Zeitschrift: Theologische Zeitschrift

Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel

Band: 68 (2012)

Heft: 1

Artikel: Les conceptions de Maïmonide à l'égard de l'Islam : nouvelles évaluations

Autor: Jaffé, Dan

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-877773

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Les conceptions de Maïmonide à l'égard de l'Islam

Nouvelles évaluations

Maïmonide (1138-1204) est considéré comme une figure essentielle du judaïsme médiéval. Il a cumulé des connaissances dans des domaines aussi divers que les sciences, les lettres, la médecine, les mathématiques, la philosophie ou encore l'exégèse. Maïmonide a opéré un tournant décisif dans la pensée, dans l'herméneutique talmudique et la codification de la loi juive.[1] Durant sa tumultueuse existence, il fut soumis à des tribulations qui l'entraînèrent d'Espagne au Maroc et d'Israël en Egypte. Cela l'entraîna à côtoyer différents personnages et bien sûr à être au contact de pratiques religieuses autres que les siennes. Dans ce contexte, il est intéressant de se demander quelles relations ce savant entretenait avec les chrétiens et les musulmans.

On peut dire que l'approche de Maïmonide au Christianisme et à l'Islam oscille entre deux pôles antinomiques : d'un coté, une volonté de considérer ces deux religions comme « voie préparant l'avènement du Roi Messie »[2] et de l'autre, leur relégation dans les catégories de l'hétérodoxie.[3]

1 La bibliographie sur Maïmonide étant très abondante, on se contente de ne citer que quelques travaux parmi les plus récents. Ainsi on consultera T. Levi et R. Rashed (ed.): Maïmonide philosophe et savant (1138-1204), Louvain 2004 ; A. Ravitzky: Essais maïmonidiens. Société, philosophie et nature dans l'œuvre de Maïmonide et de ses disciples, Jérusalem 2006 [en hébreu] ; A. Ravitzky (ed.): Maimonides, Conservatism, Originality, Revolution, Jérusalem 2008 [en hébreu].

2 Mishneh Torah, Lois sur les rois et les guerres, 11, 4 qui écrit : « [Grâce au Christianisme et à l'Islam] le monde s'est rempli des paroles relatives au Roi Messie, à la Torah et aux commandements. Ces enseignements se sont propagés jusqu'en des îles éloignées et jusqu'à de nombreux peuples d'incirconcis. » Voir à ce propos D. Novak: The Treatment of Islam and Muslims in the Legal Writings of Maimonides, in: W. M. Brinner et S.D. Ricks (ed.): Studies in Islamic and Judaic Traditions, Atlanta 1986, 233-250 ; H.T. Kreisel: Maimonides on Christianity and Islam, in: R.A. Brauner (ed.): Jewish Civilization. Essays and Studies, Philadelphie 1985, t. 3, 153-162. Plus généralement : D.J. Lasker: Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages, New York 1977.

3 Cf. Mishneh Torah, Lois sur le repentir, 3,8 : « Il y a trois catégories d'hérétiques [...] celui qui dit que le Créateur a substitué tel précepte à tel autre ; celui qui supprime un enseignement émanant de la bouche de Dieu [...] comme les chré-

L'objet de cette étude est de s'interroger sur la question suivante : Quels sont les aspects sous lesquels Maïmonide concevait Mahomet, le prophète de l'Islam ? Il convient d'emblée de souligner que selon les catégories légalistes énoncées par Maïmonide, l'Islam ne répond pas aux critères propres à l'idolâtrie. Cela le différencie du Christianisme qui est systématiquement défini comme religion idolâtre.[4] Dans une autre perspective, Maïmonide se montre davantage enclin à enseigner la Torah aux chrétiens plutôt qu'aux musulmans ; car selon ces derniers, *la Torah n'est pas considérée comme céleste*. En outre, alors que les chrétiens peuvent s'amender et revenir à une interprétation *conforme* du texte, les musulmans n'en ont aucunement la possibilité. Selon Maïmonide, cela tient au fait que leur croyance nie les modalités de révélation de la Torah et prétend qu'elle a été modifiée durant sa transmission. En conséquence, la lecture musulmane du texte biblique s'en trouve à jamais biaisée.[5]

