

THE LEGAL STATUS OF DIMMĪ-S IN THE ISLAMIC WEST

(SECOND / EIGHTH-NINTH / FIFTEENTH CENTURIES)

Edited by Maribel FIERRO and John TOLAN

وفي أحكام ابن زياد: فهمنا وفقك الله ما كشفت عنه من أمر
الصبيتين المسلمتين اللتين توفيت أمهما وتركت أما نصرانية
وللصبيتين جدة لأب نصرانية أيضًا. والذي يجب فيه أن
الحضانة للجدة للأم النصرانية وهي أحق من الجدة للأب ولو
كانت مسلمة.

La construction des frontières interconfessionnelles : le cas des chrétiens d'al-Andalus dans les sources juridiques (II^e/VIII^e-VI^e/XII^e siècle)

Cyrille AILLET

Université de Lyon 2, CIHAM-UMR 5648

Dans sa célèbre étude, Antoine Fattal réserve une place mineure à l'Occident musulman qu'il juge avoir « toujours été respectueux des traditions juridiques et administratives de l'Orient¹ ». Il n'en reste pas moins, pour qui s'intéresse aux minorités religieuses de cette aire géographique, qu'il existe une différence fondamentale avec les provinces orientales du *dār al-islām* : ces dernières ont en effet conservé, parfois jusqu'à l'époque contemporaine, des minorités religieuses autochtones, administrées par l'empire ottoman dans le cadre des *millet* comme elles l'avaient été auparavant dans le cadre de la *dimma*. À l'inverse, les communautés chrétiennes de part et d'autre du Déroit de Gibraltar, ainsi que les juifs en al-Andalus, ont connu au cours du XII^e siècle une phase de destruction de leurs anciennes assises. Cela se traduit par des mesures d'expulsion, par des conversions et par une pression politique et sociale en faveur du départ de ces populations. Il existe donc, surtout dans le cas d'al-Andalus, une discontinuité entre la situation des *dimmi*-s avant le XII^e siècle et l'existence ultérieure de groupes de populations non-musulmanes qui purent ponctuellement bénéficier de la *dimma*. Ce fait n'a pas son équivalent en Orient, même si les Croisades et surtout l'arrivée des Mongols au XIII^e siècle y provoquèrent aussi de vives tensions intercommunautaires.

Il semble donc légitime de s'interroger sur cette « exception occidentale ». La domination acquise par le droit malékite en Occident musulman ne peut manquer d'attirer l'attention sur le traitement de la différence religieuse et des relations intercommunautaires dans cette tradition juridique, et sur ses éventuelles conséquences sur l'évolution des minorités non-musulmanes locales. Toutefois, le décalage constaté entre l'Orient et l'Occident musulmans peut-il vraiment s'expliquer par une différence de « statut légal », c'est-à-dire de conception juridique du rapport entre pouvoir islamique et non-musulmans ? Autrement dit, existe-t-il des divergences significatives, parmi les différentes écoles juridiques, dans la conception de la *dimma* ? Le malékisme

¹ Fattal, *Le statut légal des non-musulmans*, p. 15.

est-il plus rigoriste que d'autres approches légales ? Doit-on plutôt rechercher dans l'idéologie des Almoravides et des Almohades les sources d'un raidissement à l'égard des *ḍimmī-s* ?

La réponse à ces interrogations nécessiterait des comparaisons juridiques précises, qu'il serait intéressant de mener. Il est bien évident toutefois que le droit n'est pas un ensemble rigide et inflexible que les sociétés appliquent de manière mécanique. La question – légitime – des nuances régionales ou temporelles que peut revêtir la condition des *ḍimmī-s* en terre d'Islam implique donc une approche historique et sociale plus large du matériau juridique, dont l'enjeu est de mettre en lumière, dans cette production, des indices d'interaction avec le contexte social et politique. Ce principe est cependant délicat à mettre en œuvre, car dans les manuels de droit la question du rapport avec les non-musulmans ne constitue pas une rubrique juridique à part entière : elle est étroitement canalisée par d'autres filtres. De plus, le poids de l'argument d'autorité implique que l'on systématise le recours aux figures tutélaires, notamment 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb ou bien Mālik b. Anas, ce qui favorise la production et la circulation d'énoncés relativement stéréotypés. Les compilations de *masā'il* tendent d'ailleurs à éluder toute contextualisation au profit d'un effort d'abstraction et de généralisation propre à cette tradition casuistique. L'étude des étapes successives de formulation du droit à partir d'un corpus-source (par exemple le *Muwatta'* de Mālik b. Anas) permet toutefois de mettre en évidence des phases de concrétion spécifiques. L'action des instances régulatrices de la société – État et '*ulamā'*' principalement – dans l'interprétation, la mobilisation et l'activation des référents légaux constitue l'autre enjeu fondamental d'une telle étude. Dans cette perspective, il faut se montrer attentif aux phases de tensions intercommunautaires et aux mesures concrètes de coercition à l'égard des *ḍimmī-s*. Enfin, les sources non-musulmanes offrent souvent, en écho à la juridiction islamique, leur propre définition des frontières intercommunautaires.

Sans prétendre réaliser intégralement ce programme théorique, notre contribution consistera à dresser un panorama des sources disponibles pour une telle étude, en essayant de mettre en regard la production juridique islamique avec l'apologétique chrétienne, les phases de production juridique avec les nœuds de tension intercommunautaire. Enfin, nous évoquerons le tracé des frontières intercommunautaires, et la sélection de ses emblèmes constitutifs.

Production et interprétation des normes : quelques jalons chronologiques

La documentation consultée concerne plus particulièrement le cas des chrétiens, tout en incluant les questions juridiques plus larges concernant les *ḍimmī-s*, sans précision de confession. S'y rajoutent deux œuvres extérieures à la péninsule, mais fondamentales dans la formation du droit malékite, à savoir le *Muwaṭṭa'* de Mālik b. Anas (m. 179/795)² et la *Mudawwana* de Saḥnūn (m. 240/854)³. Le corpus ainsi rassemblé comprend environ 300 questions juridiques différentes, mais pourrait s'étoffer par un dépouillement plus exhaustif. Quant à la documentation chrétienne utilisée à titre de comparaison, elle se limite au *Corpus scriptorum muzarabicorum* édité par Juan Gil⁴, à quelques exceptions près. Nous y avons ajouté le pénitentiel de Cordoue⁵, un « assemblage chaotique d'emprunts » aux ouvrages mérovingiens de la même veine, mais dont la partie finale inclut six canons très probablement composés « dans une communauté chrétienne plongée en milieu islamique », selon Francis Bezler⁶. En effet, l'ouvrage semble avoir été compilé en al-Andalus au x^e siècle. Une note polémique en arabe contre la consommation de la viande non vidée de son sang, déposée en marge d'un manuscrit de l'Escorial (&.I.14) et datant probablement de la seconde moitié du ix^e siècle nous renseigne sur un débat, en milieu chrétien, concernant les interdits alimentaires⁷. Enfin, les recherches en cours d'Ana María Echevarría sur la compilation arabe des Canons de l'Église wisigothique, texte inédit préservé par un autre manuscrit de l'Escorial (arab. 1623), promettent aussi de nous apporter des renseignements sur de possibles interférences entre le droit malékite et le droit wisigothique pratiqué par les chrétiens arabisés d'al-Andalus⁸. Le croisement de ces faisceaux d'information laisse apparaître trois phases principales dans la formulation du droit relatif aux *ḍimmī-s*.

La haute époque (ii^e/viii^e siècle)

Les premières sources qui abordent la situation des *ḍimmī-s* après la conquête islamique sont chrétiennes et latines. L'historiographie islamique

² Mālik, *al-Muwaṭṭa'*, trad. Bewley.

³ Saḥnūn, *al-Mudawwana*.

⁴ Gil (éd.), *Corpus scriptorum muzarabicorum* [cité CSM].

⁵ Vogel (éd.), *Les « Libri Pœnitentiales »*.

⁶ Bezler, *Les pénitentiels espagnols*, pp. 26-34.

⁷ San Lorenzo de El Escorial, Real Biblioteca del Monasterio, ms. &.I.14, f^o 160 v^o-161 r^o; Morata, « Las notas árabes del Cod. & I-14 »; Aillet, *Les Mozarabes*, pp. 160-163.

⁸ Echevarría Arsuaga, « Los marcos legales de la islamización ».

est en effet bien plus tardive, datant majoritairement des ^{x^e}-^{xⁱ^e} siècles. Parmi les récits des premières décennies de l'islam en al-Andalus, la chronique dite « mozarabe » de 754 constitue une source irremplaçable concernant les campagnes de recensement organisées dans la péninsule par le pouvoir omeyyade pour le prélèvement de l'impôt, désigné par trois termes principaux : *pacificas uectigalia* (« impôts de paix »), *censuario iugo* (« le joug de l'impôt personnel »), *exactionem tributi* (« extorsion du tribut », expression faisant peut-être allusion à une forme d'impôt foncier)⁹. Elle témoigne donc de ce qui pourrait constituer la première grande phase de pression exercée par le pouvoir islamique sur les populations autochtones, dans les décennies qui suivirent la conquête.

Cette période est également marquée par la production d'écrits dogmatiques relatifs à la discipline interne de l'Église. Ces textes méconnus n'évoquent pas directement l'islam, mais ils abordent certaines des pièces classiques du répertoire interconfessionnel. L'épître du diacre de Tolède Évance, rédigée avant 737, condamne une secte chrétienne de Saragosse qui « tient le sang pour impur ». Sous couvert de dénoncer des pratiques judaïsantes, il s'agit des prémices d'un débat sur les interdits mosaïques, en particulier la consommation des viandes non vidées de leur sang¹⁰. On peut légitimement se demander, dans ce contexte, si l'islam n'est pas assimilé par le Tolédan à une hérésie issue du judaïsme. Cette controverse semble avoir perduré au moins jusqu'au ^{ix^e} siècle, car dans une glose écrite en arabe en marge d'Évance, un annotateur anonyme s'en prend vigoureusement à ceux qui refusent d'appliquer l'interdit vétér testamentaire renouvelé dans les *Actes des Apôtres* 15, 29¹¹. Le thème des interdits alimentaires resurgit dans la lettre d'Hadrien I aux « évêques d'Espagne », vers 785, en relation directe avec une série d'avertissements sur les dangers de la cohabitation avec les juifs et les « païens », entendez les musulmans. Le pape condamne le partage des aliments et des boissons et la multiplication des mariages avec des non-chrétiens. Enfin, il fait allusion à la contamination doctrinale que risque d'engendrer le contact avec les « gentils¹² ». Ce refus du contact caractérise d'ailleurs plusieurs courants au sein du christianisme andalou contemporain, de la secte de Migèce au ^{viii^e} siècle à ses héritiers, les Cassianites ou « Acéphales » dénoncés par le concile de Cordoue de 839¹³, jusqu'au courant doctrinal à l'origine de la geste des martyrs de Cordoue après le milieu du ^{ix^e} siècle.

Bien loin de la péninsule Ibérique, la fin du ^{viii^e} siècle voit s'éteindre à Médine Mālik b. Anas (m. 179/795). Son enseignement, consigné, résumé et mis en ordre par ses disciples dans les multiples recensions du *Muwaṭṭa'* com-

⁹ *Crónica mozárabe de 754*, pp. 76-77, 80-81, 90-91, 104-105, 122-123.

¹⁰ Évance, *Epistula contra eos qui putant inmundum esse sanguinem*, in CSM, vol. 1, p. 2-5.

¹¹ Aillet, *Les Mozarabes*, pp. 160-163.

¹² Aillet, « Pope Hadrian's epistles ».

¹³ *Concilium cordubense*, in CSM, vol. 1, p. 136.

mence à irriguer au siècle suivant les confins occidentaux de l'islam. Le *Muwaṭṭa'* comporte déjà une vingtaine de clauses relatives aux juifs et aux chrétiens : alliances matrimoniales, interdiction de l'apostasie, prix du sang d'un non-musulman composent les ingrédients d'un questionnement encore timide¹⁴, où la complexité des situations de coexistence n'apparaît pas encore.

Le tournant de l'islamisation ? (2^e moitié III^e/IX^e-IV^e/X^e siècle)

En revanche, la question surgit avec force vers le milieu du IX^e siècle, période de convergence entre l'émergence d'un discours apologétique extrêmement construit face à l'islam – le dossier des martyrs de Cordoue, prolongé par l'*Apologeticus* de l'abbé Samson –, et la première floraison du droit malékite.

En Ifrīqiya, la *Mudawwana* de Saḥnūn (m. 240/854) marque une prise en compte beaucoup plus marquée de la question des rapports interconfessionnels¹⁵. On y relève plus de soixante-dix questions concernant les relations avec les non-musulmans. Les considérations sur la pureté rituelle et l'alimentation y occupent une large place, ainsi que la codification des mariages interconfessionnels et des relations entre tribunaux et juridictions. Une place importante est faite au commerce, aux échanges économiques, à la circulation des individus entre *dār al-islām* et *dār al-ḥarb* et aux contrats entre individus de religions distinctes. Saḥnūn distingue aussi les quatre statuts possibles du sol : les terres d'islam, les terres conquises par la force, les terres de pacte et enfin celles qui comportent des villes fondées par les musulmans mais où se sont également installés des *ḍimmī-s*, ce qui devait représenter la majorité des cas¹⁶.

