

L'offense à l'islam dans le *Tafsīr* d'al-Qurṭubī (m. 671/1273)

Musulmans et non-musulmans en perspective

GÉRALDINE JENVRIN

p. 95-136

Résumés

Français English العربية

Mettant en perspective les statuts du musulman et du non-musulman qui « offensent l'islam », cet article s'intéresse à la conception du blasphématoire en islam, tout particulièrement à travers des textes d'exégèse coranique tirés du *Tafsīr* d'al-Qurṭubī (m. 671/1273). Cette étude confronte les conceptions exégétiques et juridiques de l'insulte à la religion. Elle interroge les liens entre les disciplines juridiques et l'exégèse coranique, ainsi que les manières par lesquelles sont dérivées de l'exégèse, les doctrines sur le statut légal de celui qui offense l'islam, musulman et non-musulman.

This article studies the concept of blasphemy in Islam, especially through texts drawn from al-Qurṭubī's (d. 671/1273) *Tafsīr*. Focusing on the retribution against the 'Muslim Blasphemer' versus the 'Non-Muslim Blasphemer', this study compares the exegetical and the legal concepts of offending religion. It investigates the links between the juridical disciplines and *tafsīr*, and in particular the different ways through which the doctrines on the legal status of a blasphemer, Muslim or non-Muslim, are derived from *tafsīr*.

يعقد هذا المقال مقارنةً بين أوضاع المسلمين وغير المسلمين الذين «يسبون للإسلام»، ويبحث مفهوم التجديف في الإسلام، لا سيما من خلال نصوص مأخوذة من تفسير القرطبي (ت 671/1273). تستعرض هذه الدراسة المفاهيم التفسيرية والشرعية بشأن الإساءة إلى الدين وتتساءل حول الروابط بين المناهج الشرعية وعلم تفسير القرآن، وكذلك طرق استنباط الفقهاء من علم التفسير حكم المسيء للإسلام مسلماً كان أو غير مسلم.

Entrées d'index

Mots-clés : ḍimmī, tafsīr, exégèse coranique, al-Qurṭubī, šatm, sabb, ṭa' n fi al-dīn, insulte, blasphème, magie, siḥr

Keywords: ḍimmī, tafsīr, qur'ānic exegesis, al-Qurṭubī, šatm, sabb, ṭa' n fi al-dīn, insult, blasphemy, magic, siḥr



Notes de l'auteur

Cet article a été réalisé dans le cadre de ma thèse sur « L'interprétation de la notion de mécréance et le statut légal du non-musulman dans le commentaire coranique d'al-Qurṭubī (m. 671/1273) ». Il a donné lieu à une communication au Colloque conclusif du Projet des 200 de l'Idéo-al-Azhar, *Les sciences de l'Islam, entre répétition et innovation : qu'est-ce commenter en Islam ?*, Le Caire, 14-16 janvier 2016.

Texte intégral

- 1 L'étude du statut légal du non-musulman vivant en « terre d'islam » (*ḍimmī*) dans l'exégèse coranique, particulièrement dans le *Tafsīr* d'al-Qurṭubī (m. 671/1273)¹, permet d'observer la justification de normes et de doctrines juridiques sur les non-musulmans par l'interprétation de ce qui est considéré comme une loi divine révélée (*šarʿ*). Ce monumental commentaire du Coran connaît aujourd'hui un certain succès chez les musulmans sans doute en raison de l'une de ses spécificités, à savoir rallier les traits systématiques et encyclopédiques du genre de l'exégèse coranique (*tafsīr*)² avec ceux du commentaire spécialisé sur les « statuts (ou préceptes) coraniques » (*Aḥkām al-Qurʿān*)³. Intitulé *La compilation des statuts juridiques coraniques*⁴, l'ouvrage manifeste dès le titre son appartenance au genre particulier des *Aḥkām al-Qurʿān*. Pourtant à la différence des ouvrages « classiques » dans ce genre, qui se concentrent d'une part, sur les versets prescriptifs et d'autre part, sur leurs exégèses juridiques, le commentaire d'al-Qurṭubī est systématique : il traite tous les versets suivant leur ordre canonique et présente l'exégèse juridique dans sa relation aux circonstances de la révélation ainsi qu'aux exégèses philologiques et théologiques.
- 2 Une autre particularité de cet ouvrage est de présenter les doctrines juridiques (*aqwāl*) et les règles de droit (*šarāʿi*) comme reposant non seulement sur les traditions prophétiques et sur celles des « Anciens » (*salaf*) mais aussi sur la tradition exégétique philologique et narrative⁵. Il apparaît que l'auteur cherche à relier le patrimoine juridique aux disciplines connexes de l'exégèse, telles les sciences coraniques – les « lectures (*qirāʾāt*) » et l'« abrogation » (*nash*) – ainsi que les sciences linguistiques indépendantes, telles la lexicologie, la grammaire et la rhétorique⁶. Il s'ensuit un troisième genre du discours advenant en extrapolation des sens philologique et prescriptif dans le *Tafsīr* d'al-Qurṭubī et s'incarnant dans l'insertion d'une casuistique propre aux manuels de droit ici reliée à la fonction exégétique. Par la casuistique et le traitement de la divergence juridique (*ilm al-ḥilāf*), le commentaire d'al-Qurṭubī aspire selon Roger Arnaldez à « préciser le sens et la portée de la loi ⁷ ». Il introduit selon lui dans le genre du *tafsīr*, une matière propre aux traités théoriques relatifs aux « sources de la loi (*uṣūl*) » et aux « règles qui en dérivent » (*furūʿ*).
- 3 Cette manière d'articuler la dimension juridique au *tafsīr* avec ses méthodes et son patrimoine est d'autant plus intéressante qu'elle est peu présente et rarement développée dans les ouvrages de droit. Par là, l'auteur parvient à fonder les doctrines des *madḥab*-s dans une « loi divine révélée » (*šarʿ*) que l'exégèse vise à interpréter. Cette perspective permet une application concrète des théories formulées dans les ouvrages d'*uṣūl al-fiqh*, dédiés aux règles de dérivation des doctrines à partir des « sources » de la loi. Par ce procédé le commentaire coranique d'al-Qurṭubī répond à l'exigence des écoles [juridiques] de son époque qui recherchent une validation à leurs règles construites dans la « première source formelle » de la loi : le Coran⁸.

Le statut légal du *ḍimmī*

- 4 L'étude du statut légal du *ḍimmī* dans le *Tafsīr* d'al-Qurṭubī permet d'interroger comment l'exégèse explique l'octroi au non-musulman, d'une personnalité juridique soumise aux « droits des hommes » (*ḥuqūq al-ādamiyyīn*) dans le droit islamique⁹. En

effet, l'intégration du non-musulman dans une loi conçue comme islamique dans ses références et ses destinataires¹⁰ et comme d'origine divine (*šar'*), révélée dans le Coran¹¹, conduit à rendre compte de la construction de cette intégration par la tradition exégétique, d'un point de vue philologique, littéraire et historico-mythique¹².

5 Théoriquement, dans le droit musulman, le *ḍimmī* est exempté de toute soumission aux « droits de Dieu » qui comprennent les *ḥudūd-s* (les peines légales)¹³. Ainsi les crimes nécessitant l'application des *ḥudūd-s* sont jugés au regard du « droit de Dieu » lorsqu'ils sont commis par un musulman, alors que commis par un *ḍimmī*, ils sont jugés au regard du « droit des hommes ». On rejoint l'une des définitions de la *g'izya* que l'auteur conçoit comme « le prix de la permission à rester dans la mécréance (*kufr*) »¹⁴ et par conséquent comme l'exemption de la soumission aux « droits de Dieu ». En revanche, l'auteur mentionne trois exceptions dans lesquelles le *ḍimmī* est soumis aux « droits de Dieu » et donc aux *ḥudūd-s* : le banditisme, le vol et la fausse accusation d'adultère d'une musulmane (*qadf*)¹⁵. En ce qui concerne le vol et le banditisme qui sont des « droits de Dieu » avec des répercussions sur les « droits des hommes », l'auteur insiste sur le fait que le *ḍimmī* ne détient pas de privilège par rapport au musulman et est susceptible comme lui, d'être puni par les *ḥudūd-s*¹⁶. Que le droit musulman applique au non-musulman les « droits de Dieu » lorsqu'ils sont liés aux « droits des hommes », montre que ceux-ci ne se réduisent pas à des obligations religieuses (pour les musulmans) et qu'ils peuvent s'appliquer aux non-musulmans pour des raisons d'ordre public. Ces exceptions montrent que d'une part, le droit de la *ḍimma* ne se restreint pas aux clauses du pacte et que d'autre part, il ne constitue pas un droit séparé du droit musulman¹⁷.

6 Il convient de rappeler que le *ḍimmī* acquiert un statut juridique dans le droit musulman¹⁸ par un engagement tacite devant l'autorité islamique à respecter un « contrat de sécurité » ou de « protection » appelé « le pacte (*'ahd*) de la *ḍimma* ». Élaboré par les juristes dès le IX^e siècle¹⁹, il renferme trois conditions essentielles : les *ḍimmī-s* doivent acquitter la capitation (*g'izya*), se soumettre à la loi et renoncer à combattre les musulmans. En échange, lui sont garanties la sécurité des personnes et des biens, une certaine liberté religieuse et une autonomie juridictionnelle. Al-Qurṭubī insiste sur le fait que la protection juridique de la *ḍimma* inclut les biens et les activités du *ḍimmi* considérés comme illicites dans la religion musulmane telles la consommation et la vente du vin. L'auteur souligne aussi que le *ḍimmī* est protégé contre le musulman qui transgresserait ce droit²⁰.

7 Ainsi, ce qui serait « propre » au *ḍimmī* dans le droit musulman, renverrait au pacte de la *ḍimma*, en tant qu'il pose les principes fondateurs de l'intégration ou de l'exclusion des sujets non-musulmans dans le droit musulman et dans la société. À cet égard, le paiement de la *g'izya* n'est pas un simple tribut permettant au *ḍimmī* d'obtenir la sécurité, mais il est la démonstration de son assujettissement. Les clauses du pacte exercent une fonction similaire : en restreignant la visibilité du non-musulman dans l'espace public, il affirme sa sujétion.

8 La fondation des droits et devoirs du *ḍimmī* dans la « loi divine » (*šar'*) questionne la place qu'occupe « l'argument religieux » dans l'exégèse coranique. Il s'agit de savoir dans quelle mesure l'impiété des non-musulmans constitue un argument pouvant justifier leurs droits et leurs devoirs ? En effet, il convient de se demander à partir de quel moment leur religion ou leurs croyances constitueraient une offense à la religion musulmane ou aux musulmans et alors dans quelle mesure cette offense justifierait-elle une forme de discrimination ou d'exclusion dans la loi ? J'ai montré dans un article récent²¹ comment l'exégèse d'al-Qurṭubī exposait l'exclusion du mécréant au niveau du discours métajuridique (philologique et historico-mythique) et son inclusion au niveau du discours juridique. En effet, dans cette fondation de la loi de la *ḍimma* par l'exégèse, on observe que l'argument religieux intervient dans « l'exclusion primordiale » du non-musulman de la communauté des croyants au niveau métajuridique, dans les histoires prophétiques et celles des débuts de l'islam. Au contraire, on remarque que dans le discours juridique de l'exégèse, l'argument religieux est écarté lorsqu'il est question de l'intégration du *ḍimmī* dans le « droit des hommes ». Dans le cas de l'offense à l'islam

par un non-musulman, nous devrions observer le phénomène inverse : la conciliation entre une exégèse métajuridique ouverte et relativement « tolérante » à l'égard du non-musulman dans les récits des débuts de l'islam, avec une exégèse juridique plus stricte à l'égard du statut légal du *ḍimmī* dans les débats juridiques introduits dans le commentaire.

- 9 Or, quand le *tafsīr* philologique ne rejoint pas l'exégèse juridique, ou qu'il ne peut être mis à son service sous peine d'être contradictoire, l'auteur met en œuvre des stratégies, notamment par le recours à la métaphore. Ainsi, par exemple, l'interprétation métaphorique de l'expression « *yuḥāribūn Allāh* » dans Cor. V, 33²² sert à une distinction explicite entre le *ḥukm* du verset et les « circonstances de sa révélation (*asbāb al-nuzūl*) ». Aussi, nous nous intéresserons tout particulièrement dans le corps de cet article à mettre en lumière la manière dont l'auteur dans son commentaire distingue entre le *ḥukm* d'un verset (son sens prescriptif) et son *tafsīr* au sens strict, c'est-à-dire entre l'exégèse juridique et l'explication sémantique reposant sur les traditions philologiques, narratives et les sciences coraniques.

L'offense à l'islam par un non-musulman

- 10 Bien que théoriquement la mécréance et l'impiété du non-musulman sont autorisées et même « protégées » par la loi, il apparaît dans les doctrines juridiques exposées par l'auteur que l'offense à l'islam par un *ḍimmī* constitue un crime susceptible de remettre en cause les principes mêmes du pacte de la *ḍimma*, en tant qu'il se définit comme un accord de sécurité mutuelle et de non-agression²³. Al-Qurṭubī rend compte des divergences entre les écoles juridiques à ce sujet, et se demande si l'offense contre l'islam briserait le pacte *de facto*, ou si elle doit être jugée selon le « droit des hommes ». Dans le traitement des crimes du *ḍimmī*, les débats rapportés par l'auteur distinguent entre ce qui est jugé selon le « droit des hommes » indépendamment du pacte de la *ḍimma* et ce qui est jugé au seul regard du pacte. Car, à la différence du *ḍimmī*, le musulman qui offense l'islam est jugé selon le « droit de Dieu » : il est considéré comme un blasphémateur et reçoit un traitement similaire à celui de l'apostat ; et pour les mālikites, à celui de l'hérétique (*zindīq*).
- 11 Dans le *Tafsīr* d'al-Qurṭubī, c'est principalement dans le commentaire des versets prescriptifs mentionnant « l'invective contre la religion » (*al-ṭā' n fī al-dīn*) Cor. IX, 12 et « la magie » (*siḥr*) Cor. II, 102, que l'offense à l'islam par le non-musulman est traitée aux deux niveaux métajuridique et juridique de l'exégèse. Dans la partie de casuistique, le cas du statut légal du *ḍimmī* est évoqué à la suite de celui du musulman. Cette structure met en évidence que tant pour le droit musulman que pour l'exégèse coranique, le statut légal du *ḍimmī* n'est pas envisagé indépendamment de celui du musulman. Par conséquent, il ne constitue pas un « cas à part », externe ou étranger au système normatif, même dans ses conceptions métajuridiques.
- 12 Dans la mesure où le Coran n'est pas un livre de lois et qu'il ne spécifie aucune peine particulière ni pour l'apostat ni pour le blasphémateur (musulman), il convient d'interroger les conceptions exégétiques de la notion d'offense à la religion ou au « sacré » en général, avant d'examiner celles qui justifient des règles juridiques sur le blasphémateur musulman en particulier, en tant qu'elles précèdent celles sur le *ḍimmī*.
- 13 Dans le *Tafsīr* d'al-Qurṭubī, l'offense à l'islam comprise comme un péché induisant la peine légale pour apostasie se trouve moins dérivée du Coran en tant que tel, que de son exégèse métajuridique d'ordre historico-mythique²⁴. En ce sens, l'exégèse métajuridique des versets institués comme « prescriptifs » (*aḥkām*) et celle d'autres versets qui n'ont pas un caractère « prescriptif institué », participent à la construction du sens juridique.
- 14 En revanche tous les versets prescriptifs ne sont pas fondateurs d'un statut pour le *ḍimmī* à l'exemple du verset Cor. V, 33 où « la guerre contre Dieu » (*yuḥāribūn*

Allāh) est interprétée de manière métaphorique par al-Qurṭubī et sert essentiellement de base juridique à la distinction entre les trois peines légales de l'apostasie, du banditisme et de la rébellion, commis par le musulman²⁵. Ici, les non-musulmans évoqués dans les circonstances de la révélation (*asbāb al-nuzūl*), sont expressément écartés de l'exégèse juridique, sauf pour signaler dans la partie de casuistique, une égalité de statut entre le *ḍimmī* et le musulman en ce qui concerne le banditisme.

