Fierro Maribel, Tolan John,
The Legal Status of ḏimmī-s in the Islamic West (Second/Eighth-Nineth/Fifteenth centuries).

Turnhout, Brepols (Religion and Law in Medieval Christian and Muslim Societies), 2013, 416 p.
ISBN : 978-2503548548

Cette édition est le fruit d'un colloque qui a eu lieu au mois de mars 2011 à la Casa de Velazquez en Espagne. Il s'agit d'un grand projet d'étude traitant du cadre politique, social, anthropologique et juridique qui régissait les minorités religieuses en Occident musulman. Cette entreprise, qui s'ajoute à d'autres travaux fondateurs sur le statut et le vécu des minorités religieuses, apporte la confirmation de l'importance de ce sujet et témoigne de la nouveauté de l'approche suivie pour étudier ce sujet.

Plutôt que d'écrire une énième histoire des minorités religieuses en terre d'Islam, Maribel Ferro et John Tolan ont préféré regrouper des études sur certains aspects de la vie des *ḏimmī*-s en pays musulmans à différentes époques de leur histoire mouvementée et, pour traiter de ces aspects, ils ont fait appel aux meilleurs spécialistes en la matière. Cet ouvrage est le résultat remarquable de la collaboration de dix-sept chercheurs, historiens et islamologues de nationalités et de langues différentes qui s'intéressent à la question des minorités dans l'Occident musulman et plus spécialement en al-Andalus à l'époque médiévale.

Après une revue générale des études sur les minorités et un exposé détaillé sur la question, Maribel Fierro dresse une bibliographie exhaustive, tant en anglais qu'en français et en espagnol. Elle définit ensuite cinq thèmes principaux : « Legal views on *ḏimmī*-s » composé de deux articles ; « The early period : submission and adaptation » qui réunit six contributions ; « Exploring legal casuistry » est entièrement consacré aux cas juridiques et comprend trois articles ; deux articles composent la quatrième partie, « Going to Court », qui expose des litiges ; la dernière partie enfin revient sur le thème des sources non musulmanes (« The non-muslim sources »).

J. Tolan tire les conclusions générales de l'ouvrage qui se termine par un index.

L'espace dans lequel la condition de ces *ḏimmī*-s a été « auscultée » est celui du pourtour de la Méditerranée. Maribel Fierro reconnaît que le contexte géographique que privilégient les différents auteurs est celui d'al-Andalus. Mais la Sicile, le Maghreb central, Tlemcen, Kairouan, ainsi que Le Caire fatimide font également partie de cette recherche. On y soulève des interrogations variées, liées à l'architecture domestique ou religieuse, aux cimetières, aux rapports de voisinage et aux marchés. La contribution d'Élise Voguet intitulée « Les communautés juives du Maghreb central à la lumière des *fatwā*-s mālikites de la fin du Moyen Âge » a ceci de particulier qu'elle sort des agglomérations urbaines pour nous conduire à la découverte des minorités dans les campagnes de Tlemcen, nonobstant la faiblesse des informations sur ces régions éloignées des centres urbains où les rapports humains et économiques prennent d'autres dimensions.

Les sources exploitées dans ce travail sont variées : des recueils de sentences (*aḥkām*-s), des consultations juridiques (*fatāwā*) et des *masā'il* (des questions d'ordre juridique) malékites. David Wasserstein, dans « Families, forgery and falsehood : two jewish legal cases from medieval islamic North Africa », a exploité des *responsa* rabbiniques regrettant au passage l'inexistence d'une Geniza au Maghreb ou en Espagne. Ana Echevarria de son côté, dans « Jews as Heretics in the Eyes of an Arabized Christian Community », a exploité la *Collectio Canonica Arabica*, connue sous le nom arabe d'al-Qānūn, compilée et traduite du latin vers l'arabe vers 1050. L'auteure souligne la richesse de ce corpus, « a wealth of information » selon son expression, qui contient des questions fondamentales, de droit et de société, en rapport avec la communauté chrétienne de l'Andalousie musulmane.

Cyrille Aillet, dans « Contribution des frontières interconfessionnelles : le cas des chrétiens d'al-Andalus dans les sources juridiques (IIe/VIIIe-VIe/XIIe s.) » étudie les relations interconfessionnelles à la lumière de la littérature juridique à laquelle s'ajoutent diverses sources biographiques et historiques. Il met ces dernières en relation de « va-et-vient textuel » avec l'apologie chrétienne, sans se contenter, précise-t-il, uniquement d'une simple étude diachronique.