Concernant le regard de Maïmonide sur Mahomet et sur l'Islam, on remarque en premier lieu qu'il associe de façon quasi systématique Islam et Christianisme. Notons que Jésus et Mahomet sont considérés par le savant de Cordoue comme les figures fondatrices de leurs religions respectives. On peut dénombrer deux principales références dans lesquelles Maïmonide évoque le prophète de l'Islam, la première provient du *Mishneh Torah* alors que la seconde se trouve dans la célèbre épître aux juifs du Yémen.

D'un point de vue diachronique, on doit souligner que Maïmonide rédige la lettre aux juifs du Yémen dans les années 1172/1173 alors qu'il réside en Egypte, à Fostat, le vieux Caire. Cette lettre traite de l'agitation messianique et prophétique qui régnait à son époque parmi la communauté juive yéménite. Le

tiens et les musulmans » (c'est nous qui soulignons). Voir les travaux de D.J. Lasker: Tradition et innovation dans le regard de Maïmonide envers les autres religions, in: A. Ravitzky (ed.): Maimonides, Conservatism, Originality, Revolution, t. 1, Jerusalem 2008, 79-94 [en hébreu] ; G. Libson: La relation de Maïmonide à la loi coranique à la lumière de son époque, in: ebd., 247-293 [en hébreu].

4 Il va sans dire que la notion d'idolâtrie est à entendre dans son sens intra muros, c'est-à-dire dans l'approche propre à l'appréciation maïmonidienne et non dans son acception sui generis. De plus, cette taxinomie correspond à une définition inhérente aux catégories de la halakha juive (la loi rabbinique) et non à un quelconque jugement de valeur plus général. Voir les intéressantes remarques ainsi que les références citées dans l'étude de E. Schlossberg: Le regard de Maïmonide sur l'islam, in: Peamim: Studies in Oriental Jewry 42 (1990), 38-60 et spécialement 42-45 [en hébreu].

5 Cf. Responsa de Maïmonide, 149, I. Blau (ed.), Jérusalem 1958/1961, t. 1, 284s.

Mishneh Torah est compilé entre les années 1170/1180 et se veut une *summa* des enseignements talmudiques. Ce monument littéraire vise à retirer la substance halachique de chaque point du Talmud afin de connaître la règle à appliquer dans chaque cas.

Dans sa notice sur Mahomet, Maïmonide développe en premier lieu les prérogatives et les critères identificatoires du Roi Messie. En ce sens, il explique que l'échec ou la mort sont des signes qui remettent en question l'identité messianique du prétendant. A ce propos, il évoque Jésus le Nazaréen dont la mission a échoué du fait de sa mise à mort. C'est donc dans un contexte relatif à la royauté et aux guerres de délivrance que le savant de Fostat évoque la figure du prophète de l'Islam.

Citons à présent ce texte tel qu'il apparaît dans le *Mishneh Torah,* Lois sur les rois et les guerres, 11, 4 :[6]

Les pensées du Créateur du monde ne sont pas intelligibles pour l'homme car Ses cheminements diffèrent des nôtres et réciproquement. Ainsi les évènements relatifs à Jésus le Nazaréen et à l'Ismaélien [Mahomet] qui a vécu après lui, sont là pour *dresser la voie du Roi Messie et parfaire le monde afin de servir Dieu* comme il est dit ‹Ainsi je gratifierai les peuples d'une langue épurée afin qu'ils évoquent le nom de Dieu et qu'ils le servent d'un même cœur [littéralement «d'une même épaule›].