En al-Andalus, la quasi disparition du *Kitāb al-wāḍiḥa* de 'Abd al-Malik b. Ḥabīb (m. 238/852) nous prive d'une source importante, les seuls fragments préservés n'incluant que deux *masā'il* sur les *ḍimmī-s*¹⁷. En revanche, la *Mudawwana* de Saḥnūn fut très diffusée en al-Andalus, et le Cordouan al-'Utbī (m. 255/869) s'en inspira directement. Son œuvre¹⁸, révélée par l'excellente étude d'Ana Fernández Félix, témoigne d'une explosion du thème de la *ḍimma*,

¹⁴ Mālik, *al-Muwaṭṭa'*, trad. Bewley, § 16-17, 24, 27, 28-29, 36, 38, 40, 43, 45, 53.

¹⁵ Pour explorer Saḥnūn, nous nous sommes appuyés sur le mémoire inédit de Mohsen, *Le statut légal*.

¹⁶ Saḥnūn, *al-Mudawwana*, vol. IV, pp. 272-273.

¹⁷ Ibn Ḥabīb, *Kitāb al-wāḍiḥa*, éd. et trad. Arcas Campoy, éd. pp. 73-74, 118, trad. pp. 82-83, 120-121.

¹⁸ La *'Utbiyya* est conservée dans Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*.

puisqu'elle comprendrait 280 *masā'il* sur ce thème¹⁹. Je n'en ai pour ma part étudié qu'une centaine, et l'ampleur du corpus rend inutile le relevé précis des thèmes abordés, par ailleurs déjà signalés par des travaux antérieurs. On peut tout de même noter quelques tendances : l'importance donnée à toutes les formes de contact interconfessionnel et aux risques de souillure et de contamination rituelle qu'elles entraînent ; le nombre élevé de clauses concernant les actes sociaux à dimension interconfessionnelle : mariage, héritages, transactions commerciales... ; la prise en compte des échanges culturels et de l'acculturation comme possibles menaces pour l'intégrité religieuse du fidèle ; l'intérêt porté aux questions de conversion et d'apostasie.

À cette moisson déjà abondante, on peut ajouter les *fatwā*-s d'époque émirale conservées grâce aux *Aḥkām al-kubrā* d'Ibn Sahl (m. 486/1096)²⁰. En effet, Ibn Sahl a consulté les actes d'archives (*waṭā'iq*) des cadis de Cordoue, notamment ceux d'Ibn Ziyād qui avait exercé sous 'Abd Allāh de 290/903 à 300/912, puis derechef sous 'Abd al-Raḥmān III de 308/921 à 311/924. Son recueil comprend quelques pièces de dossiers conservées telles quelles et grâce auxquelles on peut reconstituer les navettes épistolaires entre les plaignants et le cadi, puis entre celui-ci et les jurisconsultes (*mušāwarūn*) de son entourage. On relève onze affaires, des litiges concrets donc, concernant presque systématiquement les chrétiens :

1. La question du passage des convois chrétiens dans le cimetière de *Mut'a*, au nord de la capitale²¹ ;
2. La question de la rénovation d'une synagogue à Cordoue, qui permet d'aborder plus généralement le statut des lieux de cultes non-musulmans²² ;
3. et 4. Deux cas d'apostasie de garçons mineurs²³ ;
5. Une plainte déposée par des chrétiens concernant la durée de leur emprisonnement ;
6. Un cas d'insultes proférées par une femme contre le Prophète²⁴ ;
7. Un conflit entre un marchand d'épices et deux chrétiens à propos de la propriété d'une parcelle²⁵ ;
8. Un conflit pour des terres entre une communauté monastique de la région de Badajoz et une notable musulmane ;

¹⁹ Fernández Félix, *Cuestiones legales del islam temprano*, p. 433 ; Fernández Félix et Fierro, « Cristianos y conversos », pp. 415-427.

²⁰ Certaines sont publiées dans El Azemmouri, « Les *Nawāzil* d'Ibn Sahl », pp. 7-107. La totalité des *fatwā*-s concernant les *dimmī*-s est théoriquement éditée in Ḥallāf, *Waṭā'iq*. D'autres éditions sont désormais disponibles.

²¹ Traduit notamment dans Aillet, *Les Mozarabes*, p. 124.

²² Voir Molénat, « La place des chrétiens dans la Cordoue des Omeyyades » et sa contribution dans ce volume « La *fatwā* sur la construction des églises à Cordoue au IVE/Xe siècle ».

²³ L'un d'eux est traduit dans Aillet, *Les Mozarabes*, p. 98.

²⁴ Voir García Gómez, « Dulce mártir mozárabe ».

²⁵ Les *fatwā*-s 7 à 9 sont étudiées et traduites plus loin dans cet article.

9. La plainte déposée par des chrétiens contestant le statut d'une parcelle située dans la campagne de Cordoue, parcelle réputée haboussée mais dont ils prétendent qu'il s'agit au contraire d'une « terre de *ġizya* » ;

10. Une requête déposée par Ibn Antuluh, un *muwallad* anciennement rallié à 'Umar b. Ḥaḥṣūn, concernant le cas d'une esclave chrétienne qui lui appartenait et qui avait été enlevée par le seigneur de Bobastro²⁶ ;

11. À la suite du décès de leur mère, chrétienne, la question de la garde d'enfants de père musulman, mais dont la grand-mère maternelle est elle aussi chrétienne²⁷.

Légèrement postérieurs à cette série de traités puisqu'ils ont été rédigés dans les années 860, les écrits autour des martyrs de Cordoue entrent en convergence avec certains des thèmes abordés dans la production juridique malékite. La question de la conversion et de l'apostasie y revient souvent. Le passage à l'islam de certains notables – comme le secrétaire Qūmis b. Antunyān ou bien Auvarnus, le père d'Hostegesis – y est dénoncé²⁸. Toutefois, la tendance générale d'Euloge et d'Alvare consiste à minimiser l'importance de la « conversion formelle » pour vanter au contraire les cas des *lapsi* qui, momentanément aveuglés, apostasient de nouveau pour revenir à leur religion primitive²⁹. Le cas des mariages interconfessionnels et leur conséquence sur le statut des enfants, largement abordé par les juristes, est bien attesté dans ces récits³⁰. De même, on peut voir dans le dialogue fictif des candidats au martyre avec le *qāḍī* de Cordoue non seulement un arsenal polémique à l'usage de la communauté chrétienne, mais également une transcription indirecte du processus de confrontation entre l'accusé et le *cadi* avant la sentence finale. Le *Livre des juges de Cordoue* d'al-Ḥuṣānī (m. 371/981) nous livre d'ailleurs une version parodique de la confrontation entre le juge et un chrétien convoqué pour avoir proféré publiquement des blasphèmes contre l'islam, et convaincu de gagner ainsi les palmes du martyre. La phase de temporisation, *imtiḥān*, où le magistrat tente de ramener l'accusé à la raison, apparaît également dans les passions des martyrs de Cordoue qui reproduisent donc sur le mode apologétique certains des rouages de la procédure juridique³¹.

Il n'en est pas moins vrai que la geste des martyrs de Cordoue véhicule l'idée d'un durcissement des relations avec le pouvoir musulman, notable à partir du règne de Muḥammad I (238/852-273/886). Euloge et Alvare évoquent les mesures de rétorsion adoptées par l'émir lorsqu'il chassa le personnel

²⁶ Viguera, « Cristianos, judíos y musulmanes en al-Andalus », pp. 67-8 et Martínez Enamorado, « 'Donde rigen las normas de Satán' ».

²⁷ Marín et El Hour, « Captives, children and conversion ».

²⁸ Aillet, *Les Mozarabes*, pp. 97, 100, 103, 116.

²⁹ Aillet, *Les Mozarabes*, pp. 103-106.

³⁰ Voir notamment Coope, *The Martyrs of Cordoba*.

³¹ Al-Ḥuṣānī, *Kitāb al-quḍāt*, pp. 186-187 et 231-233.

chrétien de l'administration³². La période voit se déclencher les prémices de la *fitna*, au cours de laquelle l'élément chrétien s'engagea partiellement aux côtés de certains leaders *muwalladūn*, motivant de la part du pouvoir des mesures de répression exercées contre les garnisons chrétiennes de certains des *ḥusūn* rebelles, quelquefois passées au fil de l'épée ou bien forcées à la conversion si l'on en croit notamment Ibn Ḥayyān³³. L'idéologie califale s'empare alors du thème de l'apostasie pour en faire l'une des caractéristiques de l'impunité de 'Umar b. Ḥaḥḥūn, la figure de proue de la *fitna*³⁴.

L'ère califale, présentée par l'historiographie comme une phase d'unification et de fusion des différences dans le moule de l'islam, se montre plus avare en renseignements sur l'évolution du traitement juridique de la *ḍimma*. Les seuls textes juridiques qui subsistent de cette période semblent toutefois confirmer la poursuite, et sans doute l'approfondissement, du processus de conversion et d'islamisation. C'est ainsi que le manuel de formulaires notariaux d'Ibn al-'Attār (m. 399/1009), conserve le modèle d'actes de conversion rédigés pour un chrétien et pour un juif. Les travaux de Pedro Chalmeta nous dispensent cependant d'y revenir³⁵. Quant au manuel de *ḥisba* d'Ibn 'Abd al-Ra'ūf (v^e/x^e s.), il contient des avertissements – au demeurant assez habituels dans cette littérature – contre les bouchers, les marchands de vin et les fromagers *ḍimmī-s*³⁶.

Un durcissement des relations interconfessionnelles ? (v^e/xⁱ^e -vⁱ^e/xⁱⁱ^e siècle)

Loin de disparaître dans l'oubli en même temps que s'efface le poids démographique du christianisme autochtone, la question des frontières interconfessionnelles ressurgit avec force à l'époque des Taifas. Du côté de la minorité chrétienne, la compilation des canons de l'Église en arabe conservée à l'Escorial et copiée en 1049-1050, témoigne de l'assimilation du vocabulaire juridique musulman. Quant au *Kitāb al-muḥallā bi-l-āṭār* d'Ibn Ḥazm (m. 456/1064), il s'agit d'un ouvrage de droit comparatif qui offre l'avantage de mettre en regard, sur plus d'une soixantaine de questions concernant les *ḍimmī-s* – d'après un décompte qui demanderait à être affiné –, les réponses apportées par les principaux courants du sunnisme et l'interprétation de l'auteur. Parmi les apports d'Ibn Ḥazm, me semble-t-il, figure une série de *masā'il* d'une pré-

³² Alvare, *Vita Eulogi*, in CSM, vol. I, p. 337 ; Euloge, *Memoriale sanctorum*, in CSM, vol. II, p. 445.

³³ Aillet, *Les Mozarabes*, pp. 88-92.

³⁴ Aillet, *Les Mozarabes*, pp. 95-113.

³⁵ Chalmeta et Corriente, *Formulario notarial hispano-árabe*; Chalmeta, « Le passage à l'Islam ».

³⁶ Lévi-Provençal, *Documents arabes inédits*, pp. 70-115 ; Arié, « Traduction annotée et commentée », pp. 5-38, 199-214 et 365-375.

cision maniaque sur les différentes formes possibles de souillure par le contact. On y trouve aussi de nouvelles précisions sur la géographie et la répartition confessionnelles des lieux de sépulture. L'attention portée au *jihād* et aux rapports avec les non-musulmans du *dār al-ḥarb* y connaît également un certain renouvellement, bien compréhensible dans le contexte d'intensification des relations transfrontalières qui caractérise le siècle des *mulūk al-ṭawā'if*. Enfin, le recueil se termine par une très longue discussion sur la punition à infliger aux blasphémateurs, musulmans mais aussi tributaires³⁷, question juridique classique mais qui prend là une telle ampleur qu'elle pourrait témoigner d'une certaine crispation idéologique. L'apparition à la fin du siècle d'une littérature apologétique dirigée contre les chrétiens³⁸ contribue à étayer cette hypothèse.

