

La violence morale dans Ahkâm Ahl-Dhimma d'Ibn Qayyim al-Jawziyya

(M.-Th. Urvoy)

Cet article de Marie-Thérèse Urvoy ([VOIR](#)) a été publié dans le livre "*Islam : identité et altérité, Hommage à Guy Monnot, O.P.*" (sous la direction de Mohammad Ali Amir-Moezzi. Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses, tome 165, 2013). Il s'agit d'une analyse de l'ouvrage d'Ibn Qayyim al-Jawziyya consacré aux statuts légaux des non musulmans « protégés » (*dhimmîs*, ou Gens du Livre, i.e. chrétiens, juifs, sabéens, zoroastriens), objet de rééditions répétées en Arabie Saoudite, diffusées à grande échelle dans le monde islamique et parmi les minorités de la diaspora islamique.

La violence morale dans *Ahkâm ahl al-dhimma* d'Ibn Qayyim al-Jawziyya

Marie-Thérèse URVOY
Institut Catholique de Toulouse

Il convient de préciser de prime abord que le terme « violence » et ses dérivés n'existant pas dans le texte coranique, il en va de même dans *Ahkâm ahl al-dhimma* d'Ibn Qayyim al-Jawziyya¹. Seules les *manifestations* de la violence sont évoquées, en particulier dans cinq cas: le châtiment des crimes, le meurtre, l'oppression et la corruption, et enfin l'agression, que les législateurs musulmans ont méthodiquement classifiés pour pouvoir leur appliquer des statuts légaux (*ahkâm*). La violence *légale* était représentée à leurs yeux d'une part par l'application des peines coraniques, de l'autre par le *jihâd*, le combat spécifique contre non seulement les infidèles mais aussi les renégats, les révoltés et les bandits de grand chemin. La théorisation de la violence légitime est une parfaite illustration de la conception islamique de l'univers et de la vie fondée sur le lien étroit et ontologique entre la religion et le pouvoir.

L'ouvrage d'Ibn Qayyim al-Jawziyya² sur les statuts légaux des non musulmans « protégés » (ou Gens du Livre), bien que œuvre d'un hanbalite, a le mérite documentaire de rassembler – ne serait-ce que pour les discuter éventuellement – les diverses opinions en la matière des jurisconsultes de l'ensemble de l'époque classique. C'est un exemple éloquent du fonctionnement du rapport même de l'islam à l'homme. En effet, le mot « violence », qui signifie normalement « abus de la force », prend une connotation morale lorsque lui est donné le sens de « contrainte exercée sur une personne pour obtenir son acquiescement à un acte juridique ». C'est cette transposition du sens qui permet à l'éditeur du texte, Şubhî Şâlih, d'affirmer, dans sa préface, que « l'ouvrage, lu avec application, accroît la compréhension de

1 L'ouvrage est cité ici d'après l'éd. Şubhî Şâlih, Maṭba`a jāmi`at Dimashq, 1381/1961, 2 vol. paginés en continu. Ce texte fait, depuis récemment, l'objet de rééditions répétées en Arabie Saoudite, diffusées à grande échelle dans le monde islamique et parmi les minorités de la diaspora islamique. L'ouvrage est constitué d'une longue introduction et de six grandes parties: 1. les statuts gérant le négoce, les églises et les ermitages; 2. exposé de ce que les dhimmîs disent de blâmable et pratiquent comme interdits; 3. exposé des moyens par lesquels les dhimmîs doivent se distinguer des musulmans (monture, vêtement...); 4. les transactions entre musulmans et dhimmîs, les genres d'association licites, ... ; 5. les règles de l'hospitalité que doivent légalement les dhimmîs aux musulmans; 6. énumération de ce qui cause tort et préjudice aux musulmans et à l'islam de la part des dhimmîs.

2 691/1292 – 751/1350.

la générosité bienveillante de l'islam dans son traitement des dhimmîs ». Voyons ce qu'il en est.