Il est donc question dans ce court passage de Jésus et Mahomet. Or, Maïmonide, évitant de mentionner Mahomet nommément, lui attribue une importante vocation : celle de « dresser la voie du Roi Messie et parfaire le monde afin de servir Dieu». Cette notion est capitale car elle exprime la vision cosmique de rédemption propre à Maïmonide. Ce dernier, en tant que rationaliste, ne prônait nullement un bouleversement cataclysmique de l'ordre du monde, voire une rédemption eschatologique. C'est plutôt en tant qu'idée d'amélioration de l'existence dans la sphère du politique que Maïmonide comprend le dévoilement messianique.[7] C'est donc au sein même de cette mutation dans l'humanité

6 Notons que dans l'édition de Y. Kappah (Jérusalem [1984], 1996, 353) qui se fonde sur les manuscrits yéménites, la référence est non 11, 4 mais 11, 11s. (c'est nous qui soulignons).

7 Il convient ici de citer les pertinentes remarques d'Amos Funkenstein: Maïmonide. Nature, histoire et messianisme, Paris 1988, 112 qui note : « Le philosophe [Maïmonide] ne se contente pas de voir dans l'ère messianique une étape historique parmi d'autres ou un accomplissement des processus temporels à l'œuvre dans la totalité de l'histoire. Non seulement les temps messianiques ne portent pas atteinte à l'ordre naturel, mais les hommes

que Maïmonide entrevoit le rôle de Mahomet : il est un chaînon dans le processus de rédemption du monde.

Comme nous l'avons mentionné, le second texte auquel il est fait référence au prophète de l'Islam apparaît dans la lettre aux juifs du Yémen. Maïmonide explique dans cette épître que les nations ont l'intention de détruire le peuple juif par deux voies distinctes : les armes ou la polémique. Soulignons à ce propos que ce sont assurément les troubles historiques que traverse la communauté juive yéménite qui ont suscité cette lettre. Sous la plume de Maïmonide, Jésus et Mahomet sont convoqués en tant qu'archétypes du pouvoir maléfique dont ils disposent à l'égard d'Israël. Ainsi, on peut lire dans l'édition de Kappah :

Après lui [Jésus], apparut un dément qui se comporta selon ses voies car il [Jésus] lui ouvra la voie. Il [Mahomet] ajouta une autre intention, il voulut asseoir sa domination et soumettre chacun à lui ; il actualisa ainsi ce qui était connu.[8]

Citons à présent le même texte dans la version éditée par Rabinowitz :

Après lui [Jésus], apparut un dément qui se comporta selon ses voies et voulut modifier notre foi car il [Jésus] lui avait ouvert la voie. Il [Mahomet] ajouta à tout cela une autre intention, celle de persécuter le pouvoir [la royauté] afin d'y asservir chaque fidèle et renouveler ce qui existait déjà. Ces deux personnages [Jésus et Mahomet] avaient l'intention d'assimiler leurs mensonges à la religion de Dieu. Or, l'œuvre divine ne ressemble en rien à l'œuvre humaine sauf pour un enfant qui n'en possède aucune connaissance.[9]

Notons en premier lieu que le qualificatif fort péjoratif de *dément* employé par Maïmonide pour désigner Mahomet se fonde sur le verset biblique de Os 9,7 : *le prophète en perdra la tête, l'homme inspiré en deviendra dément.* On peut également supposer que cette dénomination pour le moins malveillante provienne des récits de visions et d'imaginations prêtées au prophète de l'Islam. On peut

ont d'ores et déjà la possibilité de choisir certaines des caractéristiques de cette époque et de les mettre en œuvre pour, dès à présent, aplanir le chemin du Roi Messie. »

8 Cf. Maïmonide: Epître au Yémen, 120-121 (Edition hébraïque de Y. Kappah, Epître au Yémen, Jérusalem 1972, 22 ; Edition et traduction française de J. Hulster, Paris 1983, 58s.). Notons que notre traduction se fonde sur celle de Jean Hulster mais comporte d'importantes retouches.

