Friedmann Yohanan, *Tolerance and Coercition in Islam. Interfaith Relations in the Muslim Tradition*

Cambridge, C.U.P., 2003. XII + 232 p.

Cet ouvrage, composé de 199 pages de texte, de 14 pages de bibliographie et de 18 pages d'index, a pour sources les commentaires classiques du Coran (Ṭabarī, Abū Suʿūd...), les six recueils canoniques de Traditions canoniques et bien d'autres, mais aussi nombre d'ouvrages de juristes, dont ceux des fondateurs des quatre *maḏāhib* reconnus. Si l'A. s'intéresse aux trois premiers siècles de l'hégire, tout en tentant de se limiter aux deux premiers, surtout lorsqu'il s'agit de débusquer les traditions qui pourraient, selon lui, appartenir à un *ancient layer of legal opinion* par opposition à « la loi établie » (*the established legal law* ou *the cristallised legal law*), il n'hésite pas, le cas échéant, à déborder ce cadre chronologique.

Le livre met l'accent sur la variété et la disparité des décisions légales, se concentre sur les attitudes des musulmans à l'égard des « autres », en un mot sur *l'ethos* islamique, non sur l'histoire de l'islam, et ne compare pas cet *ethos* à l'aune de celui des civilisations contemporaines de l'islam médiéval.

L'A., Max Schlössinger, Professor of Islamic Studies à l'Université hébraïque de Jérusalem et membre de l'Académie israélienne des sciences et humanités, s'est intéressé aux musulmans de l'Inde dans le cadre de deux ouvrages : *Shaykh Aḥmad Sīrhindī : An Outline of his Thought and a Study of his Image in the Eyes of Posterity* (1971, rééd. 2000 : portant sur un savant religieux et mystique indien [971/1564-1034/1624] qui contribua à la revitalisation de l'islam orthodoxe après le règne de l'empereur Akbar [1555-1605]) et *Prophecy Continuous : Aspects of Ahmadi Religious Thought and its Medieval Background* (1989, rééd. 2002). En un certain sens, l'ouvrage présenté ici est un prolongement et un complément des deux précédents. L'auteur y a rencontré le statut que les musulmans, alors une minorité au pouvoir, accordaient aux Hindous. Bien que polythéistes et dépourvus de livres saints aux yeux des musulmans médiévaux, les Hindous se voyaient attribuer le statut de *māǧūs* ou zoroastriens, un statut qui, s'il rangeait les Hindous parmi les *ḏimmī*, ou protégés, et permettait de prélever sur eux la *ǧizya*, ou impôt de capitation, en faisait des *ḏimmī* inférieurs aux *ahl al-kitāb* (juifs et chrétiens) *stricto sensu*, en ce sens que les musulmans ne pouvaient prendre femme parmi eux : les *māǧūs* n'égorgeaient pas les bêtes et épousaient même leurs sœurs (Aḥmad b. Ḥanbal), si bien qu'un musulman digne de ce nom ne pouvait en aucun cas vivre auprès d'une telle épouse incapable de suivre les rites alimentaires légaux, à la différence des femmes juives (mais *quid* des chrétiennes ?).

Bien que le livre traite des relations interconfessionnelles de l'islam durant les trois premiers siècles de l'hégire, telles qu'elles sont abordées par les juristes (*cf.* « Introduction », p. 1 et « Conclusion », p. 194 et 199), le titre laisserait croire à tort et par anachronisme – c'est surtout vrai du premier terme du titre – que ces relations pourraient être catégorisées par le concept de tolérance et de coercition, et s'organiseraient selon leur mode de fonctionnement. Dans son introduction, l'A. n'est pas dupe des sous-entendus ambigus que recèle un tel intitulé et il souligne que ces dénominations doivent plus aux interrogations contemporaines posées par des chercheurs musulmans (soucieux de démontrer que l'islam était, ou a toujours été, ouvert, sinon tolérant, aux religions concurrentes et/ou partenaires qu'il a rencontrées) et par des chercheurs occidentaux (mûs par les dialogues islamo-chrétiens ou islamo-juifs) qu'à une tolérance quelconque que manifesterait l'islam médiéval en et par lui-même. Mais il en fut de même du christianisme et du judaïsme médiévaux, bien que la situation des juifs ait toujours été plus enviable sous l'islam médiéval que sous le christianisme, ce que souligne à plusieurs reprises l'A. En effet la tolérance est apparue sous forme de revendication au cours du XVIIIe siècle européen et représente une fille de l'*Aufklärung.*