15 Dans cet article, je propose d'étudier les débats juridiques présentés dans le commentaire d'al-Qurṭubī à la lumière des représentations exégétiques métajuridiques des mécréants ou infidèles qui offensent l'islam. Sachant que le traitement de l'infidèle est une extrapolation de celui du musulman, il s'agit avant tout d'explorer les notions d'offense à la religion et à l'islam en général. Nous procéderons dans l'ordre suivant :

- La notion d'offense contre Dieu et le Prophète dans le Coran interprétée comme un acte de mécréance.
- L'offense contre le Prophète, ses compagnons (*ṣaḥāba*) et la « religion » (*dīn*) : objet d'un combat politique puis d'un combat contre la mécréance (doctrinale).
- Le statut légal du musulman et du *ḍimmī* qui insultent Dieu, le Prophète ou l'islam dans la casuistique et les débats juridiques.

La notion d'offense (*adā*) contre Dieu et le Prophète dans le Coran et son interprétation comme un acte de mécréance (*kufr*)

Plusieurs racines coraniques rendent compte de l'idée d'offense

16 Le terme *šatm* et les dérivés de la racine *š-t-m*, qui désigne en arabe, l'insulte, est absent du Coran. En revanche, la notion d'offense verbale ou d'injure y est exprimée par un mot dérivé de la racine *s-b-b* dans le verset, Cor. VI, 108 : « N'insultez pas ceux qui prient en dehors de Dieu. Ils injurieraient Dieu, par revanche, sans savoir (*wa-lā tasubbū allaḡīna yad'ūna min dūn Allāh fa-yasubbū Allāh 'adwan bi-ḡayr 'ilm*). » L'explication donnée par les exégètes consiste à relever l'injonction adressée aux musulmans de ne pas insulte les idoles vénérées par les polythéistes et que ceux qui parmi ces derniers insultent Dieu le font par ignorance²⁶.

17 La racine *'-d-y* apparaît une vingtaine de fois dans le Coran ; elle est interprétée comme signifiant blesser moralement, injurier, offenser, porter atteinte à, faire du mal²⁷. Employée dans le contexte d'une dénonciation de la fornication, elle est articulée à la punition (Cor. IV, 16 : « *Wa-allaḡāni ya 'tiyānihā minkum fa-āḡūhumā* »). À la forme passive, *ūḡīya* renvoie au fait d'être importuné, affligé, touché, notamment par un mal ou par une maladie. Le terme se retrouve dans le contexte de la souillure et de la pureté rituelle (Cor. II, 222 : « *Wa-yas' alūnaka 'an al-mahīḡ qul huwa aḡan fa- 'tazilū al-nisā' fī al-mahīḡ wa-lā taqrabūhunna ḡattā yaḡurma* »). Certains versets recourent à ce terme pour désigner l'offense que représentent les Gens du Livre et les polythéistes du point de vue religieux et politique aux débuts de l'islam. Ainsi en Cor. VI, 34 le terme *adā* apparaît dans le contexte de l'accusation portée par le Coran à l'encontre de ceux qui dénie ou renie le message des prophètes antérieurs (« *wa-laḡad kuḡḡibat rusul min qablīka fa-ṣabarū 'alā mā kuḡḡibū wa-ūḡū ḡattā atāhum naṣrunā* »). Pour autant, ce mal y est relatif puisque le même verset confirme la victoire des musulmans s'ils s'arment de patience. Dans Cor. III, 111, le terme *adā* opposé à la forme *ḡarra* dans un parallélisme, est explicitement faible et « rassurant », puisqu'il affirme que les

mécréants « ne seront d'aucune offense sauf légère (*lan yaḍurrūkum illā aḍan*) » et que dans leur combat contre les musulmans, « ils tournent le dos pour fuir (*wa-in yuqātilūkum yuwallūkum al-adbār*) ». Les versets Cor. XXXIII, 57-58 évoquent littéralement « une offense (*aḍā*) contre Dieu, contre le Prophète et contre les croyants » et la qualifie de péché. Dieu se charge du sort des coupables par la malédiction dans le monde d'ici-bas et par le châtement dans l'autre.

Ceux qui **offensent** (*yu'dūna*) Dieu et Son Envoyé, Dieu les **maudit** (*la'anahumu*) en ce monde et dans l'Autre, et Il leur prépare un **châtiment ignominieux** (*'aḍāban muhīnan*) (v. 57). Et ceux qui **offensent** (*yu'dūna*) les croyants et les croyantes sans qu'ils l'aient mérité se chargent d'une **infamie** et d'un **péché** évident (*buhtānan wa-īman mubīnan*) (v. 58)²⁸.

18 Puis, au verset Cor. XXXIII, 59, suit l'adresse de Dieu au Prophète afin qu'il enjoigne ses « femmes de se couvrir pour ne pas être importunées (*fa-lā yu'dayna*) ». Le groupe de versets se conclut sur une menace de la part de Dieu contre les « hypocrites » fomenteurs de troubles à Médine : « S'ils continuent ainsi, Dieu lancera le Prophète contre eux, ils seront maudits ou éloignés, capturés et mis à mort. »

19 Dans Cor. III, 186, le terme *aḍā* réfère à un certain nombre d'injures que certains Gens du Livre et polythéistes profèrent contre les musulmans. Il enjoint ces derniers à rester patients :

Certes vous serez éprouvés dans vos biens et vos personnes et certes vous entendrez de la part de ceux à qui le Livre a été donné avant vous, et de la part des associateurs, beaucoup de propos désagréables. Mais si vous êtes endurants et pieux [...] voilà bien la meilleure résolution à prendre²⁹.

L'offense verbale interprétée comme un acte de mécréance

20 Dans le commentaire de ces versets, al-Qurṭubī interprète l'« offense » principalement comme **une insulte verbale** et comme un acte de mécréance. Le verset Cor. XXXIII, 58 qualifie « les offenses aux croyants » (*yu'dūna*) de « calomnie » (*buht*) et de péché évident (*īm mubīn*) ». Al-Qurṭubī explique que celles-ci réfèrent à « des expressions ou tournures (*ḥarfa*) détestables (*maḍmūm*) difficilement supportables à entendre³⁰ ». Elles renvoient selon lui à des actes et à des paroles « déshonorants (*qabīh*) » telle la « fausse accusation infamante (*al-takḍīb al-fāḥiṣ al-muḥtalaq*) ».

21 Dans le commentaire du verset Cor. XXXIII, 57³¹, en s'inspirant de son prédécesseur mālikite Ibn 'Atīyya (m. 541/1146)³², al-Qurṭubī rapporte que pour « l'ensemble (*al-ḡ'umhūr*) [des juristes] », le terme *aḍā* renvoie à un acte de mécréance (*kufṛ*). Il relie la compréhension de Cor. XXXIII, 58 à Cor. IV, 112 : « Quiconque commet une faute ou un péché, puis le rejette sur un innocent, se charge d'une infamie et d'un péché avérés³³. »

22 Dans le commentaire de Cor. II, 102 sur la magie³⁴, l'auteur expose l'argumentaire qui permet d'en déduire que la magie constitue un acte de mécréance. Le verset énonce :

Et ils suivirent ce que les diables racontent contre le règne de Salomon. Alors que Salomon n'a jamais été mécréant mais bien les diables : ils enseignent aux gens la magie ainsi que ce qui est descendu aux deux anges Ḥārūt et Mārūt, à Babylone. Mais ceux-ci n'enseignaient rien à personne, avant qu'ils n'aient d'abord dit : « Nous ne sommes rien qu'une tentation : ne sois pas mécréant³⁵. »

23 Quatre raisons sont évoquées pour expliciter le lien entre la magie et la mécréance :

- *Primo*, elle change l'apparence des choses et donne l'illusion d'une réalité³⁶.

- *Secundo*, elle présente des paroles mensongères et trompeuses sur Dieu et le Prophète.
- *Tertio*, elle implique que son auteur croit et suit d'autres entités que Dieu.
- *Quarto*, le magicien prétend avoir des pouvoirs similaires à Dieu et aux Prophètes³⁷.

24 Après une définition générale de la magie mettant en avant ses effets d'illusion et de mirage³⁸, l'auteur renvoie à l'interprétation d'un *ḥadīṭ* où le prophète de l'islam dénonce la magie du langage³⁹, expliquant qu'elle consiste à présenter « le faux (*bāṭil*) pour le vrai (*al-ḥaqq*) ». Hamès Constant reprend l'analyse de Fransesco Zappa sur l'exégèse de ce verset par al-Qurṭubī et souligne que si « les auteurs de traités magiques se réfèrent en général à l'autorité de Salomon, l'exégèse [d'al-Qurṭubī] insiste sur l'origine démoniaque (*al-šayāṭīn*) de cet enseignement et sur le statut des anges déchus Hārūt et Mārūt⁴⁰ ». S'appuyant sur une tradition d'al-Suddī, l'auteur explique que ce verset réhabilite Salomon et attribue la mécréance aux diables. Selon lui, l'expression « ceux qui suivirent ce que racontent les diables » renvoie aux juifs qui « rejetèrent le Livre et suivirent la magie à la place⁴¹ », ainsi qu'à certains de leurs savants (*aḥbār*) qui ont renié la prophétie à Salomon en le traitant de magicien⁴². L'auteur, reprenant Ibn 'Atīyya (m. 541/1146)⁴³ sans le citer, conclut que la magie est un acte de mécréance et que les juifs sont coupables de mécréance en ayant faussement accusé Salomon de mécréance, alors même que le Coran accuse les païens et non les juifs.

25 Quant à l'« offense à Dieu » mentionnée dans Cor. XXXIII, 57, elle est interprétée comme une injure exprimée par des croyances, des paroles et des actes consistant dans la négation (*takdīb*) des attributs divins, résultant de la confusion entre les pouvoirs divins et les qualités humaines. Al-Qurṭubī analyse un *ḥadīṭ* où Dieu s'offense de celui qui « insulte (*yasabbu*) le temps ou l'éternel (*dahr*)⁴⁴ ». Ce *ḥadīṭ* sur l'insulte de Dieu, lui permet d'introduire dans son commentaire les termes de *sabb* et de *šatam* absents du Coran. L'injure de Dieu à travers les croyances, réfère pour l'auteur à la mécréance des juifs, des chrétiens et des polythéistes qui « attribuent à Dieu des attributs qui ne lui appartiennent pas (*waṣṣūhu bi-mā lā yalīqu bi-hi*) comme la capacité d'enfanter [etc...] »⁴⁵. Dans le commentaire de ce même verset, al-Qurṭubī définit l'injure de Dieu par sa représentation. Celle-ci est condamnée parce qu'elle est réservée à Dieu. Une fois encore, l'auteur appuie cette explication⁴⁶ sur la base d'un *ḥadīṭ* où « Dieu maudit ceux qui s'adonnent à la représentation (*la'ana Allāh al-muṣawwirīn*)⁴⁷ ». Selon lui cette exégèse renforce l'opinion de Muḡāhid qui défend l'interdiction de toute représentation⁴⁸. Cependant il relaye une autre interprétation selon laquelle le « *adā* » ne concerne pas Dieu mais « Ses Amis (*awliyā'*) »⁴⁹.

26 Dans le commentaire de Cor. XXXIII, 57, le cas de l'offense verbale ne suscite pas de développement sur les conséquences juridiques de l'acte. L'accent est mis sur la mise à distance dans le monde d'ici-bas (*la'n*)⁵⁰ et le châtement de Dieu dans l'au-delà. Cependant, l'auteur reprend la définition d'al-Zamaḥṣarī (m. 538/1144) sans le citer : il considère l'offense à Dieu comme « absolument injustifiée du point de vue du droit de Dieu (*ḥaqq*) », au contraire de l'offense aux croyants qualifiée de « relative »⁵¹.

27 Enfin, dans le commentaire de Cor. XXXIII, 58, al-Qurṭubī considère l'offense à Dieu et au Prophète comme un acte de mécréance (*kufr*), qu'il oppose à « l'offense aux croyants » qu'il considère comme « un péché majeur » (*kabīra*)⁵².

L'offense contre le Prophète et ses compagnons interprétée comme un acte de mécréance et de rébellion

La dimension politique

- 28 En ce qui concerne « l'offense » (*adā*) au Prophète mentionnée dans Cor. XXXIII, 57, pour al-Qurṭubī comme pour Ibn 'Atīyya (m. 541/1146), elle réfère « aux paroles et aux actes l'ayant offensé⁵³ ». Parmi eux, al-Qurṭubī mentionne les paroles injurieuses qui lui furent adressées lorsqu'il fut traité de « magicien, poète, sorcier et fou⁵⁴ », ainsi que des agressions physiques à la bataille d'Uḥud et à La Mecque. Le « *adā* » contre le Prophète est également considéré dans le commentaire d'al-Qurṭubī comme une opposition politique : l'auteur reprend Ibn 'Atīyya pour qui « l'offense » renvoie aux accusations et aux critiques que le Prophète reçut de ses coreligionnaires, lorsqu'il nomma gouverneur le *mawla* Usāma b. Zayd.
- 29 Dans le commentaire de Cor. III, 186⁵⁵, al-Qurṭubī mentionne le récit (*ḥabar*) d'al-Zuhrī⁵⁶, pour qui le verset renvoie aux poèmes satiriques de Ka'b b. al-Ašraf⁵⁷. Parmi les actes qui justifient l'ordonnance de son assassinat, il faut selon lui compter ceux où Ka'b b. al-Ašraf cherchait à soulever les Qurayshites contre le Prophète, ou encore lorsqu'il harcelait les femmes musulmanes. Plus précisément, nous observons dans le commentaire de ce même verset, que l'offense dirigée contre les proches du Prophète, ses amis, ses subalternes politiques ou ses protégés au statut inférieur, est implicitement assimilée à l'offense à la personne du Prophète. Dans le récit d'al-Zuhrī rapporté par al-Qurṭubī, les poèmes de Ka'b b. al-Ašraf étaient composés non seulement contre le Prophète, mais également contre ses compagnons (*ṣahāba*).
- 30 À propos de Cor. VI, 108⁵⁸, l'auteur rapporte que selon Ibn 'Abbās ce verset renvoie aux menaces perpétrées par les Qurayshites contre Abū Tālib : puisque celui-ci n'interdisait pas « d'insulter les dieux des polythéistes », ils menaçaient d'« injurier le Dieu de Muḥammad et de ses compagnons⁵⁹ ». Également, dans les circonstances de la révélation de Cor. XXXIII, 38 présentées par al-Qurṭubī, « l'injure aux croyants » réfère à une injure de nature politique contre les compagnons du Prophète : al-Qurṭubī mentionne les insultes des *Anṣār*-s contre 'Umar⁶⁰ et celles des « hypocrites » contre 'Alī⁶¹. Il rapporte notamment que 'Umar était horrifié et jurait de frapper et de réprimer ceux qui l'injuriaient⁶². Dans le commentaire de Cor. XXXIII, 57, al-Qurṭubī interprète le récit de l'insulte proférée par Marwān contre Usāma⁶³ comme une parabole de l'insulte des Omeyyades contre les amis du Prophète. Il déduit de cette histoire qu'insulter les amis du Prophète revient à l'insulter, lui. Il y voit le paradigme de l'opposition des Omeyyades au Prophète⁶⁴.
- 31 En revanche, les récits rapportés par al-Qurṭubī au sujet des circonstances de la révélation de Cor. IX, 12⁶⁵ mettent en scène les « politiques » des Anciens à l'égard de différents types d'invectives qui ne sont pas nécessairement dirigées contre le Prophète ni contre l'islam. Il s'agit essentiellement de critiques contre la politique du Prophète en tant que chef politique ou contre celle de ses subalternes. Dans ce contexte, le « *ta'n* » a le sens de fausse accusation et ne réfère pas à une offense contre la religion. Ainsi, pour illustrer l'analyse sémantique du terme « *ta'n* », l'auteur présente le *ḥadīṭ* évoquant l'invective contre la nomination d'Usāma comme gouverneur, et contre celle de son père (*al-ta'n fī imāratihī*)⁶⁶. Afin d'introduire les débats juridiques sur le traitement de ceux qui accusent le Prophète ou ses compagnons de « déloyauté » (*ḡadr*), l'auteur rapporte le récit où 'Alī ordonne l'exécution d'un homme qui avait qualifié le meurtre de Ka'b b. al-Ašraf commandité par le Prophète, de perfidie, trahison et déloyauté (*ḡadr*)⁶⁷. De même, en introduction aux débats sur le *ḡimmī* qui pratique le *ta'n fī al-dīn*, al-Qurṭubī rapporte le récit où 'Umar condamne sur le champ un *ḡimmī* à la crucifixion parce qu'il avait fait tomber une femme musulmane de son âne, laissant apparaître une partie de sa nudité interdite (*'awra*)⁶⁸. Ici le « *ta'n fī al-dīn* » réfère à un crime contre l'honneur.
- 32 De manière générale, ces récits révèlent une conception du « *ta'n fī al-dīn* » bien différente de la conception théologico-juridique d'Ibn al-'Arabī (m. 543/1148)⁶⁹ présentée par al-Qurṭubī sans qu'il ne le cite :

L'invective ou l'offense contre la religion (*al-ta'n fī al-dīn*) consiste à qualifier la religion de manière impropre, ou à mépriser ce qui lui est propre (*istiḥfāf mā huwa min al-dīn*), comme se moquer de ses fondements ou de ses règles dérivées sur lesquelles il n'y a pas de doute et dont la vérité a été prouvée et fixée⁷⁰.