9 Cf. Maïmonide: Epître au Yémen, Edition hébraïque de M. Rabbinowitz: Epître au Yémen, Jérusalem 1987, 121s.

également faire référence à la façon dont Maïmonide se représentait Mahomet, à travers des récits de conquêtes armées et de révoltes étouffées dans le sang. Ces modèles de représentation ont, à n'en pas douter, influencé le savant juif dans sa description du fondateur de l'Islam.[10]

La notion de démence n'est pas liée chez Maïmonide à un état pathologique d'une quelconque déficience mentale, elle est plutôt le fruit d'une perception dévoyée de la fonction de prophète. En d'autres termes, Maïmonide considère Mahomet comme un faux prophète, certes contribuant aux préparatifs liés à l'avènement du Roi-Messie, toutefois sans prérogatives dont sont dotés les prophètes bibliques. Dans l'Epître au Yémen, il se dégage même l'impression que Mahomet est défini comme un imposteur, voire comme un usurpateur dont la mission est de fourvoyer la foi d'Israël. Il va sans dire que ces acerbes propos de Maïmonide sont le fruit d'une tendance apologétique dont la volonté est d'affermir les cœurs et les esprits d'une communauté ébranlée. La notion de *démence* est, de fait, conceptuellement liée à celle de *déviance religieuse* ; selon Maïmonide, Mahomet prône une revisitation des normes religieuses, il s'inscrit donc dans une forme de *dissidence* qui, sans être *stricto sensu* une sorte d'aliénation mentale, n'en est pas moins considérée comme une *démarcation* de la norme en vigueur. Cependant, là ne peut s'arrêter l'analyse. En effet, un point reste obscur : pourquoi Maïmonide prend-il la peine de mentionner et de disserter sur le prophète de l'Islam ? Pourquoi n'opte-t-il pas tout simplement pour une ignorance pure et simple du personnage ? Autrement exprimé, pourquoi cet indéniable besoin de mentionner Jésus et Mahomet dans ses écrits ? Si ces mentions n'avaient uniquement figuré que dans l'épître au Yémen, il aurait été possible de conclure à une démarche conjoncturelle liée aux troubles traversés par la communauté juive yéménite. Or, tel n'est pas le cas, ces mentions se retrouvant également dans le *Mishneh Torah* ; cela revient à dire que Maïmonide, bien que se montrant incisif envers Mahomet, lui accorde cependant

[10] Certains critiques ont aussi émis l'hypothèse d'une incidence entre l'état de santé de Mahomet avec ses (présumées?) crises d'épilepsie et l'appellation de « dément ». Voir à ce titre Maïmonide: Epître au Yémen (note 8), 59 note 68. Soulignons que Kappah dans son édition rejette sans réserve cette approche et remarque que ce genre de désignation (« dément ») était courant pour définir les personnages se croyant dotés du don de prophétie. Acquiesçons avec Kappah pour conjecturer que cette appellation est bien plus conforme à l'approche maïmonidienne. Cette conception propre au faux prophète se retrouve d'ailleurs dans l'usage du verset de Os 9,7 précédemment cité.

une certaine importance. Comme il l'écrit lui-même, Mahomet, bien que « faux prophète », a dressé la voie du Roi-Messie.

Si cette approche est confirmée, cela renverse le paradigme. Mahomet est critiqué, voire proscrit, mais son rôle est indéniable dans le processus de rédemption du monde. En d'autres termes, les figures archétypales de four-voiement et de dissidence que sont Jésus et Mahomet prennent part au processus de rédemption du monde. Dans l'économie maïmonidienne, le dissident a donc également une place indiscutable dans la rédemption cosmique de l'humanité.[11]

Dans un article publié dans les années 70, Yehuda Shamir traite la question des allusions au prophète de l'Islam dans le *Guide des Egarés* qui est la grande œuvre philosophique de Maïmonide. Selon ce critique, à la différence de Moïse, Mahomet ne peut être considéré comme un prophète pour nombre de raisons qu'il convient brièvement d'évoquer :