L'accentuation de la pression des États chrétiens du Nord, en particulier la Castille et le León, et la perte de Tolède en 1085, inaugurerent très certainement une nouvelle ère dans les relations entre le pouvoir, bientôt aux mains des Almoravides, et les *ḍimmī-s*, en particulier chrétiens³⁹. L'importance nouvelle donnée au thème du *jihād*, l'intensité de la pression militaire sur les frontières, l'idéal d'unification et de purification doctrinales qui sous-tend les programmes idéologiques des Almoravides et des Almohades expliquent que les minorités religieuses soient désormais placées en marge du nouveau projet impérial, contrairement au modèle califal qui se voulait multiconfessionnel. On assiste ainsi, sous les Almoravides, à une série de mesures spectaculaires dirigées contre les chrétiens. En 492/1099, d'après Ibn al-Ṣayrafī, lui-même repris par Ibn al-Ḥāṭib, la principale église d'Elvira fut détruite sur ordre de l'émir Yūsuf b. Tāšufīn. Le texte précise toutefois qu'il était « appuyé par le désir des *fuqahā'* et par la direction de leurs *fatwā-s*⁴⁰ ». Il n'est donc pas impossible que les '*ulamā'* andalousiens aient été les premiers à soutenir cette politique à l'égard de la minorité chrétienne. Le manuel de *ḥisba* rédigé à Séville par Ibn 'Abdūn au tout début du XII^e siècle, reflète une assez vive hostilité vis-à-vis de l'élément chrétien, qu'il soit autochtone ou bien exogène. Alors que ce thème est absent des sources juridiques andalusiennes antérieures, Ibn 'Abdūn préconise ainsi le port de signes distinctifs pour les *ḍimmī-s*⁴¹.

Témoignage des tensions qui sévissaient dans la région de Grenade, les chrétiens locaux collaborèrent activement à l'expédition d'Alphonse I le Batailleur en 1125-1126 et furent nombreux à suivre le souverain d'Aragon

³⁷ Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā*, vol. XI, pp. 408-418, n° 2308.

³⁸ Aillet, *Les Mozarabes*, pp. 28-30.

³⁹ Molénat, « Sur le rôle des Almohades » ; Molénat, « La fin des chrétiens arabisés d'al-Andalus ».

⁴⁰ Simonet, *Historia de los mozárabes*, vol. IV, p. 734 ; Serrano, « Dos fetuas », pp. 164-165 ; Aillet, *Les Mozarabes*, pp. 83-84.

⁴¹ Lévi-Provençal, *Documents arabes inédits*, p. 51 ; Lévi-Provençal, *Séville musulmane*, p. 114.

dans sa retraite vers le Nord. On connaît les *fatwā*-s qui furent émises pour justifier l'expulsion d'un nombre important de chrétiens des régions de Cordoue, Séville et Grenade : celle du grand cadī de Cordoue Abū l-Walīd Ibn Rušd al-Ġadd (m. 520/1126), recensée par al-Wanšārīsī (m. 914/1508), mais aussi celles, analysées par Delfina Serrano, du cadī de Grenade Ibn Ward (m. 540/1146) et du cadī de Ceuta 'Iyād (m. 544/1149)⁴². Peu avant l'arrivée des Almohades dans la péninsule en 542/1148, l'élément chrétien était déjà très affaibli par les déportations vers le Maghreb et par les départs vers le Nord. Depuis la fin du xi^e siècle, la conquête par les royaumes chrétiens de plusieurs villes importantes qui abritaient encore une minorité chrétienne autochtone – Coimbra, Tolède, Huesca, Saragosse, Lisbonne – avait également contribué à vider les territoires islamiques de ses éléments chrétiens. Vers 541/1147, dans des circonstances qui demeurent assez obscures, les quatre derniers évêques connus sur le territoire d'al-Andalus – ceux de Séville, Niebla, Asidonia et Elvira – vinrent se réfugier à Tolède⁴³. Dans ce contexte de débâcle de l'empire almoravide et de formation éphémère de nouvelles Taifas, ils prirent très certainement l'initiative de cet exil par crainte des représailles que pourraient exercer les Almohades, dont la domination sur la péninsule s'annonçait proche, après la chute de Marrakesh. Comme le montre de manière convaincante un article récent de Maribel Fierro, l'idéologie mahdiste des premiers temps de l'empire almohade, marquée par un idéal intransigeant d'unification, fut également travaillée par le projet de purifier l'empire de la présence des juifs et des chrétiens en supprimant la protection qui leur était accordée (la *ḍimma*). Cela se traduisit, après la prise de Marrakesh, par une vague de conversions forcées qui touchèrent surtout les juifs⁴⁴. Ces mesures furent très certainement à l'origine de l'exil des quatre évêques.

La production des normes relatives aux *ḍimmī*-s dans le droit malékite andalou semble donc avoir connu deux périodes d'intensification : la seconde moitié du iii^e/ix^e siècle, où elle accompagne l'ancrage de l'islam dans la société ; et le vi^e/xii^e siècle, où la pression à l'égard des minorités religieuses se renforce, débouchant sur une série de mesures de rétorsion prises par les Almoravides et les Almohades. Quelques décennies plus tôt, vers le milieu du v^e/xi^e siècle, l'œuvre d'Ibn Ḥazm – son *Kitāb al-muḥallā*, les chapitres qu'il consacre à la réfutation du judaïsme et du christianisme dans son *Kitāb al-ḥiṣāl fī l-milal*, ou encore ses diatribes contre Samuel Ibn Naghrella – pourrait présenter les symptômes d'un changement d'attitude et d'une montée de la suspicion à l'égard des minorités confessionnelles parmi les oulémas d'al-Andalus, territoire de plus en plus exposé à l'appétit des royaumes chrétiens.

⁴² Lagardère, « Communautés mozarabes », pp. 98-118 ; Serrano, « Dos fetuas ».

⁴³ Aillet, *Les Mozarabes*, p. 93.

⁴⁴ Fierro, « A Muslim land », pp. 231-247.

Le tracé de la frontière interconfessionnelle et ses enjeux

Dans la perspective d'une approche historique de la question des frontières interconfessionnelles, l'analyse diachronique de la production juridique ne suffit pas : il faut également s'intéresser, à une échelle plus grande, aux éléments de représentation de la frontière. Toutefois, si l'on fréquente la littérature disponible, on s'aperçoit rapidement que la question des relations avec les *ḍimmī-s* n'apparaît jamais comme une catégorie juridique isolée, car elle dépend étroitement des rubriques théoriques du droit musulman. Traitée comme un cas d'école parmi d'autres, elle illustre bien souvent d'autres problématiques : pureté légale (*ṭahāra*), ablutions (*wuḍū'*), prière (*ṣalāt*), sacrifices d'animaux (*dabā'ih*), espaces funéraires (*ṣanā'iz*), relations matrimoniales (*nikāh*), guerre contre l'infidèle (*ḡihād*), commerce (*tiḡāra*) et transactions commerciales (*buyū'*), héritages (*mawārīt*), témoignage juridique (*ṣahāda*), peines légales (*ḥudūd*) constituent quelques-unes des entrées les plus fécondes pour ce type de recherche. Comment mettre en relation des catégories aussi techniques avec un contexte social plus large ? Prises individuellement, les questions juridiques ne représentent le plus souvent qu'un horizon commun, voulu le plus intemporel et universel possible, ou encore des cas-limites proposés à la réflexion du juriste. Il importe donc de constituer des fichiers thématiques regroupant une matière assez abondante pour pouvoir se livrer à des comparaisons aussi bien sur un mode vertical (évolution de l'élaboration juridique dans un champ donné) qu'horizontal (mise en connexion avec d'autres sources ouvrant sur un contexte sociologique plus large). C'est dans ce cadre qu'il serait intéressant de tracer des parallèles plus systématiques avec d'autres écoles juridiques.

Antoine Fattal, dont le raisonnement est avant tout juridique, s'est interrogé en termes de définition des libertés et des contraintes qui pesaient sur les gens du Livre, sans mettre en avant la façon dont les sociétés islamiques définissaient la frontière interconfessionnelle en favorisant certains signes de distinction au détriment d'autres variables possibles. À la lumière des travaux de Mary Douglas, qui ont également inspiré Ana Fernández Félix, il nous est apparu que les thèmes du contact et de la souillure jouaient un rôle fondamental dans la fixation des lignes de partage interconfessionnel⁴⁵. Cherchant à atteindre autant que possible les dimensions anthropologiques du rapport interconfessionnel – à travers ses représentations sociales –, nous avons regroupé notre corpus selon cinq enjeux distincts : 1) la souillure corporelle ; 2) le partage de l'espace ; 3) la circulation des biens et des savoirs ; 4) la régulation des modes d'intégration à la communauté musulmane ; 5) la délimitation du groupe composant la *ḍimma* et de ses charges.

⁴⁵ Douglas, *Purity and Danger*; Fernández Félix, *Cuestiones legales del islam temprano*.

Nous nous limiterons cependant, dans le cadre de cet article, à l'examen des trois premières rubriques afin d'en évoquer les principales caractéristiques tout en jetant un coup d'œil – le cas échéant – au miroir de l'apologétique chrétienne. La quatrième de nos rubriques – consacrée notamment aux mariages interconfessionnels, aux enfants de père musulman, à la conversion et à l'apostasie – a déjà fait l'objet d'études diverses⁴⁶. Quant à la cinquième d'entre elles – dans laquelle prennent place les rapports entre *ḍimmī*-s et populations du *dār al-ḥarb*, le statut juridique et les charges financières imposés aux non-musulmans, leur autonomie judiciaire et les cas où la justice musulmane intervient –, elle mériterait un examen plus approfondi qui pourra faire l'objet d'une publication ultérieure.

La souillure corporelle

La dimension du corps – nous incluons dans cette rubrique ce qui concerne le contact par le vêtement et par les aliments – occupe une place importante dans le discours sur la distinction⁴⁷. Il ne peut en être autrement dans une religion hantée à ses prémices par l'obsession de la pureté rituelle (*ṭahāra*), et donc de la souillure par le contact. Chez Ibn Ḥazm, comme nous l'avons dit, c'est une question prégnante. Il est le seul juriste de ce corpus à établir une typologie aussi précise des déjections qui, émises par ceux qu'il dénomme « infidèles » (*kuffār*) – un terme plus polémique que celui de *ahl al-kitāb* ou de *ḍimmī* – menacent l'état de pureté du fidèle : salive et crachat, sueur, pleurs, pus, vomis, urine⁴⁸. L'attention portée aux risques de souillure n'est pas propre à Ibn Ḥazm, mais chez lui elles sont d'autant plus redoutables quand elles viennent des non-musulmans car, souligne-t-il à l'aide d'un *ḥadīth*, « les associationnistes⁴⁹ sont impurs (*al-mušrikūn naḡas*) » tandis que « le fidèle n'est pas impur (*al-mu'min lā yanḡas*)⁵⁰ ». La question plus classique des ablutions met également en jeu le thème du contact corporel, ainsi que les atteroiements du raisonnement juridique. Selon Saḥnūn, Mālik b. Anas a interdit d'utiliser l'eau d'un chrétien pour ses ablutions, ou de l'eau qu'il aurait touchée⁵¹. Dans la recension d'al-'Utbi, Saḥnūn affirme qu'il est préférable de faire ses ablu-

⁴⁶ Coope, *The Martyrs of Cordoba*; Safran, « Identity and Differentiation », pp. 573-598; Fernández Félix, *Cuestiones legales del islam temprano*, pp. 459-480; Aillet, *Les Mozarabes*, pp. 95-113.

⁴⁷ Sur cette question: Fernández Félix, *Cuestiones legales del islam temprano*, pp. 436-458.

⁴⁸ Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā*, vol. I, pp. 129-135, n° 134-135; p. 183, n° 139; p. 191, n° 143.

⁴⁹ Comme le terme de *kuffār*, il s'agit d'un vocable rarement employé pour les *ḍimmī*-s dans la littérature juridique, car il ressort plutôt d'une vision polémique assimilant les autres religions au paganisme combattu par le Prophète.

⁵⁰ Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā*, vol. I, p. 183, n° 139.

⁵¹ Saḥnūn, *al-Mudawwana*, vol. I, p. 90.

tions avec du sable plutôt que d'employer l'eau d'un chrétien⁵². Dans cette ligne dure, Ibn Ḥazm précise qu'il faut laver les ustensiles servant aux ablutions s'ils ont appartenu à un chrétien ou à un juif, ou les changer si on n'a pas d'eau⁵³. Cependant, al-'Utbī rapporte aussi, d'après Saḥnūn et Ibn al-Qāsim, que le maître réprouvait l'usage de l'eau lorsqu'elle servait aux « ablutions du chrétien » (*wuḍū' al-naṣrānī*) tout en autorisant l'eau qu'il avait bue (sauf bien sûr s'il avait consommé auparavant du vin ou du porc)⁵⁴. Par contre, les relations sexuelles avec une épouse chrétienne ne constituent pas une souillure : si l'on débat sur la pratique du lavage pré-coïtal c'est par homologie avec le cas des femmes musulmanes, mais al-'Utbī, suivi par Ibn Rušd al-Ġadd, rejette cette obligation en rappelant que l'on ne peut obliger une non-musulmane à suivre les règles de l'islam⁵⁵.