Au début de l'ouvrage, un passage est consacré à commenter avec précision le verset IX, 29 sur l'obligation de la *jizya* et notamment ses derniers mots: *wa hum sāghirūn*. Il montre comment à la violence effective, qui est théoriquement écartée des « protégés », est substituée une violence morale. En effet, la *jizya* est définie comme étant « un tribut (*kharāj*) qui frappe les têtes des infidèles pour les humilier et les soumettre, c'est à dire "jusqu'à ce qu'ils donnent le tribut pour sauver leurs nuques"³ » (p. 23). Le mot *jizya* dériverait de *al-jazā'*, soit le « prix » de leur impiété. C'est pourquoi elle est prise « alors qu'ils sont humiliés ». Pour Ibn al-Qayyim, on aurait dit « avec douceur » si ce tribut avait été « en prix de ce que nous nous fions à eux », ce qui n'est pas le cas. On ne peut confondre non plus la *jizya* avec une « rançon » (*fidya*), car la première est un châtiment.

Les mots du verset « de leurs propres mains » (‘an *yadⁱⁿ*) sont expliqués comme signifiant qu'il faut la donner « avilis et vaincus » (p. 23). Pour « certains », le mot « étant humiliés » implique « qu'ils paient debout, alors que le receveur, lui, est assis (...). Le dhimmî l'apportera lui-même, à pied, non monté (à cheval) (...). Il attendra longtemps debout (...). Il sera traîné à l'endroit du paiement avec brutalité. Sa main sera tirée avec force et il sera injurié » (*ibid*). On a ainsi assimilé le mot *jizya* à *al-saghār*, substantif de *sāghirūn*. Toutefois objecte Ibn al-Qayyim, ceci n'est pas le sens du verset, car ce n'est pas une « transmission » (*naql*) d'après le prophète ou ses compagnons; le véritable sens est que les dhimmîs sont obligés à se voir appliquer les statuts les concernant édictés par la communauté, et donc à donner la *jizya*. C'est cette obligation qui est désignée par le mot *al-saghār*. Ibn Hanbal a dit: « On les traînait par leurs mains et on les marquait au cou s'ils ne payaient pas *al-saghār* (...) C'est Dieu qui dit " alors qu'ils sont humiliés" ». Pour Ibn al-Qayyim cela indique que si le dhimmî paie ce qu'il doit, s'acquitte de son obligation du *saghār*, il n'y aura aucun besoin de le tirer par la main ni de le battre. Néanmoins il cite également un certain Muhannā b. Yahyā qui précise: « on trouve bon qu'ils peinent pour l'acquittement de la *jizya* », et « un autre » qui ajoute: « on n'a pas voulu les torturer ni les charger au-dessus de leur possibilité, mais l'on a voulu leur manifester du dédain et les humilier » (p. 24).

Concrètement, cette humiliation doit se manifester en ce que, puisque la main qui donne se trouve en-dessus et la main qui prend en-dessous, les imâms ont veillé à ce que cela ne soit pas le cas pour la *jizya*. Ils ont donc fait en sorte que la main du donneur soit en-dessous de celle du receveur. Ce qui fait dire au cadi Abū Ya`la que ceci est bien la preuve de ce que, lorsque des chrétiens gèrent les affaires du pouvoir, ils manifestent de la supériorité et de la tyrannie envers les musulmans; aussi, s'il n'y avait pas de pacte de protection (*dhimma*) pour eux quand ils collectent les impôts, ceci rendrait leur sang licite. Ibn al-Qayyim approuve cette idée⁴ en arguant de ce que Dieu lui-même a étendu le devoir de combat jusqu'au terme du paiement de la *jizya* par le dhimmî dans un état d'abaissement. De la sorte, si l'attitude du chrétien ou de n'importe quel autre dhimmî est contraire à l'humiliation et l'abaissement, il n'y a plus d'immunité (‘iṣma) ni pour son sang ni pour son bien, et il n'y a plus de protection (*dhimma*) pour lui.