1) La révélation divine s'est effectuée à Moïse de façon directe et sans entremissions d'un ange; or tel n'est pas le cas pour Mahomet.
2) Le dévoilement divin s'est opéré envers Moïse en plein éveil alors que dans le cas du prophète de l'Islam, ce fut dans la cave de Hira, dans une forme de rêve ou de vision.
3) Moïse communiquait avec le divin sans aucune sensation de peur alors que dans le Coran, il est question de terreur et de jugement dernier accompagnant la révélation.
4) La communication entre Moïse et Dieu se fit sans discontinuer alors que Dieu ne se révèle jamais directement à Mohamet, c'est toujours l'ange Gabriel qui endosse cette fonction.

Avouons qu'il est difficile d'accepter les arguments de Shamir sans émettre de sérieuses réserves. Outre le fait que ces arguments qui expriment les différentes formes de révélation divine face à Moïse et Mahomet ne sont pas toujours fondés sur des textes bibliques, un autre point fait défaut à l'argumentation de ce critique.[12] Pourquoi estimer que Maïmonide parvienne à de telles conclusi-

[11] Cela se retrouve précisément énoncé par Y. Shamir: Allusions to Muhammad in Maimonides' Theory of Prophecy in his Guide of the Perplexed, JQR 64 (1973/1974) 212-224 et spécialement 215: « Monotheism, the Torah, the Commandments, and Messiah became universally popular ideas when they were spread by Christianity and Islam. *These are positive preparatory functions, even though these religions have no intrinsic value.* » (C'est nous qui soulignons).

[12] La Bible narre par exemple le sentiment de peur qui envahit Moïse dans la vision du divin

ons alors que lui-même ne les expose pas sous cette forme ? Comme le note Shamir, les deux corpus maïmonidiens où le prophète de l'Islam est clairement évoqué sont le *Mishneh Torah* et l'*Epître au Yémen*. En outre, pourquoi ne pas simplement considérer que le regard que jette Maïmonide sur Mahomet est plutôt historique que philosophique.[13] Maïmonide, comme nombre d'autres apologètes médiévaux, défend le judaïsme face aux autres religions monothéistes perçues comme l'ayant dénaturé. Si on ajoute à cela que Maïmonide a été lui-même en contact au quotidien avec les autorités musulmanes, notamment en Espagne ou en Egypte, on comprend plus aisément le contexte dans lequel ces propos ont vu le jour. Il est évident que le traumatisme causé par les Almohades dans son jeune âge n'a pu que l'influencer dans son approche.[14] Ce point est capital car il peut nous permettre d'expliquer un des propos de Maïmonide trop souvent délaissé, la notion d'asservissement qui implique que Mahomet entend *persécuter le pouvoir [la royauté] afin d'en asservir chacun des fidèles*. Nous assistons ici à une démarche à forte connotation politique qui prête au fondateur de l'Islam des intentions belliqueuses illustrées sous formes de conquêtes politiques. Peut-on en déduire que la vision de Maïmonide sur le prophète est le fruit d'expériences personnelles et de traumatismes inhibés ? Peut-on supputer

(Ex 3,6). De plus, ces différents points sur la prophétie évoqués dans le *Guide des Egarés* ne font pas l'objet d'un développement explicite de Maïmonide mais sont plutôt le fruit d'interprétations propres à Shamir. On remarquera également que ce critique présente une vision quelque peu dichotomique dont il n'est pas certain qu'elle soit totalement fidèle aux textes bibliques et coraniques.