Une autre question courante concerne les vêtements que l'on revêt pour la prière. Al-'Utbī désapprouve le port de bottines utilisées par un chrétien, mais accepte les autres vêtements pourvu qu'ils aient été lavés auparavant. C'est la position la plus habituelle, encore qu'Ibn Rušd al-Ġadd, dans son commentaire à al-'Utbī, souligne que pour certains juristes, ce n'est même pas nécessaire de laver le vêtement, sauf s'il est souillé par des déjections⁵⁶. Parmi les adeptes de la ligne dure, Ibn 'Abdūn met dans le même sac chrétiens, juifs et lépreux, et avertit contre le risque de contamination que présente la vente de leurs atours⁵⁷. Quant à al-Wanšarīsī, il cite le juriste andalou Ibn Muzayn (m. 259/873) qui désapprouve catégoriquement l'usage de l'habit d'un chrétien⁵⁸. On peut percevoir un écho de cette phobie de la « souillure » dans une allusion – très clairement polémique – d'Euloge de Cordoue au comportement des musulmans⁵⁹ :

Beaucoup d'entre eux nous méprisent tellement qu'ils nous jugent indignes de toucher leurs vêtements, ou plutôt ils détestent que l'on s'approche d'eux. En effet, ils pensent que tout ce qui a été à notre contact, parmi leurs biens, est souillé.

Le partage des aliments et le respect des interdits qui s'y attachent offrent aussi un terrain d'investigation privilégié aux juristes et aux théologiens des

⁵² Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. I, pp. 172-173 ; Fernández Félix et Fierro, « Cristianos y conversos al Islam en al-Andalus », pp. 417-418.

⁵³ Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā*, vol. I, pp. 107-109, n° 126.

⁵⁴ Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. I, pp. 33-36.

⁵⁵ Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. I, pp. 121-124 ; Fernández Félix et Fierro, « Cristianos y conversos al Islam en al-Andalus », p. 418.

⁵⁶ Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. I, pp. 50-51.

⁵⁷ Lévi-Provençal, *Documents arabes inédits*, p. 50 ; Lévi-Provençal, *Séville musulmane*, p. 53 ; Idris, « Les tributaires en Occident musulman », p. 173.

⁵⁸ Al-Wanšarīsī, *al-Mi'yār*, vol. VI, p. 40.

⁵⁹ Euloge, *Memoriale sanctorum*, in CSM, vol. II, p. 385.

deux confessions⁶⁰. La possibilité du contact avec le vin ou avec le porc est déclinée de toutes les manières possibles. Plus largement, la convivialité alimentaire suscite force discussion. Saḥnūn et al-'Utbī se montrent conciliants envers la consommation de viande ou de gibier offerts par un non-musulman⁶¹ – pourvu que l'animal soit égorgé dans les règles⁶² – et au VI^e/XII^e siècle le juriste Ibn al-Ḥāḡḡ (m. 529/1135) autorise explicitement les aliments des tributaires. Ibn Ḥazm se montre plus rigoriste, interdisant le gibier tué par les « gens du Livre » dans l'enceinte du Ḥarām de la Mecque, et insistant sur la nécessité de laver préalablement la vaisselle quand elle a été utilisée par un non-musulman⁶³. La question plus spécifique de l'égorgement rituel est longuement traitée par Saḥnūn, qui cite d'ailleurs des avis contradictoires à propos du recours à un personnel non-musulman dans les abattoirs⁶⁴. Ibn Ḥazm n'y voit, pour sa part, aucun inconvénient⁶⁵. Un cas particulier concerne les aliments préparés par les *ḍimmī-s* pour « leurs fêtes et leurs lieux de culte » ; Saḥnūn, citant Mālik, les déconseille, suivi par Ibn Ḥabīb, cité par Ibn 'Abd al-Ra'ūf qui souligne que leur consommation participerait à la « célébration de leur associationnisme » (*min ta'zīm širkihim*). Quant aux repas donnés en aumône en l'honneur d'une personne décédée, il convient aussi de s'en abstenir, « car ils le préparent afin de glorifier leur incrédulité⁶⁶ ». Dans les traités de *ḥisba*, la fréquentation des boucheries juives ou chrétiennes par les musulmans suscite habituellement des avertissements, comme en témoigne le long commentaire d'Ibn 'Abd al-Ra'ūf⁶⁷. Partisan d'une nette séparation des commerces, il se réclame de Mālik b. Anas et des paroles prêtées au calife 'Umar, qui aurait préconisé l'expulsion des bouchers *ḍimmī-s* des marchés musulmans⁶⁸. Il cite cependant l'avis plus conciliant d'Ibn Ḥabīb, qui examine le cas de la viande dite « *ṭarīf*⁶⁹ », et des catégories de graisse (*šahm*) prohibées par le Coran (6-146). Une même technicité entoure les discussions sur les fromages fabriqués

⁶⁰ Nous avons rapporté plus haut les controverses des chrétiens d'al-Andalus aux II^e/VIII^e-III^e/IX^e siècles à propos de l'interdit mosaïque de la viande non vidée de son sang et de la question du partage des aliments avec les « Gentils ».

⁶¹ Voir à ce propos García Sanjuán, « El consumo de alimentos », pp. 109-146.

⁶² Saḥnūn, *al-Mudawwana*, vol. I, p. 90-91; Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. III, pp. 243-244, 285-286, 355.

⁶³ Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā*, vol. VII, pp. 424-426, n° 1023.

⁶⁴ Saḥnūn, *al-Mudawwana*, vol. II, p. 67.

⁶⁵ Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā*, vol. VII, p. 380, n° 983.

⁶⁶ Lévi-Provençal, *Documents arabes inédits*, pp. 94-95 ; Arié, « Traduction annotée et commentée », p. 206-207.

⁶⁷ Arié, « Traduction annotée et commentée des traités de *ḥisba* », pp. 206-207.

⁶⁸ Voir aussi Saḥnūn, *al-Mudawwana*, vol. II, pp. 67-68.

⁶⁹ Selon Arié, « Traduction annotée et commentée », p. 206, n° 12 : « Toute bête de boucherie égorgée contrairement aux rites juifs ou bien malade ».

par les « *Rūm*⁷⁰ » ou – chez Ibn ‘Abd al-Ra’ūf – par les chrétiens autochtones (*bayna aẓhurinā*) : ces derniers sont autorisés à condition qu’ils n’emploient pas de présure⁷¹ de porc⁷².

Le corps – et ce qui transite par lui : vêtements ou aliments – constitue l’un des vecteurs les plus féconds de souillure et de contamination dans l’imaginaire social. De la prohibition de certaines formes de contact corporel à l’idée de l’impureté d’autrui, la distance est parfois ténue et le thème du corps offre un terrain propice aux glissements sémantiques qui entraînent le vocabulaire juridique vers le domaine de la polémique. Un exemple de la plasticité du registre corporel nous est fourni par le thème de la circoncision. Pratique sociale partagée par les deux confessions, comme le signale al-‘Utbi⁷³, elle remplit une fonction purificatrice chez Ibn ‘Abdūn qui rêve de l’imposer aux prêtres chrétiens pour apaiser leur prétendue lubricité⁷⁴. À l’inverse, les auteurs chrétiens du IX^e siècle voient dans la circoncision une pratique impudique, le stigmate même du ralliement à l’islam, religion qu’ils jugent dépravée⁷⁵.

Le partage de l’espace

La thématique du contact corporel conduit assez logiquement à s’interroger sur la question du partage de l’espace et de la délimitation éventuelle de frontières spatiales entre communautés. Les sources juridiques se montrent cependant assez peu prolixes sur le sujet, concentrant leur attention sur les lieux de culte, les espaces funéraires et les marchés⁷⁶. L’accès des non-musulmans à la mosquée a fait l’objet de remarques comparatives d’Antoine Fattal, qui souligne de fortes divergences entre les écoles ḥanafite et šāfi’ite d’une part – où les *ḍimmī*-s sont autorisés à entrer dans les lieux de culte musulmans – et la doctrine malékite où c’est strictement interdit sauf dans certains cas comme la comparution devant un juge musulman⁷⁷. Même sur ce dernier

⁷⁰ Eux-mêmes héritiers d’un vieux débat sur les « fromage des Mages (*Maḡūs*) » : Cook, « Magian cheese ».

⁷¹ Matière habituellement tirée du ventricule de l’agneau et servant à faire cailler le lait.

⁷² Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. III, pp. 273-274 ; Lévi-Provençal, *Documents arabes inédits*, p. 101 ; Arié, « Traduction annotée et commentée », p. 349.

⁷³ Un chrétien invite son voisin musulman à la fête de circoncision de son fils : Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. IV, p. 354.

⁷⁴ Lévi-Provençal, *Documents arabes inédits*, pp. 48-49 ; Lévi-Provençal, *Séville musulmane*, pp. 108-109.

⁷⁵ Aillet, *Les Mozarabes*, p. 116.

⁷⁶ Nous laissons de côté la question souvent évoquée du statut des terres après la conquête.

⁷⁷ Fattal, *Le statut légal des non-musulmans*, pp. 91-92. Il souligne que l’on prête à Ibn Ḥanbal les deux opinions contraires.

point Saḥnūn se montre assez rigide, estimant d'après Ibn al-Qāsim que lorsqu'un mari musulman répudie sa femme chrétienne, celle-ci ne doit pas être autorisée à comparaître dans la mosquée⁷⁸. L'accès des musulmans aux espaces sacrés des autres confessions préoccupe davantage les juristes malékites de notre corpus⁷⁹. A-t-on le droit de prier dans une église ? C'est une interrogation récurrente dans le *fiqh*, et Saḥnūn se réfère comme tant d'autres après lui aux avis du calife 'Umar et de Mālik b. Anas, qui désapprouvent tous deux cette pratique sans toutefois l'interdire. La raison évoquée traditionnellement est liée au risque potentiel de souillure due au fait que les fidèles y entrent sans se déchausser, et à la présence d'images (*ṣuwar*) ou de statues (*tamāṭīl*). On objecte pourtant à Mālik la situation suivante⁸⁰ :

Cependant, il peut nous arriver de voyager dans une région froide (*arḍ bārīda*) et que, surpris par la nuit, nous soyons contraints de nous réfugier dans des villages (*qurā*) où il n'y aurait aucun autre logement que des églises, où nous devrions rentrer à cause de la pluie, de la neige ou du froid.

Ce à quoi le maître répond que, faute d'un autre abri, c'est licite. La prière doit-elle être répétée ultérieurement dans une mosquée ? Ibn Ruṣd al-Ġadd ne pense pas que cela soit nécessaire, sauf si le lieu est trop impur. Mieux vaut entrer dans des églises bien entretenues (*al-kanā'is al-āmira*) ou bien dans des lieux abandonnés, « vestiges de leur peuple, effacés et usés par le temps » (*al-dārīsa al-āfiya min āṭār ahlihā*). Pour sa part, Ibn Ḥabīb objecte que si l'église est bien entretenue, on y trouve multitude d'images⁸¹. Quant à Ibn Ḥazm, il prévient contre le risque de contact avec du sang ou du vin⁸². Les lieux de culte chrétiens sont donc suspects car pour certains, ce sont des temples de l'associationnisme et de l'infidélité (*buyūt muttaḥida li-l-širk billāh wa l-kufr bihi* selon Ibn Ruṣd al-Ġadd). Tout don financier en leur faveur est vu par certains comme un péché, car c'est « une aide apportée au commerce de l'infidélité et à la glorification des églises et de leurs édifices » nous disent Ibn al-Qāsim et Aṣbağ⁸³. L'interdiction de construire ou reconstruire ces lieux et les limitations apportées à leur rénovation⁸⁴ contribuent à renforcer la hiérarchie sociale imposée aux gens du Livre. Ibn 'Abdūn va plus loin dans la satire en interdisant catégoriquement aux femmes musulmanes l'entrée des « églises de mauvaise

⁷⁸ Saḥnūn, *al-Mudawwana*, vol. III, p. 107.

⁷⁹ Sur les églises en territoire islamique, voir Fernández Félix, *Cuestiones legales del islam temprano*, pp. 480-488.

⁸⁰ Saḥnūn, *al-Mudawwana*, vol. I, pp. 91-92.

⁸¹ Ibn Ruṣd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. I, pp. 225-226 et 464; Fernández Félix et Fierro, « Cristianos y conversos al Islam en al-Andalus », p. 420.

⁸² Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā*, vol. IV, pp. 185-186, n° 482.

⁸³ Ibn Ruṣd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. IV, pp. 207-208.

⁸⁴ Ces aspects seront traités ailleurs dans le volume, ce qui nous dispense de leur accorder plus de place.

réputation » (*al-kanā'is al-mašnū'a*) qu'il décrit comme de véritables lupanars où les prêtres mangent, boivent et fornicent avec leurs visiteuses⁸⁵. Église et monastères occupent en effet une place de choix dans l'imaginaire poétique, ou polémique, de la littérature arabe en tant que lieux fantasmés de libations dionysiaques.

