

DIEGO R. SARRIÓ CUCARELLA, MAfr*

SE BATTRE POUR LA CAUSE DE DIEU : VICE OU VERTU ?
VUES DE ŠIHĀB AL-DĪN AL-QARĀFĪ (m. 1285)

RÉSUMÉ : Cet article discute les vues du juriste cairote Šihāb al-Dīn al-Qarāfī (m. 1285) sur la moralité du combat pour la cause de Dieu telles qu'il les exprime dans son œuvre *al-Ağwiba al-fāḥira 'an al-as'ila al-fāḡira* (Splendides réponses à des questions insolentes). Ce livre est une des plus importantes et des plus complètes réfutations médiévales musulmanes du christianisme. Elle a été composée en réponse à une apologie du christianisme écrite par l'évêque melkite de Sidon, Paul d'Antioche, aux environs de l'an 1200. Bien que l'évêque Paul n'ait rien dit sur la question de l'expansion de l'Islam par conquête militaire, al-Qarāfī a cependant senti le besoin de soulever la question, conscient qu'il était de la popularité de cet argument dans la polémique chrétienne contre l'Islam. Al-Qarāfī a aussi soulevé la question du combat pour la cause de Dieu en relation à sa défense de l'universalité de la mission prophétique de Muḥammad, cela en réponse à l'évêque Paul présentant Muḥammad comme exclusivement envoyé aux Arabes païens de son temps. A la façon dont il traite le sujet, il apparaît clairement qu'al-Qarāfī envisage les campagnes militaires de Muḥammad comme religieusement inspirées et comme une expression de sa lutte contre l'erreur et l'incroyance.

Les œuvres de la polémique entre chrétiens et musulmans au Moyen-Âge étaient écrites premièrement à l'intention des coreligionnaires des auteurs. Cela est le cas même lorsque ces œuvres disent répondre à un défi direct d'un représentant de la religion rivale, même lorsque l'œuvre est écrite sous forme de dialogue ou de lettre adressée à un tel représentant¹. De plus, la langue utilisée limitait dans bien des cas la possibilité de trouver une audience hors de la communauté d'origine du document. Cependant, le fait que les communautés chrétiennes indigènes dans le Califat aient

* Diego R. Sarrió Cucarella, MAfr, fait partie de la Société des Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs). Il enseigne le Coran, la théologie islamique, et la grammaire arabe à l'Institut Pontifical d'Etudes Arabes et d'Islamologie (PISAI), où il assume aussi le rôle de Directeur des Etudes. Il s'intéresse en particulier à l'histoire intellectuelle des relations islamo-chrétiennes : comment chrétiens et musulmans ont parlé les uns des autres au fil des siècles. Il est l'auteur de *Muslim-Christian Polemics across the Mediterranean: The Splendid Replies of Shihāb al-Dīn al-Qarāfī (m. 684/1285)*, Brill, Leiden 2015.

¹ Pour une vue générale sur ce genre littéraire, voir J.-M. Gaudeul, *Disputes ? ou rencontres ? L'Islam et le christianisme au fil des siècles*, 2 vols., Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica, Rome 1998.

adopté l'Arabe rendait possible la circulation de certaines de ces œuvres au-delà des frontières non seulement régionales, mais aussi religieuses. Un des exemples d'arabisation d'une communauté chrétienne était celle du Patriarcat melkite d'Antioche². Leur degré d'adoption de la langue arabe était tel que cela soulevait une certaine suspicion parmi les autres chrétiens, qui les décrivaient, à cause de cela, comme pseudo-musulmans³. En fait, les Melkites furent les premiers parmi les chrétiens du Califat à adopter la langue arabe pour exprimer leur foi chrétienne, d'abord en produisant des traductions arabes de leur patrimoine littéraire et, déjà au deuxième tiers du huitième siècle, en produisant des compositions théologiques originales en Arabe⁴. Ces compositions cherchaient souvent à défendre la rationalité de la religion chrétienne face aux critiques des musulmans. Il n'est donc pas surprenant que ce soit du Patriarcat melkite d'Antioche que provienne vers 1200 la remarquable apologie du christianisme écrite en Arabe par l'évêque de Sidon, le moine Paul d'Antioche. Connue comme la *Lettre à un ami musulman à Sidon*, ce court traité devint une sorte de best-seller parmi les chrétiens vivant en contact étroit avec des musulmans et qui l'adaptèrent à leur besoin apologétique⁵. De plus, la lettre de Paul est de celles dont on est certain qu'elle a été lue par la communauté religieuse rivale. Nous en sommes certains car elle a provoqué pas moins de trois réponses musulmanes importantes, dont la dernière provenant de la plume du fameux savant et activiste Hanbalite, Ibn Taymiyya

² K.-P. Todt, « Region und Griechisch-Orthodoxes Patriarchat von Antiocheia in mittelbyzantinischer Zeit », *Byzantinische Zeitschrift* 94 (2001) 239–267; Idem, « Griechisch-orthodoxe (Melkitische) Christen im zentralen und südlichen Syrien. Die Periode von der arabischen Eroberung bis zur Verlegung der Patriarchenresidenz nach Damaskus (635–1365) », *Le Muséon* 119 (2006) 33–38.

³ Voir la référence à *La chronique de Matthieu d'Edesse*, une œuvre écrite dans le deuxième quart du douzième siècle par un Arménien vivant dans la ville syrienne d'Edesse, in H.G.B. Teule, « Paul of Antioch's Attitude towards the Jews and the Muslims: His Letter to the Nations and the Jews », dans B. Roggema, M. Poorthuis et P. Valkenberg (éd.), *The Three Rings: Textual Studies in the Historical Dialogue of Judaism, Christianity and Islam*, Peeters, Leuven 2005, p. 95, note 22.