- 33 Nous observons que cette définition est davantage juridique que théologique, en ce qu'elle ne concerne ni Dieu ni le Prophète, mais la remise en question de règles tenues comme enracinées dans la loi divine.

Du combat politique au combat contre la mécréance (doctrinale)

- 34 Dans le commentaire de Cor. IX, 12, al-Qurṭubī définit la mécréance et le *aqḍā* à la fois comme une opposition politique et comme une mécréance intérieure qu'il s'agit d'éradiquer par le combat et l'invitation à l'islam. L'expression « chefs de la mécréance (*a'immat al-kufr*) » que le verset enjoint de combattre y est interprétée de manière figurée :

Et si, après le pacte, ils violent leurs serments et attaquent votre religion, combattez alors les chefs de la mécréance – car, ils ne tiennent aucun serment – peut-être cesseront-ils⁷¹ ? (Cor. IX, 12)

- 35 Selon al-Qurṭubī, l'expression coranique « chefs de la mécréance » (*a'immat al-kufr*) ne réfère pas aux chefs qurayshites mais aux infidèles qui seraient « les plus avancés (*aqdam*) dans la violation du pacte (*nakṭ al-'ahd*) et dans l'invective contre la religion »⁷². Reprenant Ibn 'Atīyya (m. 541/1146)⁷³ sans le citer, l'auteur commence par présenter les sens concrets et figurés des termes de « *nakṭ* » et de « *ṭa'n* » : « *nakṭ* » est synonyme de « *naqḍ* » et signifie « délier » (*hulla*) explique-t-il. Puis il signale que le terme détient plusieurs sens « métaphoriques » (*musta'āra*) dans le champ sémantique des promesses, pactes et contrats (*'uhūd*) d'une part et dans celui de la « foi » (*īmān*) d'autre part. Quant au terme *ṭa'n*, al-Qurṭubī rapporte que son sens premier est « poignarder » et que son sens figuré est « invectiver » ou « calomnier ». En outre, il fait prévaloir la lecture de *īmān* sur celle qui lirait *aymān*, ce qui l'amène à favoriser le sens d'absence de *d'īmān* (foi) sur celui d'absence de *aymān* (loyauté). Il reprend ainsi la lecture d'Ibn 'Āmir (m. 118/736) :

Aymān signifie être fidèle à ses promesses (*'uhūd*) mais il serait aussi possible de lire *īmān* qui signifie la foi et dans ce cas, le terme renvoie à l'absence d'islam. Cependant *īmān* pourrait aussi être compris comme un nom d'action (*maṣdar*) référant à la sécurité (*amn*), c'est-à-dire comme un contraire de la peur⁷⁴.

- 36 Cette lecture fait donc prévaloir l'absence d'islam sur l'absence de loyauté envers ses promesses (*aymān*). De plus, al-Qurṭubī – par l'ajout d'un complément implicite sous-entendu du verbe « cesser » – interprète le combat mentionné dans le verset comme étant un « combat contre la mécréance » (*ṣirk*)⁷⁵. Ce combat politique contre les infidèles est manifeste dans les *asbāb al-nuzūl* rapportées par l'auteur : d'après une narration d'al-Kalbī, ce verset a été révélé à propos de l'alliance militaire du Prophète avec les Banī Ḥuzā'a contre les Banī Umayya. L'auteur ajoute une tradition d'al-Ḥuḍayfa⁷⁶ selon laquelle le verset réfère au combat contre les « hypocrites » (*munāfiqūn*). Dans ce récit, les « hypocrites » sont traités de « pervers » (*fussāq*) du fait qu'ils informaient les ennemis des musulmans et pillaient leurs maisons. Puis, al-Qurṭubī explique que la « mécréance » évoquée dans Cor. IV, 12 réfère à « la fausseté (*bā'ilahum*) et à l'offense (*adīyyatahum*) de ces infidèles contre les musulmans⁷⁷ ».

- 37 L'auteur en déduit par ailleurs « l'objectif » du combat en reprenant le ṣāfi'ite al-Kiyā al-Ṭabarī (m. 504 /1110)⁷⁸:

Cela implique que l'objectif (*ḡaraḍ*) du combat contre eux soit de repousser (*ḍaf'*) la nuisance (*ḍarar*) qu'ils suscitent afin qu'ils cessent de nous combattre et qu'ils rentrent dans notre religion (*dīninā*)⁷⁹.

- 38 Dans cette exégèse, l'offense (*aqḍā*) est interprétée par le terme fort de « nuisance (*ḍarar*) », bien que, comme nous l'avons vu, le Coran le distingue clairement du terme *aqḍā* en Cor. III, 111. En outre, il apparaît ici que si la finalité du combat est la paix pour

les musulmans, celle-ci se réalise par l'éloignement de la nuisance. En conséquence, il ne s'agit ici ni de tuer ni de supprimer les mécréants, mais d'éradiquer la mécréance en proposant la conversion aux infidèles.

L'exégèse prescriptive de l'offense contre Dieu, le Prophète et la religion

39 L'auteur ne déduit pas de ces versets de règles juridiques concernant le *ḍimmī* ; en revanche, il déduit de l'exégèse métajuridique des prescriptions générales concernant la cohabitation avec les non-musulmans. Dans l'exégèse de Cor. VI, 108⁸⁰ – « N'insultez pas ceux qui prient en dehors de Dieu. Ils injurieraient Dieu, par revanche, sans savoir⁸¹ » – al-Qurṭubī interprète la négation comme « une interdiction (*nahy*) divine ». Il explique ce commandement par le fait que « si les musulmans insultaient les idoles, cela encouragerait les polythéistes à persévérer dans leur mécréance et ainsi l'augmenterait (*idā sabbūhā nafara al-kuffār wa-zādū kufran*)⁸² ». Al-Qurṭubī poursuit : « Quand les mécréants sont interdits d'insulter l'islam ou le Prophète (*sabb al-islām aw al-nabī*), il est également interdit au musulman d'insulter leurs croix, leur religion (*dīnahum*) et leurs églises⁸³. » Il précise que le seul fait de s'exposer à de tels actes équivaut à « une incitation à la désobéissance (*ba'ṭ alā al-ma'ṣiya*)⁸⁴ ». Il ajoute que ce verset a le sens de « trêve (*muwāda'a*) » et qu'il constitue « l'indice textuel (*dalīl*) de la nécessité de la règle qui empêche le mal de se réaliser (*sadd al-ḍarā'i*)⁸⁵. » Selon l'auteur le verset indique qu'un ayant droit (*muḥaqq*) doit renoncer à son droit lorsque celui-ci engendre « un mal (*ḍarar*) pour la religion (*dīn*)⁸⁶ ». Al-Qurṭubī termine en consignnant « la doctrine des juristes sur la valeur prescriptive (*ḥukm*) de ce verset », la qualifiant de « permanente sur toute la communauté (*umma*) dans toute situation (*ḥukmuḥu bāqun fī-hāḍihi-l-umma 'alā kulli ḥāl*) ». Cependant al-Qurṭubī spécifie cet énoncé prescriptif par la doctrine limitative d'Ibn al-'Arabī (m. 543/1148) selon laquelle cela n'est vrai que pour les situations où le droit en question est « autorisé » (*g'ā'iz*), mais lorsque celui-ci est « obligatoire » (*wāg'iban*), il faut l'adopter quelle que soit la situation⁸⁷.

40 Dans le commentaire de Cor. III, 186, al-Qurṭubī déduit des circonstances de révélation, un précepte qu'il juge également « permanent » : il s'agit de rester ouvert à la discussion avec les mécréants. L'application de ce précepte, selon l'auteur, équivaut ici à une forme de piété pour les musulmans. L'auteur présente plusieurs narrations qui reflètent la tension antinomique contenue dans le verset, entre la violence morale et verbale des mécréants d'une part et la patience recommandée aux musulmans d'autre part. Parmi ces narrations, il rappelle les propos désagréables d'Ibn Abī Ubayy envers le Prophète, lorsqu'il lui proposa d'endosser l'islam⁸⁸. Puis il rapporte que ce verset fut révélé en référence à la réaction de Sa'd b. 'Ubāda qui enjoint le Prophète de pardonner les paroles des mécréants⁸⁹. Pour al-Qurṭubī, bien que ce verset ait été révélé avant « le commandement du combat contre les mécréants », il n'est pas abrogé et constitue un précepte « permanent et éternel (*abadan*) qui enjoint (*nadaba*) le débat et la polémique (*al-g'idāl bi-l-aḥsan*) avec les mécréants⁹⁰ ». Il rappelle que le Prophète, même plus tard après que le commandement de combattre fut révélé, « pratiquait la paix, la trêve (*muwāda'a*) et le débat (*yudārihum*) avec les juifs », ainsi qu'il pardonnait aux « hypocrites »⁹¹.

L'exégèse du statut légal du musulman et de celui du *ḍimmī* qui insultent Dieu, le Prophète ou l'islam

41 Nous avons observé que dans le commentaire des versets comportant la notion d'offense, l'auteur n'entre pas dans des débats doctrinaux proprement juridiques, cependant il présente une exégèse métajuridique prescriptive. C'est dans le commentaire des versets institués comme fondement de la loi précisément dénommés « *aḥkām* », que les statuts du blasphémateur musulman et du *ḡimmī* sont discutés dans le contexte de débats entre les écoles juridiques. Dans le commentaire d'al-Qurṭubī des versets Cor. IX, 12 sur le *ta'n fi al-dīn* et Cor. II, 102 sur la magie, l'exégèse juridique apparaît en extrapolation de l'exégèse métajuridique. Les débats doctrinaux sur le statut du *ḡimmī* qui insulte l'islam, suivent ceux sur le statut légal du musulman qui insulte, calomnie ou invective l'islam et le Prophète et qui est considéré comme un blasphémateur, un apostat (*murtadd*), ou un hérétique (*zindīq*). Rappelons que comme l'a souligné Lutz Wiederhold, dans les textes fondateurs des *madhab*-s, « le fait d'insulter le Prophète ou les *ṣaḥāba* n'est pas mentionné parmi les actes punissables constituant la *riḍḍa* ou le *kufṛ*⁹² ». Selon lui, « la vénération des *ṣaḥāba* et le fait qu'il soit inadmissible de les insulter est devenu un point important de l'*ig'mā'*⁹³ chez les juristes sunnites vers le VIIIe/XIe s.⁹⁴ ».

L'exégèse juridique et métajuridique du statut du musulman

42 Dans le commentaire de Cor. IX, 12, les débats juridiques présentés en extrapolation de l'exégèse métajuridique sur le statut du musulman traitent en premier lieu de la peine encourue par celui qui invective la religion ou insulte le Prophète. Al-Qurṭubī rapporte du *Tafsīr* d'al-Naḥḥās (m. 338/949) l'exégèse de certains juristes où le « *ta'n fi al-dīn* » est considéré comme un acte de mécréance méritant la peine de mort⁹⁵.

43 La différence du statut de celui qui commet un tel acte dans les récits et dans leurs interprétations théologico-juridiques est grande. Dans les récits transmis par al-Qurṭubī, la mise à mort d'un musulman pour insulte au Prophète n'est pas autorisée par le Prophète lui-même. Dans un premier récit, Abū Bakr (m. 634), premier calife et l'un des proches compagnons de Muḥammad, explique qu'il refuse de mettre à mort le coupable déclarant que « personne n'a ce droit en dehors du Prophète⁹⁶ ». Dans un second récit dont al-Qurṭubī donne deux recensions⁹⁷, le Prophète désapprouve un aveugle qui avait poignardé et tué son esclave (*umm walad*), mère de deux de ses enfants, parce qu'elle passait son temps à insulter le Prophète. Ces récits suggèrent que seul le Prophète était autorisé à appliquer le châtement de mort et qu'il dénonçait ceux qui le faisaient, quand bien même ils étaient ses proches compagnons ou le faisaient à l'encontre d'une esclave.

44 Dans l'exégèse juridique, al-Qurṭubī rapporte du ṣāfi'ite mecquois Ibn al-Munḍir (m. 319/931)⁹⁸, le consensus (*ig'mā'*) des juristes sur la peine de mort du musulman qui insulte le Prophète (*man sabba al-nabī 'alayhi al-qatl*). Al-Qurṭubī souligne que cela est la doctrine de Mālik (m. 179/712), d'al-Layṭ (m. 375/985), d'Ibn Ḥanbal (m. 241/855), d'Ibn Ishāq (m. 151/768) et d'al-Ṣāfi'ī (m. 204/820). Il transmet en outre la position mālikite sur le crime particulier consistant à attribuer au Prophète « la perfidie ou la déloyauté (*ḡadar*) ». Reprenant sans le citer son maître d'Alexandrie Abū al-'Abbās (m. 656/1257), al-Qurṭubī énonce la position mālikite selon laquelle le coupable est passible de la peine de mort sans repentance car il est considéré comme « un hérétique (*zindīq*)⁹⁹ ». Il précise que c'est bien la peine de l'hérétique qui s'applique et non celle de l'apostat qui a droit à la repentance. En revanche, al-Qurṭubī distingue entre la calomnie contre le Prophète entraînant la peine de mort sans repentance, et celle contre ses proches ou contre les croyants conduisant seulement à l'enfermement (*sig'n*) et à des humiliations physiques violentes¹⁰⁰.