La question du partage des lieux, lorsqu'elle est posée, s'avère également intéressante car elle met en jeu les pratiques sociales de la coexistence. L'éventualité d'un usage partagé des lieux de culte n'apparaît jamais dans les textes, si ce n'est dans l'une des légendes sur les origines de la grande mosquée de Cordoue, visiblement calquée sur le modèle damascène⁸⁶. On trouve aussi mention, dans les sources juridiques, du devoir d'hospitalité de trois jours et trois nuits qui pesait en théorie sur les *ḍimmī-s* lorsque des voyageurs musulmans se présentaient⁸⁷. Al-'Utḅī, citant Ibn al-Qāsim, estime cependant que cette charge n'incombe pas aux communautés non-musulmanes si elle n'a pas été stipulée dans les traités conclus initialement. Ibn Rušd al-Ġadd est du même avis, tout en soulignant que, dans le cas inverse, il leur revient de fournir vivres et logement aux musulmans de passage⁸⁸. De fait, il semble – à la lumière des sources orientales plus qu'andalouses – que certains monastères aient constitué des lieux de halte habituels pour le souverain : ainsi à une quarantaine de kilomètres au nord de Cordoue, sur les bords du Guadalquivir, le *coenobium armilatense*, ou monastère d'Armilaṭ dans les sources arabes⁸⁹. Ces pratiques d'hospitalité sont aussi attestées à propos du fameux monastère du Cap Saint-Vincent dans le Ġarb al-Andalus, qui accueillait des musulmans parmi ses visiteurs⁹⁰.

Le partage de l'espace funéraire occupe une place beaucoup plus importante dans les sources juridiques, comme le démontre l'étude menée dans ce volume par Farid Bouchiba⁹¹. La préoccupation majeure des juristes est le *tafrīq*, ou distinction confessionnelle des tombes. Si un défunt chrétien est enterré par erreur avec des musulmans, Mālik b. Anas recommande qu'on déterre le corps pour le placer dans la zone qui correspond à sa religion⁹². Le choix s'avère délicat dans le cas des enfants en bas âge, dont Mālik b. Anas, à

⁸⁵ Lévi-Provençal, *Documents arabes inédits*, pp. 48-49 ; Lévi-Provençal, *Séville musulmane*, pp. 108-109.

⁸⁶ Calvo Capilla, « Las primeras mezquitas de al-Andalus », pp. 170-173.

⁸⁷ Il figure dans la convention de 'Umar telle que la transcrit al-Ṭurṭūšī : Fattal, *Le statut légal des non-musulmans*, p. 64.

⁸⁸ Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. IV, p. 179.

⁸⁹ Aillet, *Les Mozarabes*, p. 71.

⁹⁰ Al-Idrīsī, *Kitāb nuzhat*, pp. 180-181 ; al-Idrīsī, *La première géographie de l'Occident*, pp. 218-219.

⁹¹ Bouchiba, « Cimetières et opérations funéraires en al-Andalus : *ḍimmī-s* et non-musulmans face à la mort. Étude de cas à partir du *Kitāb al-ġanā'iz* de la *Mustaḥraġa* d'al-'Utḅī (m. 255/869) et de son commentaire *al-Bayān wa l-taḥṣīl* du Qāḍī Ibn Rušd al-Ġadd (m. 520/1126) ».

⁹² Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. II, pp. 218-219.

la suite d'un *ḥadīṭ* prophétique, déclare – sans donner de solutions concrètes – qu'ils naissent dans la *fiṭra* avant que leurs parents ne les orientent, par l'éducation, vers l'une ou l'autre confession⁹³. Ibn Ḥazm réfléchit quant à lui sur le cas de l'épouse « infidèle » (*kāfirā*) d'un musulman : où doit-on l'enterrer et enterrer son enfant si tous deux meurent lors de l'accouchement ? Si l'enfant a moins de quatre mois lors du décès, les juristes considèrent que « l'esprit » (*al-rūḥ*) ne lui a pas encore été insufflé et que son appartenance religieuse est donc indéterminée. Tous deux doivent alors être inhumés avec les membres de la religion de la mère. Si l'enfant a plus de quatre mois, il est musulman, mais sa mère ne peut recevoir de sépulture dans l'espace réservé aux musulmans : on doit alors les enterrer « à l'extrémité du cimetière des musulmans » (*fi ṭaraf maqbarat al-muslimīn*) ou « sur un côté » (*bi-nāḥiya*). Une tradition prophétique préconise cependant de les placer entre les deux espaces confessionnels. Enfin, dans un autre avis il est recommandé d'enterrer la mère et l'enfant, musulman, dans la partie réservée aux musulmans⁹⁴. La visite aux tombes d'individus d'une autre confession soulève aussi l'interrogation des juristes, qui se montrent habituellement assez tolérants en la matière, se réclamant de l'exemple du Prophète allant se recueillir sur la tombe de sa mère⁹⁵. Plus concrètement, enfin, une *fatwā* émise par Ibn Lubāba (m. 314/926) et Ayyūb b. Hāšim (m. 302/913) condamne le passage des convois funéraires chrétiens dans la zone réservée aux musulmans du cimetière de Mut'a, réclamant qu'on les oblige à passer par les allées externes⁹⁶.

Les marchés sont également placés sous la surveillance du juriste et du *muḥtasib* – comme nous l'avons déjà vu –, mais la documentation ne contient pas d'autres indices évocateurs d'un partage de l'espace urbain. Ibn Ḥazm se contente d'aborder la question du droit d'accession (*šufa*), par lequel un individu pouvait adjoindre à sa propriété – par acquisition – tout ou partie de celle du voisin. Plus libéral qu'Aḥmad b. Ḥanbal, il ne voit aucun inconvénient à l'accorder aux *ḍimmī-s*⁹⁷. Les sources juridiques contiennent en revanche quelques éléments sur le partage de l'espace et les conflits de propriété en milieu rural entre individus relevant de juridictions confessionnelles distinctes. On y trouve habituellement des clauses concernant les types de contrats possibles qui peuvent lier les individus des deux confessions. On autorise les musulmans à prendre les terres d'un *ḍimmī* en métayage (*muṣāqāt*) à condition qu'il ne s'agisse pas de cultiver des vignes pour en faire du vin⁹⁸.

⁹³ Mālik, *al-Muwaṭṭa'*, p. 92.

⁹⁴ Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā*, vol. V, pp. 142-143, n° 582.

⁹⁵ Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā*, vol. V, pp. 160-161, n° 600.

⁹⁶ El Azemmouri, « Les *Nawāzil* d'Ibn Sahl », p. 39 ; Ḥallāf, *Waṭā'iḳ*, pp. 81-82 ; Fierro, « El espacio de los muertos », p. 158.

⁹⁷ Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā*, vol. IX, p. 94, n° 1598.

⁹⁸ Saḥnūn, *al-Mudawwana*, vol. IV, p. 51 ; vol. V, p. 18.

Saḥnūn précise cependant que Mālik b. Anas désapprouvait qu'un musulman soit placé sous les ordres d'un chrétien, « même pour labourer, garder des oliveraies ou construire un édifice⁹⁹ ». Même désapprobation – sans interdiction toutefois – concernant la location par un chrétien des services d'un musulman, ou le prêt financier (*qirāḍ*) qui placerait le musulman sous la dépendance d'un chrétien¹⁰⁰. En dehors de ces protestations de principe, notre corpus contient peu d'indications sur l'existence de règles spécifiques régissant les relations interconfessionnelles en milieu rural. En revanche, on trouve dans l'œuvre d'Ibn Sahl trois consultations juridiques, datant de la fin du III^e/IX^e siècle ou du début du IV^e/X^e siècle, qui mettent en scène des conflits de propriété dans les campagnes. Le premier¹⁰¹ concerne une parcelle exploitée par des chrétiens qui disent en être propriétaires après l'avoir achetée à d'autres chrétiens. Cependant, ce droit de propriété leur est contesté par un notable musulman, marchand d'épices, qui porte plainte contre eux et prend possession du terrain pour récupérer – allègue-t-il – ses droits. Tandis qu'il prétend avoir loué ce terrain aux chrétiens, ces derniers répondent que l'acte de location présenté devant le juge concerne en réalité une autre propriété du marchand. Bien que le processus d'établissement des preuves soit le même que pour toute affaire du même type, ce procès implique la collaboration des deux justices : la justice musulmane prend le dessus du fait de l'appartenance religieuse du marchand d'épices, mais les institutions judiciaires chrétiennes interviennent pour défendre les accusés et pour la prestation éventuelle de serment, qui doit se dérouler devant témoins à l'église.

Plainte concernant une parcelle (*faddān*)¹⁰² que son propriétaire (*ṣāhib*) a enlevée (*ǧalaba 'alayhi*) en en prenant possession (*ḥayyaza*)¹⁰³ et en l'accaparant (*'ayyana*)¹⁰⁴.

Nous avons examiné – Que Dieu t'assiste ! – la déposition du marchand d'épices (*al-'attār*) à propos des deux chrétiens (*naṣrāniyyayn*) et de la parcelle située au lieu-dit *Ḥaǧar Baḥr*¹⁰⁵. Son argumentation l'emporte et sa solidité est assurée par la déposition des témoins (*wa da'wāhu al-ǧalaba wa ṭubūtuhā bimā ṣahada bihi al-ṣuhūd fihi*).

⁹⁹ Saḥnūn, *al-Mudawwana*, vol. IV, p. 433.

¹⁰⁰ Saḥnūn, *al-Mudawwana*, vol. IV, p. 433; vol. V, p. 18.

¹⁰¹ Ḥallāf, *Waṭā'iḳ*, pp. 56-57.

¹⁰² *Faddān* désigne une parcelle, un champ. Voir Lagardère, *Campagnes et paysans d'Al-Andalus*, p. 171. Il s'agit aussi d'une mesure de superficie équivalente à 4200, 833 m². Voir Muḥammad Ibn 'Iyāḍ (m. 575/1179), *Maḍāhib al-ḥukkām*, p. 505.

¹⁰³ *Ḥayyaza*, « prendre possession de », la possession s'opposant ici à la propriété (*mulk*).

¹⁰⁴ Le sens de *'ayyana* est difficile à préciser ici. À la deuxième forme, le verbe peut signifier « distinguer par une marque », mais le sens semble ici reprendre en précisant le verbe précédent, *ḥayyaza*. La racine *'y.n.* peut signifier le « bien personnel » dans le vocabulaire juridique, aussi n'est-il pas impossible que le verbe soit un équivalent de *ḥayyaza*.

¹⁰⁵ « La pierre de mer ». Toponyme non identifié.

Nous avons également examiné la déposition des deux chrétiens, qui déclarent avoir acheté cette parcelle à d'autres chrétiens. D'après leur représentant (*wakīl*), la parcelle qui fait l'objet du litige¹⁰⁶ n'est pas celle dont témoigne l'acte de rescision (*al-istir'ā'*)¹⁰⁷ et l'acte de location (*al-ikrā'*) présentés comme preuve [par le marchand d'épices].

Il faut que tu possèdes la preuve de l'existence de cette seconde parcelle. Sinon, si la parcelle qui fait l'objet du litige est la même que cette seconde parcelle ; si le représentant des chrétiens dit que c'est exactement la même ; ou si le marchand apporte encore une autre preuve qu'il est propriétaire de cette parcelle et qu'il l'occupe, alors l'*usucapio* (*hiyāza*)¹⁰⁸ n'est plus valable. Et s'il est prouvé que cette parcelle appartient bien au marchand d'épices, alors il faut qu'il la récupère, en même temps que le montant qui lui est dû pour la location. À moins que les chrétiens présentent une autre preuve lorsqu'ils seront convoqués chez le juge (*'inda l-i'dār*).

Avis rendu par Ibn Lubāba et par d'autres.

2. Autre avis concernant cette affaire

Que Dieu t'assiste ! Montre aux deux chrétiens, Zakariyyā' et 'Uṭmān b. Yaḥyā, la parcelle qui figure dans le document de rescision. S'ils reconnaissent qu'il s'agit de la parcelle qui fait l'objet du litige, alors il faut examiner les témoignages des personnes citées dans le document de manière convenable, si Dieu le veut – Qu'il soit glorifié ! –. S'ils ne le reconnaissent pas et qu'ils affirment que ce n'est pas la parcelle qui a fait l'objet du litige, alors il faut – à condition que le marchand d'épices se contente de cela –, qu'ils jurent dans leurs églises et devant Dieu unique que la parcelle indiquée dans ce document n'est pas la parcelle qu'il leur réclame et qui figure dans le document de rescision.

Dans la seconde affaire¹⁰⁹, c'est une communauté de moines de la région de Badajoz qui porte plainte contre une riche propriétaire locale, Asmā' bint Ibn Ḥayyūn, à qui ils prétendent avoir acheté des terres dont elle ne leur a pourtant pas cédé la propriété. Les moines sont défendus par leur comte, principal représentant laïc des chrétiens à Cordoue et dans les provinces.

¹⁰⁶ *Ḥaḍā l-faddān al-mu'āwad fīhi* dans l'édition de M.A. Ḥallāf. Il faut sans doute lire toutefois *al-mu'āriḍ fīhi*, comme le suggère une variante manuscrite que M. Ḥallāf rejette. En effet, *'awḍ* désigne la « compensation » et *mu'āwada*, l'« indemnisation », ou le *'iqd širā' bi-muqābil*, c'est-à-dire le « contrat de vente par permutation ». Voir Muḥammad Ibn 'Iyāḍ (m. 575/1179), *Maḍāhib al-ḥukkām*, lexique, pp. 504 et 512 et Ḥallāf, *Waṭā'iq*, p. 56, n° 151. Outre l'incohérence de cette notion avec le texte, *'awada* ne se construit pas avec *fī*, à l'inverse de *'āraḍa*.