⁴ Sur l'évolution de l'arabisation des Melkites, voir S.H. Griffith, « The Church of Jerusalem and the 'Melkites': The Making of an 'Arab Orthodox' Christian Identity in the World of Islam (750–1050 CE) », in O. Limor et G.G. Stroumsa (éd.), *Christians and Christianity in the Holy Land: From the Origins to the Latin Kingdoms*, Brepols, Turnhout 2006, pp. 186–191; Idem, « The Monks of Palestine and the Growth of Christian Literature in Arabic », *Muslim World* 78 (1988) 1–28; et Idem, « Arab Christian Culture in the Early Abbasid Period », *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies* 1 (1999) 24–44. Voir aussi J.P. Monferrer Sala, « Between Hellenism and Arabicization: On the Formation of an Ethnolinguistic Identity of the Melkite Communities in the Heart of Muslim Rule », *Al-Qantara* 33 (2012) 445–471.

⁵ Būlus al-Rāhib al-Anṭākī, *Risāla ilā ba'ḍ aṣḍiqā'ihī alladīna bi-Ṣaydā min al-muslimīn*, éd. et trad. par P. Houry, *Paul d'Antioche, évêque melkite de Sidon (XIIe s)*, Imprimerie catholique, Beirut 1964, pp. 59–83 (arabe), pp. 169–187 (français); trad. anglaise par S.H. Griffith, *Letter to a Muslim Friend*, in S. Noble et A. Treiger (éd.), *The Orthodox Church in the Arab World, 700–1700: An Anthology of Sources*, Northern Illinois University Press, DeKalb 2014, pp. 219–234; trad. espagnole par D.R. Sarrió Cucarella, « Carta a un amigo musulmán de Sidón de Pablo de Antioquía », *Collectanea Christiana Orientalia* 4 (2007) 189–215.

(m. 1328)⁶. Dans ce qui suit, je m'attache à la première réponse connue à la *Lettre à un ami musulman*, écrite par un auteur Mālikite égyptien d'origine berbère du nom de Šihāb al-Dīn al-Qarāfī et qui s'intitule : *Splendides réponses à des questions insolentes*⁷.

* * *

Al-Qarāfī, une personnalité aujourd'hui bien moins connue que celle d'Ibn Taymiyya, est né en 1228 à Bahfašīm, un village sur la rive ouest du Nil, pas loin de Beni Suef. Il s'est rendu au Caire au début de son adolescence en vue de faire des études plus poussées. Il passa le reste de sa vie dans cette ville, accédant à la notoriété et devenant un savant respecté à la tête de l'école Mālikite. Il mourut le 2 septembre 1285 à Dayr al-Tīn, un village dans le district de Birkat al-Ḥabaš, juste au sud du Caire. La stature intellectuelle d'al-Qarāfī était reconnue par tous sans distinction, comme on le constate par le fait que al-Suyūfī (m. 1505) le place parmi les plus fameux légistes d'Égypte, et pas seulement dans la section qu'il consacre exclusivement aux légistes de l'école Mālikite, dans son œuvre historique *Ḥusn al-muḥādara fī tāriḥ Miṣr wa-l-Qāhira*⁸. Bien qu'al-Qarāfī fût reconnu surtout comme juriste, ses biographes nous disent qu'il a enseigné et excellé en plusieurs domaines, comprenant des sujets non religieux tels que les mathématiques, l'optique et l'astronomie. Il était même capable de fabriquer des horloges et des automates mécaniques. D'ailleurs, al-Qarāfī ne considérait pas son intérêt pour les sciences comme secondaire par rapport à son intérêt pour la religion. Dans son introduction à son livre sur la faculté de la vue, *Kitāb al-istibṣār fī mā tudrikuhu al-abṣār* (Examen de ce que les yeux peuvent percevoir),

⁶ La réponse d'Ibn Taymiyya est sa fameuse *al-Ġawāb al-ṣaḥīḥ li-man baddala dīn al-Masīḥ* (La juste réponse à ceux qui ont changé la religion du Christ), éd. 'Alī b. Ḥasan b. Nāṣir et al., 7 vols., Dār al-Āšima, Riyad 1993–1999, trad. partielle par T.F. Michel, *A Muslim Theologian's Response to Christianity: Ibn Taymiyya's al-Jawab al-sahih*, Caravan, Delmar, NY 1984.

⁷ Aḥmad b. Idrīs al-Qarāfī, *al-Aḡwiba al-fāḥira 'an al-as'ila al-fāḡira*, éd. Bakr Zakī 'Awaḍ, 2ème éd., Maktabat Wahba, Cairo 1987. Voir aussi D.R. Sarrió Cucarella, *Muslim-Christian Polemics across the Mediterranean: The Splendid Replies of Shihāb al-Dīn al-Qarāfī* (m. 684/1285), Brill, Leiden 2015. Pour ce qui concerne la troisième réponse connue à la lettre de Paul d'Antioche, il s'agit de la *Jawāb risālat ahl jazirat Qubrus* (La réponse à la Lettre du peuple de Chypre) d'Ibn Abī Ṭālib al-Dimašqī (m. 1327), éd. et trad. par R.Y. Ebied et D. Thomas, *Muslim and Christian Polemic during the Crusades: The Letter from the People of Cyprus and Ibn Abī Ṭālib al-Dimashqī's Response*, Brill, Leiden 2005.