La question de la capitation, *ǧizya* est considérée comme *the linchpin* (clef de voûte - J. Tolan, p. 367) pour une standardisation et une uniformité du « ḏimma systeme », omis du pacte du calife 'Umar. Cet impôt, imposé aux non-musulmans qui souhaitaient rester fidèles à leur religion et bénéficier d'une certaine protection, joue un rôle important, notamment au niveau économique. À cet impôt sur les individus s'ajoute celui imposé sur les terres (*ḫarağ*), ce qui a posé un grand problème de distinction chez les chroniqueurs quelques siècles plus tard.

Christian Müller, dans sa contribution « Non-Muslims as Part of Islamic Law : Juridical Casuistry in a Fifth / Eleventh-Century Law Manual », propose une approche « radicalement différente » des minorités en terre d'Islam. Les *ḏimmī*-s qui se manifestent à travers cinq *fields of law* (domaines juridiques), pense-t-il, ne sont pas une catégorie

BCAI 29 (2014) Fierro Maribel, Tolan John: The Legal Status of ḏimmī-s in the Islamic West (Second/Eighth-Nineth/Fifteenth centuries)., recensé par Moez Dridi
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

juridique à part, mais une partie d'un système légal global dont les règles sont inter-dépendantes, formant ainsi un système « interlocking » d'« interverrouillage » des normes, comme le qualifie J. Raz. Cette idée trouve son écho dans la contribution d'Ahmed Oulddali qui parle d'une « unité judicaire à l'intérieur du *Dār al-islām* permettant de protéger tous les sujets » [1] (p. 279).

À partir de l'œuvre d'al-Kāfī Ibn 'Abd al-Barr (m. 463/1071), qui présente une image proche de l'époque « snap-shot », comme la qualifie Ch. Müller, les minorités religieuses, dans les livres de *fiqh*, sont appréhendées en étroite relation avec la communauté musulmane majoritaire. Les *ḏimmī*-s sont ainsi présentés comme une partie intégrante d'une vision juridique qui prend en considération toutes les communautés qui composaient la société musulmane médiévale. Leur statut entre dans cette logique dichotomique du droit musulman fondée sur les dualités homme / femme, esclave / homme libre, sujet majeur / mineur, musulmans / non-musulmans. Ces derniers, précise-t-il, sont dispensés des pratiques religieuses et de plusieurs autres obligations juridiques, comme le serment (*qasam*) devant un juge musulman, les *ḥudūd* (punitions) infligées aux musulmans en cas d'apostasie, *ridda*, ou de consommation d'alcool. Aussi l'acquittement de la *ǧizya*, en tant qu'obligation religieuse, est-il conditionné par l'âge, le niveau matériel, le sexe et le type d'activité pratiquée dans la vie. Les commerçants, sous quelques conditions, atteste-t-il, et qui payent la dime (*'ušur*) bénéficient d'une exonération. En cas de guerre contre la communauté musulmane, les *ḏimmī*-s deviennent des *ḥarbī*-s (« outside enemies »), et, selon Ibn 'Abd al-Barr, d'autres types de lois juridiques leur sont alors appliquées.

Ch. Müller pose la question du statut juridique des terres agricoles, sur le règlement relatif à la gestion des lieux du culte *ḏimmī*-s, officiellement gérés d'après la doctrine malékite introduite par l'émir al-Ḥākim I (r. 180-206/796-822). Cette question est largement étudiée par J. P. Molénat dans « La *fatwā* sur la construction des églises à Cordoue au IVe/Xe siècle » et Alejandro Garcia Sanjuan dans « La formación de la doctrina legal mālikí sobre lugares de culto de los dimmíes ». J. P. Molénat s'est particulièrement intéressé à une consultation juridique du début du IVe/Xe siècle et qui concernait le droit de la jouissance de leurs églises par les chrétiens, ensuite les lieux sur lesquels les chrétiens de Cordoue pouvaient construire une église autre que celle qui existait déjà. Nous apprenons à ce sujet que d'après Ibn Sahl (m. 1093/486), et sur la foi de ses prédécesseurs malékites, pareille entreprise était interdite aux chrétiens, s'opposant donc à ce que de nouveaux lieux de cultes soient érigés. En revanche, si les juifs et les chrétiens étaient séparés de la demeure de l'Islam et de son sanctuaire (*ḥarīmihi*), ils avaient le droit de construire des églises et des synagogues.

