.

Enjeu de ces polémiques religieuses. Ébauche d'analyse critique

Le problème principal qui constitue à nos yeux l'enjeu de ces polémiques est posé par cette crainte, justifiée ou non, de voir les musulmans demeurés en territoire reconquis par les chrétiens s'allier avec ces derniers contre les musulmans des territoires encore sous leur souveraineté, mais directement et immédiatement menacés par la Reconquête. Tout le reste comme justification doctrinale développée à coups de versets coraniques, traditions prophétiques et précédents de la vie de Muhammad et de ses compagnons, ne peut être considéré, à nos yeux, que comme un renfort argumentatif de nature à émouvoir et à convaincre. Ce qui importe en premier, c'est d'interdire l'alliance avec l'Infidélité (*tahrîm al-muwâlât al-kufrâniyya*).

Mais si l'accord est parfait entre les *faqîh*-s sur cette interdiction, aussi bien pour des considérations textuelles doctrinales que pour des raisons évidentes de réalisme politique, le désaccord n'en demeure pas moins sur le caractère réel ou supposé de cette crainte. D'ailleurs comment le savoir et prévoir l'avenir pour en mesurer les risques ? Si le recours au Texte ne peut être d'aucun secours, les exemples fournis par la *Sîra* du Prophète ne sont pas non plus édifiants sur ce point particulier. Non seulement et on l'a déjà vu, les situations sont tellement dissemblables, sans parler des conclusions opposées que tel *faqîh* ne manqua pas de tirer selon qu'il se référait à l'une ou l'autre des émigrations.

Il ne reste donc pour al-Wancharîsî que le recours à l'histoire des quatre derniers siècles des territoires reconquis par les chrétiens et où continuaient de vivre des communautés importantes de musulmans. Bien que les références précises de l'auteur ne manquent pas -ce qui prouve que de sa résidence de Fès il suivait les faits et gestes de ses coreligionnaires- aucun exemple précis de concours direct et actif aux chrétiens n'est présenté. Il avait dû certainement en chercher, mais sans succès (le juriste marocain recevait des demandes de *fatwâ* d'un peu partout des communautés musulmanes de l'Espagne reconquise, de Malaga, Marbella, en plus des exemples livresques qu'il avait puisés chez les juristes antérieurs et qui intéressent Saragosse, Valence, Tortosa...).

Apparemment, il dut se contenter d'exemples de concours indirect et passif, représenté par l'apostasie, volontaire ou forcée. Ici, il ne présente, nominalement parlant, qu'un seul cas réellement exceptionnel et nullement représentatif, paraît-il - celui de la belle-fille d'al-Mu`tamid b. Abbâd, roi de Séville, laquelle, après la mort de son mari musulman en 1091, se réfugia auprès d'Alphonse VI, roi de Castille et de Léon, et devint sa favorite après s'être convertie au christianisme. D'ailleurs, ce n'est pas un hasard si notre *faqîh* insistait sur le danger d'apostasie qui guettait particulièrement les femmes et les enfants. C'est ainsi qu'il évoqua jusqu'au cas de cette belle musulmane (*wadhî'a*) sujette à l'apostasie, entraînée par un chrétien, également beau.

Se faisant psycho-sociologue, al-Wancharîsî soutenait que l'assimilation dans la communauté chrétienne par le canal des comportements (*siyar*), des mœurs, de l'usage linguistique et la tenue vestimentaire, était un danger réel qui guettait les musulmans d'Avila, car, expliquait-il, la perte de l'usage de l'arabe devrait entraîner celui des devoirs du culte (*muta`abbadât*) exprimés en cette langue, et alors, renchérisait-il, quelle perte pour ces musulmans ! Mais notre *faqîh* se gardait bien de nous dire qu'elle était leur situation réelle à son époque dans cette ville d'Avila, reconquise par les chrétiens en 1088, c'est-à-dire plus de quatre siècles auparavant.