¹⁰⁷ Il s'agit d'un acte par lequel on enregistre devant témoins et secrètement les actions d'un tiers quand il vous nuit ou qu'il se montre hostile afin de se protéger en cas de conflit ultérieur et de procès. Lors du procès, on pourra ainsi prouver que ce tiers a commis des actes hostiles qui expliquent la situation actuelle : Muḥammad Ibn 'Iyāḍ (m. 575/1179), *Maḍāhib al-ḥukkām*, p. 508.

¹⁰⁸ Droit d'acquisition d'une propriété par sa possession prolongée.

¹⁰⁹ Ḥallāf, *Waṭā'iq*, pp. 58-60.

1. Plainte (*da'wa*) de chrétiens (*'aġam*) de la région de Badajoz (*ahl .bṭlyuṣ*)¹¹⁰ contre Asmā' bint Ibn Ḥayyūn¹¹¹.

Nous avons examiné (*fahimnā*) – Que Dieu t'assiste – les accusations portées (*mā tazallam bihi*) par les chrétiens de ce village de la province de Badajoz (*'aġam ahl qarya Baṭalyuṣ*) dans leur lettre de requête (*biṭāqa*) contre une femme nommée Asmā' bint Ibn Ḥayyūn.

L'émir a ordonné – Que Dieu lui accorde la santé – que tu examines attentivement leur affaire. La manière de procéder (*waġh al-naẓar*) consiste à faire comparaître les chrétiens qui ont apporté à l'émir – Puisse Dieu lui accorder la gloire – cette requête et à ordonner aussi à Asmā' d'être présente. Dis-leur de parler en sa présence des plaintes qu'ils ont déposées contre elle. Ensuite, interroge-la sur leurs propos et sur les accusations qu'ils portent contre elle.

Si elle les réfute, impose-leur de produire la preuve (*bayyina*) de leurs accusations. S'ils établissent une preuve, qu'elle soit présentée à Asmā'. Qu'elle sache qui a témoigné contre elle et de quoi on l'a accusée. Qu'elle sache que tu leur donnes raison.

Si elle a une défense, il faut examiner ce qu'il en est si Dieu le veut – Qu'il soit glorifié.

Si elle n'a aucune défense, que le jugement soit prononcé contre elle (*wuġihat al-qaḍā' 'alayhā*) en vertu des faits qui auront été clairement avérés et prouvés. Telle est la procédure qu'il te faut suivre concernant la plainte qui t'a été adressée. Tout jugement émis par le *qāḍī* doit suivre cette procédure (*lā yu'tadal li-l-qāḍī an yanẓur bi-ḥilāfihi*).

Avis rendu par Ibn Lubāba et Ibn Walīd.

2. Consultation (*šūra*) concernant leur affaire (*qadiyya*) et la présence de leur comte sans que celui-ci ait été délégué (*bi-ġayr wikāla*).

Nous avons lu – Que Dieu t'assiste – le document d'achat (*kitāb ištirā'*) des moines (*ruhbān*) à Asmā'. Sa'īd a gardé le message écrit au dos de ce document par l'émir (*abbanahu Sa'īd al-maktūb 'alā zahrihi 'an al-amīr*), que Dieu lui accorde longue vie. Enquête auprès de l'auteur de ce message¹¹² en recherchant la vérité (*al-ḥaqq*) et la justice (*al-'adl*)¹¹³ de la façon que tu sais. Empresse-toi de faire cela, si Dieu le veut, toi qui as désiré connaître – Que Dieu t'honore – comment examiner ce cas et comment entrer dans la procédure.

La manière de procéder est la suivante. Que les personnes qui ont réalisé cet achat auprès d'Asmā' comparaissent (*an yuḥḍar al-muštārūn min Asmā'*). Fais venir aussi Asmā'. Ensuite, montre-lui le document d'achat. Si elle reconnaît ce document devant eux, alors qu'elle le respecte (*fa-in aqarrat bihi lahum uḥiḍat bihi*). Si elle le nie, alors que les acheteurs en question fournissent une preuve ferme (*bayyina*) de l'achat qu'ils ont conclu auprès d'elle. S'ils délèguent à

¹¹⁰ Le manuscrit utilisé par M. 'A. Ḥallāf indique le toponyme *A/I/U.b.ṭ.l.y.ṣ*. Le seul toponyme andalou pouvant correspondre à cette forme est *Batalyūš* (Badajoz), écrit aussi quelquefois *Batalyūs* ou *Baṭalyūš*.

¹¹¹ Le nom *Ḥayyūn* est bien documenté en al-Andalus : Molina, « Familias andalusíes », p. 19.

¹¹² *Unẓur li-šāḥib ḥaḍīhi l-maktab* (au lieu de *ḥaḍā l-maktab*). Allusion probable au secrétaire qui a écrit ce message, Sa'īd.

¹¹³ *Al-'udūl* dans l'édition de Ḥallāf, *Waṭā'iq*, pp. 58-60.

quelqu'un le soin de révéler les torts d'Asmā', et que cette délégation est bien établie (*tubita tawkīlu-hum*), leur représentant prendra leur place.

On a raconté que le comte des chrétiens (*qūmis al-'aġam*) avait dit : « Ce sont des moines, ils restent dans leurs monastères (*innahum ruhban fī adyārihim*). Moi, je suis chargé de leurs affaires à leur place (*anā wālī al-qiyām 'anhum*). Qu'il me soit donc confié la tâche de prouver l'achat qu'ils ont conclu auprès d'Asmā' ».

Que Dieu t'honore ! Selon nos lois (*aḥkāmīnā*), il est nécessaire qu'ils viennent en personne ou bien qu'ils envoient leur représentant. Mais dans ce dernier cas, il faut d'abord que la délégation soit établie en droit et que leurs notables soient au courant (*ba'd an tubitat wikālatuhum wa ma'rifat a'yānihim*).

Si leur délégué vient et qu'il prouve l'achat effectué auprès d'Asmā' et que celle-ci refuse de reconnaître la preuve apportée par les principaux acheteurs (*a'yān al-muštārīn*), alors ces derniers n'ont plus aucune obligation concernant cette affaire. Tu ne devras plus les faire témoigner contre Asmā' si celle-ci refuse d'admettre la preuve, à savoir qu'ils sont bien les acheteurs.

Avis rendu par Ibn Lubāba et Ibn Walīd.

Le dernier litige rapporté par Ibn Sahl¹¹⁴ concerne des terres constituées en biens haboussés par un notable de la cour émirale au profit d'une mosquée située sans doute aux alentours de la capitale. La population chrétienne locale, représentée derechef par son comte, l'accuse de s'être emparé de terres de *ġizya*, c'est-à-dire de terres appartenant à des *dimmi*-s payant la *ġizya*.

À propos d'une terre haboussée appartenant à une mosquée (*faddān muḥbas 'alā masġid*) et dont un plaignant (*mudda'ī*) prétend qu'elle fait partie des revenus de la *ġizya* (*māl al-ġizya*).

Tiré des *Aḥkām* d'Ibn Ziyād. Nous avons examiné – Que Dieu t'assiste – ce que tu nous as exposé concernant la terre que le *fatā* Ṭarīf¹¹⁵ a constituée en bien haboussé pour sa mosquée, située dans un village (*qarya*) de Ṭ.r.ġīl.¹¹⁶ Nous avons aussi examiné la plainte déposée chez le comte (*qūmis*), puis soumise à ton jugement, par quelqu'un qui prétend que ce terrain est en fait une terre de *ġizya*.

Il convient de conserver le terrain parmi les biens haboussés jusqu'à ce que l'on t'apporte la preuve qu'il s'agit d'un bien de la *ġizya*. Si cela t'est prouvé, il te reste alors à juger comme il sied, si Dieu le veut – Glorifié soit-il.

Avis rendu par Ibn Lubāba, Ayyūb b. Sulaymān, Ibn Walīd et Ibn Ġālib.

Les conflits fonciers recensés par Ibn Sahl n'ont donc *a priori* rien de confessionnel, même si l'on peut deviner à travers eux l'existence de stratégies confessionnelles dans les campagnes, stratégies de transmission et de conservation du patrimoine foncier d'une part, de pression sur les possessions

¹¹⁴ Ḥallāf, *Waṭā'iq*, pp. 80-81.

¹¹⁵ Selon Ḥallāf, *Waṭā'iq*, p. 80, n° 403, il s'agirait de l'un des serviteurs palatins d'origine servile (ou *ftyān*) faisant partie du contingent des anciens esclaves blancs (les Esclavons ou *Ṣaqāliba*).

¹¹⁶ Selon Ḥallāf, *Waṭā'iq*, p. 81, n° 404, ce toponyme désignerait Trujillo, ce qui n'a rien de certain.

des non-musulmans de la part des notables musulmans locaux d'autre part. L'appartenance des parties en présence à des confessions religieuses distinctes met constamment en relation juridiction locale et juridiction centrale (le grand *qāḍī* et les jurisconsultes de Cordoue), juridiction islamique et juridiction chrétienne.

Les exemples traités démontrent que le principe d'un partage confessionnel de l'espace ne s'impose guère que pour la délimitation des lieux de culte et de sépulture. Dans les villes et les campagnes, le droit ne reconnaît aucune délimitation confessionnelle, si ce n'est sur le plan fiscal. Par contre, l'occupation et la répartition de l'espace constituent un enjeu central dans les relations sociales, lesquelles mettent nécessairement en jeu le découpage confessionnel institué par le système de la *ḍimma*.

La circulation des biens et des savoirs

Les juristes se préoccupent aussi de la circulation des biens – principalement – et des savoirs – de façon très secondaire – entre les membres des deux religions. Circulations financières tout d'abord, pour lesquelles prédomine le souci théorique de ne pas placer les musulmans sous la coupe d'un créancier d'une autre confession. Il est d'usage de prévenir contre la pratique de l'usure (*al-ribā*)¹¹⁷, surtout lorsqu'elle s'accomplit au détriment d'un individu de statut supérieur (le maître par rapport à l'esclave, l'autochtone par rapport à l'étranger, le musulman par rapport au *ḥarbī* et au *ḍimmi*)¹¹⁸. Autre indice de cette volonté – sans doute très virtuelle – de faire respecter la hiérarchie des statuts dans le domaine des affaires, d'après Mālik b. Anas un tributaire qui se convertirait à l'islam avant d'avoir remboursé sa dette auprès d'un créancier de son ancienne religion serait exempté du remboursement des intérêts¹¹⁹. Par ailleurs, il est mal vu que la profession de changeur (*ṣarrāf*) soit exercée par un non-musulman¹²⁰, et Mālik – s'appuyant sur les propos déjà cités prêtés au calife 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb – les met dans le même sac que les bouchers, souhaitant en pure perte qu'on les chasse des marchés¹²¹. Bien que les textes fournissent peu d'informations sur la répartition confessionnelle des professions,

¹¹⁷ Ibn Ruṣd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. XII, pp. 381-382.

¹¹⁸ Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā*, vol. IX, pp. 514-515, n° 1506.

¹¹⁹ Saḥnūn, *al-Mudawwana*, vol. IV, pp. 285-286.

¹²⁰ Saḥnūn, *al-Mudawwana*, vol. IV, p. 270-271 ; Lévi-Provençal, *Documents arabes inédits*, p. 84 ; Arié, « Traduction annotée et commentée », p. 34.

¹²¹ Saḥnūn, *al-Mudawwana*, vol. III, p. 403.

Ibn 'Abd al-Ra'ūf nous rappelle l'existence d'une hiérarchie tacite dans l'imaginaire social¹²² :

Un musulman ne doit pas servir de masseur à un juif ou à un chrétien (*naṣrānī*) ; il ne doit ni jeter leurs ordures, ni nettoyer leurs latrines : le juif et le chrétien sont en effet plus désignés pour ces besognes, qui sont des travaux vils. Un musulman ne doit pas s'occuper de la bête d'un juif ou d'un chrétien ; il ne doit pas leur servir d'ânier, ni leur tenir l'étrier.

Ces déclarations semblent toutefois avoir connu peu d'applications concrètes, comme le prouvent les avertissements contre l'attribution du poste de secrétaire (*kātib*) à des chrétiens – qui seraient alors amenés à donner des conseils au souverain concernant les musulmans¹²³ –, ou l'exercice de la médecine par des *ḍimmī*-s, suspectés de ne pas nourrir de bons sentiments envers les musulmans¹²⁴ ; pourtant, même en al-Andalus ces deux métiers ont très souvent été exercés par des juifs ou des chrétiens.