Ainsi donc la *jizya* a bien été décrétée pour abaisser et humilier les infidèles, et non comme un loyer pour une habitation. Il sera précisé plus loin que toute somme prélevée sur les dhimmîs pour éviter que « leur sang ne coule » est comptée comme *jizya* (p. 80). Tout au long de l'ouvrage, l'ambiguïté est maintenue parce que le terme « infidèle » (*kāfir*) est

3 'Umar aurait écrit à ses gouverneurs pour qu'ils ordonnent que la nuque des dhimmîs soit « estampillée » (*an yukhtam*).

4 Ibn al-Qayyim pense même que, le prophète ayant dit: « Nous ne demanderons point d'aide à un associateur », il est interdit d'employer des juifs et des chrétiens dans la gouvernance des musulmans, ainsi que dans leurs affaires (p. 211).

toujours confondu avec le terme *dhimmī*. Ainsi, par exemple, il est dit que celui qui tue sur commande une personne qu'il croit être un infidèle n'a pas de *diyya* à acquitter. Le raisonnement justificatif est le *qiyās* suivant: l'infidèle ne peut hériter du musulman puisqu'il est *harbī* (habitant du « territoire de la guerre ») et ennemi des musulmans, et l'héritage ne peut aller avec l'hostilité manifeste ou active; or les *dhimmīs* sont des ennemis non combattants, mais ennemis quand même.

Par suite, à la fin de l'ouvrage, un chapitre est consacré à la suppression de la *jizya* en cas de conversion à l'islam. Une série de mesures sont détaillées visant à simplifier ce passage, contrebalancées par l'énumération des menaces de rétorsion à l'endroit des *dhimmīs* en cas de non respect des lois les concernant. Le chapitre porte comme sous-titre l'expression *aslama, yaslam* (il est devenu musulman, il est sauf). L'islam annihile l'avilissement de la *jizya* et son humiliation. Le but est d'attirer volontiers les gens dans des rapports d'amitié envers l'islam (p. 973).

Le critère de la supériorité hiérarchique du musulman comme tel est central. Toutes les formes bien connues de discrimination sont justifiées par lui. Le prophète ayant ordonné à ses seuls adeptes de porter le turban et la barbe, cela est interdit aux *dhimmīs* (p. 745). Dès le second calife, 'Umar, il fut ordonné que les cheveux du toupet des *dhimmīs* soient raccourcis et qu'ils se ceignent avec des *kustijāt*, c'est à dire des cordons grossiers. Cette ceinture doit être visible sur le vêtement, non en-dessous⁵. Ils ne peuvent porter des vêtements précieux propres aux gens nobles et aux dignitaires, notamment de la soie, qui est ce que portent les gens honorables et qui ont de la puissance (p. 762-763)⁶. Le *dhimmī* doit marcher dans les rues étroites et ne peut passer dans une rue large que s'il y a peu de musulmans; il ne peut fréquenter les bains des croyants (p. 758) ou bien il doit porter une cloche au cou pour que l'on sache ce qu'il est (p. 763). Il ne peut monter à cheval comme les musulmans et il n'a droit à user d'une mule ou d'un âne qu'avec la permission de l'imām, la monture ne devant avoir aucun harnachement, ni aucune selle agrémentée d'or ou d'argent (p. 761). Il n'a pas le droit d'accession ou de préemption sur une propriété si un musulman veut le même objet, car le but du « message » est que la parole de Dieu doit rester toujours supérieure (p. 291). Il ne peut porter un prénom considéré comme « islamique » (p. 768). Etc.