En fin de compte, le raisonnement d'al-Wancharîsî tient dans un syllogisme dont la majeure 1 est loin d'être évidente, mais qui repose simplement sur une probabilité que, du reste et on l'a vu, le recours à l'histoire des musulmans des territoires espagnols reconquis -objet des préoccupations immédiates de l'auteur- ne saurait conforter de quelque manière que ce soit. Il s'agit donc de cette proposition : Demeurer en territoire reconquis par les chrétiens est de la part du musulman un acte d'alliance avec l'Impiété contre l'Islam. Curieusement al-Wancharîsî porte le meilleur de ses efforts pour justifier, légalement parlant, la mineure, laquelle se trouve être déjà légalisée et légitimée par la doctrine textuelle et l'histoire des faits. Il s'agit donc de cette proposition : L'alliance avec l'impie est interdite. La conclusion du syllogisme doit donc se laisser extraire ainsi : L'émigration de ce musulman vers un territoire d'Islam est un devoir absolu et permanent.

Al-Wancharîsî est persuadé que le séjour des musulmans parmi les chrétiens leur fait perdre la foi

Al-Wancharîsî déclare fermement et péremptoirement que la *hijra* de la terre d'Impiété vers la terre d'Islam est un devoir de stricte obligation (*farîda*) et permanent jusqu'au Jour de la Résurrection ; il en est de même, ajoute-t-il, de la *hijra* de la terre où est commis l'illicite ou l'erreur (*bâtîl*) par l'injustice et la sédition.

Mais alors une simple question s'impose : pourquoi le Coran insiste-t-il et si énergiquement sur l'interdiction d'alliance avec les impies, serait-elle sous forme d'inclination ou de sympathie envers ceux qui avaient été injustes à l'égard des musulmans ? C'est qu'il est tout à fait légitime que Dieu leur interdise de se lier d'amitié ou de se fier à leurs ennemis, aussi bien les polythéistes que les juifs et les chrétiens, lesquels ne se contentaient pas de prendre leur religion pour un sujet de moquerie et de badinage, mais la combattaient. A notre avis, cette insistance peut s'expliquer par le souci qu'avait l'Islam de créer une atmosphère de mobilisation spirituelle et militaire contre ses ennemis. Al-Wancharîsî y pensa-t-il en 1484, quelques années seulement avant le dernier assaut livré par les chrétiens contre le royaume de Grenade ? Probablement non ! (Al-Wancharîsî ne cite pas moins de dix versets, tous aussi explicites les uns que les autres ; ce sont dans l'ordre suivi par lui : LX/1, III/118, III/28, XI/113, IV/114, V/51, V/57-58, V/80-81).

Al-Mâzârî, dans sa *fatwâ* lancée quatre siècles plus tôt était animé par des considérations d'un genre tout à fait différent. C'est que, s'il ne pouvait qu'être d'accord avec la mineure présentée dans le syllogisme d'al-Wancharîsî, il devait être en plein désaccord avec la majeure. Non seulement il ne concevait aucune crainte de voir les musulmans de la Sicile normande s'allier avec l'Infidélité, ni sous la forme de participation à un combat contre l'Islam, ni par la tentation de l'apostasie de leur religion. Bien au contraire et on l'a déjà vu, il n'entrevoit que le bénéfice que pourrait en tirer l'Islam, notamment par la tentative de lui restituer l'île reconquise par les chrétiens. en tout cas, on peut penser que cette *fatwâ* était susceptible d'encourager les musulmans à prolonger leur séjour et dans des conditions honorables pendant une période de plusieurs décennies (nous avons cité le chiffre de 50 années en nous référant à H.H. Abdulwahhâb, mais à en croire B. Lewis, il faut aller au-delà de cette période puisque Manfred, roi de Sicile (1258-1266), comptait parmi les musulmans la plupart de ses familiers et que l'appel à la prière et la prière elle-même étaient publics).