⁸ 'Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr al-Suyūfī, *Ḥusn al-muḥādara fī tāriḥ Miṣr wa-l-Qāhira*, éd. M. Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyya, Cairo 1967, vol. 1, p. 316. On trouvera une longue discussion sur la vie et les œuvres d'al-Qarāfī dans le premier des deux volumes publiés en 1996 par al-Ṣaḡīr b. 'Abd al-Salām al-Wakīlī, *al-Imām al-Šihāb al-Qarāfī: ḥalqat waṣl bayn al-Mašriq wa-l-Maḡrib fī maḏhab Mālik fī al-qarn al-sābi'*, 2 vols., Wizārat al-Awqāf wa-l-Šu'ūn al-Islāmiyya, Rabat 1996. Sur la vie d'al-Qarāfī, voir aussi 'Iyāḍ b. Nāmī al-Sulmī, *Šihāb al-Dīn al-Qarāfī: ḥayātuhu wa-ārā'uhu al-uṣūliyya*, Maktabat al-Ruṣd, Riyad 1990, pp. 5–73, et Sarrió Cucarella, *Muslim-Christian Polemics across the Mediterranean*, pp. 36–45.

il explique qu'il a écrit ce travail poussé par les agissements du Roi de Sicile, Frédéric II, qui du temps du Sultan ayyūbide al-Malik al-Kāmil (m. 1238), avait l'habitude de mettre au défi les musulmans avec des questions difficiles⁹. D'après un biographe moderne, le leader chrétien ne cherchait qu'à paraître un savant aux yeux de ses voisins méditerranéens musulmans¹⁰. Pour al-Qarāfī cependant son intention réelle était d'exposer les déficiences de l'islam, de montrer que la nation de Muḥammad n'était pas « la meilleure communauté suscitée pour les hommes », comme le proclame la troisième sourate du Qur'ān¹¹. Aussi al-Qarāfī considère-t-il comme une obligation, pour les musulmans capables de le faire, d'étudier les secrets que Dieu a placés dans sa création de sorte que les ennemis de l'islam ne s'imaginent pas qu'ils sont supérieurs aux musulmans en perfection et faveur.

Ces remarques de l'introduction de son *Kitāb al-istibṣār* éclairent ce qui pousse al-Qarāfī à écrire les *Splendides réponses*. S'il se devait de répondre aux questions scientifiques envoyées par le Roi de Sicile pour que les chrétiens ne se croient pas supérieurs, il se devait d'autant plus de répondre au défi religieux lancé par l'évêque de Sidon et par d'autres polémistes chrétiens ou juifs. Dans le préambule des *Splendides réponses*, al-Qarāfī affirme clairement son intention d'écrire une sorte de manuel de polémique, « de sorte que celui qui trouve ce livre sera pleinement au courant des questions que les Gens du Livre posent et des réponses irréfutables apportées »¹².

Le lecteur moderne qui est familier de ce genre de littérature remarquera que la lettre de Paul d'Antioche et la réponse d'al-Qarāfī incorporent l'une et l'autre pas mal de matériaux provenant de travaux antérieurs écrits par des chrétiens et des musulmans sur la religion rivale. Il est justifié de dire que la plupart des intellectuels médiévaux impliqués dans les polémiques interreligieuses ne se voyaient pas comme défendant une cause personnelle ou promouvant leurs carrières littéraires, mais bien comme affirmant des vérités communément admises. Ils pouvaient alors se permettre de reproduire tout argument convaincant qu'ils retrouvaient dans des œuvres antérieures de coreligionnaires. Une conséquence de ceci est que les polémiques médiévales entre chrétiens et musulmans paraissent très répétitives. Nous lisons les mêmes points constamment repris, avec peu de sens d'un réel engagement intellectuel. Cependant, au milieu de ce recyclage d'arguments et de contre-arguments, nous pouvons deviner les circonstances et les intérêts particuliers à chaque auteur.

Al-Qarāfī a vécu durant une période cruciale de l'histoire de l'Égypte et du monde méditerranéen lorsqu'un certain nombre de développements ont eu des conséquences dramatiques sur les relations entre chrétiens et musulmans. Environ quinze

⁹ Aḥmad b. Idrīs al-Qarāfī, «Kitāb al-istibṣār fī mā tudrikuhu al-abṣār = La observación de lo que las miradas pueden alcanzar», éd. et trad. espagnole par A. Salama (PhD diss., Universidad Autónoma de Madrid, 2004); trad. allemande de E. Wiedermann et M. Meyerhof, «Über ein optisches Werk des Aḥmad al-Qarāfī», *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 17 (2006–2007) 7–66.

¹⁰ D. Abulafia, *Frederick II: A Medieval Emperor*, Oxford University Press, Oxford 1992, p. 255.

¹¹ Qur'ān 3:110.

¹² *Aḡwiba*, p. 49.

ans avant sa naissance, le Pape Innocent III avait prédit la fin imminente de l'islam dans sa bulle *Quia major*, promulguée en avril 1213. Il interprétait le « nombre de la Bête » dans le livre de la Révélation comme indiquant la période de temps, dont déjà presque 600 ans étaient déjà écoulés depuis l'apparition de Muḥammad. Ainsi la défaite ultime de l'islam était proche¹³. En 1258, al-Qarāfī, étant juste au mi-temps de sa vie, fut témoin de la chute du Califat 'abbāside à Bagdad entre les mains des Mongols, ce qui semblait vérifier la prédiction du Pape. Situées dans leur cadre historique, les *Splendides réponses* d'al-Qarāfī apparaissent comme sa contribution personnelle à la défense d'une hégémonie de la religion et de la civilisation, qu'il nous faut voir sur un double fonds : d'un côté la restauration du sunnisme en Egypte, dirigée non seulement contre l'ismaélisme des Fāṭimides mais aussi contre le renouveau d'une confiance de soi au sein de la communauté copte¹⁴, et, de l'autre côté la menace représentée par les mongols et les croisés.