Comme le rappelle l'A., le Coran ne possède pas de terme pour exprimer l'idée de tolérance, bien que son antonyme *ikrāh* ou coercition y soit souvent employé (*cf.* en particulier *Qur.*, II, 256 : *lā ikrāh fī'l-dīn*). Et si certains auteurs musulmans modernes interprètent le vocable *samḥa* usité dans certains *ḥadīṯ* (voir le *ḥadīṯ* cité par Aḥmad b. Ḥanbal : *li-taʿlama al-yahūd anna fī dīni-nā fusḥatan innī ursiltu bi-ḥanīfīya samḥa* ou « que les juifs sachent que dans notre religion il y a de la latitude. J'ai été envoyé avec la douce [religion] *ḥanīfīya* ») dans le sens de tolérance, et ce en lui trouvant des affinités linguistiques avec les modernes *tasāmuḥ* ou *samāḥa*, il faut remarquer que les contextes médiévaux où *samḥa* est employé renvoient toujours à des adoucissements du rituel musulman, jamais à la tolérance au sens moderne du terme.

Ces relations interconfessionnelles sont abordées à travers cinq thèmes, qui constituent autant de chapitres à peu près équilibrés :

Chapitre I : La diversité religieuse et la hiérarchie de religions ;

Chapitre II : La classification des incroyants ;

Chapitre III : Y a-t-il aucune contrainte dans la religion ? ;

Chapitre IV : L'apostasie ;

Chapitre V : Les mariages interconfessionnels.

L'existence d'une « ancienne couche d'opinion légale » toujours en filigrane dans le corps du texte, mais que l'A. explicite dans la conclusion (p. 194) en analysant un vaste matériel, constitue en fait un axe important de sa problématique. Elle ne tente pas de répondre aux questions maintes fois débattues et soulevées à propos des vues différentes adoptées par les jurisconsultes musulmans durant le premier siècle de l'hégire à propos des sujets examinés

BCAI 20 (2004) Friedmann Yohanan : Tolerance and Coercition in Islam. Interfaith Relations in the Muslim Tradition, recensé par Guy Ducatez
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

par elle, à savoir : s'agit-il de différences régionales ? ces divergences sont-elles liées aux divergences entre les quatre *maḏāhib* en voie de formation, ou sont-elles dues à l'histoire ? Autrement dit : s'agirait-il du fameux « précédent bien établi » ou de l'« ancienne pratique » chers à J. Schacht (*Introduction to Islamic Law,* 1954, 29-31) ?

Y. Friedmann, intellectuellement plus proche de la démarche et des travaux de Harald Motzki, de M. Lecker et surtout de J.M. Kister (ils pensent qu'il est possible de dégager à travers le fatras des traditions partiellement contradictoires des éléments de réalité à condition de les référer avec une grande circonspection aux événements qui ont secoué la péninsule Arabique entre 618-619 et 632 de notre ère), montre avec suffisamment de cohérence historique, de logique et de pertinence qu'un certain nombre de traditions sont le témoignage d'attitudes plus ouvertes (*more considerate*) envers les « scripturaires » (y compris les zoroastriens parfois) de la part de la communauté musulmane naissante. Ces attitudes deviennent plus tranchées au fur et à mesure que celle-ci s'affirme et que la péninsule Arabique devient libre de toute religion et de toute communauté, autre qu'arabe et musulmane. Toutefois il lui est difficile de souscrire entièrement au modèle élaboré par J. Schacht, un passage « du plus doux au plus rigoureux » envers les religions autres que l'islam, car, dans le cas des polythéistes (*mušrikūn)* arabes, les attitudes semblent claires dès le départ, à l'exception de quelques individus toutefois, comme le polythéiste mecquois Abū'l-ʿAṣ b. al-Rabiʿ b. ʿAbd al-ʿUzzā qui, bien que converti sur le tard (en 628 ou 630 de notre ère), n'en demeura pas moins l'époux de Zaynab, donc le gendre du Prophète : Zaynab fit partie des premiers convertis à l'islam et émigra à Médine. Certaines traditions ont résolu cette contradiction en insistant sur l'amitié et la bienveillance dont Abū'l-ʿAṣ fit preuve à l'égard du Prophète envers et contre tous.