Impact de ces polémiques religieuses. Essai de synthèse

Commençons par la *fatwâ* d'al-Mâzârî. Elle ne semble pas avoir suscité l'enthousiasme ni de Azzûm qui la rapporte dans sa *Dukkâna*, ni celui d'al-Wancharîsî qui la cite dans sa *fatwâ*, *Asnâ al-Matâjir*, comme si elle fait corps avec son ouvrage. Bien qu'elle ne suscite de la part du *faqîh* de Fès aucun commentaire, ce qui est contraire à son habitude, du moins dans cet ouvrage, le fait de l'avoir insérée dans des développements doctrinaux et historiques soutenant des opinions opposées à celle du *faqîh* ifriqiyen, donne déjà une idée éloquente de sa désapprobation.

Cette *fatwâ* a déjà connu plusieurs éditions, voire une traduction en français. Le savant tunisien, H.H. Abdelwahhâb (1968), un des précurseurs des études sicilo-ifriqiyennes, qui ne l'a pas éditée, mais en a parlé dans un petit ouvrage consacré à l'imam, la considère comme unique en son genre pour ce qui est de justifier (*i`dhâr*) le séjour des musulmans dans la Sicile normande. Ce qui est très probable ! Se plaçant uniquement sur le plan humain, il se plaît à évoquer avec beaucoup de sympathie la grande tendresse et la commisération (*ra'fa wa-chafaqa*) que devait ressentir al-Mâzârî à l'égard de ses coreligionnaires, demeurés sur l'île, connaissant mieux que quiconque leur grande misère morale, ajoute-t-il. L'imam, renchérit-il, comprenait, aussi et très bien, le vif regret nostalgique (*hasra*) de ceux qui se trouvaient dans la contrainte de quitter leur patrie. Ceci, note-t-il encore, ne l'avait pas empêché de réserver aux immigrants le meilleur accueil sur la terre ifriqiyenne et de leur prodiguer l'aide la plus généreuse et la plus efficace, aussi bien matérielle pour les pauvres, que morale pour les riches en les aidant notamment à acquérir des terres pour les cultiver.

Husayn Monès, savant égyptien qui a réédité la *fatwâ* d'al-Wancharîsî, *Asnâ al-matâjir* et par la même celle d'al-Mâzârî, se contente de rapporter l'opinion du savant tunisien, ce qui est sous sa plume une manière d'approbation. Nous verrons, en effet et tout à l'heure, qu'il n'aura pas assez de mots sévères pour stigmatiser la *fatwâ* du savant de Fès.

Cette *fatwâ* a trouvé, par contre, un bon disciple en la personne de l'Émir Abdelkader (1883). Lui-même auteur d'une *fatwâ* sur le sujet qui nous préoccupe, qu'il a composée en 1837, intitulée *Husâm al-dîn li-qat chubah al-murtaddin* (édité par M. b. Abdulkarîm à Alger en 1981 avec deux autres *fatwâ*-s dont *Asnâ al-matâjir*, sous le titre : *Hukm al-hijra min khilâl thalâth rasâ'il jazâ'iriyya*). L'Émir s'y inspire et dans une très large mesure de *Asnâ al-matâjir*, comme il s'inspire, du reste, des réponses reçues à des questions qu'il avait adressées aux savants de Fès et particulièrement de *Ajwibat al-Tsûlî*. Il faut faire remarquer que, dans son rigorisme, il est allé plus loin que son principal modèle. C'est que si al-Wancharîsî s'était contenté de grand pécheur (*murtakib al-kabîra*- ce qui est en soi un cas très grave mais pas condamnable au Tourment éternel- pour qualifier le musulman demeuré en territoire reconquis par les chrétiens, l'Émir a traité d'apostat (*murtadd*) ce même musulman, sans qu'on puisse parler pour autant de reconquête pour l'occupation de la partie algérienne tombée alors entre les mains des Français. Du reste, l'Émir ne se fait aucune illusion sur le sort de son appel lancé à ses coreligionnaires en vue de les inciter à quitter la partie de la terre algérienne occupée.