* * *

En lisant les *Splendides réponses*, le lecteur moderne se trouve en présence de tout l'arsenal polémique médiéval entre chrétiens et musulmans. Parfois les points discutés semblent vraiment triviaux. Ils sont cependant traités longuement parce que le but d'al-Qarāfī est de rassurer ses lecteurs musulmans en disant que quel que soit l'argument que puissent présenter les chrétiens contre la vérité de l'islam, il peut être réfuté adéquatement. A d'autres moments cependant, les questions abordées sont des questions philosophiques et théologiques profondes, telles que la possibilité ontologique de l'union du créateur avec la créature, les limites du langage humain pour décrire la réalité divine, ou ce qui est compris par religion prophétique. Dans le reste de cet article, je vais me concentrer sur une question, à savoir la moralité du combat pour la cause de Dieu. En d'autres termes, est-ce que les croyants peuvent prendre les armes pour promouvoir la religion ?

Que l'islam se soit propagé par la conquête militaire est certainement l'objection la plus commune contre l'islam dans la controverse littéraire jusqu'à aujourd'hui. Paul d'Antioche a laissé cette question de côté dans sa *Lettre à un ami musulman*, mais al-Qarāfī a jugé opportun de soulever l'objection, conscient qu'il était de la popularité de cet argument. Il attribue cette objection et aux juifs et aux chrétiens pour qui l'islam, à cause de sa débilité intrinsèque, ne pouvait triompher que par

¹³ Innocent III, *Quia major* (*Patrologia Latina* 216, 818). A propos des craintes apocalyptiques et des espoirs inspirés par les croisades du treizième siècle chez les chrétiens occidentaux, voir J.V. Tolan, *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination*, Columbia University Press, New York 2002, pp. 194–213.

¹⁴ A.Y. Sidarus, « La renaissance copte arabe du moyen-âge », in *The Syriac Renaissance*, H.G.B. Teule et al. (éd.), Peeters, Walpole 2010, pp. 311–340. Voir aussi le récit bien informé sur la chrétienté copte durant la fin des périodes fāṭimide et ayyūbide en Egypte dans K.S. Parker, « Coptic Language and Identity in Ayyubid Egypt », *Al-Masaq* 25 (2013) 222–239.

« combat, coercition, conquête, trahison, enlèvement des enfants et pillage des richesses »¹⁵. La polémique chrétienne a présenté cette critique avec différents degrés d'impudence suivant le contexte socioculturel. Par exemple, écrivant aux musulmans depuis la Tolède chrétienne au milieu du douzième siècle, un prêtre mozarabe anonyme n'a pas mâché ses mots, comparant « la religion de la croix qui se répand à travers le monde sans épée ni coercition » avec « votre religion qui triomphe par l'épée et la coercition ». Il fallait s'y attendre, continue-t-il, vu les attitudes opposées des fondateurs respectifs ; alors que le Messie « est venu dans l'humilité et la faiblesse, ne s'est battu avec personne, et a été crucifié pour notre salut », « l'auteur de votre loi a combattu les nations et en a fait la conquête »¹⁶. Par contre, les chrétiens vivant sous la domination musulmane étaient généralement moins directs, même si l'on pouvait facilement saisir qui ils visaient. Ils ont développé une stratégie apologétique assez populaire qui consistait à examiner les motivations mondaines qui pouvaient conduire une personne à choisir une autre religion que la vraie. Quelles étaient ces motivations ? L'évêque melkite Théodore Abū Qurra (m. c. 830), par exemple, mentionne les quatre suivantes : coercition par l'épée, gain mondain, licence à propos des désirs de la chair et doctrine simplifiée¹⁷.

Dans sa réponse, l'intention première d'al-Qarāfī n'est pas de nier que les musulmans aient eu recours à la violence en suivant l'exemple de leur Prophète, mais c'est plutôt d'établir que Dieu a approuvé ce genre d'action, une fois qu'il est devenu évident que la seule proclamation de la vérité par Muḥammad n'était pas suffisante pour gagner les opposants les plus réfractaires. Autrement dit, pour al-Qarāfī, la question n'est pas tant la moralité même du fait de se battre pour la cause de Dieu, c'est-à-dire la valeur morale intrinsèque de l'acte lui-même, mais plutôt de savoir si ce combat a été prescrit par Dieu ou non. Al-Qarāfī développe son argument en trois points. Le premier est un rappel aux chrétiens que leur propre évangile leur demande d'être pacifiques, humbles et doux, et d'éviter batailles et combats jusqu'à ce que vienne l'heure du jugement. Pour cela, il se réfère aux instructions de Jésus à ses disciples de présenter l'autre joue, d'aimer leurs ennemis et de bénir ceux qui les maudissent¹⁸. Et pourtant, dénonce al-Qarāfī, les chrétiens sont ceux qui sont les plus désireux de se battre, de tuer et de faire du mal partout dans le monde, se saisissant par la force des gens et des richesses. Non seulement ils pensent que c'est permis, mais ils

¹⁵ Aḡwiba, p. 263.

¹⁶ Aḡmad b. 'Abd al-Šamad al-Ḥazraḡī, *Maqāmi' al-šulbān*, éd. 'Abd al-Maḡīd al-Šarfī, Markaz al-dirāsāt wa-l-buḡūṭ al-iqtisādiyya wa-l-iḡtimā'iyya, Tunis 1975, p. 39, § 10. Voir aussi T. Burman, «Mozarabic refutation of Islam (ca. 1140)», in O.R. Constable (éd.), *Medieval Iberia: Readings from Christian, Muslim, and Jewish Sources*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1997, p. 147.

¹⁷ M.N. Swanson, «Apology or its Evasion? Some Ninth-Century Arabic Christian Texts on Discerning the True Religion», *Currents in Theology and Mission* 37 (2010) 389–399, esp. 392. Voir aussi S.H. Griffith, «Comparative Religion in the Apologetics of the First Christian Arabic Theologians», *Proceedings of the Patristic, Medieval, Renaissance Conference* 4 (1979) 63–87.