45 Afin d'introduire la divergence entre les *fuqahā'* sur le traitement (*ḥukm*) du magicien musulman¹⁰¹ dans le commentaire de Cor. II, 102, al-Qurṭubī rapporte un extrait du récit de Ḡundāb qui tua un magicien sous les ordres d'al-Walīd b. 'Uqba,

suivi d'un *ḥadīṭ* où le Prophète loue G'undāb pour son acte¹⁰². Puis il présente la doctrine mālikite que l'on peut résumer de la manière suivante : le musulman qui pratique un type de magie qui recourt à « des paroles de mécréance (*kalām yakūnu kufrān*) » a le statut d'hérétique (*zindīq*) et doit être tué sans repentance. Al-Qurṭubī rappelle que la doctrine qui défend la peine de mort pour le magicien est adoptée par un grand nombre d'autorités, juristes éponymes, compagnons et suivants. Parmi les premiers, il cite : Ibn Ḥanbal (m. 241/855), Abū Ṭawr (m. 240/854), Ishāq (m. 151/768), al-Šāfi'ī (m. 204/820) et Abū Ḥanīfa (m. 180/767). Parmi les compagnons il mentionne 'Umar, 'Utmān, Ibn 'Umar, Ḥafṣa, Abū Mūsā, Qays b. Sa'd, puis il évoque « sept suivants » sans les nommer. L'auteur reprend probablement cette liste du *Muṣannaḥ* de 'Abd al-Razzāq (m. 211/827)¹⁰³.

46 Cependant l'auteur ajoute deux arguments qui lui serviront à relativiser cette doctrine : un *ḥadīṭ* qu'il juge faible – « la peine du magicien est l'épée » (*ḥadd al-sāḥir ḍarbuḥu bi-l-sayf*)¹⁰⁴ – et une tradition transmise par Ibn al-Munḍir (m. 319/931) qui rappelle que 'Ā'īša n'avait pas tué mais vendu son esclave qui avait pratiqué sur elle la magie et qu'elle avait donné une partie de son prix en *zakāt*¹⁰⁵.

47 L'auteur reconnaît à la suite de l'exposition d'arguments scripturaires controversés qu'il est difficile pour les juristes de s'appuyer sur eux pour atteindre un consensus sur le statut légal du magicien. Le commentaire d'al-Qurṭubī souligne la difficulté d'interprétation de ces sources jugées par l'auteur comme non suffisamment claires ou fiables pour permettre une définition certaine (*yaqīn*) du statut légal du magicien.

48 L'un des débats soulevés, concerne le statut de la magie pour savoir si elle doit être nécessairement et systématiquement considérée comme de la mécréance ou non. Al-Qurṭubī présente les analyses d'Ibn al-Munḍir (m. 319/931) qui restreignent l'application de la peine de mort pour le prétendu magicien à quatre conditions¹⁰⁶ :

1. La magie doit comporter une parole de mécréance.
2. Le magicien doit reconnaître cela en personne.
3. Il ne doit pas demander repentance (car s'il le demande on lui octroie).
4. Il doit y avoir une preuve (*bayān*) de ces trois dernières conditions, c'est-à-dire un témoin.

49 Par conséquent, l'application de la peine de mort nécessite de prouver la volonté de dissimuler la pratique de la magie et de montrer qu'elle comportait des paroles de mécréance. L'absence de preuve invalide le jugement et empêche la peine de s'appliquer. La simple reconnaissance du coupable ou bien la preuve que la magie ne comportait pas de paroles mécréantes empêchent également le jugement. Enfin, la demande de repentance du coupable quand bien même toutes les preuves seraient contre lui, est considérée comme recevable et annule la peine.

50 Al-Qurṭubī poursuit avec le šāfi'ite mecquois Ibn al-Munḍir qui propose une méthode pour concilier les sources divergentes sur le statut de la magie. Il présume que les jugements des compagnons sur des cas de magiciens correspondaient à la *Sunna* du Prophète et il enjoint de suivre « les plus proches de la *Sunna* et du Livre [ici le Coran]¹⁰⁷ ». Pour lui, si 'Ā'īša s'est contentée de vendre son esclave qui avait posé contre elle des actes de magie, c'est en raison de l'absence de paroles de mécréance de la part de l'esclave. Puis, il commente le *ḥadīṭ* énonçant la peine de mort pour le magicien en ces termes :

Si l'on se base sur ce *ḥadīṭ*¹⁰⁸, quand bien même serait-il authentique (*law ṣaḥḥa*), le Prophète n'aurait pu ordonner cela, que dans le cas où la magie contenait de la mécréance, afin que cela soit en accord avec les rapports (*aḥbār-s*) sur la parole du Prophète : « Le sang d'un musulman n'est licite qu'à l'une des trois conditions [...]»¹⁰⁹.

51 Al-Qurṭubī approuve cette analyse. Il ajoute que « la divergence empêche la certitude » et que, puisque le sang des musulmans est conditionné, « il ne saurait être licite en l'absence de certitude (*yaqīn*) »¹¹⁰. Il expose la thèse de ceux qui défendent que toute magie implique une mécréance du fait qu'elle comporte nécessairement la

vénération (*al-istikbār*) ou l'adoration de Satan (*ta'zīm al-šayṭān*). Il la confronte à la thèse šāfi'ite inverse, selon laquelle la magie ne constitue pas un crime en soi mais doit être jugée selon les torts qu'elle entraîne. Ici, au contraire de la position mālikite, le statut du magicien n'est équivalent ni à celui de l'apostat ni à celui de l'hérétique. Al-Qurṭubī présente une recension d'al-Šāfi'ī tirée de ses sources mālikites¹¹¹ :

On ne tue le magicien que s'il tue à cause de sa magie et reconnaît avoir eu l'intention de tuer. S'il y a mort d'homme à cause de la magie, elle doit être jugée selon le droit du sang (*qiṣās*), en tenant compte de la procédure d'enquête sur l'intention (*'amd*) du coupable¹¹². Pour toute autre nuisance causée par la magie, le coupable doit être puni en proportion (*uddiba 'alā qadr al-ḍarrar*)¹¹³.

- 52 Al-Qurṭubī présente une réfutation de cette thèse par celle d'Abū Bakr Ibn al-'Arabī (m. 543/1148) qui se fonde sur la lecture littérale du verset et sur une définition de la magie comme parole « vénérant une autre entité que Dieu¹¹⁴ ». Il rappelle que pour les mālikites – au contraire des autres écoles – le magicien a un statut similaire à l'hérétique (*zindīq*) et au fornicateur (*zānī*) et qu'à la différence de l'apostat (*murtadd*), il n'a pas le droit à la repentance¹¹⁵. Il fonde cette règle sur Cor. XL, 85 : « Mais leur croyance, au moment où ils eurent constaté Notre rigueur, ne leur profita point¹¹⁶. » Al-Qurṭubī donne deux raisons à l'absence du droit à la repentance : d'une part, celle-ci n'annule pas les effets de la magie et d'autre part, on ne peut pas vérifier la crédibilité d'un magicien qui demande repentance, du fait que – comme l'hérétique (*zindīq*) – il est susceptible de vouloir cacher sa mécréance¹¹⁷. Au contraire, l'apostat a le droit à la repentance du fait qu'il exprime sa mécréance.

L'exégèse juridique et métajuridique du statut du *ḍimmī*

- 53 Le statut du *ḍimmī* qui offense la religion musulmane dans le commentaire de Cor. IX, 12¹¹⁸ occupe une place importante puisque sur sept cas qui divisent le commentaire, la question du *ḍimmī* intervient dans trois cas : les cas 3e, 4e et 5e. L'auteur y questionne tout particulièrement la nature de sa peine, la possibilité de sa repentance et si cela constitue un acte de rupture du pacte de la *ḍimma*. Afin d'illustrer le cas de l'application de la peine de mort pour le non-musulman qui insulte le Prophète, al-Qurṭubī transmet une version du *ḥabar* de Ka'b b. al-Ašraf où celui-ci est explicitement identifié à un tributaire (*mu'āhid*)¹¹⁹. À un autre endroit, l'auteur transmet l'avis d'al-Nu'mān qui déclare qu'« on ne tue pas un *ḍimmī* qui insulte le Prophète¹²⁰ ». Outre que la contradiction apparente de ces deux récits laisse entrevoir l'absence de consensus à cette époque, l'usage du terme de *ḍimmī* pour désigner un non-musulman aux débuts de l'islam illustre clairement la préoccupation de fonder les doctrines juridiques dans des sources scripturaires.
- 54 En outre, les débats restitués se demandent si le *ḍimmī* doit être jugé selon les règles du pacte de la *ḍimma*, celles du droit religieux ou bien selon le « droit des hommes », c'est-à-dire selon les conséquences de ses actes sur l'ordre public. La nature de l'argument utilisé pour défendre la rupture ou non du pacte en cas d'insulte à la religion, interroge la capacité de la loi islamique à justifier dans la loi divine (*šar'*) des normes de droit obéissant à une conception de l'ordre public, plutôt qu'à un ordre religieux ou à celui réservé de la *ḍimma*. Le droit des non-musulmans au contraire de celui des musulmans, laisserait ici envisager un domaine du droit touchant exclusivement au « droit des hommes » sans relation au « droit de Dieu ».
- 55 Dans l'exégèse juridique de ce verset, al-Qurṭubī présente la doctrine mālikite où l'invective contre la religion par un *ḍimmī* représente un crime qui engendre la rupture du pacte de la *ḍimma*. L'exégèse repose sur la relation entre la notion de « violation de serments » (*naḳṭ al-aymān*) et celle d'« offense ou d'invective contre la religion » (*ta'n fi al-dīn*) présentes dans le verset :

Et si, après le pacte, ils violent leurs serments et attaquent votre religion, combattez alors les chefs de la mécréance – car, ils ne tiennent aucun serment – peut-être cesseront-ils¹²¹ ? (Cor. IX, 12)

56 Reprenant Ibn 'Atīyya (m. 541/1146) et Ibn al-'Arabī (m. 543/1148)¹²² sans les citer, l'auteur déduit de ce verset « le commandement de combattre et de tuer » les *ḡimmī-s* (*amr bi-qatlihim wa-qitālihim*). Il déclare qu'il s'agit de la « doctrine mālikite reconnue par l'école » (*mašhūr al-maḡhab*) ainsi que celle de l'école šāfi'ite. L'auteur fonde cette doctrine sur la lecture littérale du verset coranique évoquant « la révocation des promesses (*nakl al-aymān*) » et donne la définition suivante du pacte de la *ḡimma* telle qu'elle est formulée par Ibn al-'Arabī¹²³:

Le pacte (*al-'ahd*) est une obligation (*ḡukm*) qui implique une considération (*naẓar*) et un engagement de la part des musulmans (*ḡukm iqtadāhu al-naẓar wa-ltazamahu al-muslimūn lahu*). Par conséquent comme tout contrat, il se brise lorsqu'il est violé (*idā naqaḡahu intaqaḡa ka-sā'ir al-'uqūd*)¹²⁴.

57 La notion de *naẓar* qui s'oppose à la nécessité naturelle ou divine, met en évidence que le pacte de la *ḡimma* est bien ancré dans le « droit des hommes ». Dans cette même optique, il est ici explicitement rattaché au droit des contrats (entre les hommes).

58 Al-Qurṭubī sous-tend cette position à l'encontre de celle d'Abū Ḥanīfa (m. 180/767) qu'il reprend probablement des *Aḡkām al-Qurān* du šāfi'ite al-Kiyā al-Ṭabarī (m. 504/1110)¹²⁵ et d'Abū Bakr Ibn al-'Arabī (m. 543/1148). Abū Ḥanīfa distingue entre le *ṭa'n fī al-dīn* et la rupture du pacte de la *ḡimma* : pour lui, l'invective contre la religion n'induit pas nécessairement une « violation » (*nakl*) du pacte de la *ḡimma* et par conséquent elle n'implique pas sa rupture (*naqḡ*). En effet, selon Abū Ḥanīfa, tel que présenté par al-Qurṭubī, pour qu'il y ait « rupture », il faut qu'il y ait « violation ». En conséquence de cette position, l'invective seule (*mug'arrad al-ṭa'n*) ne provoque pas la rupture du pacte et le *ḡimmī* coupable de ce crime a le droit de se repentir.

59 Aux termes de ces exposés d'école, al-Qurṭubī énonce sa propre position : elle peut être considérée comme une position médiane entre les doctrines mālikite et ḡanafite : il proclame que l'invective contre la religion suffit à elle seule à rendre licite le combat contre les *ḡimmī-s* et à légitimer la fin de sa protection¹²⁶, même si cela n'engendre pas en soi la rupture du pacte. Bien que les conséquences soient celles de la rupture du pacte, puisque le *ḡimmī* perd sa protection¹²⁷, l'insulte n'est donc pas considérée comme une cause de rupture du pacte. Cette distinction entre le pacte et le crime d'insulte à la religion dans le commentaire d'al-Qurṭubī, renvoie aux débats entre les écoles ayant lieu tout au long du Moyen-Âge, sur la question de savoir si l'insulte à l'islam constitue ou non, une clause implicite du pacte de la *ḡimma*¹²⁸.

60 En revanche, les raisons que rapporte al-Qurṭubī du quasi-consensus des écoles sur la mise à mort du *ḡimmī* qui insulte le Prophète, montrent qu'à la différence du *ṭa'n fī al-dīn*, celle-ci constitue une transgression du pacte de la *ḡimma* :

Pour la majorité des docteurs de la loi, le *ḡimmī* qui insulte le Prophète (*sabb al-nabī*), le méprise (*istaḡḡaffa bi-qadrihi*) ou le décrit par des choses qui sont de l'ordre de la mécréance, doit être mis à mort car nous ne lui avons pas accordé la protection (*ḡimma*) du pacte ('*ahd*) pour cela ('*alā ḡādā*)¹²⁹.

61 Al-Qurṭubī rapporte que la raison pour laquelle Abū Ḥanīfa, al-Ṭawrī et leurs disciples de Kūfa n'adhèrent pas à cette doctrine, est qu'ils considèrent « la mécréance du *ḡimmī* comme un péché plus grand que l'insulte au Prophète (*mā huwa 'alayhi min al-širk a'zam*)¹³⁰ ».

62 Puis, al-Qurṭubī expose la divergence sur la conversion du *ḡimmī* comme moyen d'annuler la peine pour insulte au Prophète. Il rappelle la règle mālikite selon laquelle « la conversion à l'islam efface les délits passés (*al-islām yaḡ'ubbu mā qablahu*) » se fonde cette règle sur Cor. VIII, 38 : « Dis à ceux qui ne croient pas que, s'ils cessent, on leur pardonnera ce qui s'est passé¹³¹ ».

63 Cependant, al-Qurṭubī rapporte un avis de Mālik (m. 179/712) dans la '*Utbiyya*¹³² qui contredit ce principe :

La conversion du *ḍimmī* n'annule pas la peine de mort, du fait qu'il s'agit du droit du Prophète (*ḥaqq al-nabī*). La peine est nécessaire (*waǧ'aba*), elle est due à la violation de la *sacralité* de la personne du Prophète (*li-intihāk ḥurmatihī*) et à l'attribution au Prophète de manière délibérée, de qualités odieuses et infamantes. La conversion du *ḍimmī* en conséquence ne peut représenter un moyen d'effacer ce crime. Le statut du *ḍimmī* n'est pas ici meilleur que celui du musulman (*lā yakūn aḥsan ḥālan min al-muslim*)¹³³.