G. Sanjuan, quant à lui, en examinant l'opinion de la première génération des docteurs malékites, notamment Ibn al-Qāsim (m. 191/807) et Ibn Māǧišūn sur les lieux de culte des minorités religieuses, pense qu'ils ne résument pas l'intégralité de la tradition malikite dans la mesure où ils se concentrent sur la seule normativité loin de la casuistique.

Les problèmes au sein des communautés *ḏimmī*-s sont divers, et les litiges étaient soumis devant leurs tribunaux respectifs. Cependant, les plaintes étaient recevables par un juge musulman si les plaignants se mettaient « d'accord pour qu'il en soit ainsi [...] *bi-riḍāhum* » (É. Voguet, p. 302). Malgré l'autonomie judiciaire dont ils disposaient, juifs et chrétiens pouvaient donc choisir de recourir aux instances judiciaires musulmanes. En cas d'injustice subie par le *ḏimmī*, le cadi était obligé de réparer l'injustice (*waḍ' al-ẓulm*), alors que dans d'autres situations litigieuses, le cadi avait le choix (*muḫayyar fī l-ḥukm*) et pouvait s'abstenir de donner son avis et rejeter la requête.

Nous ajouterons que, d'après les documents légaux rassemblés dans la base de données CALD, nombre de juifs et de chrétiens préféraient signer leur contrat de vente ou de mariage devant un juge musulman [2]. Il était plus facile pour eux en cas de problème de porter leur affaire devant un juge musulman pour voir garantir leur droit au lieu d'attendre des décisions longues et parfois compliquées des autorités rabbiniques comme dans le cas de divorces ou d'héritages. Les décisions rabbiniques qui se prenaient à distance, à Bagdad ou à Jérusalem, centres du judaïsme médiéval, ralentissaient de façon notable le règlement des différends. Un autre problème se posait au niveau de l'applicabilité et de l'exécution des sanctions et des peines. En effet, les communautés religieuses ne disposaient pas de l'autorité exécutoire : telle qu'une police communautaire, un *ṣāḥib al-sūq* ou encore un *ṣāḥib al-šurṭa* comme c'était le cas pour la communauté musulmane.

(1) Il cite Mario Grignaschi, « La valeur du témoignage des sujets non-musulmans (*ḏimmī*) dans l'Empire ottoman », *Recueil de la société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions* 18 (1963), p. 211-323.

2 CALD (Comparing Arabic Legal Documents) consultable sur internet. http://cald.irht.cnrs.fr. Voir aussi G. Kahn, *Arabic Legal and Administrative Documents in the Cambridge. Genizah Collection*, Cambridge, 2006, p. 50-60.

BCAI 29 (2014) Fierro Maribel, Tolan John: The Legal Status of ḏimmī-s in the Islamic West (Second/Eighth-Nineth/Fifteenth centuries)., recensé par Moez Dridi
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

David J. Wasserstein, dans « Families, forgery and falsehood : two jewish legal cases from medieval islamic North Africa », présente deux cas extraits d'un corpus de *responsa*, apportant un témoignage direct sur le fonctionnement de l'appareil judiciaire rabbinique et la procédure suivie afin de rendre justice.

À partir de l'exemple de falsification de deux documents, datés vers l'an 1020-1000, par deux personnes, la première originaire de Tlemcen, déplacée de force, et la deuxième de la ville de Kairouan, D. J. W. réexamine la manière et le degré de l'applicabilité de la loi juive dans la société musulmane. Dans ces deux circonstances, les membres de la même communauté se trouvèrent dans l'obligation de falsifier des documents afin de prouver un droit ou d'en réclamer un autre.

Par ailleurs, le droit d'aînesse permettait chez les juifs que le fils aîné obtienne doublement sa part d'héritage. L'un des frères falsifia son acte de naissance. Le second frère douta de l'authenticité de cet acte, qui fut remis en cause avant d'être annulé. Le rabbin babylonien, directeur de l'académie talmudique de Poumbedita en Irak, Hay Gaon (m. en 1038), opta pour la preuve orale. Cette constatation nous amène à faire le lien avec la législation musulmane qui accorde une importance fondamentale au témoignage oral afin de reconnaître la preuve et aider le juge à fonder son jugement en cas de litige (3).