Un autre admirateur, encore plus zélé, d'al-Wancharîsî est le secrétaire de l'Émir, Qaddûr b. Riwîla qui a adressé aux savants algérois pour les traiter de *faqîf*-s musulmans *dhimmi*-s, une lettre de 14 pages dont les trois premières sont une admonition appropriée et les onze dernières une reproduction pure et simple de la seconde partie de la *fatwâ* du savant de Fès (il y parle aussi du mufti de l'époque à Blida puis à Alger, Alî b.al-Haffâf, au début partisan de la *fatwâ* de l'Émir, mais qui dut changer d'avis après avoir accompli le Pèlerinage et rencontré quelques savants dont le Tunisien M. Bayram).

Un dernier admirateur est M.b. Abdulkarîm, éditeur algérien d'*Asnâ al-Matajîr*, de la *fatwâ* de l'Émir et de la réponse à ce dernier par le mufti d'Alger de l'époque, Ibn al-Châhid, mort en 1837. Condamnant la *fatwâ* de l'Émir, et par là même celle de son secrétaire, il approuve celle de l'inspirateur commun al-Wancharîsî et dans la foulée celle d'Ibn al-Châhid. En somme, ce ne sont pas les idées qu'il repousse ou accepte, mais ce sont leurs auteurs respectifs qu'il passa au crible de l'Histoire, lequel en l'occurrence prend, selon les cas, des libertés plus ou moins considérables avec ce qui paraît jusqu'ici comme événements bien établis de l'histoire espagnole notamment. Il s'agit en quelque sorte de savoir à qui l'Histoire a pu donner raison *a posteriori* et à qui elle a dû apporter un démenti !

La *fatwâ* d'al-Wancharîsî, aux yeux de M. b. Abdulkarîm, réellement exhaustive, détaillée, précieuse, minutieuse et claire -bref un véritable monument ambulant- a donc le mérite d'avoir vu juste et cherché par là même à prévenir et à éviter la fatalité irréparable. C'est que, affirme-t-il du reste gratuitement, sans aucune recherche circonstanciée, ni référence appropriée, ni examen des faits quelconque, *tous* les musulmans qui avaient continué à vivre dans l'Espagne reconquise par les chrétiens avaient apostasié pour se convertir au christianisme, de gré ou de force. La preuve en est, affirme-t-il avec sérieux et énergie, c'est que de nos jours aucun musulman ne vit en Espagne, voulant manifestement parler de musulmans d'une souche remontant à l'époque islamique. Il est à peine utile de rappeler que les recherches sérieuses et fondées sur les documents historiques vraisemblables ont démontré et depuis très longtemps l'échec de la politique de christianisation à l'égard des morisques, échec que reconnaissait explicitement pour s'en servir de prétexte l'édit d'expulsion promulgué par le roi d'Espagne en 1609. D'ailleurs, cette dernière et troisième expulsion fut précédée de deux autres, et les diverses communautés musulmanes qui avaient quitté l'Espagne en nombre considérable à partir de 1492 en disent long sur la réalité et l'ampleur de cet échec.

Dans l'Algérie française, les musulmans sont restés fidèles à l'Islam

L'Émir, par contre et toujours aux yeux de l'éditeur algérien, était manifestement dans l'erreur, aussi bien dans ses convictions touchant la réalité des choses que dans ses prévisions par rapport à son évolution possible. C'est que, explique-t-il *tous* les musulmans demeurés en Algérie sous autorité française, du début de l'occupation en 1830 jusqu'à l'indépendance en 1962 étaient restés fidèles à l'Islam, aussi bien dans leur aspect extérieur qu'en leur for intérieur (*qalban wa-qâliban*). ce qui, remarquons-le, est exact, mais demande quand même à être nuancé pour ce qui est de la généralisation absolue dans le temps de la colonisation et l'espace algérien. Et l'éditeur algérien de s'exclamer : Ah ! Et si l'Émir avait été obéi par les Algériens, quelle catastrophe cela aurait été pour l'Islam et quelle aubaine cela aurait été pour la France ! Du reste, souligne-t-il, l'Algérie n'a jamais été déclarée du temps de l'Émir territoire de guerre (*dâr harb*) comme le fut l'Andalus par les rois chrétiens et jamais la France n'a cherché à pratiquer une politique systématique de christianisation comme ce fut le cas en Espagne.