Ces formes de discrimination (par le vêtement, la coiffure, la monture, ...) sont complétées par celle de la langue⁷ pour ceux dont l'arabe n'est pas la langue maternelle, car l'arabe est la langue de la révélation, des louanges faites au prophète et même celle du paradis, ce qui en fait la « glorification des arabes » (p. 766). A plus forte raison le culte ne doit pas être perceptible par les musulmans: interdiction de processions publiques et de toute forme sonore telles que cloches ou shofar; interdiction d'élever la voix dans la prière⁸; interdiction d'allumer des cierges ou des torches et de festoyer comme les musulmans les jours de fête (p. 720-722).

Le *dhimmī* étant « ennemi de Dieu », on ne peut le saluer par la « salutation de la paix ».⁹ Il ne peut prononcer devant un musulman des mots qui indiqueraient une satisfaction de sa propre religion et on ne saurait le congratuler à l'occasion de ses fêtes et jeûnes (p. 205). Un musulman ne peut visiter un *dhimmī* malade que s'il lui propose l'islam et que le malade

5 Ibn Ḥanbal a dit: « il faut mettre aux gens de la *umma* des ceintures avec lesquelles ils sont humiliés » (p. 744).

6 A cela s'ajoute l'interdiction du port d'étoffe rayée et de la couleur jaune, car le prophète en portait.

7 Ibn al-Qayyim cite avec éloge l'interdiction faite par 'Umar aux chrétiens du Shām et de la Jazīra de parler arabe, afin qu'ils ne puissent pas ressembler aux musulmans par la langue.

8 Certains étendent cette interdiction à l'intérieur des maisons, la condition générale étant que les *dhimmīs* n'affichent jamais leur impiété devant les musulmans, sous peine de châtiment sévère (p. 720).

9 Ibn al-Qayyim argumente en ce sens en rappelant que le prophète n'a jamais écrit au roi des infidèles en commençant par: *al-salām `alaykum*, mais toujours par « salut à ceux qui suivent la guidance »; aussi aurait-il dit au sujet des Gens du Livre: « Ne commencez jamais avec eux par la salutation » (p. 197).

accepte. Un musulman ne peut louer ses services à un dhimmî car « en cela se trouve une sorte d'humiliation pour le musulman et une injure à son endroit de la part de l'infidèle ». En revanche il n'y a pas de mal à ce qu'un musulman loue les services d'un dhimmî, mais cela devient illicite s'il s'agit d'une tâche « qui glorifie la religion » de ce dernier (p. 275). Une chrétienne qui meurt en étant enceinte d'un musulman sera enterrée dans le cimetière des musulmans à cause de son foetus mais seulement dans un coin, et on l'étendra sur sa gauche, le dos à la Kaaba, de façon à permettre au visage du foetus, qui est contre le dos de sa mère, d'être tourné vers la Kaaba¹⁰. Un musulman, dont la mère chrétienne meurt, montera une mule et marchera devant le cercueil car, étant sur la mule et devant la mère, il n'est pas *avec* elle (p. 203). Les musulmans ne peuvent suivre un cercueil chrétien, car les chrétiens n'ont pas le droit de conduire leur convoi funèbre en passant par les marchés islamiques ni dans les rues larges où marchent les musulmans; ils doivent s'y rendre par des lieux isolés où ils ne peuvent être vus par les musulmans (p. 726). Les tombes des chrétiens doivent être situées loin de celles des musulmans parce qu'elles sont des lieux de tourment et de courroux divin, alors que les secondes sont des lieux de miséricorde divine; les mettre ensemble nuit aux musulmans (p. 726). Quant aux échanges de condoléances, les formules sont fixées et ne peuvent être les formules islamiques; le musulman dira donc seulement: « que Dieu multiplie ton bien et ta descendance et prolonge ta vie » (p. 205). Un associateur ne peut pas faire l'aumône, parce qu'elle est un acte de purification et qu'il n'en est pas digne (p. 140). Il est interdit au dhimmî de porter des épées, car ces objets sont « fierté et autorité pour ceux qui les portent; l'envoyé de Dieu n'a-t-il pas dit: "J'ai été envoyé avec l'épée en main jusqu'à ce qu'Allâh seul soit adoré sans aucun associé avec lui. Il fit ma fortune sous l'ombre de ma lance et fit que l'humiliation et la soumission soient pour celui qui désobéit à mon ordre"? » (p. 761)¹¹.