D. J. W. dit encore qu'à Kairouan, dans le Maghreb oriental, au temps des Fatimides, afin de protéger ses biens de la saisie de l'État, un mari avait transmis l'intégralité de sa fortune à sa femme avant d'arranger la répudiation de cette dernière. Des témoins attestèrent de la validité du divorce, mais la mort surprit le mari et sa femme, organisateurs de l'affaire, et un conflit divisa les héritiers. Ces derniers, de côté paternel, mirent en doute l'authenticité de l'acte de divorce signé par le mari. Ces subterfuges juridiques, *ḥiyal*, sont une manière de dévier les regards « To pull the wool over the eyes of the States » de l'État notamment pendant l'époque fatimide. Le recours au témoignage oral par le juge juif s'imposa comme unique solution pour dissiper le doute. L'auteur estime en tout cas que l'État fatimide avait poussé ses sujets à falsifier les documents pour protéger leur richesse. D'après D. J. W., dans ce genre de circonstances, quelle que soit la confession des individus, les uns comme les autres étaient amenés « certainly » à adopter les mêmes méthodes afin de conserver leurs richesses. Procéder à une pratique illégale afin de fuir le despotisme de l'État est certainement une cause communautaire, mais aller jusqu'à l'adopter avec certitude, comme le pense D. J. W., en tant que pratique courante est, me semble-t-il, une généralisation un peu rapide des faits.

Toujours est-il que l'importance du témoignage oral dans le droit musulman comme preuve juridique s'impose avec la même force aux non-musulmans. Ahmed Oulddali, dans « Recevabilité du témoignage du *ḏimmī* d'après les juristes mālikites d'Afrique du Nord », présente en effet une analyse fort détaillée et structurée en allant chercher dans les interstices des textes juridiques les cas oubliés ou volontairement écartés. À partir de deux *fatwā*-s, A. O. évoque l'implication des minorités dans la vie judicaire des musulmans comme témoins. Les juristes malikites permettent en effet aux cadis d'entendre le témoignage d'un *ḏimmī*, bien qu'il ne soit autorisé à témoigner ni « dans les lieux sédentaires ni pendant les voyages », comme le précise l'*imām* Mālik, et si – et seulement si – ce *ḏimmī* est considéré comme un expert dans son domaine. Contrairement à cette position restrictive, les malékites s'inclinent devant les exigences de la réalité et la conservation de l'intérêt public, la *maṣlaḥa*. Comme le démontre A. Oulddali, le besoin, *ḥāǧa*, fit qu'on sollicitait l'avis d'experts des autres communautés en matière de médecine, de maçonnerie même, s'ils n'étaient pas des témoins honorables, le cadi, dans ce cas de figure, n'ayant pas à se préoccuper de la moralité des témoins et ne faisant que chercher leur connaissance et s'assurer de leur fiabilité.

La politique fatimide de confiscation des biens des minorités a été poursuivie par les Almohades. Mohamed Cherif dans son article « Encore sur le statut des *ḏimmī*-s sous les Almohades » revient sur la politique de cette dynastie. L'auteur se positionne en défenseur de la politique almohade en pensant que ce « tableau noirci » a été peint par un courant historique qui s'est fondé sur des clichés transmis sans fondement historique. Il pense que les juifs, dans leurs activités commerciales en particulier, avaient souffert des retombées négatives de l'invasion almohade comme d'ailleurs les musulmans durant quelques phases d'oppressions.

La conversion forcée des juifs et des chrétiens d'al-Andalus et du Maghreb lancée par 'Abd al-Mu'mīn (r. 1147-1163) reste infondée et sujette à discussion, estime A. Chérif. Cette idée a été défendue par des chroniqueurs orientaux comme al-Nuwayrī ou al-Qifṭī, voire plus tardivement avec Ibn Taġrībirdī (m. 874/1469) qui tenaient leurs informations de la bouche de narrateurs juifs fugitifs. L'auteur met en

(3) Christian Müller, « Écrire pour établir la preuve orale en Islam. La pratique d'un tribunal à Jérusalem au XIVe siècle », *Les outils de la pensée. Étude historique et comparative des « textes »*, sous la direction de Akira Saito et Yusuke Nakamura, Paris, 2010, p. 63-97.