- 64 Si l'on regarde le statut du *ḍimmī* magicien dans le commentaire de Cor. II, 102¹³⁴, la doctrine mālikite transmise par al-Qurṭubī est la suivante : pour que la pratique de la magie entraîne la peine de mort pour un *ḍimmī*, il faut l'une des deux conditions : ou bien la magie qu'il pratique contrevient à son pacte, ou bien celle-ci cause la mort d'un musulman. Au contraire du musulman, l'auteur rappelle que la question de la mécréance dans le cas du *ḍimmī* ne se pose pas, et ne peut constituer un argument pour justifier de son statut juridique et de sa peine. En revanche, de la même manière que dans le cas du musulman, le commentaire d'al-Qurṭubī interroge si la magie constitue un crime indépendant, ou si elle est jugée selon les délits éventuels qu'elle entraîne. La question que soulève implicitement l'exégèse, est alors de déterminer si ce qui entraîne la brisure du pacte et rend licite le combat et la mise à mort du *ḍimmī*, est la magie en tant que telle, ou bien les conséquences de sa pratique. Pour les juristes, étant donné que le *ḍimmī* n'est pas sujet aux peines légales (*ḥudūd*), pour tout jugement à son égard, il faut en revenir au droit du pacte, et donc évaluer dans quelle mesure ses agissements contreviennent au principe essentiel du pacte, à savoir sa soumission et son assujettissement.
- 65 Juger les délits entraînés par la magie et non la magie en tant que telle, est une des solutions préconisées par les šāfi'ites en l'absence de stipulation précise sur la magie dans le droit de la *ḍimma*, mais surtout en l'absence de consensus sur la définition de la magie. Comme dans le cas de l'offense contre la religion musulmane selon l'école šāfi'ite, le *ḍimmī* qui pratique la magie serait jugé selon les torts entraînés par l'acte ; elle ne peut constituer un crime en tant que tel. Ces règles rejoignent cette conception du pacte de la *ḍimma* comme découlant des « droits des hommes » uniquement (à l'exclusion des « droits de Dieu »).
- 66 De plus, de la même manière que pour tout crime engendrant la rupture du pacte, dans le cas de la magie pratiquée par le *ḍimmī*, la conversion est considérée comme un moyen légitime pour effacer le délit, annuler la peine desservie, sauver le pacte de la *ḍimma* et échapper à la mort.
- 67 Quant aux positions mālikites, al-Qurṭubī expose plusieurs recensions contradictoires attribuées à Mālik. Tout d'abord il reprend d'Ibn 'Aṭīyya (m. 541/1146) sans le citer, deux positions de Mālik similaires à celles attribuées à al-Šāfi'ī, qui limitent la peine de mort pour le *ḍimmī* à deux conditions : si la pratique de la magie a pour conséquence de contrevioler à son pacte (*idā g'ā'a minhu mā lam yu'āhid 'alayhi*) (1) ou bien de causer la mort d'un musulman (2)¹³⁵. L'auteur présente également deux recensions contradictoires de Mālik par le mālikite irakien Ibn Ḥuwayz Mandād (m. 390/999). La première rejoint la position šāfi'ite et énonce que le *ḍimmī* qui pratique la magie a le même statut que celui qui insulte le Prophète : il a le droit de se repentir et sa repentance se réalise par la conversion à l'islam. La seconde position énonce au contraire que le statut du *ḍimmī* qui pratique la magie est similaire à celui du musulman considéré comme *zindīq* : à la différence du *ḥarbī* qui a droit à la repentance, il est mis à mort sans droit à la repentance. En outre et en conséquence de ce statut similaire au musulman, la conversion du *ḍimmī* est reconnue juridiquement mais elle n'annule pas la peine¹³⁶.
- 68 Al-Qurṭubī rapporte un dernier avis dont il ne cite pas la provenance, selon lequel le *ḍimmī* est tué, car la pratique de la magie à elle seule contrevient à son pacte. Il oppose cet avis à une autre recension de Mālik qui stipule qu'il n'est tué que s'il tue ou que si la pratique de la magie entraîne d'autres délits qui contreviennent à son pacte¹³⁷.

Conclusion

- 69 La particularité d'al-Qurṭubī est de faire reposer des extrapolations de pure casuistique juridique sur un vaste patrimoine que l'auteur contribue à cristalliser à l'époque classique dans le genre de l'exégèse coranique. Ainsi nous observons qu'al-Qurṭubī reprend les *Tafsīr*-s des šāfi'ites al-Māwardī (m. 450/1058) et al-Kiyā al-Ṭabarī (m. 504/1110), du linguiste al-Zamaḥṣārī (m. 538/1144) ainsi que des mālikites andalous Ibn 'Aṭīyya (m. 541/1146) et Abū Bakr Ibn al-'Arabī (m. 543/1148). Deux ouvrages de *Aḥkām al-Qur'ān* inédits transmis par al-Qurṭubī sont ceux du šāfi'ite Abū Naṣr al-Quṣayrī (m. 344/955) et du mālikite irakien Ibn Ḥuwayz Mandād (m.390/999). En matière de *ḥilāf* et de *fiqh*, al-Qurṭubī s'appuie abondamment sur le *Muṣannaḥ* de 'Abd al-Razzāq (m. 211/827), l'*Iṣrāf* du šāfi'ite Ibn al-Mundīr (m. 319/931) et les grandes compilations mālikites de règles dérivées (*furū'*) commentées et fondées sur le patrimoine canonique prophétique (*ḥadīth* et *sunna*) telles celles de l'Andalou Ibn 'Abd al-Barr (m. 463/1071).
- 70 Toutes ces sources montrent qu'al-Qurṭubī s'appuie abondamment dans son *Tafsīr* sur le *ḥadīth* non exégétique et qu'il s'intéresse tout particulièrement aux grandes compilations de divergences (*iḥtilāf*) et de consensus (*ig'mā'*) entre les juristes de différentes écoles, fondés sur le patrimoine prophétique.
- 71 Cette étude textuelle démontre la mise à contribution des patrimoines pluridisciplinaires exégétiques et méta-exégétiques dans le projet d'expliquer les doctrines juridiques dans le genre du *tafsīr*. Elle fait émerger des notions absentes dans le Coran d'insulte verbale dirigée contre Dieu et le Prophète (blasphème). Ces textes montrent que le blasphème contre l'islam concerne principalement celui dirigé contre le Prophète, éventuellement ses compagnons et qu'il est une construction juridique relativement tardive qui peine à trouver illustration dans la tradition exégétique des débuts de l'islam. Ils montrent aussi que le statut légal du *ḡimmī*, fut-il complètement intégré dans la discipline juridique, l'est également dans ses fondements métajuridiques, historico-mythiques, philologiques et théologiques. Enfin, ces textes dénotent une construction exégétique multiple et ouverte, contrebalancée par une construction juridique tendant vers la fixation d'une multiplicité de normes. Ainsi, le *Tafsīr* d'al-Qurṭubī met en évidence, d'une part, l'absence de consensus entre les juristes sur les facteurs d'exclusion du *ḡimmī* et, d'autre part, leurs difficultés à fonder les doctrines sur des indices scripturaires (*adilla*) confirmant leurs opinions sur le non-musulman qui offense les musulmans, invective contre leur religion ou contre le Prophète de l'islam.
- 72 Ces textes d'al-Qurṭubī montrent que ces règles font particulièrement objet de débat, à une époque où il s'agissait pour les juristes de fonder leurs règles dans les sources scripturaires pour les instaurer en « doctrines d'école » (*maṣhūr al-maḡhab*). Or, de la même manière que la culture d'al-Qurṭubī n'est pas strictement mālikite, celui-ci n'adhère pas systématiquement aux opinions « reconnues » de cette école (*maṣhūr al-maḡhab*), quand bien même le *taqlīd* était quasiment une institution¹³⁸ et qu'il s'agissait de fonder les règles des écoles dans les sources scripturaires¹³⁹, particulièrement dans la source coranique. L'absence de *taqlīd* envers un *maḡhab* en particulier ainsi que la tendance pluraliste et encyclopédique, sont très certainement à comprendre à la lumière du contexte almohade¹⁴⁰ dans lequel al-Qurṭubī reçoit sa première formation ainsi que celui du début de l'ère mamelouk dont il est contemporain en Égypte. L'auteur prend rarement position et son souci principal semble bien être celui de la compilation d'un patrimoine pluriel à une époque où se jouent le dépassement des particularismes et des régionalismes ainsi que l'édification d'une communauté textuelle unifiée autour d'une multiplicité d'interprétations possibles¹⁴¹.

Bibliographie

Sources primaires

- Al-Bayhaqī, Aḥmad b. al-Ḥusayn, *al-Sunan al-kubrā*, Beyrouth, Dār al-Kutub al-‘ilmiyya, 2003.
- Al-Bayhaqī, Aḥmad b. al-Ḥusayn, *Šu‘ab al-īmān*, Beyrouth, Dār al-Kutub al-‘ilmiyya, 1989.
- al-G̃aṣṣās, Abū Bakr, *Aḥkām al-Qur‘ān*, Beyrouth, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1916.
- Ibn ‘Abd al-Barr, Abū ‘Umar, *al-Tamhīd limā fi al-Muwaḥḥa‘ min al-ma‘ānī wa-l-asānīd*, Rabat, Wizārat al-Awqāf al-Mağribiyya, 1967.
- Ibn ‘Abd al-Barr, Abū ‘Umar, *al-Istīdkār*, Mu‘assasat al-Risāla, 1^{re} éd., s.d., Beyrouth, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2000.
- Ibn Anas, Mālik, *al-Muwaḥḥa‘*, Beyrouth Dār Ihya‘ al-Turāṭ al-‘Arabī, 1985.
- Ibn al-‘Arabī, Abū Bakr, *Kitāb al-qabas fi šarḥ al-Muwaḥḥa‘ Mālik Ibn Anas*, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-Islāmī, Beyrouth, 1996.
- Ibn al-‘Arabī, Abū Bakr, *Aḥkām al-Qur‘ān*, Beyrouth, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2003.
- Ibn ‘Aṭīyya, Abū Muḥammad ‘Abd al-Ḥaqq, *al-Muḥarrar al-wağ‘iz*, Beyrouth, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1993-1995.
- Ibn Farḥūn, Burhān al-Dīn, *al-Dībāğ al-muḍḥab fi ma‘rifat a‘yān ‘ulamā‘ al-maḍḥab*, ed. Muḥammad al-Aḥmadī Abū al-Nūr, Maṭba‘a al-sa‘āda, Le Caire, 1972.
- Ibn al-Mundīr, Abū Bakr al-Nisābūrī, *al-Išrāf ‘alā maḍāhib al-‘ulamā‘*, Dār al-Ṭaqāfa, Qatar, 1986.
- Ibn Rušd, Abū al-Walīd, *Bidāyat al-muğtahid wa-nihāyat al-muqtaṣid*, Beyrouth, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1997.
- Makkī b. Abī Ṭālib, *al-Kašf ‘an wuğūh al-qira‘at al-saba‘*, Beyrouth, Mu‘assasa al-risāla, 1981.
- Al-Maqqarī, Aḥmad Ibn Muḥammad, *Nafḥ al-ṭib min ġuṣn al-Andalus al-ratīb*, ed. Iḥsān ‘Abbās, Beyrouth, 1968.
- al-Māwardī, Abū al-Ḥasan, *al-Ḥāwī al-kabīr*, Beyrouth, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1994.
- al-Māwardī, Abū al-Ḥasan, *al-Nukat wa-l-uyūn*, Beyrouth, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, (s.d.).
- Muslim, *Šaḥīḥ*, Beyrouth, Dār Ihya‘ al-Turāṭ al-‘Arabī, 1954.
- al-Naḥḥās (Ibn al-Ḥağğāğ), *Ma‘ānī al-Qur‘ān*, La Mecque, G̃āmi‘at Umm al-Qurā, 1988.
- al-Qāḍī ‘Iyād, Ibn Mūsā, *Ikmāl al-mu‘lim bi-fawā‘id Muslim*, Le Caire, Dār al-Wafā‘, 1998.
- al-Qāḍī ‘Iyād, Ibn Mūsā, *al-Šifā bi-ta‘rif ḥuqūq al-Muṣṭafā*, Damas, Dār al-Wafā‘, (s.d.).
- al-Qurṭubī, Abū al-‘Abbās, *al-Muḥim fi šarḥ Šaḥīḥ Muslim*, Damas, Dār Ibn Kaṭīr, 1996.
- al-Qurṭubī, Abū ‘Abd Allāh, *al-G̃āmi‘ li-aḥkām al-Qur‘ān wa-l-mubīn limā taḍammanahu min al-sunna wa-ayāt al-furqān*, éd. ‘Abd Allāh ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, Beyrouth, Mu‘assasat al-Risāla, 2006.
- al-Šāfi‘ī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Idrīs, *al-Umm*, Beyrouth, Dār al-Ma‘rifa, 1973.
- al-Šan‘ānī, ‘Abd al-Razzāq, *al-Muṣannaḥ*, Beyrouth, al-Maktab al-Islāmī, 1981.
- al-Ṭabarī, Muḥammad b. Ġarīr, *G̃āmi‘ al-bayān*, Le Caire, Dār Hağ‘ar, 2001.
- al-Ṭabarī, al-Kiyā, *Aḥkām al-Qur‘ān*, Beyrouth, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1983.
- al-Wāhidī, ‘Alī Ibn Aḥmad, *al-Wasī*, Beyrouth, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1994.
- al-Zağ‘g̃āğ‘, Abū Ishāq, *Ma‘ānī al-Qur‘ān wa-i‘rābuhu*, Beyrouth, ‘Ālām al-Kutub, 1988.
- al-Zamaḥṣarī, Muḥammad Ibn ‘Umar, *al-Kaššāf*, Beyrouth, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1965.

Sources secondaires

- Abou El Fadl, Khaled, *Rebellion & Violence in Islamic Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- Abu Sulayman, Abdulhameed, « Al-Dhimma and Related Concepts in Historical Perspective », *Institute of Muslim Minority Affairs Journal* 9, issue 1, 1988, p. 8-29.
- Albarrán Iruela, Javier, *Veneracion y polémica, Muhammed en la obra del Qadi ‘Iyad*, Madrid, La Ergástula, 2015.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali, art. « Heresy » in Jane Dammen McAuliffe (éd.), *Encyclopaedia of the Qur‘ān*, II, Leyde, Brill, 2002, p. 287-292.
- Arnaldez, Roger, art. « al-Qurṭubī » in P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (éd.), *Encyclopédie de l'Islam*, V, Leyde, Brill, 2^e éd., 1954-2005, p. 512-513.

Fierro, Maribel, « Ibn Farh al-Qurtubi », fichiers HATA (*Historia de los autores y transmisores de al-Andalus*), Maribel Fierro (dir.), en ligne sur : http://kohepocu.cchs.csic.es/register/to/hata_kohepocu, consulté le 19/02/2018

Friedmann, Yohanan, *Tolerance and Coercion in Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

Gilliot, Claude, « Exegesis of the Qur'ān: Classical and Medieval » in Jane Dammen McAuliffe (éd.), *Encyclopaedia of the Qur'ān*, II, Leyde, Brill, 2002, p. 99-124.

Goerke, Andreas, Pink, Johanna (éd.), *Tafsīr and Islamic Intellectual History. Exploring the Boundaries of a Genre*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

Gomez Rivas, Camilo, « Qadi Iyad (d. 543/1149) » in Oussama Arabi, David Stephan Powers, Susan A. Spector (éd.), *Islamic Legal Thought: A Compendium of Muslim Jurists*, Leyde, Brill, 2013, p. 323-338.

Griffel, Frank, « Toleration and Exclusion: al-Šāfi'ī and al-Ġazālī on the Treatment of Apostates », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 64 (3), 2001, p. 339-354.

Hakim, Avraham, « Context: 'Umar b. al-Khaṭṭāb » in Andrew Rippin (éd.), *The Blackwell Companion to the Qur'ān*, Malden, Blackwell Publishing, 2009, p. 205-220.

Jackson, Sherman A., *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qaraḫī*, Leyde, Brill, 1996.