¹⁸ Matthieu 5,38–48; Luc 6, 27–28. Aḡwiba, pp. 262–264.

considèrent ces actes comme les meilleures offrandes aux yeux de Dieu et comme des actes méritoires pour la vie future¹⁹. Il n'en va pas ainsi avec les musulmans, dit al-Qarāfi, puisque « notre Livre fait pour nous du combat une obligation qu'il déclare explicitement comme étant l'acte le plus grand qui nous rapproche de Dieu et la plus grande occasion d'obtenir le bonheur éternel »²⁰.

Son deuxième point cherche à expliquer ce qui a conduit les chrétiens à abandonner le commandement de Jésus et à changer leur religion en prenant sur eux-mêmes le devoir de combattre. Il trouve une explication dans ce que rapportent l'auteur melkite Eutychius d'Alexandrie (m. 940) et d'autres historiens sur les événements qui se sont passés au moment de la dernière guerre byzantino-sassanide (c. 610–628), lorsque les juifs de Palestine se seraient alliés aux envahisseurs Perses avec l'intention d'exterminer les chrétiens. Selon al-Qarāfi, si les chrétiens avaient pratiqué le pacifisme commandé par l'Évangile aucun n'aurait survécu. Eutychius rapporte que les juifs se joignirent aux Perses pour détruire les églises et tuer les chrétiens durant la prise et le sac de Jérusalem en 614. Il rapporte aussi comment les juifs de Tyr, prenant avantage de la défaite byzantine, ont invité leurs coreligionnaires des régions environnantes à lancer une attaque-surprise contre Tyr durant la nuit de Pâques, en rassemblant une armée de 20.000 hommes. Cependant, renseignés sur leurs plans, les chrétiens utilisèrent les juifs de leur ville comme otages, tuant 2000 d'entre eux pour venger la destruction des églises par les juifs du voisinage²¹.

Dernier point, al-Qarāfi rappelle que les Écritures juives et chrétiennes sont témoins que des « prophètes » comme David et Salomon se sont battus contre des tyrans, et pourtant ni les juifs ni les chrétiens ne condamnent de telles attitudes²². Cela veut dire que le combat fait partie de l'agir ordinaire de Dieu (*sunna*) par rapport à l'humanité rebelle. Se battre pour la cause de Dieu n'est donc pas quelque chose que les musulmans ont inauguré, mais est une pratique bien établie des « partisans de la vérité » contre les « partisans de l'erreur ». Si tel est le cas, conclut al-Qarāfi, en renversant les termes de l'objection initiale, se battre pour la cause de Dieu doit être compté comme « une de nos vertus et de nos bonnes qualités et non comme un de nos vices »²³.

¹⁹ Al-Qarāfi répète cette accusation dans *Ağwiba*, pp. 344–345.

²⁰ *Ağwiba*, p. 264.

²¹ Voir *Eutichio, Patriarca di Alessandria: Gli Annali*, trad. B. Pirone, Franciscan Centre of Christian Oriental Studies, Cairo 1987, pp. 306–325. Voir aussi le récit de ces événements rapporté par l'historien musulman al-Maqrīzī (m. 1442) in *A Short History of the Copts and of their Church*, trad. par S.C. Malan, D. Nutt, London 1873, pp. 67–71. Pour une évaluation critique de ces récits, voir A. Cameron, «The Jews in Seventh-Century Palestine», *Scripta Classica Israelica* 13 (1994) 75–93, esp. 78–79, 84–85; V. Déroche, « Polémique anti-judaïque et émergence de l'Islam (7è–8è siècles) », *Revue des études byzantines* 57 (1999) 141–161, esp. 145 ; and C. Martínez Carrasco, «Un pasaje controvertido en los *Annales* de Eutiquio de Alejandría. El ataque judío a la ciudad de Tiro», *Collectanea Christiana Orientalia* 11 (2014) 53–73.

²² Voir un argument similaire dans *Maqāmi' al-šulbān*, p. 189, § 163, où al-Ḥazraǧī argumente que si l'usage de l'épée au service de la religion est condamnable, alors Moïse, Josué d'autres prophètes sont fautifs.

²³ *Ağwiba*, p. 267.

Al-Qarāfī soulève aussi la question des guerres de religion en relation avec la défense de l'universalité de Muḥammad comme prophète. Contrairement à d'autres polémistes chrétiens qui présentent le prophète de l'Islam comme un scélérat, Paul d'Antioche reconnaît l'initiative divine dans l'envoi de Muḥammad, mais confiné aux Arabes païens de son temps. Du moins cela semble sous-entendu dans ses mots, « il n'a pas été envoyé à nous, mais aux Arabes païens » (*lam yursal ilaynā bal ilā l-ḡāhiliyya min al-'arab*)²⁴. L'évêque melkite base cette assertion sur son interprétation de plusieurs passages du Qur'ān qui soulignent le caractère arabe de la proclamation faite par Muḥammad. Dans sa réponse, al-Qarāfī va contester cette interprétation verset par verset. Mais le plus intéressant, pour la question concernée ici, est le point d'al-Qarāfī selon lequel, si les chrétiens admettent que Muḥammad a été envoyé par Dieu à son propre peuple, ils doivent admettre qu'il a été envoyé à toute l'humanité, juifs et chrétiens inclus. Et cela parce que les messagers de Dieu ne sont pas seulement des personnes vertueuses et fidèles, mais ils sont protégés de commettre des erreurs, et ainsi incapables de faire des fautes ou de se contredire²⁵. En outre on sait que Muḥammad a combattu les juifs de Médine, lorsqu'il eut perdu tout espoir sur l'utilité de sa proclamation, comme on sait qu'il a écrit aux chefs chrétiens des nations voisines, les invitant à embrasser l'Islam²⁶. De telles actions, conclut al-Qarāfī, qui ne peuvent être des fautes de la part de Muḥammad du fait qu'il était protégé de l'erreur, prouvent bien l'universalité de sa mission prophétique et la légitimité de la guerre pour la cause de Dieu. Le même point est repris dans un autre passage où al-Qarāfī demande de façon rhétorique :

Si Muḥammad, paix soit sur lui, n'a pas été envoyé aux chrétiens, j'aimerais bien savoir qui a écrit à l'empereur Héraclius, roi des Byzantins, et à Muqawqis, émir des Coptes, les invitant à embrasser l'Islam ! S'il ne leur avait pas été envoyé, l'épée n'aurait pas été levée contre le christianisme depuis six cents ans²⁷.