BCAI 29 (2014) Fierro Maribel, Tolan John: The Legal Status of ḏimmī-s in the Islamic West (Second/Eighth-Nineth/Fifteenth centuries)., recensé par Moez Dridi
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

doute la véracité de ces récits collectés auprès de ces rescapés qui déformaient sans doute la réalité dès leur arrivée au Mašriq. Certes, l'exagération existe comme dans tous les récits historiques, notamment chez ces encyclopédistes éloignés des faits dans l'espace et dans le temps, mais mettre en doute, nous semble-t-il, l'intégralité d'une telle information reste à prouver. Car, même à distance, les chroniqueurs avaient la possibilité de rassembler des informations fiables, proches de la réalité.

L'abolition du pacte de la *ḏimma* par les Almohades, rapportée par al-Marrākušī en 621/1224 est invérifiable et sans crédibilité historique d'après l'auteur de cet article. Ce dernier pense que cette abolition est à prendre dans « le sens juridique en faisant tomber la perception de la *ǧizya* ». Il reste sceptique en avançant qu'il est difficile « de saisir la signification de l'abolition ». À ce niveau une question s'impose : les Almohades étaient-ils qualifiés pour modifier ou suspendre une disposition coranique ? Le sujet reste ouvert à maintes interprétations.

Quant aux récits rapportés par les chroniqueurs relatifs à la question de la conversion des juifs et des chrétiens par la force, aucune inquisition, d'après l'auteur, n'a été instaurée pour vérifier leur foi. L'*amān* fut donné aux *ḏimmī*-s désireux de quitter une ville comme Mahdiyya et de se diriger vers la Sicile. L'auteur conclut, rapportant les propos de Maimonide selon lequel « on n'a jamais vu une persécution aussi merveilleuse où l'on ne vous impose que des paroles » ! Les relations entre musulmans et juifs, en dépit de quelques exactions ont été en réalité marquées par une politique de complicité, notamment durant la période du règne du calife al-Ma'mūn (r. 1232-1229) et de la *convivencia* entre les deux communautés (p. 81).

Cyrille Aillet pense que les Almoravides et les Almohades ont placé les minorités religieuses à la marge de leur projet impérial et qu'ils ont adopté à leur égard une politique de répression qui s'est renforcée dans la péninsule Ibérique avec « la montée de la suspicion ». Cet état de fait est totalement différent de celui de l'époque des premiers califes dans la péninsule Ibérique qui avaient fondé leur idéologie sur l'idée et le projet d'intégration et de multi-confessionnalisme. (p. 175). Cela avait donné lieu à une série des problèmes d'ordre politique, social et confessionnel qui n'étaient pas nouveaux pour la communauté musulmane. Il y avait eu déjà des précédents auxquels les Omeyyades en Orient avaient été confrontés et qui pouvaient servir de modèle.

C. A., en se référant à d'autres travaux notamment ceux de F. Simonet [4] et D. Serrano [5] montre que l'idéologie politique almohade fut basée sur l'exclusion. D'ailleurs, les *fatāwā*-s, émises par les juristes de l'époque, sont qualifiées par l'auteur comme étant « le témoignage des tensions qui sévissaient dans la région de Grenade ».

Il faut dire que les *fatāwā* n'étaient pas des décisions, mais des avis jurisprudentiels, dont l'application demeurait aléatoire et qu'ils étaient parfois jugés « extrêmes et inapplicables », comme le précise É. Voguet dans sa contribution.

C. Aillet, citant Ibn al-Ṣayrafī en 492/1099, reprenant Ibn al-Ḫatīb dans *al-Iḥāṭa fī aḫbār Ġarnāta*, donne des exemples précis concernant la politique discriminatoire et violente menée par les Almoravides. La destruction de l'église d'Elvira fut entreprise sur l'ordre de l'émir Yūsuf Ibn Tāšfīn. Ce dernier fut à l'époque « appuyé par l'avis juridique des *fuqahā'*-s », (p. 175). À Séville à la fin du XIe siècle, Ibn 'Abdūn, dans son manuel de *ḥisba*, traite avec mépris les chrétiens.