Pour ce qui est des détracteurs d'al-Wancharîsî, citons en bonne place le mufti d'Alger, contemporain de l'Émir Abdelkader, qui, on l'a vu, a réfuté la *fatwâ* de son illustre coreligionnaire et accusateur, et, ce faisant il a dû réfuter celle du *faqîh* de Fès, inspirateur de l'Émir, on l'a déjà souligné. Les musulmans algériens, soutient-il, ne peuvent être accusés d'Impiété (*kufîr*) ; tout d'abord, ce sont eux les fameux *mustadh`afîn* désignés par le Coran, l'émigration étant pour eux une expédition impossible.

D'autre part, la *hijra* ne s'impose qu'en cas d'empêchement de l'accomplissement des devoirs religieux. Par ailleurs, les savants algériens n'ont fait que suivre les illustres ulémas d'al-Azhar -mais sans les imiter aveuglément, tient-il à préciser- lorsqu'ils avaient considéré qu'il était de leur devoir de ne pas émigrer d'Égypte lors de l'expédition de Napoléon à la fin du XVIIIe siècle. C'est que les savants doivent être les derniers à quitter le pays, leur mission étant pareille à celle des médecins chargés de soigner la masse du peuple (*`amma*). Enfin, observe le mufti, pourquoi parler d'apostasie, alors que dans la pire des situations -refus de *hijra*, alors qu'elle s'impose et qu'elle est possible- il ne peut s'agir que de péché et nul ne doit être frappé de *kufîr* pour un simple péché. Notons qu'au passage, Ibn al-Châhid, sans le nommer, donne raison à al-Wancharîsî qui lui, rappelons-le, s'était contenté de parler de grand péché, à l'exclusion de toute Impiété.

Enfin, nous arrivons à un détracteur d'al-Wancharîsî, direct, sans nuances, ni réserves, mais qui se place uniquement sur le plan humanitaire, tout comme H.H. Abdulwahhâb on l'a vu. Il s'agit, encore une fois, du savant égyptien Husayn Monès, éditeur de la *fatwâ* du *faqîh* de Fès, rappelons-le. Cette consultation juridique et ses pareilles, soutient-il, avait dû avoir les pires effets sur les communautés musulmanes mudéjars. Vivant déjà dans un enfer, voilà qu'on les frappe de *kufîr* ! -ce qui est excessif, le *faqîh*, on l'a vu, ne parlait que de grand péché- et on comprend alors que la conversion au christianisme deviendrait pour elles chose aisée et acceptable, puisqu'elle permettrait au moins d'échapper aux souffrances terrestres. Remarquons, rapidement, nous l'avons déjà signalé, qu'ici également le savant égyptien exagère énormément, à cause très probablement de la tendance qu'il manifeste très souvent à l'emploi du "discours idéologique".

Sur sa lancée, Husayn Monès reproche au *faqîh* de ne tenir aucun compte de la situation réelle des mudéjars, des causes ayant rendu leur émigration impossible. Il trouve qu'il n'éprouve aucun sentiment de commisération pour ces gens à qui il était pénible de quitter la patrie des pères et des aïeux et qui continuaient à espérer de voir les chrétiens tenir leurs promesses de protection à leur égard. Et puis, comment peut-on émettre un jugement si général, partant d'un cas particulier et peu représentatif, celui de la belle-fille d'al-Mu`tamid- b. Abbâd, déjà évoqué dans cet article.

Que n'aurait-il médité la *fatwâ* d'al-Mâzârî sur les mudéjars de Sicile ? Adoptant déjà une attitude opposée à la sienne, ni lui, ni ses semblables n'avaient fait quoi que ce soit pour soulager la misère de ceux d'al-Andalus en les aidant matériellement à émigrer. Il était certes facile pour tous ces

faqîh-s de Fès, renchérit-il, d'émettre des *fatwâ*-s aussi excessives, alors qu'on menait la vie aisée et fortunée de la métropole marocaine.