Jenvrin, Géraldine, « La *g'izya* dans la loi divine selon le commentaire coranique d'al-Qurṭubī (m. 1273) » in John Tolan, Nora Berend, Youna Hameau-Masset, Capucine Nemo-Pekelman (éd.), *Religious Minorities in Christian, Jewish and Muslim Law (5th-15th centuries)*, Turnhout, Brepols, 2017, p.173-191.

Kraemer, Joel, « Apostates, Rebels and Brigands », *Israel Oriental Studies* 10, 1980, p. 34-73.

Lagardère, Vincent, « Abū Bakr al-'Arabī, grand cadī de Séville », *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée* 40, 1985, p. 91-102.

Levy-Rubin, Milka, « *Šurūṭ Umar* and Its Alternatives: The Legal Debate on the Status of the *Dhimmi* », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 30, 2005, p. 170-206.

Levy-Rubin, Milka, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire. From Surrender to Coexistence*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

Lewis, Bernard, « Some Observations on the Significance of Heresy in the History of Islam », *Studia Islamica* 1, 1953, p. 43-63.

Lucas, Scott C., « Abu Bakr ibn al-Mundhir, Amputation, and the Art of Ijtihād », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 39, n° 3, août 2007, p. 351-368.

al-Mašinī, Muṣṭafā Ibrāhīm, *Ibn al-'Arabī al-Išbīlī wa-tafsīruhu aḥkām al-Qur'ān*, Beyrouth, Dār al-G'īl, 1991.

McAuliffe, Jane Dammen, « The Genre Boundaries of Qur'ānic Commentary » in Jane Dammen McAuliffe, Barry D. Walfish, Joseph W. Goering (éd.), *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity and Islam*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 445-462.

Müller, Christian, « Non-Muslims as Part of Islamic Law: Juridical Casuistry in a Fifth/Eleventh Century Law Manual » in Maribel Fierro, John Tolan (éd.), *The Legal Status of *ḍimmī*-s in the Islamic West (Second/Eighth-Ninth/Fifteenth Centuries)*, Turnhout, Brepols, 2013, p. 21-63.

Müller, Christian, *Définir une juridiction humaine à l'intérieur de l'herméneutique du sacré : les *uṣūl al-fiqh* d'al-Pazdawī et ses prédécesseurs*, Deuxième Congrès Groupement d'intérêt Scientifique Moyen-Orient et Mondes Musulmans (GIS), 6-8 juillet 2017, INALCO, Paris.

Müller, Christian, « Recht I: vormodern » in Rainer Brunner (éd.), *Islam. Einheit und Vielfalt einer Weltreligion*, Stuttgart, Kohlhammer, 2016, p. 237-258.

Oulddali, Ahmed, « Étude d'une *fatwa* rendue à Tlemcen en *šawwāl* 849/ janvier 1446 » in John Tolan, Stéphane Boisselier (éd.), *Religious Cohabitation in European Towns (10th-15th Centuries) : La cohabitation religieuse dans les villes Européennes, xe-xve siècles*, Turnhout, Brepols, 2014, p. 225-241.

Oulddali, Ahmed, « Les conditions de la résidence du *ḍimmī* : Entre règles absolues et relatives » in John Tolan, Nora Berend, Youna Hameau-Masset, Capucine Nemo-Pekelman (éd.), *Religious Minorities in Christian, Jewish and Muslim Law (5th-15th Centuries)*, Turnhout, Brepols, 2017, p. 127-149.

Oulddali, Ahmed, « Les conditions de la résidence du *ḍimmī* : Entre règles absolues et relatives » in John Tolan, Nora Berend, Youna Hameau-Masset, Capucine Nemo-Pekelman (éd.), *Religious Minorities in Christian, Jewish and Muslim Law (5th-15th Centuries)*, Turnhout, Brepols, 2017, p. 127-149.

Rapoport, Yossef, « Legal Diversity in the Age of Taqlīd: The Four Chief Qadis Under the Mamluks », *Islamic Law and Society*, vol. 10, n° 2, 2003, p. 210-228.

- Peters, Rudolph, *Crime and Punishment in Islamic Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- Peters, Rudolph, De Vries, Gert Jan, « Apostasy in Islam », *Die Welt des Islams*, New Series, vol. 17, issue 1/4, 1976-1977, p. 1-25.
- Picken, Gavin N., « A Scholar of the Holy Precincts: The Life, Works and Methodology of Ibn al-Mundhir al-Nisābūrī », *Oriens*, vol. 38, 2010, p. 185-215.
- Rahman, Fazlur, « The Concept of *ḥadd* in Islamic Law », *Islamic Studies*, vol. 4, n° 3, septembre 1965, p. 237-251.
- Rippin, Andrew, *Muslims. Their Religious Beliefs and Practices*, Londres, New York, Routledge, 2001², p. 154-155.
- Rippin, Andrew, « The Construction of the Arabian Historical Context in Muslim Interpretation of the Qur'an » in Karen Bauer (éd.), *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/8th-9th/15th Centuries)*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 173-199.
- Rubin, Uri, « The Assassination of Ka' b b. al-Ašraf », *Oriens*, vol. 32, 1990, p. 65-71.
- Schacht, Joseph, *An introduction to Islamic law*, Clarendon Press, Oxford, 1964, 138-141.
- Serrano Ruano, Delfina, « Ibn 'Iyad al-Sabti, Abu 'Abd Allah » in Jorge Lirola Delgado, José Puerta Miguel Vilchez, (éd.), *Biblioteca de al-Andalus*, III, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Arabes, Almería, 2004, p 542-544.
- Serrano Ruano, « Malikism » in Joseph Waleed Meri (éd.), *Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia*, Londres, Routledge, 2006.
- Serrano Ruano, « El Corán como fuente de legislación islámica : Abū Bakr Ibn al-'Arabī y su obra *Ahkām al-Qur'ān* » in Hernando Miguel de Larramendi, Martín Salvador Peña (éd.), *El Corán ayer y hoy. Perspectivas actuales sobre el islam. Estudios en honor del Profesor Julio Cortés*, Cordoue, Berenice, 2008, p 251-275.
- Serrano Ruano, « al-Qurṭubī » in Jane Dammen McAuliffe (éd.), *Encyclopedia of the Qur'ān*, Brill Online, consulté le 24 juillet 2017.
- Shah, Mustafa (éd.), *Tafsīr: Interpreting the Qur'ān*, 4 vol., Londres, New York, Routledge, 2013.
- Turki, Abdelmagid, « Situation du "tributaire" qui insulte l'islam, au regard de la doctrine et de la jurisprudence musulmane », *Studia Islamica* 30, 1969, p. 39-72.
- Wagner, Mark S., « The Problem of Non-Muslims Who Insult the Prophet Muḥammad », *Journal of the American Oriental Society*, vol. 135, n° 3 (juillet-septembre 2015), p. 529-540.
- Watt, William Montgomery, *Muhammad at Medina*, Oxford, Oxford University Press, 1956, p. 123-131.
- Watt, William Montgomery, « Ka' b b. al-Ašraf », *Encyclopédie de l'Islam*, Brill Online, consulté en mai 2016.
- Wiederhold, Lutz, « Blasphemy Against the Prophet Muḥammad and his Companions (*sabb al-rasūl, sabb al-ṣaḥābah*): The Introduction of the Topic into Shāfi'ī Legal Literature and its Relevance for Legal Practice Under Mamluk Rule », *Journal of Semitic Studies* 12, 1997, p. 39-70.
- Wiederhold, Lutz, art. « *Shatm* », *Encyclopédie de l'Islam*, Brill Online, consulté en mai 2016.
- Wymann-Landgraf, Umar F. Abd-Allah, *Mālik and Medina: Islamic Legal Reasoning in the Formative Period*, Leyde, Brill, 2013.
- Zappa, Francesco, « La magie vue par un exégète du Coran : le commentaire du verset de Hārūt et Mārūt par al-Qurṭubī (XII^e siècle) » in Constant Hamès (éd.), *Coran et talismans. Textes et pratiques magiques en milieu musulman*, Paris, Karthala, 2007, p. 49-74.

Notes

¹ Voir Delgado, Vilchez (éd.), « Ibn Farḥ al-Qurṭubī, Abū 'Abd Allāh » ; Arnaldez, « al-Qurṭubī. » ; Serrano, « al-Qurṭubī ». Fichier en ligne : [HATA file \(Historia de los autores y transmisores de al-Andalus, « Ibn Farḥ al-Qurṭubī »](#). Voir aussi le *Dībāḡ* d'Ibn Farḥūn (II, 308-309) et le *Nafḥ al-ḡib* d'al-Maqqarī (II, 2010-2012, 615, 693 ; III, 235). Parmi ses ouvrages, ses biographies citent d'abord son commentaire du Coran, puis ils indiquent des ouvrages sur l'explication des « plus beaux noms de Dieu » ; en ascèse : *Qam' al-ḥirṣ* ; eschatologie : *al-Taḍkīra* ; sur l'invocation de Dieu : *al-Taḍkār* ; un commentaire du commentaire du *Muwaḥḥa*' de Mālik par Ibn 'Abd al-Barr : *Šarḥ al-Taqaṣṣī* et une *Urg'ūza* où ont été réunis les noms du Prophète.

² Pour un panorama sur l'esthétique et l'histoire du genre, voir Gilliot, « Exegesis of the Qur'ān: Classical and Medieval » ; McAuliffe, « The Genre Boundaries of Qur'anic Commentary » ; Walfish, Goering (éd.), *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural*

Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam. Sur le genre du *tafsīr* les études fleurissent récemment : Shah (éd.), *Tafsīr: Interpreting the Qur'ān* ; Bauer (éd.), *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/8th-9th/15th Centuries)* ; Goerke, Pink (éd.), *Tafsīr and Islamic Intellectual History. Exploring the Boundaries of a Genre*.

3 Nombreux sont les Mālikites andalous qui ont excellé dans ce genre et sont des sources importantes dans le *Tafsīr* d'al-Qurṭubī : Ibn Aṣḥāg (m. 340/951) et al-Ballūfī al-Qurṭubī (m. 355/966), Makkī b. Abī Ṭālib (m. 437/1045), Abū Bakr Ibn al-'Arabī (m. 543/1148), Ibn Faras al-Ġarnāfī (m. 577/1200). En dehors d'al-Andalus, les principaux auteurs mālikites de *Ahkām al-Qur'ān* sont : Yahyā b. Sallām al-Baṣṭī (m. 200/815), al-Qāḍī Ismā'īl al-G'ahḍamī (m. 282/895), Ibn Ḥuwayz Mandād (m. 390/999). Parmi les šāfi'ites : Abū Ṭawr al-Kalbī (m. 240/854), Abū Naṣr al-Quṣayrī (m. 344/955), al-Šāfi'ī (m. 204/820) rapporté par al-Bayhaqī (m. 458/1066), al-Kiyā al-Ṭabarī (m. 504/1110). Parmi les ḥanafites : Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām al-Hirāwī (m. 224/838), al-Ṭahāwī (m. 321/833), al-Qummī (m. 350/919), al-G'assās (m. 370/980), Ibn al-Sirāg al-Qūnawī (m. 770/1368-1369).

4 *Al-G'āmi' li-ahkām al-Qur'ān wa-l-mubīn li-mā taḍammanahu min al-sunna wa-ayāt al-furqān* (« La compilation des préceptes coraniques éclairant la *sunna* et les versets du Coran »). Édité une vingtaine de fois entre 1933 et 2013, il compte entre 20 et 24 volumes selon les éditions. Il est partiellement traduit en anglais (Bewley 2003) et en espagnol (Zakarya Maza Abu Mubarak 2005). Nombreuses études en langue arabe sur ce *Tafsīr* dont Zalat (1979), al-Fart (1982), Salmān, (1993), al-Sanūsī (1998), al-'Isā (2005), Ibn Šarīfa (2010).

5 Sur ce thème voir Tottoli, « Narrative Literature ».

6 Cette manière de relier sciences linguistiques et *Tafsīr* a déjà été tracée en al-Andalus par le grammairien exégète Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī (m. 521/1127) et Ibn 'Aṭīyya (m. 541/1147). Voir Serrano, « Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī y su obra sobre la discrepancia entre los musulmanes » ; Cornell, « *Ilm al-Qur'ān* in al-Andalus: The *tafsīr muḥarrar* in the Works of Three Authors ».

7 Voir Arnaldez, « al-Qurṭubī ». Voir aussi ce que déclare l'auteur dans son introduction dans l'extrait traduit en anglais : Calder, « Al-Qurṭubī on Interpretation of the Qur'ān ».

8 Sur cette conception de l'histoire doctrinale, voir Müller, « Recht I : vormodern », et *Définir une juridiction humaine à l'intérieur de l'herméneutique du sacré : les uṣūl al-fiqh d'al-Pazdawī et ses prédécesseurs*.

9 Comme le formule J. Schacht (1964, 138-141), le droit musulman est un ensemble d'obligations de nature religieuse qui distingue entre celles obéissant aux *ḥuqūq Allāh* qui sont les droits ou exigences de Dieu, par exemple les peines légales (*ḥadd* ; pl. *ḥudūd*) ; et celles obéissant aux *ḥuqūq al-ādamiyyīn*, qui sont les droits et revendications des particuliers. On trouve cette distinction entre les « droits de Dieu » et les « droits des hommes » dans les œuvres d'*uṣūl* et d'*iḥtīlāf* à propos des *ḥudūd*-s. Voir, par exemple, al-Māwardī (m. 450/1058), *al-Ḥāwī al-kabīr*, 13 : 67 ; al-Ġazālī (m. 505/1111), *al-Wasīf*, 4 : 131-132 ; Ibn al-'Arabī (m. 543/1148), *Kitāb al-qabas*, 3 : 1019 ; Ibn Rušd (m. 595/1198), *Bidāya*, 2 : 662-663.

10 Sur ce point voir l'étude de Müller : « Non-Muslims as Part of Islamic Law: Juridical Casuistry in a Fifth/Eleventh Century Law Manual ».

11 Pour un panorama théorique de ce que disent les sources scripturaires (Coran, *ḥadīṭ*) et juridiques sur le non-musulman, voir Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam. Interfaith Relations in the Muslim Tradition* ; Ayoub, « Dhimmah in Qur'an and Hadith ».

12 Sur cette dernière approche voir Rippin, « The Construction of the Arabian Historical Context in Muslim Interpretation of the Qur'an ».

13 Rahman, « The Concept of *ḥadd* in Islamic Law ».

14 Commentaire de Cor. IX, 29, casus 8, *Tafsīr*, 10 : 168-169.

15 Nous trouvons cet argumentaire dans les commentaires des versets prescriptifs sur le banditisme (Cor. V, 33, *Tafsīr*, 7 : 430 et suivantes). Le vol. (Cor. V, 38, *Tafsīr*, 7:449 et suivantes) et la diffamation d'une ou d'un musulman (Cor. XXIV, 4, *Tafsīr*, 15 : 122). Les références et les sources d'al-Qurṭubī citées dans cet article proviennent de l'édition de son *Tafsīr* extrêmement documentée de 'Abd Allāh 'Abd al-Muḥsin al-Turkī.

16 *Tafsīr*, 9 : 500-504.

17 Comme l'a montré Müller, « Non-Muslims... ».

18 Sur le plan de la conception juridique, le pacte de la *ḍimma* est fondateur de la reconnaissance du *ḍimmī* comme sujet de droits et d'obligations dans la loi islamique. Voir Johansen, « Entre révélation et tyrannie : le droit des non-musulmans d'après les juristes musulmans ». Anver Emon parle de « Contract as politico-legal paradigm of governance » : Emon, « Religious Minorities and Islamic Law: Accommodation and the Limits of Tolerance ». Voir aussi Emon, *Religious Pluralism and Islamic Law. Dhimmī and Others in the Empire of Law*.