Il est intéressant de noter que les remarques de al-Qarāfī sont en harmonie avec ses vues sur le *ḡihād* exprimées de par ailleurs dans ses travaux juridiques. Comme

²⁴ *Letter to a Muslim Friend*, § 7. Comme le fait remarquer David Thomas, dans le choix conscient du verbe *arsala*, utilisé de façon répétée dans le Qur'ān en relation avec l'envoi des prophètes et des messagers, l'évêque Paul semble, «if indirectly, to be according a measure of validity to Muḥammad's status» (D. Thomas, «Paul of Antioch's *Letter to Muslim Friend* and *The Letter from Cyprus*», in D. Thomas (éd.), *Syrian Christians under Islam: The First Thousand Years*, Brill, Leiden 2001, p. 208). C'est un point discutable de savoir si cela était simplement une concession calculée en vue d'utiliser le Qur'ān pour défendre le christianisme, ou si cela était une authentique acceptation du rôle religieux de Muḥammad, même si restreinte aux Arabes païens.

²⁵ *Aḡwiba*, p. 70.

²⁶ *Aḡwiba*, p. 72.

²⁷ *Aḡwiba*, p. 135. Cyrus al-Muqawqis était le Patriarche chalcédonien d'Alexandrie entre 631 et 642. Voir K. Öhrnberg, « al-Muqawqis », *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle éd., vol. 7 (1993) 511–513. Comme Öhrnberg le note, les lexicographes arabes considèrent le terme al-Muqawqis comme un titre donné au souverain de l'Égypte.

l'explique Muhammad Fadel, al-Qarāfī considérait le *ḡihād* comme un cas spécifique de l'obligation coranique générale de commander le bien et d'interdire le mal (Q 3:104,110). « Et comme il n'y avait pas de plus grand mal (*mafsada*) que l'erreur théologique, c'était une obligation faite à tout musulman d'éradiquer ce mal à chaque fois qu'ils étaient raisonnablement capables de le faire »²⁸. Ceci est aussi en accord avec l'autre affirmation d'al-Qarāfī dans les *Splendides réponses*, selon laquelle Muḥammad a commandé le *ḡihād* armé contre ceux qui affirmaient la divinité de Jésus, son exemple ayant été suivi par ses compagnons et les autres musulmans vertueux qui lui ont succédé²⁹. Al-Qarāfī poursuit et répète un point qu'il avait déjà affirmé auparavant, à savoir que Muḥammad a d'abord été chargé de prêcher et d'offrir des conseils, de sorte que ceux qui aspiraient à la bonne direction la trouvent. Plus tard, lorsque la puissance de l'Islam eut grandi, il reçut l'ordre de combattre avec le verset : « O Prophète ! Combats les incroyants et les hypocrites ; sois dur envers eux ! Leur refuge sera la Géhenne ; quel détestable lieu de retour ! » (Q 9:73). Al-Qarāfī explique que ce verset a abrogé plus de vingt versets précédents limitant les actions de Muḥammad contre ceux qui ne répondaient pas à son message³⁰.

Enfin, la question de la guerre de religion refait surface dans le quatrième et dernier chapitre des *Splendides réponses* où l'auteur présente cinquante et une prédictions bibliques de l'avènement de Muḥammad et du triomphe de l'Islam³¹. Pour suivre sa façon de raisonner, il nous faut retenir qu'al-Qarāfī, en accord avec la tradition islamique, considère Jésus comme un prophète envoyé exclusivement aux enfants d'Israël³². La conviction *a priori* que Muḥammad était le premier prophète envoyé à toute l'humanité gouverne clairement l'exégèse circulaire d'al-Qarāfī : tout passage biblique avec un accent universaliste devient à ses yeux une prédiction concernant Muḥammad et, en même temps, une preuve de son mandat universel. Ainsi, par exemple, l'annonce de Jacob de « celui à qui tout le monde appartient » (Genèse

²⁸ «And because there was no greater evil (*mafsada*) than theological error, it was the obligation of Muslims to remove this evil whenever they were reasonably capable of doing so» (M. Fadel, «No Salvation Outside Islam»: Muslim Modernists, Democratic Politics, and Islamic Theological Exclusivism», in *Between Heaven and Hell: Islam, Salvation, and the Fate of Others*, M.H. Khalil (éd.), Oxford University Press, Oxford 2013, p. 41). Voir la discussion originale d'al-Qarāfī dans son *al-Daḥīra*, éd. M. Ḥaḡḡī et M. al-Amīn Bū-Ḥubza, Dār al-Ġarb al-Islāmī, Beyrouth 1994, vol. 3, pp. 385–386; et *Kitāb al-furūq: anwār al-burūq fī anwā' al-furūq*, éd. M.A. Sarrāḡ et 'A.Ġ. Muḥammad, Dār al-Salām, Caire 2001, pp. 1262–1266. Al-Qarāfī voyait le fait que la loi islamique protégeait les non-musulmans vivant en terre d'Islam, malgré leur persistance à vivre dans l'incroyance, comme un acte de la miséricorde de Dieu.

²⁹ *Aḡwiba*, p. 82.