En conclusion, remarquons encore une fois que nous avons dans ces *fatwâ*-s médiévales, ainsi d'ailleurs que dans leurs suites de l'époque moderne, un exemple de plus de la variété et de l'ampleur des divergences qui marquent le *fiqh* depuis sa naissance jusqu'à nos jours, à des degrés divers il est vrai selon les époques et les pays. Les polémiques religieuses, orales ou écrites, directes ou indirectes, doivent leur offrir une matière substantielle et vivante, mais peut-être aussi leur apporter un correctif efficace et constant dans le sens d'un souci scrupuleux d'une légalité plus stricte en cherchant à coller au Texte, autant que faire se peut, et d'une légitimité plus exigeante en voulant paraître les plus logiques possibles.

Ces divergences et ces polémiques sont le témoignage de la vitalité du *fiqh* et de son réalisme dans la mesure où l'approche du réel, différente d'une école à une autre, parfois d'un *faqîh* à un autre, impose une solution, sinon nouvelle, du moins révisée pour une meilleure adaptation.

Du reste, ces *faqîh*-s, du moins ceux qui ont laissé leur empreinte sur le droit musulman, sont des hommes autant attachés à leur savoir juridique qu'impliqués dans une réalité politique, sociale et économique, qui est celle de leur temps. Sur le point précis qui intéresse cet article, si leurs divergences n'ont pas toujours été une miséricorde (*rahma*) pour la *umma*, comme le prescrit une tradition attribuée au Prophète, au moins témoignent-elles de la permanence de la pratique de l'*ijtihâd*, audacieuse et fructueuse durant les cinq premiers siècles de l'Islam, entre autres celle d'al-Mâzârî, timide et peu productrice dans les siècles postérieurs, entre autres celle d'al-Wancharîsî.

Abdel-Magid TURKI (CNRS)

Lexique

al-Andalus : nom donné à l'Espagne (et même à la péninsule ibérique) durant la période de huit siècles où elle était sous domination musulmane (711-1492) et qui a vu la coexistence de trois cultures (musulmane, juive et chrétienne). En 756, le prince omeyyade Abd al-Rahman se proclame émir à Cordoue ; sa dynastie prend le titre de calife en 929 ; mais le califat, divisé, disparaît en 1031 et fait place aux "royaumes de Taïfas" ; deux vagues d'invasion musulmanes ont lieu en 1086 : les Almoravides et en 1146 : les Almohades.

Al-Mâzârî : juriste musulman médiéval, auteur, après 1091, de la *fatwâ* favorable au maintien des musulmans en Sicile pourtant reconquise par les chrétiens.

al-Wancharîsî : autre juriste musulman (*faqîh*), de la fin du Moyen Age, marocain établi à Fès, et auteur en 1484, de la *fatwâ* hostile au séjour des musulmans en terre chrétienne.

Asnâ al-Matâjir : titre de la *fatwâ* émise en 1484 par al-Wancharîsî contre le séjour des musulmans dans l'Espagne presque totalement reconquise par les chrétiens.

p apostasie : abandon et renoncement officiel à la foi musulmane (*murtadd*) au profit d'une conversion au christianisme (mais le terme vaut pour tout abandon d'une religion).

hijra : émigration, exil, d'une terre païenne vers une terre d'Islam ; le modèle est évidemment l'*hijra* de la Mekke en 622 vers Médine, fondatrice de l'ère musulmane ; la question est de déterminer dans quelles conditions elle est imitable.

morisques : musulmans demeurés en Espagne après la chute du Royaume musulman de Grenade devant les souverains catholiques, forcés à la conversion au christianisme mais restés musulman intimentement ; expulsés en 1609.

mudejar : à l'origine, les "résidents" (de *ahl al-dajan* ou *dajar*, d'où *mudejar*) ou encore "tributaire", "dominé" ; musulman vivant en terre d'Islam et qui y demeure quand elle passe sous domination chrétienne ; il conserve cependant sa foi et maintient l'observance religieuse.