D'autres polythéistes, comme les Hindous, ont bénéficié d'un régime plus favorable, puisqu'ils ont été inclus parmi les *māǧūs*, précisément parce qu'ils n'étaient pas arabes. En ce sens, s'ils refusaient le nouveau contrat (*ʿahd*) voulu par le Prophète, ils ne transgressaient pas les relations de parenté entre Arabes et la filiation, comme le faisaient les Arabes qui s'obstinaient dans le polythéisme ; chez les Arabes, l'adhésion à l'islam se doublait du respect de la *ʿaṣabīya*, ou fibre ethnique, et refuser la première entraînait la trahison de la seconde.

Le premier chapitre part de l'idée que, pour la tradition musulmane consciente de la diversité religieuse de l'humanité, la religion primordiale était l'islam, encore donnée pour *ḥanīfīya* (*Qur.*, II, 213 et X, 19 : *kāna al-nāsu ummatan wāḥida*), que les prophètes, transmetteurs de la Révélation, forment une chaîne, mais que les différents livres révélés sont soumis à la corruption (*taḥrīf*), diversité voulue par Allâh. Ces Révélations sont tenues pour vraies tant qu'elles ne sont pas abrogées par les paroles divines suivantes, si bien que la venue de l'islam abroge les lois des « Gens du Livre », à l'exception de certains principes de base (interdiction de la fornication, croyance en Dieu...).

Puis l'A. passe à l'appréhension qu'ont les musulmans de leurs relations avec les différentes religions contemporaines de la Péninsule, en critiquant la thèse de Fred Donner. L'islam, face à ses succès durant la vie du Prophète, s'est aguerri, a triomphé et s'est peu à peu convaincu qu'il représentait la religion finale et supérieure (*cf. Qur.*, III, 139 ; XLVII, 35 ; III, 33, XLVIII, 28 et LXI, 9 : faire prévaloir la vraie religion sur toutes les autres...). Cette exaltation de l'islam, qui trouve son expression dans ce *ḥadīṯ* tant de fois cité : *al-islām yaʿlā wa lā yuʿlā*, a de nombreuses conséquences pratiques, comme l'interdiction du mariage de tout non-musulman avec une musulmane ; en outre épouser une *kitābī* pour un musulman est une preuve de la supériorité de l'islam, le paiement d'une *diya*, ou prix du sang, est de moitié inférieur à celle d'un musulman pour un *kitābī.* Pour l'A., la date à laquelle Fred Donner situe le passage d'une communauté de croyants (récitation de la première partie de la *šahāda*, inclusion de juifs et de chrétiens) à une communauté de musulmans (récitation complète de la *šahāda*, exclusion des juifs et des chrétiens), soit le troisième quart du premier siècle de l'hégire, est trop tardive. Il opte, même si la thèse de Donner lui semble exacte dans ses grandes lignes, pour les dernières années de la période médinoise, autour des années 628-630 de notre ère (après la prise de La Mecque et le traité de Ḥudaibiya).

Mais, selon l'A., cette supériorité de l'islam sur les autres religions est loin d'avoir toujours été le cas à l'époque de la jeune communauté musulmane (avant 630). Il en détecte certains éléments dans l'approche égalitaire que recèle sous forme de trace tel ou tel *maḏhab* (*ancient layer of legal opinion*) : si les mālikites, les šāfiʿites et les ḥanbalites soutiennent une approche inégalitaire dans l'application du *qiṣāṣ*, ou loi du talion, aux *ḏimmī*, le *maḏhab* ḥanafite adopte une attitude égalitaire en ce domaine et l'A. retrouve d'autres exemples de cet *ancient layer* dans l'orientation vers Jérusalem de la prière...

Le deuxième chapitre, consacré à la classification des incroyants, s'interroge sur la terminologie qui s'y rapporte : si les musulmans considèrent l'« infidélité » comme une seule religion face à l'islam, ils opèrent cependant des distinctions : les juifs sont des *Banū Isrā'īl* et des *yahūd*, le premier terme étant réservé aux descendants de ceux qui ont reçu la revélation de la Tora, les chrétiens des *naṣārā*, les zoroastriens des *māǧūs*, les sabéens des *ṣabī'a*, les polythéistes des *mušrikūn*.