³⁰ *Aḡwiba*, p. 125.

³¹ Tous les passages bibliques cités dans les *Aḡwiba* comme prédictions concernant Muḥammad sont sélectionnés, sans la mentionner, de sa plus importante source, le *Taḡḡīl man ḥarrafa al-Tawrah wa-l-Inḡīl* de Šāliḥ b. al-Ḥusayn al-Ġa'farī (m. 1270). Sur cette œuvre, voir Sarrió Cucarella, *Muslim-Christian Polemics across the Mediterranean*, pp. 74–82.

³² Sur ce sujet voir le commentaire explicite dans *Aḡwiba*, p. 430 et l'inclusion des chrétiens parmi les enfants d'Israël dans *Aḡwiba*, p. 452.

49,10), Jésus prédisant que beaucoup viendront de l'est et de l'ouest pour prendre place avec Abraham, Isaac et Jacob (Mathieu 8,11), la proclamation de David selon laquelle la joie s'étendra sur toute la terre (Psaume 48,2) et l'oracle d'Isaïe, « Peuples, soyez attentifs ! » (Isaïe 49,1) sont considérés comme des prédictions d'un universalisme qui n'est apparu qu'avec Muḥammad³³. Une implication importante de cet universalisme est que, contrairement aux autres prophètes par lesquels Dieu exécute sa vengeance sur une nation particulière³⁴, le mandat universel de Muḥammad fait de sa nation un instrument choisi de la vengeance divine sur toutes les nations infidèles, comme al-Qarāfī l'explique en connexion avec le Psaume 149 :

Que celui dont Dieu a choisi la nation pour lui-même et à qui il a donné la victoire se réjouisse en son Créateur. Que les justes parmi eux exultent dans l'honneur ; qu'ils rendent grâce à Dieu sur leurs lits. Qu'ils le glorifient à voix fortes et avec des épées à deux tranchants dans leurs mains, pour exécuter la vengeance sur les nations qui ne l'adorent pas³⁵.

Que ce passage soit une référence à Muḥammad est justifié, selon al-Qarāfī, par le fait que les musulmans sont la seule nation qui glorifie Dieu à voix fortes dans l'appel à la prière et que seules les épées arabes sont à double tranchant.

De la même façon, al-Qarāfī interprète plusieurs autres passages bibliques comme des prédictions des victoires militaires de Muḥammad. La plupart du temps, comme dans le royaume de Dieu qui supprime tous les royaumes précédents en Daniel 2,44 ou le quatrième royaume en Daniel 7,23, c'est la soumission des nations en général qui est prédite³⁶. Dans certains cas, c'est la soumission des enfants d'Israël qui est spécialement soulignée, comme dans Ezéchiel 23,23–25, qu'al-Qarāfī interprète comme prédisant la défaite des juifs par les Arabes musulmans aidés par les anges³⁷. Selon lui, toutes ces prédictions exaltent Muḥammad comme un grand dirigeant et un guerrier puissant. De fait, l'ange a déjà annoncé à Agar que la main d'Ismaël serait sur tous et que les mains de tout le monde seraient tendues vers lui en signe de soumission³⁸. L'annonce de Jésus du « prince de ce monde » (*arkūn al-'ālam*) dans l'évangile de Jean est aussi vue par al-Qarāfī comme une prédiction de la soumission des nations, expliquant que « arkūn » (du Grec *archon*) signifie le tout puissant³⁹. De même

³³ Voir respectivement *Aḡwiba*, p. 419 ; *Aḡwiba*, p. 430 ; *Aḡwiba*, p. 435 ; et *Aḡwiba*, p. 442.

³⁴ *Aḡwiba*, p. 434. Al-Qarāfī donne ici l'exemple de Moïse qui a combattu le puissant peuple de la Terre Sainte, faisant référence à Qur'ān 5,21–26.

³⁵ Cité en *Aḡwiba*, p. 433.

³⁶ Voir respectivement, *Aḡwiba*, p. 456 et *Aḡwiba*, pp. 457–458.

³⁷ *Aḡwiba*, p. 455. A propos des anges envoyés par Dieu pour aider Muḥammad dans le combat contre les incroyants, voir Qur'ān 3,124–125 ; 3,124–125 ; 8,9–12,48.

³⁸ Cité en *Aḡwiba*, p. 421, faisant référence à Genèse 18,12. Sur l'idée d'Ismaël comme « ancêtre des Arabes » (*Aḡwiba*, p. 455), idée qui précède l'Islam, voir, parmi d'autres, E. Grypeou et H. Spurling, *The Book of Genesis in Late Antiquity: Encounters between Jewish and Christian Exegesis*, Brill, Leiden 2013, pp. 239–288 ; et F. Millar, « Hagar, Ishmael, Josephus and the Origins of Islam », *Journal of Jewish Studies* 44 (1993) 23–45.

³⁹ Voir *Aḡwiba*, p. 431, faisant référence à Jean 14,30.

Muḥammad accomplit la domination universelle de la dynastie davidique telle que le Psaume 72,8–11, la réclame en prière :

Il dominera de la mer à la mer et des rivières jusqu'à la fin de la terre. Les habitants des îles se prosterneront devant lui, et ses ennemis lècheront la poussière. Les rois de Perse tomberont devant lui, et toutes les nations lui obéiront et lui seront soumises⁴⁰.

Selon al-Qarāfī, cette référence et d'autres dans les psaumes, à propos d'un dirigeant divinement nommé qui héritera des nations et les dirigera avec une verge de fer (Psaume 2,7–9) et recevra la souveraineté sur toute la création de Dieu (Psaume 8,6), ne peuvent s'appliquer qu'à Muḥammad, dont les victoires avec l'assistance de Dieu avaient été prédites en Isaïe 41,10–16 :

Je t'ai soutenu avec ma main puissante. J'ai fait de toi un instrument de battage qui battra tout ce qui est sous lui jusqu'à ce que cela devienne balle dispersée par la tornade⁴¹.