É. Voguet démontre, à la lumière du *Musnad* d'Ibn Marzūq, que les marques distinctives que devaient porter les *ḏimmī*-s dans le milieu rural de la ville de Tlemcen n'ont jamais été appliquées avec rigueur durant les différentes périodes. Les apparences vestimentaires attestent avec certitude que les juifs étaient mêlés à la société musulmane, fondus dans le tissu urbain « sans que cela pose a priori de problème ». D'ailleurs et comme le souligne par ailleurs Ch. Müller, les minorités religieuses bénéficiaient des mêmes droits que ceux des musulmans, en particulier dans le domaine commercial. Ils jouissaient, estime-t-il, des mêmes privilèges en cas de transaction ou de droit d'accession (*šuf'a*), dans une affaire de métayage (*musāqāt*) ou vivification de terres agricoles abandonnées, les *mawāt*-s. Les musulmans et les *ḏimmī*-s étaient égaux devant les impôts, en particulier dans le cas des *musāqāt*, mais pas dans le cas de *zakāt* (« alms-tax »), comme le suggère l'auteur (p. 44).

Nous remarquons, à la lecture de cet ouvrage, que les échanges commerciaux et les intérêts économiques, s'ils ne concernent pas des produits prohibés par l'islam et si l'on exempte les transactions illicites comme la pratique de l'usure (*ribā'*), sont,

(4) F. J Simonet, *Historia de los mozarabes en Espana : deducida de los mejores y mas autenticos testimonios de los escritores cristianos y arabes*, rééd. Amsterdam, Oriental Press, 1967.

(5) Delfina Serrano, « Dos fetuas sobre la expulsión de mozárabes al Magreb en 1126 », *Anaquel de Estudios Arabes* 2 (1991), p. 164-165.

BCAI 29 (2014) Fierro Maribel, Tolan John: The Legal Status of ḏimmī-s in the Islamic West (Second/Eighth-Nineth/Fifteenth centuries)., recensé par Moez Dridi
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

nous semble-t-il, les seuls éléments fédérateurs des différentes communautés.

L'échange est beaucoup moins autorisé dans le champ des savoirs. C. Aillet évoque quelques exemples à ce sujet. Mālik Ibn Anas va jusqu'à condamner l'enseignement délivré par les musulmans aux *ḏimmī*-s. Il désapprouve également la participation à des concours littéraires, *aḥtār*, organisés par les membres des autres communautés car « elle participe à l'exaltation de l'associationnisme - *ta'ẓīm al-širk* », (p. 191). Avec le temps, cette position rigoriste s'est atténuée. En s'appuyant sur un corpus de *fatāwā*, notamment celui d'al-Wanšarīsī, É. Voguet a pu mettre en valeur l'existence d'échanges féconds à Tlemcen entre les savants juifs, originaires de l'oasis de Figuig, et les *fuqahā'* malékites dans les années 885/1480, lesquels étaient, confirme-t-elle, en échange permanent, comme le reflète le débat sur l'affaire de la destruction des synagogues au Touat et leur statut légal.

L'article d'A. Nef, « Le statut des *ḏimmī*-s dans la Sicile aghlabide (212/827-297/910) », aborde la question épineuse des « conditions faites aux vaincus dans l'île » de la Sicile après la conquête aghlabide en 212/827. Elle s'est interrogée sur le statut fiscal des non-musulmans, réfutant dans sa démonstration l'opinion que Michele Amari avait exprimée dans la deuxième moitié du XIXe siècle sur le sujet, quand il avait estimé que les règles appliquées aux *ḏimmī*-s étaient celles définies dans le pacte de 'Umar Ier (r. 634-644). L'auteure, en revanche, est parvenue à conclure que ce fameux pacte était trop théorique pour être applicable, en particulier en Sicile. La fiscalité, pense-t-elle, a mis du temps avant d'être appliquée aux minorités religieuses, le processus d'application ayant pris plus d'un siècle et demi, le temps de la conquête militaire de l'île.

La fiscalité byzantine a ainsi survécu en Sicile au lendemain de la conquête musulmane. Il en alla de même en Orient, où les musulmans gardèrent les traits importants de l'administration sassanide. Ce système d'imposition fiscale se « situe au croisement de l'administratif et du religieux » (p. 121), et, selon A. Nef, cette taxe doit être « lue sur le modèle de celle versée par les *ḏimmī*-s ». Cette thèse de survivance est séduisante, mais, pensons-nous, les données historiques et juridiques ne furent pas les mêmes. À partir de la deuxième moitié du IIIe/IXe siècle, en effet, le contexte juridique et historique change. Les différentes écoles juridiques avaient quasiment déterminé leur corpus et défini les règles administratives et fiscales relatives aux membres des autres religions, lesquelles y étaient alors encore majoritaires. La *mudawwana* d'Abū Sa'īd Saḥnūn al-Qayrawānī (m. 240/854) en est un exemple.