L'A. montre que la catégorie des payeurs de *ǧizya*, plus tard définis comme *ahl al-ḏimma*, s'est peu à peu étendue : d'abord les juifs et les chrétiens, dénommés aussi *ahl al-kitāb*, ou « Gens du Livre » (dont les musulmans peuvent épouser les femmes et consommer la chair égorgée par eux), puis les zoroastriens du Baḥrayn et du ʿUmān qui, quoique non « scripturaires », sont inclus dans les *ahl al-ḏimma* sous ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb, — les musulmans ne peuvent épouser leurs

BCAI 20 (2004) Friedmann Yohanan : Tolerance and Coercition in Islam. Interfaith Relations in the Muslim Tradition, recensé par Guy Ducatez
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

femmes, ni consommer la chair égorgée par eux, le fait qu'ils possèdent un Livre a toujours été tenu pour douteux et ils sont régulièrement accusés de *širk* (dualisme, mariage de leurs mères et sœurs) ; ce dernier modèle fut appliqué bientôt aux Berbères, aux Hindous... En effet une petite garnison arabe, au début de la conquête, n'aurait jamais pu tenir dans un milieu majoritairement idolâtre, s'il n'en avait pas été ainsi. L'A. montre aussi que l'attitude des musulmans à l'égard des idolâtres fut sans compromis au début : la conversion ou la mort (attitude restée celle d'al-Šāfiʿī, d'Ibn Ḥazm et des ḥanbalites : trace d'une ancienne couche d'opinion légale) était réservée aux Arabes (les Banū Taġlib, s'ils sont restés majoritairement chrétiens, durent payer une *ǧizya* double, appelée *ṣadaqa*) ; une fois que la péninsule Arabique, à la fin de la vie du Prophète, fut devenue presque uniquement arabe et musulmane (les juifs et les chrétiens en furent progressivement expulsés, même si, sous ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb, il existait encore des juifs, en petit nombre, à Médine et à Ḫaybar), les considérations religieuses laissèrent la place à des exigences financières et politiques (construction d'un État) : le statut de *ḏimmī* est alors étendu à tous les non-musulmans, y compris aux idolâtres, tandis que les *ahl al-kitāb* acquéraient un statut supérieur.

Le troisième chapitre est centré sur l'étude de la compréhension et de la réception du verset II, 256 (*lā ikrāha fī'l-dīn...* ou « aucune contrainte dans la religion ») et concerne la question de la coercition en islam (*tolerance and intolerance*).

Ce verset est révélé lors de l'expulsion de la tribu juive des Banū Naḍīr de Médine en 625 de notre ère, tandis que jusqu'à ce moment les musulmans, en butte aux persécutions des Mecquois, se satisfaisaient de l'existence d'autres religions du livre (voir les clauses du *ʿahd al-umma* ou « Constitution de Médine »). Le verset peut s'interpréter comme déniant la possibilité de contraindre, ou comme enjoignant de ne pas pratiquer la coercition. L'exégèse coranique se divise *grosso modo* en deux grands courants :

1. Le verset enjoint de ne pas imposer l'islam par la force : la vérité de l'islam est tellement évidente que personne n'éprouve le besoin d'y être contraint, et être converti de force à l'islam n'apporterait aucun bénéfice au converti (*cf.* Ibn Kaṯīr).

2. Pour l'autre courant, le verset II, 256 doit être entendu comme un *ḫabar* ou une description de la condition humaine : il transmet l'idée qu'embrasser une religion n'est que le fait d'une capacité ou d'un libre choix (*tamkīn iḫtiyār*), certainement pas le résultat d'une contrainte et d'une coercition (*qasr, iǧbār)*. En ce sens, « croire est une action du cœur » et la contrainte créerait une situation théologique inacceptable : forcer les gens à se convertir à la vraie foi rendrait leur réponse sans valeur et le monde cesserait d'être « un hâvre d'épreuves »(*dār al-ibtilā'*).

Toutefois, certains groupes de gens peuvent être convertis par la force, mais cette question a toujours occupé une place annexe dans le *fiqh*.