Al-Qarāfī a compris ces passages sur la soumission des nations comme des prédictions de l'ordre de Dieu à Muḥammad de se lancer dans le *ḡihād* armé ; cela est très clair dans son commentaire sur Habaquq 3,3–12, un passage qui rappelle les puissants actes de Dieu durant l'Exode mais que notre auteur prend encore une fois comme une prédiction concernant Muḥammad. Il écrit : « Habaquq lui attribue le *ḡihād* sur la terre et la mer et la soumission de toutes les nations. Ceci n'est arrivé à personne d'autres qu'à Muḥammad »⁴².

* * *

Pour conclure, il est évident, à partir de son traitement du sujet dans les *Splendides réponses*, que Šihāb al-Dīn al-Qarāfī concevait les campagnes militaires de Muḥammad comme divinement sanctionnées et religieusement motivées. Il a insisté plusieurs fois sur le fait que Muḥammad a été envoyé et guidé par Dieu dans le monde dans lequel incroyance et erreur régnaient sans qu'il ne subsiste aucune trace sur terre des appels prophétiques antérieurs ; un monde de gens perdus, incapables de se souvenir de la *sunna* des prophètes⁴³. Pour al-Qarāfī il n'est pas surprenant donc que « juifs, chrétiens, Zoroastriens et (païens) arabes, que Muḥammad a trouvés égarés »⁴⁴, aient

⁴⁰ *Aḡwiba*, p. 435. A remarquer que les références originales aux rois de Tarsis, Sheba et Seba dans les versets 9–10 ont été remplacées par les rois de Perse dans la version citée dans *Aḡwiba*, rendant ainsi plus facile la connexion entre ce texte et Muḥammad.

⁴¹ Tel que cité en *Aḡwiba*, pp. 447–448. A remarquer encore que les références à Israël et Jacob en Isaïe 42,8 et 42,14 ont été supprimées dans la version citée par al-Qarāfī, facilitant ainsi son application à Muḥammad.

⁴² *Aḡwiba*, p. 454.

⁴³ *Aḡwiba*, pp. 431–432.

⁴⁴ *Aḡwiba*, p. 428. Voir aussi *Aḡwiba*, p. 425.

fait opposition à sa proclamation du monothéisme en disant, « va-t-il réduire les divinités à un Dieu unique ? Voilà une chose étrange ! »⁴⁵. Cette opposition cependant ne l'a pas empêché de poursuivre sa mission. En fait, selon al-Qarāfi, le triomphe décisif de Muḥammad sur le polythéisme avait déjà été prédit dans l'oracle des deux cavaliers en Isaïe 21,6-9, que les auteurs musulmans assimilaient aisément à Jésus et à Muḥammad. La version arabe citée dans les *Splendides réponses* est la suivante :

Il me fut ordonné : tiens-toi sur tes gardes comme un veilleur et veille. Que vois-tu ? Je dis, je vois deux cavaliers qui s'approchent, l'un sur un âne et l'autre sur un chameau. L'un des deux dit à l'autre, 'Babylone est tombée et ses images taillées'⁴⁶.



al-Bīrūnī (m. 1051), *Kitāb al-āṭār al-bāqiyya ‘an al-qurūn al-ḥāliyya*, Tabriz, 1307
(Or.Ms 161 Edinburgh University Library)

⁴⁵ Qur’ān 38,5, cité en Aḡwiba, p. 425.

⁴⁶ Aḡwiba, p. 438, traduction adaptée de C. Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Rabban to Ibn Hazm*, Brill, Leiden 1996, p. 272. Pour une étude approfondie des traditions sur le cavalier du chameau et celui de l’âne, voir S. Bashear, «Riding Beasts on Divine Missions: An Examination of the Ass and Camel Traditions», *Journal of Semitic Studies* 36 (1991) 37-75. Voir aussi J.C. Reeves, «The Muslim Appropriation of a Biblical Text: The Messianic Dimensions of Isaiah 21:6-7», in K.G. Holum et H. Lapin (éd.), *Shaping the Middle East: Jews, Christians, and Muslims in an Age of Transition, 400-800 C.E.*, University Press of Maryland, Bethesda 2011, pp. 211-222. Reeves souligne que la lecture messianique d’Isaïe 21,6-7 était «an original Muslim reading of this biblical text, one that was primarily directed towards a Christian audience» (p. 218) et que des auteurs juifs et chrétiens qui apprécient la potentielle force messianique de ce texte ont réagi à son appropriation par les musulmans, comme on peut le voir dans le fameux dialogue du Patriarche Timothée avec le Calife ‘abbāside al-Mahdī.

SUMMARY

This article discusses the views of the Cairene jurist Šihāb al-Dīn al-Qarāfi (d. 1285) of the morality of fighting for God's cause, as expressed in his work *al-Ağwiba al-fāhira 'an al-as'ila al-fāğira* (Splendid Replies to Insolent Questions). This book is among the most extensive and important medieval Muslim refutations of Christianity composed in response to a popular apology for Christianity written by the Melkite Bishop of Sidon, Paul of Antioch, around the year 1200. Although Paul remained silent on the issue of the spread of Islam through military conquest, al-Qarāfi still felt the need to address the question, aware of the popularity of this argument in Christian polemics against Islam. Al-Qarāfi also raised the issue of religious warfare in connection with his defence of the universality of Muḥammad's prophethood, this in reply to Paul's contention that Muḥammad was sent exclusively to the Arab pagans of his time. From his treatment of the subject, it becomes clear that al-Qarāfi conceives Muḥammad's military campaigns as religiously driven, an expression of his fight against error and unbelief.