Les sources matérielles et les données archéologiques concernant ces communautés sont rares, voire inexistantes. A. N. fait allusion aux sceaux de plomb portés par les *ḏimmī*-s, preuve matérielle pour prouver auprès du fisc que la personne s'était acquittée de ce qu'elle devait. Ces sceaux ont été remplacés à partir du IVe/Xe siècle par des attestations documentaires, comme le confirme A. Carmona Gonzalez dans sa contribution, « Doctrina sobre la *ǧizya* en el Occidente islámico pre-moderno ». La *ǧizya* collective, atteste-t-il, fut une pratique courante jusqu'au VIIe/XIIIe siècle, ce qui laisse penser qu'un paiement collectif a été pratiqué auparavant et que ces « sello en la nuca » (p. 107) doivent être entendus comme l'acquittement général de l'ensemble de la communauté, et non de l'un de ses membres, en l'occurrence celui qui porte le sceau. A. N remarque à ce propos : « on ne peut manquer d'être étonné par le contraste entre le nombre de sceaux qui auraient été nécessaires » (p. 123) pour tous les membres de la communauté juive et chrétienne.

Rien ne permet de dire, ajoute-t-elle, que ces sceaux, qui se rapportent à des émirs aghlabides (de 242/856 au 295/907 au plus tard), soient des sceaux de *ǧizya*. Rien ne permet non plus, à notre avis, de confirmer que l'indication d'Ibn Ḥawqal, *al-ǧawālī al-marsūma 'alā al-ǧamāǧim*, soit en rapport avec la taxe de capitation. L'utilisation des termes *marsūma* et *ǧamāǧim* (6) pour parler de la *ǧizya* individuelle nous laisse un peu perplexe. En revanche, l'explication donnée par Y. Rāġib de ces *ǧawālī* en tant que « fuyards de l'impôt » venus s'installer dans d'autres régions, nous semble une interprétation plus proche de la réalité historique de l'époque (7).

La ǧizya dans le milieu rural, comme l'a démontré É. Voguet, apporte la preuve que la capitation due sur les personnes n'était pas un impôt réservé aux seuls habitants du milieu urbain comme on pourrait le déduire de la *fatwā* rapportée par al-Wanšarīsī. L'auteure estime, avec prudence, que les populations juives qui « échappaient au paiement de cette taxe, bénéficiaient peut-être de l'éloignement des structures administratives … ». Le paiement de la *ǧizya* est

(6) Dans un papyrus arabe daté de 168/785, ces trois mots : *ǧawālī*, *ǧamāǧim*, *ǧizya* ont été utilisés. Pour le *ḫarāǧ* on trouve ajouté le terme *ǧamāǧim*, mais, pour mentionner l'acquittement de la *ǧizya*, est ajouté le terme *ra's* (pl. *ru'ūs*). Voir S. Maghawry Mohammed, *Titles and Names of Crats and Jobs in the Light of Arabic Papyri*, Cairo, 2002, vol. III, p. 64-65 ; P. Sijpesteijn, traduit les *ǧamāǧim-s* par (« les notables ») et les présente en tant que the 'heads' of the town. Voir *Shaping a Muslim State. The World of a Mid-Eighth-Century Egyptian Official*, Oxford University Press, 2013, p. 158 *sq* et p. 304.

(7) Yūsuf Rāġib, « Sauf-conduits d'Egypte omeyyade et abbasside », *Annales Islamologiques*, T. XXXI (1997), p. 143-168.

BCAI 29 (2014) Fierro Maribel, Tolan John: The Legal Status of ḏimmī-s in the Islamic West (Second/Eighth-Nineth/Fifteenth centuries)., recensé par Moez Dridi
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

donc une obligation, que ce soit pour les habitants de la ville comme pour ceux de la campagne, et en aucun cas ces habitants n'en étaient exemptés, contrairement à l'interprétation par J. Tolan (p. 368) des propos de l'auteure. Il écrit en effet, que « rural jews were often in practice exempted from paying ».