Reconquête : période de 722 (bataille légendaire de Covadonga) à 1492 (prise de Grenade) au cours de laquelle les chrétiens reprennent militairement, du Nord vers le Sud, le territoire de l'Espagne aux musulmans ; la Reconquête débute, en fait, au XIe s. avec la prise de Tolède en 1085. Après la victoire chrétienne de Las Navas de Tolosa en 1212, les reconquêtes territoriales suivent : Cordoue en 1236 et Séville en 1248 ; le territoire musulman fut alors réduit au Royaume de Grenade qui chuta l'année 1492.

Hilal Michel RENARD

TROIS REMARQUES

LES POLEMIQUES RELIGIEUSES ET LES MUSULMANS

Abdel-Magid TURKI

C'est un lieu commun que d'affirmer que l'art de la polémique (*fann al-munazâra*) occupe une place primordiale dans la littérature religieuse classique, d'expression arabe pour le moins². En effet, les séances étaient si fréquentes où les savants débattaient des problèmes complexes et délicats du dogme et de la loi, soit dans des lieux privés, soit encore dans les mosquées, soit enfin dans les cours des califes, vizirs ou princes, toujours en leur présence active et stimulante³. Mais les ouvrages de polémique ne manquaient pas, soit que leurs auteurs consignaient par écrit les discussions orales, soit qu'ils composaient des traités originaux lesquels d'ailleurs ne manquaient pas à l'occasion de se ressourcer par des références constantes à ces discussions.

1. Du fait de la cohabitation naturelle et constante des adeptes des trois religions monothéistes en terre d'Islam, les polémiques étaient assez fréquentes entre d'une part les musulmans et de l'autre les chrétiens et les juifs. Elles touchaient presque exclusivement le domaine du dogme. D'ailleurs tout un genre littéraire s'était constitué et développé au cours des siècles, grâce auquel les théologiens musulmans rédigeaient des réfutations (*radd*) à l'encontre des thèses de leurs adversaires adeptes des *milal*, religions autres que l'Islam, ou reproduisaient l'essentiel de débats oraux engagés avec eux⁴.

Mais ces théologiens étaient en même temps des hérésiographes [*savants qui étudient et répondent aux hérésies internes à l'Islam*] lorsqu'ils réfutaient les crédos des musulmans qu'ils considéraient comme éloignés de la Voie des Gens de la Communauté (*ahl al-sunna wa-l'jamâ'a*) c'est-à-dire les adeptes des *nihal*.

De la même manière, ces théologiens-juristes débattaient entre eux de droit (*fiqh*) et de méthodologie juridique (*usûl al-fiqh*). Ainsi, ils avaient créé un genre littéraire avec trois

² M. Allard a fait remarquer pertinemment que tout penseur musulman évolue dans un contexte de polémiques et que ses idées se situent toujours par rapport à celles des autres. Voir de lui *Le Problème des Attributs divins dans la doctrine d'al-Ach'arî et de ses premiers grands disciples*, p. 1. Cf. à titre d'exemple Henri Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taqî-D-Dîn Ahmad b. Taimiyya*, Caïre, 1939, pour le cas de ce canoniste hanbalite dont la "doctrine dépend souvent des besoins de sa polémique", *op. cit.*, p. 263.

³ Pour les séances de polémiques restées célèbres dans l'histoire de la pensée musulmane, tenues entre Ibn Hazm de Cordoue (456/1063), le zâhirite, et al-Bâjî (474/1081), le mâlikite, en présence d'Ibn Rachîq, gouverneur de l'île de Majorque et à son instigation, voir Abdel-Magid Turki, *Polémiques entre Ibn Hazm et Bâjî sur les principes de la loi musulmane, essai sur le littéralisme zahirite et la finalité malikite*, Alger 1976, p. 16-20 et de 50-56.

⁴ Nous pensons ici aux traités importants du genre des *Fisal* d'Ibn Hazm, comme nous pensons à des épîtres du genre de celle qu'al-Bâjî a composée pour répliquer à un certain "Moine de France".

ramifications : les *khilâfiyyât* pour le *fiqh*, le *jadâl* pour ses *usûl* et les *âdâb al-bahth*, sorte de règles précises de bonne conduite à observer lors de toute polémique⁵.