19 Le pacte de la *ḍimma* est élaboré dans les ouvrages de droit, dès al-Šāfi'ī, *Kitāb al-Umm*. À partir de divers traités de paix et de conquête ainsi que des fameuses « Conditions (*šurūṭ*) de 'Umar II » aussi appelé le « Pacte de 'Umar ». Ce document connaît différentes versions

réemment étudiées par Levy-Rubin : « *Šurūṭ 'Umar and Its Alternatives: The Legal Debate on the Status of the Dhimmis* ». Voir aussi Fattal, *Le statut légal des non-Musulmans en pays d'Islam*.

20 Casus 7 et 8 du commentaire du verset de la *g'izya*, Cor. IX, 29, à propos de « la contrepartie de la *g'izya* » et du musulman qui usurpe le vin du *ḍimmi*. *Tafsīr*, 10 : 168-169.

21 Jenvrin, « La *g'izya* dans la loi divine selon le commentaire coranique d'al-Qurṭubī (m. 1273) ».

22 *Tafsīr*, 7: 430 et suivantes.

23 Ces débats sur les causes de rupture du pacte sont exposés en détail dans *al-Hāwī* d'al-Māwardī (m. 450/1058) étudié par Oulddali, « Les conditions de la résidence du *ḍimmi* : Entre règles absolues et relatives ». Voir aussi Turki, « Situation du “tributaire” qui insulte l'islam, au regard de la doctrine et de la jurisprudence musulmane » ; Wagner, « The Problem of Non-Muslims Who Insult the Prophet Muḥammad » ; Oulddali, « Étude d'une *fatwa* rendue à Tlemcen en *šawwāl* 849/ janvier 1446 ».

24 Sur la construction juridique de la notion d'apostat à partir des sources scripturaires voir l'étude de Griffel, « Toleration and Exclusion: al-Šāfi'ī and al-Gazālī on the Treatment of Apostates ». Voir aussi Peters, De Vries, « Apostasy in Islam ».

25 Sur les exégèses juridiques de ce verset voir Kraemer, « Apostates, Rebels and Brigands » ; Abou El Fadl, *Rebellion & Violence in Islamic Law* ; Peters, *Crime and Punishment in Islamic Law*.

26 Wiederhold, « *Šhatm* ».

27 Badawi, « ٤:٥١ -d-y. ».

28 La suite du verset précise : « Ô Prophète ! Dis à tes épouses, à tes filles et aux femmes des croyants de ramener sur elles un pan de leur mante. Ainsi, elles seront plus facilement reconnues et ne seront pas **offensées** (*fa-lā yu'dayna*). Dieu est pardonneur, clément ! (v. 59). Si les hypocrites, ceux dont les **cœurs sont malades** et ceux qui fomentent des **troubles** (*al-murg'ifūna*) à Médine ne cessent pas leurs agissements, Nous te lancerons **en campagne contre eux** (*la-nuḡriyyannaka bi-him*) et ils ne seront plus longtemps tes voisins dans cette cité (v. 60). Ils seront **maudits** (*mal'ūnina*). En quelque lieu qu'ils se trouvent, ils seront **capturés et mis à mort** (*aynamā uḥiḍū wa-quttilū taqtīlan*) (v. 61). »

29 « *La-tublawunna fi-amwālikum wa-anfusikum wa-la-tasma'unna min allaḍīna utū al-kitāba min qablikum wa-min allaḍīna ašrakū aḍan kaḍīran wa-in tašbirū wa-tattaqū fa-inna ḍālika min 'azm al-umūr* » (Cor. III, 16).

30 Voir Ibn 'Aṭīyya, *al-Muḥarrar al-waḡ'iz*, 17 : 226-227.

31 *Tafsīr*, 17 : 222-226.

32 Premier et deuxième casus du commentaire de ce verset. Voir Ibn 'Aṭīyya, 1 : 397. Sur cet auteur, source majeure d'al-Qurṭubī, voir Cornell, « *Ilm al-Qur'an in al-Andalus* ».

33 « *Wa-man yaksib ḥaḍ'atan aw iḥman ḥumma yarmi bi-hi barī'an fa-qad iḥtamala buḥtānan wa-iḥman mubīnan.* »

34 *Tafsīr*, 2 : 269-292. Al-Qurṭubī commente ce verset en 24 casi (*mas'ala*). Voir l'étude de Zappa, « La magie vue par un exégète du Coran : le commentaire du verset de Hārūt et Mārūt par al-Qurṭubī (xii^e siècle) ».

35 « *Wa-ttaba'ū mā tatlu al-šayāḥinu 'alā mulki Sulaymāna wa-mā kafara Sulaymānu wa-lākinna al-šayāḥina kafarū yu'allimūna al-nāsa al-siḥra wa-mā 'unzila 'ala al-malakayni bi-Bābil Hārūt wa-Mārūt wa-mā yu'allimān min aḥādīn ḥattā yaqūlā innamā naḥnu fitna fa-lā takfur.* »

36 Al-Qurṭubī cite Abū Naṣr al-Quṣayrī (m. 344/955) sur ce point. Voir al-Subkī, *Ṭabaqāt*, 7 : 159-66, auteur d'un ouvrage de *Aḥkām al-Qur'an* non édité dont al-Qurṭubī est considéré comme le principal transmetteur, et l'étude de Chiabiotti, « The Spiritual and Physical Progeny of 'Abd al-Karīm al-Quṣayrī: A Preliminary Study in Abū Naṣr al-Quṣayrī's (d. 514/1120) *Kitāb al-šawāhid wa-l-amā'il* ».

37 Al-Qurṭubī cite Ibn 'Abd al-Barr (m. 463/1071) qui considère la magie précisément comme de « la mécréance contre les prophètes (*kaḍīr bi-l-anbiyā'*) » s'incarnant dans le fait que le magicien prétend détenir un pouvoir que seuls les prophètes détiennent. Il se rend par-là coupable de nier la vérité de la prophétie. *Al-Istīḍkār*, 25 : 243-245. Sur ce Mālikite andalou considéré comme l'un des auteurs centraux de la « réforme » et de la « traditionalisation » du mālikisme, voir Fierro, « Ibn 'Abd al-Barr », « Proto-Maliki, Maliki and reformed Maliki » et « Doctrina y práctica jurídicas bajo los almohades ».

38 Al-Qurṭubī présente plusieurs définitions du *siḥr* qu'il puise dans la poésie anté-islamique : Labīd, *Diwān*, p. 56 ; Imru' al-Qays, *Diwān*, p. 97 ; les livres de linguistique : le *Siḥāḥ* d'al-G'awharī (m. 393/1002) et le *Tahḍīb al-luḡa* d'al-Azharī (m. 370/981), 4 : 290-292 ; les traditions des anciens : Ibn Mas'ūd transmis dans le *Šarḥ Muškil al-aḍār* d'al-Ṭaḥāwī (m. 321/833), 2392, et dans le *Šu'ab al-īmān*, d'al-Bayhaqī (m. 458/1066), 11104. Voir aussi le

Tafsīr d'al-Māwardī (m. 450/1058) : *al-Nukat wa-l-'uyūn*, 1 : 166. De plus al-Qurṭubī explique que pour al-Šafi'ī, la magie réfère à une sorte de maladie psychologique (*waswasa wa-amrād*). Voir *Tafsīr* d'al-Māwardī (1 : 187). Ces définitions se concentrent sur les effets d'illusion et de mirage que provoque la magie.

39 Voir Ibn 'Abd al-Barr (m. 463/1071) : *al-Tamhīd* (5 : 176) qui interprète que le Prophète aurait dénoncé la magie du langage dans un *ḥadīṭ* transmis dans le *Muwatā'* (2 : 986), dans lequel le Prophète énonce qu'il y a de la magie dans l'éloquence (« *inna min al-bayāni la-siḥran* »). Ce *ḥadīṭ* rapporté par 'Abd Allāh b. 'Umar est également transmis dans les collections d'Ibn Ḥanbāl (4651) et d'al-Buḥārī (5146).

40 Constant, *op. cit.*, p. 7-15 (Introduction).

41 « Les juifs s'étaient opposés à Muḥammad par la Torah, alors que la Torah et le Coran étaient en accord. Puis ils rejetèrent la Torah, adoptèrent le Livre de 'Āsif et suivirent la magie de Harūt et Mārūt » : tradition rapportée par al-Suddī également mentionnée dans le commentaire par al-Qurṭubī du verset précédent Cor. II, 101 ; ainsi que dans les *Tafsīr*-s de Ṭabarī (1 : 312) et d'Ibn Abī Ḥātim (1 : 296).

42 À la suite de ses différents miracles. Tradition rapportée de Muḥammad b. Ishāq, également dans Ṭabarī, 2 : 328.

43 *Tafsīr*, 1 : 186.

44 « Puisqu'il est à l'origine du mouvement "des jours et des nuits" ». « *Yu'ḍīnī ibn Ādam yaqūl yā ḥaybat al-dahr yasubbu al-dahr wa-Anā al-dahr uqallibu al-layl wa-l-nahār* » : Muslim, *Ṣaḥīḥ*. Al-Qurṭubī ajoute deux autres recensions de ce *ḥadīṭ* transmis par Abū Hurayra. Une première version de 'Abd al-Razzāq est jugée *mawqūf* et est également dans *al-muḥfīm* d'Abū al-Abbās (m. 656/1258) (5 : 547), maître d'al-Qurṭubī à Alexandrie. Une deuxième recension est jugée *marfū'* par Muslim : *Ṣaḥīḥ*, 2246. Voir al-Buḥārī (4862) et Aḥmad Ibn Ḥanbal (7645). Pour plus de discussions voir *Tafsīr* d'al-Qurṭubī, 17 : 222, note 4.

45 Ou l'association de Dieu à des stèles pour les polythéistes.

46 Il s'agit d'une exégèse de 'Ikrima (m. 105/723) rapportée chez Ibn Abī Šayba (8 : 475) et al-Ṭabarī (19 : 178). Voir Ibn 'Atīyya, 4 : 398.

47 Rapporté par Abū G'ahīfa dans al-Buḥārī (5347).

48 Al-Qurṭubī explique la raison de cet interdit par le fait que la représentation est un acte d'« invention qui conduit à une confusion avec le pouvoir divin (de création) qu'il est le seul à détenir » (*id kullu ḡālika ṣifat iḥtirā' wa-tašabbuh bi-fi'l Allāh allaqī infarada bihi subḥānahu wa-ta'ālā*).

49 Provenant d'autorités non identifiées selon qui le terme aurait été omis ou supprimé (*maḥḍūf*) et serait resté implicite dans le verset.

50 Al-Qurṭubī termine le commentaire de ce verset précisant le sens du terme « *la'ana* » : « écarter de tout bienfait (*ab'ada min kulli ḥayr*). »

51 « *Aḷlaqa idā' Allāh wa-rasūlihi wa-qayyada idā' al-mu'minīn wa-l-mu'mināt li-anna idā' Allāh wa-rasūlihi lā yakūnu illā bi-ḡayr haqq abadan. Ammā idā' al-mu'minīn wa-l-mu'mināt fa-minhu... wa-minhu...* » On retrouve cette interprétation chez al-Zamaḥṣārī, *al-Kaššāf*, 3 : 273.

52 À propos du verset Cor. XXXIII, 38.

53 Voir Ibn 'Atīyya, *ibid*.

54 Sur les critiques verbales adressées par les Mecquois contre Muḥammad, voir Watt, *Muhammad at Medina*, p. 123-131.

55 *Tafsīr*, 5 : 455-457.

56 Voir Ibn 'Atīyya 1 : 551, également dans les *Ṣaḥīḥ*-s de Buḥārī (4037) et de Muslim (1801) ainsi que dans le *Tafsīr* de Ṭabarī (6 : 291-293).

57 Muḥammad demanda que quelqu'un l'en débarrassât, et Muḥammad b. Maslama s'offrit à le faire en envoyant quatre hommes. Voir Watt, « Ka'b b. al-Ašraf » ; Rubin, « The Assassination of Ka'b b. al-Ašraf ».

58 *Tafsīr*, 8 : 491-493.

59 Cette tradition est rapportée dans Ṭabarī (9 : 480) et Ibn 'Atīyya (2 : 305).

60 Les *Anṣār*-s avaient injurié 'Umar (*adū bi-l-lisān*) après qu'il eut frappé une de leurs esclaves (*ḡāriya*). *Ḥabar* d'Ibn 'Abbās (m. 68/687) rapporté dans al-Wāhidī, *Asbāb al-nuzūl*, p. 382. Sur ce compagnon voir Hakim, « Context: 'Umar b. al-Khaṭṭāb ».

61 « *Kānū yu'ḍīnahu wa-yakḍubūn 'alayhi* », *ḥabar* de Muqātil également dans al-Wāhidī (m. 468/1075), *ibid*.

62 Voir Ibn 'Atīyya, 5 : 220.

63 Usāma avait rapporté qu'il l'avait injurié (« *ādaytanī* ») d'une obscénité (« *fāḥiṣ mutafāḥiṣ* »). Récit également dans Ibn 'Abd al-Barr, *al-Istī'āb*, 1, 147 et Ibn Ḥanbāl (21764).

64 Voir Abū al-'Abbās al-Qurṭubī, *al-Mufhim*, 6 : 309-310.

65 *Tafsīr*, 10 : 122-128.

66 Voir Ibn 'Atīyya, Buḥārī (3730), Muslim (2426).

67 Une autre version présentée par al-Qurṭubī attribue cette décision à Mu'āwiya. Ces développements sont présentés dans le 2^e casus à propos de la calomnie contre les meurtriers de Ka'b b. al-Ašraf et contre le Prophète qui organisa l'opération. Ces deux récits se trouvent dans : al-Qādī 'Iyād (m. 544/1149), *Ikmāl al-mu'lim* (6 : 177), et Abū al-'Abbās al-Qurṭubī (m. 656/1257), *al-Mufhim*, 3 : 620. Sur al-Qādī 'Iyād, voir Serrano, « Ibn 'Iyad al-Sabti, Abu 'Abd Allah » ; Fierro, « El tratado sobre el Profeta del cadí 'Iyad y el contexto almohade » ; Rivas, « Qadi Iyad (d. 543/1149) » ; Albarrán Iruela, *Veneracion y polémic, Muhammed en la obra del Qadi 'Iyad*.

68 Voir Ibn al-'Arabī, *Aḥkām al-Qur'ān*, 2 : 893.

69 *Aḥkām al-Qur'ān*, 2 : 893. Fameux exégète et juriste andalou de l'époque almoravide, influencé par le penseur Ibn 'Aqīl de Bagdad, il est l'auteur d'un ouvrage de *Aḥkām al-Qur'ān* commenté dans le *Tafsīr* d'al-Qurṭubī. Voir, Lagardère, « Abū Bakr al-'Arabī, grand cadī de Séville » ; al-Mašīnī, *Ibn al-'Arabī al-Išbīlī wa-tafsīruhu Aḥkām al-Qur'ān* ; Cano Ávila y otros, « Ibn al-'Arabī al-Maafiri, Abū Bakr » ; Serrano, « El Corán como fuente de legislación islámica : Abū Bakr Ibn al-'Arabī y su obra *Aḥkām al-Qur'ān* » ; El Hour, « Ibn al-'Arabī ».

70 *Tafsīr*, 10 : 122-123. « *Limā ṭabata min al-dalīl al-qaṭ'ī 'alā ṣiḥḥat uṣūlihi wa-istiḳāmat furū'ihī* ».