Cela suppose évidemment que les dhimmîs soient effectivement maintenus dans un état général d'infériorité. Il y a donc des accommodements à certaines des règles précédentes. C'est ainsi que si, malgré tout, le musulman a le malheur de devoir congratuler les infidèles, afin d'éviter un mal qu'il redoute de leur part, il pourra aller vers eux et ne leur dire que du bien, leur souhaiter succès et bonne fortune (p. 206).

Face à une transgression de ces restrictions par un dhimmî, le musulman a tous les droits. S'il en voit un qui porte une étoffe interdite, il peut la lui confisquer à son propre profit (p. 763). S'il réussit à s'emparer d'objets dont la manifestation est interdite (tels que cloche ou croix), c'est à lui que revient la prise (p. 719). La résidence au Hidjâz étant interdite au dhimmî, il n'a pas le droit d'y séjourner plus de trois jours lorsqu'il y va pour un commerce; il ne peut y entrer que s'il est porteur de choses ou d'affaires utiles aux musulmans, sous réserve de l'autorisation de l'imâm des lieux, et à la condition de ne rapporter chez lui qu'une petite part du bénéfice (p. 184).

Dans la relation conjugale, l'intérêt du mari musulman prime de façon absolue. Non seulement, toujours selon le *qiyâs* de l'héritage, il n'est pas tenu de payer une *nafaqa* à sa femme dhimmîe, en raison de la différence de religion, mais encore ses exigences sexuelles passent avant tout. S'il est dit que le mari doit ordonner à sa femme dhimmîe de se laver du sang de ses menstrues avant l'accouplement, ce n'est pas tant pour des raisons de pureté que pour que sa jouissance soit complète et qu'il ne lui manque rien de son droit sur elle (p. 237).

10 Ce point dépasse le cas de la dhimmitude pour rejoindre la question générale du statut de la femme, la mère étant considérée vis à vis de l'enfant que comme « une caisse où il est déposé » (p. 206). Ibn al-Qayyim, pour sa part semble avoir préféré l'enterrement de la mère hors du cimetière musulman, mais il expose aussi la solution indiquée ici parce que 'Umar a dit: « elle sera enterrée avec les musulmans à cause de son enfant ».

11 D'une façon générale il est interdit aux dhimmîs de porter toute sorte d'arme car cela permettrait leur union pour lutter contre les musulmans

Trop de cheveux, ou du poil, ou encore trop d'ongles seront interdits par le mari si cela doit amoindrir sa jouissance de sa femme dhimmîe (p. 437). De même, s'il ne peut pas lui interdire de boire du vin, il doit lui interdire de s'enivrer et il peut l'obliger à se laver la bouche, non pas pour des raisons morales mais parce que cela lui nuit personnellement en ce que la boisson fermentée est une souillure (*najs*) qui lui rend impossible de l'embrasser sur la bouche et ainsi d'en jouir pleinement (p. 439). Toujours pour pouvoir avoir une pleine jouissance, il lui interdira de manger du poireau ou de l'ail (p. 440). Enfin un musulman qui a une femme chrétienne ne lui permettra pas d'aller aux fêtes chrétiennes ni à l'église; Ibn al-Qayyim en donne deux raisons: en premier lieu il souligne que cela lui fait manquer l'exercice de son droit de jouir d'elle alors que ce droit est permanent pour lui à chaque instant; et c'est seulement en second lieu qu'il note que, par là, il ne l'encourage pas à pratiquer l'impiété (p. 438). En revanche, il ne peut empêcher sa femme de jeûner, même si cela lui fait manquer pendant ce temps la jouissance d'elle (p. 441).