Une certaine méfiance s'infiltré aussi dans les liens contractuels et les opérations commerciales¹²⁵, où par ailleurs l'aspect confessionnel intervient relativement peu. Saḥnūn prévient – citant Mālik – qu'une association entre un *ḍimmī* et un musulman n'est envisageable que si c'est ce dernier qui supervise les opérations et s'il est présent pour toutes les transactions. Le non-musulman ne doit pas, en effet, être mis en position de pouvoir réclamer son dû au musulman ou de pratiquer le prêt à intérêt à son détriment¹²⁶. Cette position assez rigide n'est ni unanime¹²⁷ ni confirmée par les autres sources malékites. À la lumière du *zāhirisme*, Ibn Ḥazm estime que l'association commerciale entre les membres de deux religions distinctes est tout à fait licite si elle ne concerne pas des produits prohibés par l'islam¹²⁸.

La question de la circulation des savoirs, beaucoup moins présente dans le corpus juridique, y intervient à travers les thèmes de l'acculturation et de la profanation des signifiants culturels à portée religieuse. L'enseignement délivré aux enfants par un non-musulman à partir d'un autre livre que le Coran, voire à partir du « livre des *āḡam* » – sans doute la Bible – soulève l'entière désapprobation de Mālik b. Anas, qui condamne aussi l'enseignement

¹²² Lévi-Provençal, *Documents arabes inédits*, p. 48 ; Lévi-Provençal, *Séville musulmane*, p. 108 ; Fattal, *Le statut légal des non-musulmans*, pp. 147-148.

¹²³ Ibn Ruṣd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. XVI, pp. 378-379.

¹²⁴ Lévi-Provençal, *Documents arabes inédits*, p. 57 ; Arié, « Traduction annotée et commentée », p. 128.

¹²⁵ Fattal, *Le statut légal des non-musulmans*, pp. 146-148. Nous n'abordons pas ici la question du commerce pratiqué par les *ḍimmī*-s avec les territoires du *dār al-ḥarb*, car elle relève plutôt de notre cinquième rubrique.

¹²⁶ Saḥnūn, *al-Mudawwana*, vol. IV, pp. 50-51 et V, p. 70.

¹²⁷ Fattal, *Le statut légal des non-musulmans*, pp. 146-147.

¹²⁸ Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā*, vol. VIII, pp. 125-126, n° 1243.

délivré par les musulmans aux *ḍimmī*-s, même lorsqu'il s'agit de simples cours d'écriture (*ḥaṭṭ*). La participation des musulmans aux concours (*aḥṭār*) – probablement littéraires – organisés lors des fêtes religieuses des autres confessions est elle aussi désapprouvée car elle participe à « l'exaltation de l'associationnisme » (*ta'zīm al-širk*). Comme l'explique Ibn Rušd al-Ġadd, l'enfant qui apprend dans un « livre des 'aġam » peut y prendre du plaisir, se sentir attiré par cette littérature, désirer en savoir plus, et donc se détourner des livres de sa propre religion¹²⁹. Quant à l'enseignement du Coran aux *ḍimmī*-s par un non-musulman, il est théoriquement prohibé¹³⁰. Vers le milieu du IX^e siècle, Alvare de Cordoue réprovoque l'arabisation croissante des élites chrétiennes pour les mêmes raisons : l'attrait pour la littérature profane les détourne des Saintes Écritures¹³¹.

Plusieurs clauses concernent l'usage du Coran par les non-musulmans. Saḥnūn précise qu'il est interdit de porter ou de toucher le Coran si l'on ne s'est pas préalablement purifié. Tout contact avec le livre saint doit être interdit aux juifs et aux chrétiens¹³². Et si un chrétien achète un exemplaire du Coran ? Ibn al-Qāsim confesse qu'il n'a pas entendu d'avis du maître sur ce problème, mais il pense qu'il faut forcer le chrétien à revendre le livre¹³³. Du texte coranique aux inscriptions religieuses, Saḥnūn franchit le pas en s'inquiétant – en pure perte, il est vrai – des risques de souillure provoqués par l'usage par les marchands non-musulmans de monnaies islamiques où pouvait figurer « la mention de Dieu et de son Livre » (*ḍikr Allāh wa kitābihi*)¹³⁴. Ibn 'Abdūn veut quant à lui prohiber la vente des ouvrages de savoir (*kutub al-'ulūm*) aux non-musulmans, expliquant qu'ils n'hésitent pas à les traduire dans leurs langues et à les attribuer à leurs propres coreligionnaires et supprimer évêques (*yansībūnahā ilā ahlihim wa asāqifatihim*)¹³⁵. Du point de vue zāhirite cependant¹³⁶ :

La vente des Corans (*maṣāḥif*) est licite, ainsi que celle de tous les ouvrages de savoir (*kutub al-'ulūm*) qui ont été écrits par les Arabes et les 'Aġam car ce qui est vendu, c'est le parchemin (*al-raqq*), le papier (*kāġid*), le papyrus (*qartās*), l'encre (*al-midād*) et la peau (*al-adīm*) – qui servent soit pour la reliure (*muġallada*) soit pour l'ornementation (*ḥīla*) apposée sur le texte –, alors que le

¹²⁹ Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. VIII, pp. 452-454 ; IX, pp. 337-338 ; XVIII, p. 146.

¹³⁰ Al-Wanšarīsī, *al-Mi'yār*, vol. XI, pp. 76-77 ; Idris, « Les tributaires en Occident musulman », p. 178.

¹³¹ Aillet, *Les Mozarabes*, pp. 134-135.

¹³² Saḥnūn, *al-Mudawwana*, vol. I, p. 112.

¹³³ Saḥnūn, *al-Mudawwana*, vol. IV, p. 275.

¹³⁴ Saḥnūn, *al-Mudawwana*, vol. IV, pp. 270-271.

¹³⁵ Lévi-Provençal, *Documents arabes inédits*, p. 57 ; Lévi-Provençal, *Séville musulmane*, p. 128.

¹³⁶ Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā*, vol. IX, pp. 44-47, n° 1557.

savoir, par contre, ne se vend pas, car il n'est pas corporel (*laysa ĵisman*). Ceci d'après Abū Ḥanīfa, Mālik, al-Šāfi'ī et Abū Sulaymān¹³⁷.

Ibn Ḥazm remarque que les Compagnons du Prophète désapprouvaient la vente de Corans, et il rapporte ensuite une anecdote tirée de sources orientales dont l'origine est un certain Muṭarrif b. Mālik :

J'ai été témoin de la conquête de Tustar. J'étais en compagnie d'Abū Mūsā al-Aš'arī¹³⁸ et nous sommes arrivés à Suse¹³⁹, où Daniel [est enterré], avec un étui (*rab'a*) renfermant un livre (*kitāb*). Il y avait avec nous un artisan (*aġīr*) chrétien qui dit [aux gardiens de la tombe] : « Vendez-moi cet étui et ce qu'il y a dedans ! ». Ils répondirent : « S'il y avait dedans de l'or, de l'argent ou bien le Livre de Dieu, nous ne te le vendrions pas ». L'artisan dit alors : « En effet, le livre qui se trouve à l'intérieur est le Livre de Dieu le Très Haut ». Ils refusèrent alors de le lui vendre. Nous lui achetâmes donc l'étui pour deux dirhams et nous lui fîmes don du Livre. Qatāda a dit : « À la suite de cela, on répugna à vendre des Corans, parce que al-Aš'arī et les Compagnons désapprouvaient la vente de ce livre ».

L'explication d'Ibn Ḥazm est la suivante : « Ils ont répugné à l'acte de vente en lui-même et non du fait que l'acheteur était chrétien : ne vois-tu pas qu'ils lui en ont fait don gratuitement ? ». Ce n'est pas l'appartenance confessionnelle de l'acheteur qui pose problème, mais le fait même de tirer un profit commercial du livre saint.

Comme nous l'avons vu avec la question de l'enseignement, les juristes craignent toute forme de contact trop prolongé des fidèles avec les religions adverses. À la question : « Peut-on acheter à des chrétiens ou à des juifs des livres contenant les Évangiles ou la Torah ? », Ašbağ répond avec méfiance : « Comment sait-on que ce sont la Torah ou les Évangiles ? » et désapprouve ce type d'achat ou de vente¹⁴⁰. De même, les avertissements contre la participation des musulmans aux fêtes chrétiennes sont nombreux et traditionnels dans la littérature juridique musulmane. Yaḥyā b. Yaḥyā (m. 234/849) défend aux fidèles de participer aux fêtes du calendrier chrétien et de recevoir, ces jours-là, des cadeaux de leurs voisins chrétiens ou musulmans : il s'agit de jours ordinaires pour un musulman¹⁴¹. De même, d'après Ibn Lubāba on ne doit pas participer financièrement, ou par des services rendus, à la célébration de tels événements¹⁴². Al-'Utbī, pourtant, ne voit aucun mal à ce que les mar-

¹³⁷ Dāwūd b. 'Alī al-Iṣfahānī ou Abū Dāwūd Sulaymān al-Zāhirī, le fondateur du zāhirisme (m. 294/907).

¹³⁸ Compagnon du Prophète, désigné par 'Alī pour l'arbitrage qui suivit la bataille de Šiffin.

¹³⁹ En Perse.

¹⁴⁰ Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. VIII, pp. 559-560.

¹⁴¹ Al-Wanšārīsī, *al-Mi'yār*, vol. XI, pp. 150-152 ; Idris, « Les tributaires en Occident musulman », pp. 173-174.

¹⁴² Al-Wanšārīsī, *al-Mi'yār*, vol. II, p. 383 ; Idris, « Les tributaires en Occident musulman », p. 183.

chands musulmans apportent vêtements et marchandises sur le parvis des lieux de culte chrétiens et juifs pour y commercer lors de ces festivités. Son commentateur, Ibn Rušd al-Ġadd, rappelle qu'il y a des divergences sur ce point, et que Mālik b. Anas réproouve ces pratiques. Il souligne lui-même que l'assistance à de tels spectacles peut nourrir le péché (*al-itm*) et la désobéissance à Dieu (*al-'iṣyān*) chez le fidèle¹⁴³. Par ailleurs, il tient pour illicite la fabrication de jouets ou de figurines pour les fêtes non-musulmanes¹⁴⁴.

Les échanges intercommunautaires sont donc essentiellement abordés à travers la question du commerce et des contrats qui s'y rapportent, question également présente dans les *masā'il* qui concernent les rapports avec le *dār al-ḥarb* – que nous n'avons pas traités dans cet article. En dépit de l'affirmation récurrente de la supériorité légale des musulmans, les rapports économiques ne sont pas réglementés en fonction des divisions confessionnelles. Par contre, le *fiqh* musulman met traditionnellement en garde les croyants contre les contacts avec les autres religions, par crainte d'une atteinte à la pureté du dogme. L'acculturation des non-musulmans suscite peu de commentaires, si ce n'est pour s'inquiéter de l'usage polémique, voire blasphématoire, que ces populations pourraient faire du Coran et des fondements religieux de l'islam.

Conclusion

Ce panorama, quoiqu'incomplet, donne une idée de la richesse du matériau juridique pour l'étude des relations interconfessionnelles dans l'Occident musulman médiéval, et de l'intérêt de sa mise en relation avec les sources narratives musulmanes et avec l'apologétique chrétienne. Ce va-et-vient textuel permet de mettre en valeur les liens nourriciers qui unissent le droit aux représentations sociales du contact interconfessionnel, essentiellement structurées par le thème de la souillure.

Dans le corpus que nous avons évoqué, l'œuvre d'Ibn Ḥazm mériterait une attention particulière, car le comparatisme juridique qui est au cœur de la méthode du savant *zāhirite* permet de mieux évaluer certaines des nuances du malékisme par rapport aux autres écoles orientales dans le traitement de la *ḍimma*¹⁴⁵. Nuances en effet, et non divergences majeures, car la réponse à la question de la disparition du christianisme autochtone dans l'Occident musulman au cours du *xii^e* siècle ne réside pas dans un quelconque rigorisme malékite. Elle provient de la mise en œuvre d'idéologies politiques spéci-

¹⁴³ Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān*, vol. IV, pp. 168-169.

¹⁴⁴ Al-Wanšarīsī, *al-Mi'yār*, vol. VI, p. 69 ; Lagardère, *Histoire et société*, p. 176.

¹⁴⁵ Voir Adang, « Ibn Hazm's critique of some "Judaizing" tendencies among the Malikites ».

fiques : on connaît désormais de mieux en mieux le programme des Almoravides et des Almohades, mais il ne faudrait pas perdre de vue celui des Omeyyades de Cordoue. La dynastie transfuge n'a jamais donné aux élites chrétiennes un rôle équivalent, dans l'administration notamment, à celui que remplissaient leurs coreligionnaires en Orient. Médiocrité de l'arabisation et de l'intégration culturelle des chrétiens en al-Andalus ? Peut-être, mais cette thèse doit être discutée à la lumière des récits de la *fitna* du IX^e et du début du X^e siècle, présentée par le discours califal comme une conjuration des convertis – et, sur un mode mineur, des chrétiens entrés en rébellion – contre l'Islam et les Arabes. Volontiers imaginé comme le vestige d'un passé autochtone auquel la dynastie – dans son arabisme militant et nostalgique d'un ailleurs perdu – ne s'identifiait pas, l'élément chrétien est resté en périphérie de l'État omeyyade. La montée des pressions frontalières exercées par les royaumes chrétiens du Nord après la désintégration de l'unité califale ne put que renforcer cette relative marginalité, l'élément chrétien local étant de plus en plus assimilé à ses coreligionnaires du dehors, à l'époque des empires berbères très certainement, mais peut-être même dès l'époque des Taifas où l'œuvre d'Ibn Ḥazm témoigne d'un nouveau climat intellectuel.