71 « *Wa-in nakaḡū aymānahum min ba'di 'ahdihim wa-ṭa'anū fī dīnikum fa-qātilū a'immat al-kufr innahum lā aymāna lahum la'allahum yantahūn.* »

72 « Ceux-là représenteraient les origines et les têtes de la mécréance (*aṣl wa-ra's fī al-kufr*). » Voir les *Aḥkam al-Qur'ān* du šāfi'ite al-Kiyā al-Harrās al-Ṭabarī (m. 504/1110), 3 : 183. Al-Qurṭubī ajoute qu'il est probable que le verset réfère aux chefs des mécréants, à ceux qui sont à l'avant du mouvement (*al-mutaqaddimūn*), et que « Dieu ordonne de combattre ceux qui les suivent : ceux-là ne sont pas protégés (*lā ḥurma lahum*) ». Voir *Ma'ānī al-Qur'ān* d'al-Farrā' (1 : 425) et *al-Kaṣf* de Makkī b. Abī Ṭālib (m.437/1045), 1 : 500.

73 Ibn 'Atīyya, 3 : 11-12. Al-Qurṭubī suit ici l'exégèse fondée sur les lectures de l'Andalou Makkī b. Abī Ṭālib (1 : 500).

74 *Tafsīr*, 10 : 128. *Tafsīr*, 10 : 127. Al-Qurṭubī suit ici l'exégèse fondée sur les lectures de l'Andalou Makkī b. Abī Ṭālib (1 : 500).

75 Rapportée dans al-Buḥārī (*Saḥīḥ*, 4658) et les *Sunan* d'al-Bayhaqī (8 : 200).

76 *Tafsīr*, 10 : 128. Rapportée dans al-Buḥārī (*Saḥīḥ*, 4658) et les *Sunan* d'al-Bayhaqī (8 : 200).

77 *Tafsīr*, 10 : 128.

78 Al-Kiyā al-Ṭabarī, 3 : 183.

79 *Tafsīr*, 10 : 128.

80 *Tafsīr*, 8 : 491-493.

81 « *Wa-lā tasubbū allaḡina yad'ūna min dūn Allāh fa-yasubbū Allāh 'adwan bi-ḡayri 'ilm.* »

82 Voir al-Naḥḥās, *I'rāb al-Qur'ān*, 2 : 79.

83 *Tafsīr*, 8 : 491.

84 Ibn 'Atīyya, 2 : 305.

85 Sur cette notion, voir Fierro, « El principio mālikī *sadd al-ḡarā'i'* en el *Kitāb al-ḡawādī wa-l-bida'* de Abū Bakr al-Ṭurṭūšī ».

86 *Tafsīr*, 8 : 492 ; Ibn al-'Arabī, *Aḥkām al-Qur'ān*, 2 : 735.

87 *Tafsīr*, 8 : 492 ; Ibn al-'Arabī, *ibid.*

88 Ibn Abī Ubay avait exprimé son aversion au Prophète qu'il vienne prêcher l'islam dans ses réunions. Récit rapporté dans les deux *Saḥīḥ-s* de Buḥārī (4566) et de Muslim (1798) ainsi que dans le *Musnad* (21767) d'Ibn Ḥanbal.

89 *Ḥabar* transmis dans le *Saḥīḥ* d'al-Buḥārī et chez Ibn Ḥaḡ'ar (8 : 232).

90 *Tafsīr*, 5 : 457.

91 *Tafsīr*, 5 : 457.

92 Il explique : « Ni dans le *Muwaḡḡa'* de Mālik, ni dans la *Mudawwana* de Saḡnūn, ni dans *al-Umm* d'al-Šāfi'ī, ni dans le *Kitāb al-aṣl* d'al-Šaybānī (m. 189/805), *Sabb al-rasūl* ou *Sabb al-ṣaḡāba* n'est mentionné comme une offense équivalente à la *rida* [...]. Al-Muzanī (m. 264/878), ne mentionne pas le blasphémateur contre Dieu, Son Prophète, ou les compagnons du Prophète, parmi ceux qui apostasient l'islam (*murtadd*). Ibn al-Munḡir (m. 318/930) traite brièvement de l'insulte contre le Prophète Muḡammad dans le chapitre sur l'apostat dans son livre sur le

consensus, *ig mā'*. Tandis qu'un ouvrage ultérieur du *madhab* šāfi'ite, le *Minhāg al-ṭālibīn* d'al-Nawawī (m. 676/1276), compte celui qui blasphème contre n'importe quel prophète (pas seulement contre Muḥammad) parmi les apostats. Pourtant al-Nawawī, comme ultérieurement certains de ses commentateurs, ne traite pas de l'insulte contre les compagnons de Muḥammad dans le chapitre sur la *riḍḍa* », Wiederhold, « *Shatm* ».

93 Il explicite : « Comme la majorité des manuels de droit contient un paragraphe qui déclare que celui qui enfreint le consensus de la communauté musulmane (*ig mā' al-umma*) est un *kāfir*, l'imputation d'incroyance peut être étendue à ceux qui insultent les compagnons du Prophète. »

94 Voir aussi Wiederhold, « Blasphemy Against the Prophet Muḥammad and his Companions (*sabb al-rasūl, sabb al-ṣaḥābah*): The Introduction of the Topic into Shāfi'ī Legal Literature and its Relevance for Legal Practice Under Mamluk Rule » ; Ernst, « Blasphemy: Islamic Concept ».

95 *Tafsīr*, 10 : 122. *Ma'ānī al-Qur'ān*, 3 : 188.

96 Transmis dans Aḥmad (54), Abū Dawūd (4363) et al-Nisā'ī, *al-muğ tabā*, 7 : 107-108.

97 Il cite al-Dāraquṭnī (*Sunan*, 3194) et une tradition d'Ibn 'Abbās (m. 68/687) qui provient également d'al-Dāraquṭnī (*Sunan*, 3195). Ces recensions sont également dans Abū Dawūd (4361) et al-Nisā'ī (*ibid.*)

98 *Al-Iṣrāf*, 2 : 244. Auteur d'une compilation sur les divergences entre les écoles juridiques (*al-Iṣrāf 'alā maḍāhib al-'ulamā'*), source majeure d'al-Qurṭubī où il puise un certain nombre des positions šāfi'ites exposées dans son *Tafsīr* (quand elles ne sont pas directement puisées dans le *K. al Umm* d'al-Šāfi'ī, les *Aḥkām al-Qur'ān* d'al-Bayhaqī (m. 458/1066) ou le *Tafsīr* d'al-Māwardī (m. 450/1058)). Voir Lucas, « Abu Bakr ibn al-Mundhir, Amputation, and the Art of Ijtihād » ; Picken, « A Scholar of the Holy Precincts: The Life, Works and Methodology of Ibn al-Mundhir al-Nisābūrī ».

99 *Tafsīr*, 10 : 123 ; Abū al-'Abbās, *al-Muḥim*, 3 : 660. Sur le sens de ce terme voir Lewis, « Some Observations on the Significance of Heresy in the History of Islam » ; Amir-Moezzi, « Heresy ». Voir aussi Fierro, « Accusations of 'zandaqa' in al-Andalus ».

100 *Tafsīr*, 10 : 124.

101 *Tafsīr*, 2 : 277-280.

102 *Tafsīr*, 2 : 277. « *Yakūnu fī ummatī rag'ulun yuqālu lahu G'undāb, yaḍribu ḍarbatan bi-l-sayf yufarriq bayna-l-ḥaqq wa-l-bāṭil.* » Voir Ibn 'Abd al-Barr qui présente ce *ḥabar* dans *al-Istiḍkār* (25 : 240) et *al-Istī'āb* (2 : 180). Ce *ḥadīṭ* est rapporté par Ibn G'urayh et Yahyā b. Kaḥīr, extrait du *ḥabar* sur Ḡundāb dans le *Muṣannaḥ* de 'Abd al-Razzāq al-San'ānī (m. 211/827). Voir aussi les *Sunan* d'al-Bayhaqī (8 : 136). Le *ḥadīṭ* est jugé très faible par Ibn Ḥağ'ar (18748), al-Nisā'ī, *al-Iṣāba* (2 : 108) et al-Ḍahabī, *Mizān al-i'tidāl*, 4 : 403.

103 1 : 179-184. Cette liste figure également chez Ibn Abī Šayba (10 : 135-137), dans les *Sunan* d'Ibn Manšūr (2181-2182), le *Muḥallā* d'Ibn Ḥazm (11 : 396), les *Sunan* d'al-Bayhaqī (8 : 135-136) et l'*Istiḍkār* (25 : 237 et 240).

104 *Tafsīr*, 2 : 278-279. Al-Qurṭubī rappelle que ce *ḥadīṭ* collecté par al-Tirmidī, *Sunan* (1460) est considéré comme non fiable dans ces deux recensions par Ismā'īl b. Muslim et par al-Ḥasan.

105 *Tafsīr*, 2 : 279. Transmise dans le *Muṣannaḥ* (18752) de 'Abd al-Razzāq (m. 211/827), le *Muḥallā* d'Ibn Ḥazm (11 : 395), les *Sunan* d'al-Bayhaqī (8 : 137) et l'*Istiḍkār* (25 : 238).

106 *Tafsīr*, 2 : 280.

107 *Tafsīr*, 2 : 279. *Ḥadīṭ* jugé canonique par Ibn Ḥanbāl (1263), al-Buḥārī (6878) et Muslim (1676).

108 *Ḥadīṭ* présenté plus haut et considéré faible : « *Ḥadd al-sāḥir ḍarbuḥu bi-l-sayf.* »

109 *Tafsīr*, 2 : 279. *Ḥadīṭ* jugé canonique par Ibn Ḥanbāl (1263), al-Buḥārī (6878) et Muslim (1676).

110 *Tafsīr*, 2 : 279.

111 *Tafsīr*, 2 : 279-280. Transmise chez Ibn 'Abd al-Barr (*al-Istiḍkār*, 25 : 242), al-Qāḍī 'Iyāḍ (*Ikmāl al-mu'lim*, 7 : 89) et Ibn al-'Arabī (1 : 31).

112 Al-Qurṭubī rappelle à cet endroit que dans le droit du sang pour les šāfi'ites, la peine varie selon que le crime a été commis de manière délibérée ou accidentelle.

113 *Tafsīr*, 2 : 280.

114 *Tafsīr*, 2 : 280 ; Ibn al-'Arabī, 1 : 31. Cette définition à contrepied de celle d'Abū Naṣr al-Quṣayrī présentée plus haut, implique qu'il ne suffit pas que la magie recourt à des « paroles trompeuses » pour être jugée comme un acte de mécréance.

115 La seule exception formulée par al-Qurṭubī est si le coupable demande pardon avant que les témoins aient rédigés leurs actes (*qabla an yuṣhad 'alayhi*).

116 « Mais leur croyance, au moment où ils eurent constaté Notre rigueur, ne leur profita point. Telle est la règle de Dieu envers Ses serviteurs dans le passé. Et c'est là que les mécréants

se trouvèrent perdants (*fa-lam yaku yanfa'uhum imānuhum lammā ra'aw ba'sanā sunnat Allāh allatī qad ḥalat fī 'ibādihī wa-ḥasira hunālika al-kāfirūn*). » Reprenant probablement ici l'interprétation d'al-G' aṣṣāṣ dans ses *Aḥkām al-Qur'ān*, 1 : 51.

117 Il agit secrètement (*amr yastasirru bihi*), s'adonne à la tromperie et à la fabrication de leurres.

118 *Tafsīr*, 10 : 122-128.

119 *Tafsīr*, 10 : 125 transmis dans al-Qāḍī 'Iyād, *al-Šifā*, 2 : 565-566.

120 *Tafsīr*, 10 : 123. Al-Nu'mān b. Bašīr al-Anṣārī, compagnon du Prophète et gouverneur d'al-Kūfa et de Ḥims.

121 «*Wa-in nakaṭū aymānahum min ba'di 'ahdihim wa-ṭa'anū fī dīnikum fa-qātulū a'immat al-kufr innahum lā aymāna lahum la'allahum yantahūn*. »

122 *Aḥkām al-Qurān*, 2 : 893 ; Ibn 'Aṭīyya, 3 : 12.

123 *Ibid*.

124 *Tafsīr*, 10 : 125.

125 3 : 183.

126 *Tafsīr*, 10 : 124. Dans le 4^e casus, al-Qurṭubī présente quelques conséquences de la rupture du pacte : les enfants et les biens du *ḡimmī* sont un butin et le *ḡimmī* ne peut être rendu esclave.

127 Dans le 4^e casus, al-Qurṭubī présente quelques conséquences de la rupture du pacte : les enfants et les biens du *ḡimmī* sont un butin et le *ḡimmī* ne peut être rendu esclave.

128 Ces débats sur les « clauses implicites et explicites » du Pacte sont exposés en détail dans *al-Ḥāwī* d'al-Māwardī (m. 450/1058) étudié par Oulddali : « Les conditions de la résidence du *ḡimmī* : Entre règles absolues et relatives ». Voir aussi Turki, *op. cit.* ; Wagner, *op. cit.* ; Oulddali, *op. cit.*

129 *Tafsīr*, 10 : 125.

130 Il est tout de même puni et sanctionné (*yu'addab wa-yu'azzar*).

131 «*Qul li-l-laḡīna kafarū in yantahū yuḡfar lahum mā qad salafa*. »

132 Collection des avis juridiques de Mālik par al-'Utḡī (m. 255/869) transmis par Ibn Rušd al-G' add dans *al-Bayān wa-l-taḥṣīl* (12 : 397-398) et Ibn 'Abd al-Barr dans son commentaire du *Muwaṭṭa'* de Mālik. Avec la *Wāḍiḥa* d'Ibn Ḥabīb (m. 238/852), la *'Utbiyya* constitue l'une des sources les plus importantes du mālikisme andalou et maghrébin après la *Mudawwana* de Saḥnūn (m. 240/854). Voir: Wymann-Landgraft, *Mālik and Medina*, p. 82 ; Dutton, *Original Islam. Mālik and the madhhab of Madina* ; Serrano, « Malikism ».

133 Cette doctrine est également mentionnée dans *al-Šifā* (6 : 527-528) du Qāḍī 'Iyād (m. 544/1149) et dans le *Tafsīr* d'Ibn 'Aṭīyya (2 : 12).

134 *Tafsīr*, 2 : 280-281.

135 *Tafsīr*, 2 : 280 ; Ibn 'Aṭīyya, 1/186.

136 *Tafsīr*, 2 : 281.

137 *Tafsīr*, 2 : 281.

138 Jackson, *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qaraḡī* ; Rapoport, « Legal Diversity in the Age of Taqlīd: The Four Chief Qadis Under the Mamluks ».

139 Müller, *Recht*.

140 Fierro, « Revolución y tradición: algunos aspectos del mundo del saber en al-Andalus durante las épocas almorávide y almohade » ; *id.*, « Doctrina y práctica jurídicas bajo los almohades ».

141 Calder, « *Tafsīr* from Tabari to Ibn Kathīr: Problems in the Description of a Genre, Illustrated with Reference to the Story of Abraham » ; Rippin, *Muslims. Their Religious Beliefs and Practices*, p. 154-155.

Pour citer cet article

Référence papier

Géraldine Jenvrin, « L'offense à l'islam dans le *Tafsīr* d'al-Qurṭubī (m. 671/1273) », *MIDÉO*, 33 | 2018, 95-136.

Référence électronique

Géraldine Jenvrin, « L'offense à l'islam dans le *Tafsīr* d'al-Qurṭubī (m. 671/1273) », *MIDÉO* [En ligne], 33 | 2018, mis en ligne le 05 juillet 2018, consulté le 11 février 2023. URL : <http://journals.openedition.org/mideo/1926>

Auteur

Géraldine Jenvrin
Université de Nantes – France

Droits d'auteur



Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0
International - CC BY-NC-ND 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>