Avec la deuxième moitié du IIIe/IXe siècle et à la suite d'une large diffusion de la *Mudawwana* de Saḥnūn (m. 240/854), on assiste à une « explosion du thème de la *ḏimma* », notamment avec al-'Utbī (m. 255/869), commenté trois siècles plus tard par Ibn Rušd al-Ǧadd (m. 520/1126). Nous sommes passés d'une vingtaine de clauses relatives aux minorités religieuses mentionnées par Mālik dans son *Muwaṭṭa'* à 280 *mas'ala*-s sur ce thème soulevés par al-'Utbī comme les dénombre C. Aillet.

À partir d'un ensemble de 150 cas relevés dans le chapitre sur les *aḥkām al-ǧanā'iz* (rites funéraires) de la 'Utbiyya, F. Bouchiba dans « Cimetières et opérations funéraires en al-Andalus : *ḏimmī*-s et non-musulmans face à la mort » procède à l'analyse de la place des non-musulmans dans ce domaine à travers les 18 cas consacrés aux *ḏimmī*-s.

Ibn Rušd al-Ǧadd met en cause le point de vue de Mālik qui, en se référant à un verset coranique, interdit au musulman de présenter des condoléances à un non-musulman. Cette interdiction n'est pas explicite d'après Ibn Rušd, mais le résultat d'une interprétation. Néanmoins, les exemples d'exclusion et de distinction se multiplient avec le temps et, chaque fois, les juristes essaient d'imposer une séparation entre les membres des différentes communautés. Il est par exemple recommandé, pour accompagner le cortège funéraire, de le faire à distance pour que le *saḫaṭ* (le courroux) divin qui pourrait s'abattre sur le groupe n'atteigne pas le musulman (p. 225).

Dans la plupart des cas, Ibn Rušd utilise le terme *ǧā'iz*, autorisé et non obligatoire, ainsi que « je ne vois pas de mal à cela ». Il donne son avis sans l'imposer, en utilisant par exemple l'expression « je pense (*arā*) » afin d'alléger l'intensité de l'idée de *tafrīq* (séparation) confessionnelle et d'atténuer la distance entre les communautés. Il était d'ailleurs le seul à recourir à la *niyya* (l'intention) qui portera sur l'affaire en cas de désaccord ou d'une décision ambigüe (p. 229).

Ce travail sur la conception de l'autre est aussi abordé par C. Aillet qui consacre un sous-chapitre à l'occupation confessionnelle de l'espace, où l'on distingue clairement les domaines de chacun, en particulier dans le milieu urbain : les mosquées, les églises, les cimetières… etc.

Les rapports interconfessionnels sont non seulement structurés autour du thème de la souillure corporelle, de l'échange commercial et du savoir, mais également dans un rapport plus structuré avec le pouvoir politique en place, avec l'étude de Marina Rustow : « The legal status of *ḏimmī*-s in the Fatimid East ». Elle est partie à la recherche de ce regard « from the palace in Cairo », à travers l'ensemble de pétitions dans le *diwān al-maẓālim*. L'idée de droit, *ḥaqq*, et « the language of right » produite par les *fuqāhā'*-s et dans les rouages du palais califal occupe une place centrale dans sa démarche analytique. Il serait plus productif, pense-t-elle, d'examiner les relations de pouvoir que nouèrent les musulmans comme d'ailleurs les *ḏimmī*-s avec l'État car les deux communautés étaient en situation de négociation permanente puisque le « power can be negotiated » loin des préjugés « of legal status » (p. 326).

Sans avoir rendu compte de toutes les contributions qui forment la matière de cet ouvrage de très haute qualité, dense et richement documenté, nous dirons en conclusion qu'il représente un outil de références pour les spécialistes dans le domaine des études sur les minorités, au Maghreb et en Espagne en particulier. C'est un travail remarquable, précieux à tous les égards, qui propose des approches diverses des sources et des analyses fécondes, même lorsqu'elles nous semblent osées. Il contient en germe de nombreux débats fructueux pour l'avenir. On ne peut que souhaiter que d'autres entreprises similaires voient le jour. Que ses coéditeurs en soient vivement remerciés.

Moez Dridi
CNRS - Paris

BCAI 29 (2014) Fierro Maribel, Tolan John: The Legal Status of ḏimmī-s in the Islamic West (Second/Eighth-Nineth/Fifteenth centuries)., recensé par Moez Dridi
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net