Sources

- Arié, Rachel, « Traduction annotée et commentée des traités de *ḥisba* d'Ibn 'Abd al-Ra'ūf et de 'Umar al-Garsīfī », *Hespéris-Tamuda*, 1 (1960), pp. 5-38, 199-214 et 365-375.
- Crónica mozárabe de 754*, López Pereira, José Eduardo (éd. et trad.), Valence, Anubar, 1980, Textos Medievales, 58.
- CSM = Gil, Juan (ed.), *Corpus scriptorum muzarabicorum*, Madrid, CSIC, 1973, 2 vols.
- al-Ġarsīfī: voir Arié, Rachel.
- Gil, Juan (ed.), *Corpus scriptorum muzarabicorum*, Madrid, CSIC, 1973, 2 vols. [cité CSM].
- al-Ḥušanī, *Kitāb al-quḍāt bi-Qurṭuba*, Ribera, Julián (éd. et trad.), *Historia de los jueces de Córdoba por Aljoxani*, Madrid, Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas - Centro de Estudios Históricos, 1914.
- Ibn 'Abd al-Ra'ūf : voir Arié, Rachel.
- Ibn 'Abdūn : voir Lévi-Provençal, *Séville musulmane*.
- Ibn 'Aṭṭār, *Kitāb al-waṭā'iq*, Chalmeta, Pedro et Federico Corriente (éd.), *Formulario notarial hispano-árabe*, Madrid, Academia Matritense del Notariado, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1983.
- Ibn Ḥabīb, *Kitāb al-wāḍiḥa*, Arcas Campoy, María (éd.), *Kitāb al-wāḍiḥa (Tratado jurídico). Fragmentos extraídos del Muntajab al-aḥkām de Ibn Abī Zamanīn (m. 399/1008)*, Madrid, CSIC, 2002, Fuentes arábico-hispanas, 27.
- Ibn Ḥazm, *Kitāb al-muḥallā bi-l-aṭār*, 11 vols., Le Caire, 1347-1352/1928-1934.
- Ibn 'Iyāq, Muḥammad, *Maḍāhib al-ḥukkām fī nawāzil al-aḥkām*, Serrano, Delfina (éd.), Madrid, CSIC-AECI, 1998, Fuentes arábico-hispanas, 22.

- Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Bayān wa l-taḥṣīl wa l-šarḥ wa l-tawḡīḥ wa l-ta'īl fī masā'il al-Mustaḥraġa*, Ḥāġġī, M. (éd.), 20 vols., Beyrouth, Dār al-Ġarb al-islāmī, 1984-1991.
- Ibn Sahl, *al-Aḥkām al-kubrā*, Ḥallāf, Muḥammad 'Abd al-Wahhāb (éd.), *Waṭā'iq fī aḥkām qaḍā' ahl al-ḍimma fī-l-Andalus*, Le Caire, al-Maṭba'a al-'arabiyya al-ḥadīṭa, 1980.
- al-Idrīsī, *Kitāb nuzhat al-muštāq fī iḥtirāq al-afāq*, Istituto Universitario Orientale di Napoli e Istituto per il Medio e Estremo Oriente (éd.), *Al-Idrīsī opus geographicum*, Naples-Rome, 1975.
- al-Idrīsī, *La première géographie de l'Occident*, Chevalier, Jaubert (trad., revue par A. Nef), Paris, Garnier Flammarion, 1999.
- Lévi-Provençal, Évariste, *Documents arabes inédits sur la vie sociale et économique en Occident musulman au moyen âge*, Le Caire, IFAO, 1955.
- Lévi-Provençal, Évariste, *Séville musulmane au début du XII^e siècle*, Paris, Maisonneuve, 1947.
- Mālik b. Anas, *al-Muwaṭṭa'*, Bewley, Aisha Abdurrahman (trad.), *Al-Muwatta of Imam Malik ibn Anas. The First Formulation of Islamic Law*, Londres - New York, Kegan Paul International, 1989.
- Şahñūn, *al-Mudawwana al-kubrā*, s. é., 6 vols., Beyrouth, Dār Şādīr, s. d.
- Vogel, C. (éd.), *Les « Libri Pœnitentiales »*, Turnhout, Brepols, 1978, *Typologie des Sources du Moyen-Âge Occidental*, 27.
- al-Wanšarīsī, *al-Mī'yār al-mu'rib wa l-ġāmi' al-muġrib 'an fatāwā ahl Ifrīqiya wa l-Andalus wa l-Maġrib*, Ḥāġġī, M. (éd.), 13 vols., Rabat-Beyrouth, 1981-1983.

Bibliographie

- Adang, Camilla, « Ibn Ḥazm's critique of some "Judaizing" tendencies among the Malikites », in Nettler, Ronald L. (ed.), *Medieval and Modern Perspectives on Muslim Jewish Relations* [Studies in Muslim-Jewish Relations, II] Chur, Harwood Academic Publishers / Oxford: Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies, 1995, pp. 1-15.
- Aillet, Cyrille, *Les Mozarabes. Islamisation, arabisation et christianisme en péninsule Ibérique (IX^e-XII^e siècle)*, Madrid, Bibliothèque de la Casa de Velázquez, 2010.
- Aillet, Cyrille, « Pope Hadrian's epistles to Bishop Egila », in Thomas, David et Roggema, Barbara (éds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 1 (600-900)*, E.J. Brill, 2009, *The History of Christian-Muslim Relations*, 11, pp. 338-342.
- Bezler, Francis, *Les pénitenciers espagnols : contribution à l'étude de la civilisation de l'Espagne chrétienne du haut Moyen Âge*, Münster, Aschendorff Verlag, 1994.
- Caballero Zoreda, Luis et Mateos Cruz, Pedro (éds.), *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la antigüedad tardía y la alta Edad Media*, Madrid, CSIC, 2000, *Anejos del Archivo Español de Arqueología*, 23.
- Calvo Capilla, Susana, « Las primeras mezquitas de al-Andalus a través de las fuentes árabes (92/711-170/785) », *Al-Qanṭara*, 28, 1 (2007), pp. 143-179.
- Chalmeta, Pedro, « Le passage à l'Islam dans al-Andalus au X^e siècle », *Actas del XII Congreso de la Unión Española de Arabistas e Islamólogos (Málaga, 1984)*, Madrid, 1986, pp. 161-183.

- Cook, Michael, « Magian cheese : an archaic problem in Islamic law », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 47 (1984), pp. 449-458.
- Coope, Jessica, *The Martyrs of Cordoba. Community and family Conflict in an Age of Mass Conversion*, Lincoln (Mass.)-Londres, University of Nebraska Press, 1995.
- Douglas, Mary, *Purity and Danger*, Guérin, Anne (trad. française), *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, La Découverte, 2001.
- Echevarría Arsuaga, Ana, « Los marcos legales de la islamización: el procedimiento judicial entre cristianos arabizados y mozárabes », *Studia Historica. Historia medieval*, 27 (2009), pp. 37-52.
- El Azemmouri, Thami, « Les Nawāzil d'Ibn Sahl. Section relative à l'ih̄tisāb », *Hespéris-Tamuda*, 14 (1973), pp. 7-107.
- Fattal, Antoine, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1958.
- Fernández Félix, Ana, *Cuestiones legales del islam temprano: la 'Utbiyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*, Madrid, CSIC, 2003.
- Fernández Félix, Ana et Fierro, Maribel, « Cristianos y conversos al Islam en al-Andalus. Una aproximación al proceso de islamización a través de una fuente legal andalusí del s. III/IX », in Caballero Zoreda, Luis et Mateos Cruz, Pedro (éds.), *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la antigüedad tardía y la alta Edad Media*, Madrid, CSIC, 2000, *Anejos del Archivo Español de Arqueología*, 23, pp. 415-427.
- Fierro, Maribel, « A Muslim land without Jews or Christians? Almohad policies regarding the 'protected people' », in Tischler, M. et Fidora, A. (éds.), *Christlicher Norden - Muslimischer Süden, Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel Im Hoch- und Spätmittelalter*, Francfort-sur-le-Main, Aschendorff, 2011, *Erudiri Sapientia*, Band VII, pp. 231-247.
- Fierro, Maribel, « El espacio de los muertos: fetuas andalusíes sobre tumbas y cementerios », in Fierro, Maribel, Cressier, Patrice et van Staëvel, Jean-Pierre (éds.), *L'Urbanisme dans l'Occident musulman au Moyen Âge*, Madrid, Casa de Velázquez - CSIC, 2000, pp. 153-189.
- García Gómez, Emilio, « Dulce, mártir mozárabe de comienzos del siglo X », *Al-Andalus*, 19/2 (1954), pp. 451-4.
- García Sanjuán, Alejandro, « El consumo de alimentos de los *dimmiēs* en el Islam medieval: prescripciones jurídicas y práctica social », *Historia. Instituciones. Documentos*, 29 (2002), pp. 109-146.
- Idris, Hady R., « Les tributaires en Occident musulman médiéval d'après le *Mi'yār* d'al-Wanšarīsī », in Salmon, Pierre (éd.), *Mélanges d'islamologie. Volume dédié à Armand Abel*, Leyde, E. J. Brill, 1974, pp. 172-196.
- Lagardère, Vincent, « Communautés mozarabes et pouvoir almoravide en 519 H./1125 en al-Andalus », *Studia Islamica*, 67 (1988), pp. 98-118.
- Lagardère, Vincent, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen-Âge. Analyse du Mi'yār d'al-Wanšarīsī*, Madrid, 1995, Collection de la Casa de Velázquez, 53.
- Lagardère, Vincent, *Campagnes et paysans d'Al-Andalus (VIII^e-XV^e siècles)*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1993.
- Marín, Manuela et Rachid El Hour, « Captives, children and conversion: a case from late Nasrid Granada », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 41 (1998), pp. 453-473.

- Martínez Enamorado, Virgilio, « 'Donde rigen las normas de Satán': Ibn Antuluh, Ibn Ḥafṣūn y el asunto de la propiedad de una esclava », *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III. Historia Medieval*, 23 (2010), pp. 97-112; repr. in Martínez Enamorado, Virgilio, *'Umar ibn Hafsun, de la rebeldía a la construcción de la dawla. Estudios en torno al rebelde de al-Andalus (880-927)*, Universidad de San José de Costa Rica, 2011.
- Mohsen, Ismail, *Le statut légal des ḍimmī-s d'après la Mudawwana de Saḥnūn : contexte historique et réalités sociales*, mémoire de maîtrise sous la direction de F. Micheau, Université Paris 1-Sorbonne, 1995.
- Molénat, Jean-Pierre, « Sur le rôle des Almohades dans la fin du christianisme local au Maghreb et en al-Andalus », *Al-Qanṭara*, 18 (1997), pp. 389-413.
- Molénat, Jean-Pierre, « La fin des chrétiens arabisés d'al-Andalus. Mozarabes de Tolède et du Gharb au ^{xiii} siècle », in Aillet, Cyrille, Penelas, Mayte et Roisse, Philippe (éd.), *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2008, Collection de la Casa de Velázquez, 101, pp. 287-298.
- Molénat, Jean-Pierre, « La place des chrétiens dans la Cordoue des Omeyyades, d'après leurs églises (VIIIe-Xe siècles) », *Al-Qanṭara*, 23 (2012), pp. 147-168.
- Molina, Luis, « Familias andalusiés: los datos del *Ta' rīj 'ulamā' al-Andalus* de Ibn al-Faradī (s. III/IX) », Madrid-Grenade, CSIC-EEA, 1990, Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus, 4, pp. 13-58.
- Morata, Nemesio, « Las notas árabes del Cod. & I-14 », in Antolín y Parajes, G., « Códices visigóticos de la Biblioteca del Escorial », *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 86 (1925), pp. 635-639.
- Safran, Janina, « Identity and Differentiation in Ninth-Century al-Andalus », *Speculum*, 76, 3 (2001), pp. 573-598.
- Serrano, Delfina, « Dos fetus sobre la expulsión de mozárabes al Magreb en 1126 », *Anaquel de Estudios Árabes*, 2 (1991), pp. 164-165.
- Simonet, Francisco Javier, *Historia de los mozárabes en España: deducida de los mejores y más auténticos testimonios de los escritores cristianos y árabes*, rééd. Amsterdam, Oriental Press, 1967.
- Viguera Molins, María Jesús, « Cristianos, judíos y musulmanes en al-Andalus », in Valdeón Baroque, J. (ed.), *Cristianos, musulmanes y judíos en la España medieval. De la aceptación al rechazo*, Valladolid, 2004, pp. 43-69.