D'abord les femmes : si les relations sexuelles et matrimoniales sont interdites avec les *mušrikāt*, la jurisprudence a trouvé des biais pour satisfaire les pulsions masculines, comme le stratagème qui consiste à ce que la femme esclave se tourne vers la *Kaʿba*, à lui ordonner de réciter la *šahāda* et d'accomplir les ablutions...

Puis les enfants : une telle conversion peut s'appliquer aux enfants captifs dont aucun des parents vivants n'est musulman ou membre des Gens du Livre..., car l'enfant est censé se trouver naturellement dans l'état de *fiṭra*, c'est-à-dire l'islam.

Enfin les prisonniers de guerre : à l'époque du Prophète, les prisonniers sont soit relâchés contre rançon (les soixante-dix prisonniers de Badr), soit libérés sans condition, soit mis à mort (cas de quatre prisonniers après la prise de La Mecque). Selon les écoles de loi, il semble que le traitement des prisonniers polythéistes ait oscillé entre la conversion ou la mort d'une part, la vie sauve contre paiement de la *ǧizya* d'autre part, ou encore la conversion.

Le traitement des apostats, objet du quatrième chapitre, semble connaître aussi une ancienne couche d'opinion légale.

Dans le Coran, la punition des apostats est reléguée dans l'Au-delà (époque où les musulmans étaient soumis aux persécutions des Mecquois), mais la tradition tente de montrer que le Prophète a fait fi de cette attitude, alors qu'il était encore en vie. Si ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb a choisi d'emprisonner les apostats jusqu'à ce qu'ils se repentent, des jurisconsultes ont privilégié une autre attitude : demander à perpétuité que les apostats, y compris les récidivistes, se repentent, tant qu'il y a espoir qu'ils agissent en ce sens, ce qui signifie *ipso facto* l'abandon de toute peine capitale (position d'Ibrāhîm al-Naḫaʿī par exemple, mort au début du deuxième siècle de l'hégire). Ces opinions appartiennent, selon l'A., à ce qu'elle a dénommé « le plus obligeant » (*more considerate*) envers l' « autre » religieux.

Mais il existe une opinion légale ancienne (*ancient layer*) qui refuse totalement de donner à l'apostat l'occasion de se repentir et exige la mort immédiate (al-Māwardī et al-Marġīnānī entre autres), car l'apostat a le statut du *ḥarbī* infidèle.

Autre thème des relations interreligieuses et domaine où la coercition disparaît : les mariages interconfessionnels qui font l'objet du cinquième chapitre.

Bien que la loi islamique autorise les musulmans à épouser des femmes « scipturaires » (juives et chrétiennes), une partie importante des *fuqāhā*', au premier siècle de l'hégire, a toujours considéré avec défaveur de telles unions, et ce malgré le verset V, 5, et le fait qu'épouser des femmes « scripturaires » soit un symbole de la grandeur de l'islam.

En outre, des traditions prouvent que l'islam naissant n'a pas interdit de façon absolue le mariage avec des incroyants (cas déjà cité de Zaynab, fille du Prophète et épouse d'Abū 'l-ʿĀṣ).

BCAI 20 (2004) Friedmann Yohanan : Tolerance and Coercition in Islam. Interfaith Relations in the Muslim Tradition, recensé par Guy Ducatez
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Ces deux attitudes attestent que l'acceptation et l'application des décisions coraniques relatives à ces types de mariage furent loin d'être unanimes et immédiates. Il en ressort que le comportement des musulmans envers les « Gens du Livre » tendit vers la rigueur, contrairement à ce qu'il en a été vis-à-vis des zoroastriens et des polythéistes, nécessités financières et politiques faisant loi.

Un livre très bien documenté, dont la problématique est articulée autour de la recherche d'un *ancient layer of legal opinion* et de l'évolution différenciée des relations interconfessionnelles vers plus de rigueur ou plus de douceur, mais dont les résultats devraient être confrontés aux données recueillies dans les chroniques et autres ouvrages ne relevant pas du genre jurisprudentiel. Une telle confrontation pourrait confirmer ou infirmer les évolutions dégagées et montrer si, les cas étant très souvent d'espèce, les grandes tendances ne sont pas plus diverses et multiples.

Guy Ducatez
Cnrs - Paris

BCAI 20 (2004) Friedmann Yohanan : Tolerance and Coercition in Islam. Interfaith Relations in the Muslim Tradition, recensé par Guy Ducatez
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net