2. Il est intéressant de faire remarquer que les polémiques religieuses qui intéressaient les musulmans, soit entre eux, soit dans leurs rapports avec les juifs, étaient en règle générale alimentées par des considérations de politique interne. Rappelons, pour le premier cas et à titre d'exemple, que la lutte pour le pouvoir entre le calife abasside sunnite et le vizir bûyide chi'ite devait susciter des débats entre les représentants de l'époque du sunnisme et du chi'isme. Plus tard et lorsque les sunnites seldjûquides prirent la place des Bûyides et qu'ils se trouvèrent à leur tour engagés dans cette lutte pour le pouvoir, les polémiques durent se cantonner à l'intérieur du sunnisme entre le hanbalisme fidéiste salafî et le châfi'isme ach'arite⁶. Pour ce qui est des polémiques engagées contre les juifs, citons, toujours à titre d'exemple, le 5e siècle de l'hégire de l'Espagne musulmane qui vit le redoutable polémiste Ibn Hazm de Cordoue (456/1063), s'en prendre à Ibn al-Naghrla - probablement Samuel puis son fils Joseph - l'un et l'autre vizirs des Zirides de Grenade-Habbûs, puis Bâdîs - à qui on reprochait leur importance excessive auprès des roitelets dans la direction des affaires du Royaume. Mais bien entendu, la polémique hazmienne se situait uniquement sur le plan du dogme⁷.
3. D'un tout autre genre était la motivation des polémiques avec les chrétiens. En règle générale, elles intervenaient avant, pendant ou après les grands épisodes de la reconquête chrétienne de la Sicile, puis de l'Andalus, pour ne parler que de l'Occident musulman de la période allant de la fin du 5e/11e siècle à la fin du 9e/15e siècle. C'est ainsi que nous pouvons citer, à ce propos et toujours à titre d'exemple, la lettre que le "Moine de France" envoya quelques années avant la reconquête de Tolède en 478/1085 au roi de Saragosse pour tenter de le convaincre de se convertir au christianisme. La réplique que le juriste andalou al-Bâjî (474/1081) rédigea à l'intention du prêtre à la demande du souverain musulman, est célèbre et a connu plus d'une édition et plus d'une traduction en langues européennes⁸.

Droits de reproduction et de diffusion réservés © Oumma.com

http://oumma.com/imprimer.php3?id_article=14

SE COMPRENDRE

Rédaction: Philippe THIRIEZ Administration: Gabriel DEVILLE
Pères Blancs 7, rue du Planit 69110 SAINTE-FOY-LES-LYON
Tél. 04 78 59 20 42 Fax: 04 78 59 88 61

Abonnements (10 numéros par an, de Janvier à Décembre)

Europe: 27 € - Etranger: 32 € - Numéro (franco): 3 € - CCP 15 263 74 H Paris

Site Internet: <http://www.comprendre.org>

adresse e-mail: contact@comprendre.org

⁵ Pour les distinctions entre ces genres, voir Abdel-Magid Turki, *op. cit.*, p. 36-45.

⁶ Voir à titre d'exemple le rôle joué par le juriste châfi'ite al-Chîrâzî (476/1083) dans les polémiques avec les hanbalites, ainsi que leurs répercussions sur l'opinion publique de Bagdad de l'époque, dans *Charh al-luma`* de ce juriste, éd. Abdel-Magid Turki, Introd., vol. I, Beyrouth 1988, p. 9-43.

⁷ Pour plus de détails, voir Abdel-Magid Turki, *Théologiens et juristes de l'Espagne musulmane, aspects polémiques*, Paris 1982, p. 87-88. Le travail sur "l'engagement politique et la théorie du califat d'Ibn Hazm" a paru pour la première fois en 1978.

⁸ Voir "La lettre du 'Moine de France' à al-Muqtadir Billâh, roi de Saragosse et la réponse d'al-Bâjî, le fâqih andalou" dans *Théologiens...*, p. 223-281. Ce travail qui comporte une édition du texte avec introduction et traduction française a paru la première fois en 1966. Une traduction anglaise Turk accompagnant le texte arabe a précédé la nôtre.