L'intérêt de la communauté musulmane dans son ensemble intervient également. Non seulement il est déconseillé d'acheter les esclaves des dhimmîs car, ceux-ci payant la *jizya* pour leurs esclaves, cela en priverait les musulmans, et aussi d'acheter leurs terres car cela priverait les musulmans du *kharâj* (p. 131-135), mais encore Ibn al-Qayyim définit explicitement le droit de spoliation: « Si les chrétiens sont devenus peu nombreux et que leurs églises sont nombreuses, on leur en prendra la majorité, tout comme on leur prendra ce qui constitue dommage (*mađarra*) pour les musulmans. Ce que les musulmans ont besoin de prendre est pris. Mais si les chrétiens sont nombreux dans un bourg et qu'ils aient une vieille église qu'il n'est pas besoin de prendre et qui n'a aucun intérêt, il faut la leur laisser. Le prophète et ses successeurs leur ont laissé les églises dont ils avaient besoin, puis ils leur en ont repris » (p. 687).

Les chrétiens ne peuvent se vanter de l'hospitalité qu'ils donnent aux musulmans dans leurs églises car c'est un dû et qu'ils n'en ont que l'usufruit, les musulmans étant propriétaires de toutes les parties de la terre conquises; ce n'est pas comme leurs maisons dans lesquelles on ne peut entrer qu'avec leur permission. Quant à savoir si un musulman peut prier dans une église ou une synagogue, les uns les considèrent comme des lieux purs puisqu'elles font partie des propriétés des musulmans et invoquent l'exemple des Compagnons qui l'ont fait, les autres estiment que ce sont des lieux du courroux de Dieu et se réfèrent à l'interdiction faite par le prophète de prier en terre de Babel; mais en aucun cas il ne saurait s'agir de demander la permission aux dhimmîs.

Ce que nous venons d'enumérer appelle plusieurs observations:

1. A la lecture, on est frappé par l'usage intensif de l'argumentation rhétorique sophistique, jouant sur les rebonds lexicaux: on *ne veut pas* leur faire de mal *mais* on veut les humilier totalement. Il y a toujours un *mais* !
2. L'ouvrage est bâti selon un procédé destiné à convaincre de la légitimité des assertions: en tête de chaque chapitre figure la citation d'une formule supposée dite par « eux » (*wa qawluhum*) et la fatwâ se trouve formulée en réponse non à des faits énoncés par le muftî mais par des engagements déclarés par les dhimmîs. Pour étayer chaque fatwâ, une gradation crescendo est observée dans les sources: des noms isolés (`Umar, etc...), les Compagnons (*Sahâba*), `Â'isha, Dieu et son prophète.
3. Le vocabulaire, qui n'est pas nécessairement coranique, n'évolue pas.
4. Il y a une constante assimilation entre « parole de Dieu » et l'islam dans sa réalisation historique, en parfaite équivalence.
5. L'ouvrage exprime une morale spécifiquement ordonnée à la communauté, en rupture avec tout ce qui n'est pas elle, ce qui entraîne une grave méconnaissance de l'« autre » dont on parle.

6. Sa vision de la personne est totalement *utilitaire*, tout particulièrement en ce qui concerne la femme.
7. Il y a confusion systématique entre les notions de « Gens du Livre » et celle d'« Infidèles » et d'« associateurs ».¹²

Bibliographie

Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Aḥkām ahl al-dhimma*, éd. Şubḥī Ṣāliḥ, Damas, 1381/1961, 2 vol.

12 Ajoutons que la violence de certains interdits est telle que l'éditeur du texte, Şubḥī Ṣāliḥ, a éprouvé le besoin de faire des notes explicatives, les unes justifiant le rigorisme manifesté par l'ouvrage par le fait que les dhimmîs défiaient parfois les sentiments islamiques, les autres s'efforçant de prouver malgré tout la « tolérance de l'islam » (ex. p. 762, n. 5; 763, n. 4 et 8).