13 Cf. G.F. Hourani: Maimonides and Islam, in: W.M. Brinner, S.D. Ricks (ed.): Studies in Islamic and Judaic Traditions. Papers Presented at the Institute for Islamic-Judaic Studies, Atlanta 1986, 153-165. Dans cette étude, Hourani montre que dans son Guide des Egarés Maïmonide ne cite jamais explicitement le nom du fondateur de l'Islam. Il développe des catégories philosophiques propres à la prophétie, évoque la figure de Moïse comme prophète suprême et dégage les conceptions défendues par les philosophes musulmans sur cette question. Il se livre ainsi à une mise en synopse des caractéristiques relatives à la figure prophétique dans l'Islam et au sein du Judaïsme. On peut donc dire qu'il ne montre pas un intérêt direct pour Mahomet où il se livrerait à une analyse frontale. Enfin, la mention des philosophes musulmans est souvent mise en relation avec le concept de loi.

14 Tout au long de son travail Shamir s'attache à comparer les caractéristiques du prophète au travers des figures de Moïse et Mahomet dans l'esprit maïmonidien. Or, cette comparaison est-elle pertinente ? Sachant que pour Maïmonide, Moïse est le plus grand des prophètes de *sa* tradition, quel besoin est-il de déceler des points de frictions entre les deux figures ? Il est clair que Moïse est perçu comme le prophète *par excellence* et que Mahomet ne peut être qu'une figure déchue.

que les souffrances et les fuites endurées par Maïmonide tout au long de ses pérégrinations l'ont influencé dans sa vision de Mahomet ? Il va sans dire que ses exils depuis l'Andalousie puis le Maroc, à cause du fanatisme religieux des Almohades ont façonné sa pensée et ses doctrines sur les autres religions.

Dans une étude fort suggestive, David Novak a montré que le critère selon lequel Maïmonide émet une opinion sur les religions autres que le Judaïsme n'est pas à proprement parler de l'ordre de la théologie. En d'autres termes, ce n'est pas la doctrine religieuse qui compose la référence essentielle dans le regard à entretenir avec les chrétiens ou les musulmans. Ce critère est d'un tout autre ordre et se situe dans le comportement éthique. C'est d'ailleurs pour cette raison que Maïmonide, en suivant la Bible, condamne certaines civilisations en les accusant de manquer de compassion pour l'humain et de ne pas agir avec décence.[15]

Avant de conclure cet article, il convient de s'interroger sur la définition maïmonidienne de l'Islam. La religion musulmane doit-elle être intégrée au même titre que le Christianisme dans la catégorie halachique (relative à la loi juive) de la religion idolâtre ? On sait que Maïmonide, fervent rationaliste et homme de loi, procédait à des classifications légalistes qui composaient son encyclopédie talmudique, le *Mishneh Torah*. Notons à ce titre, que ses développements philosophiques se subordonnent souvent à ses taxinomies halachiques. Cette remarque est très importante car elle permet de situer la perspective, par laquelle ce penseur appréciait les problématiques qui l'occupaient.[16] C'est en homme de loi qu'il considère la question de l'Islam. Pour les exégètes de son temps, voire pour ceux qui l'ont précédé, l'Islam n'était pas considéré comme une religion idolâtre, cela entre autres grâce au manque de représentations iconographiques. Cette perspective est étudiée en 1998 par Gerald J. Blindstein

15 Cf. D. Novak: The Treatment of Islam and Muslims in the Legal Writings of Maimonides, in: W.M. Brinner, S.D. Ricks (ed.): Studies in Islamic and Judaic Traditions. Papers Presented at the Institute for Islamic-Judaic Studies, Atlanta 1986, 233-250 et spécialement 233s. Voir également du même auteur et dans une semblable perspective : D. Novak: Maimonides on Judaism and Other Religions. The Samuel H. Goldenson Lecture Delivered February 23, 1997 at the Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion, Cincinnati, non daté.

16 Cf. Novak: Treatment of Islam (note 15), 243 qui note fort judicieusement : « There is no doubt that as a halakhist Maimonides could not always follow the practical conclusions of his philosophically conceived theology. »

dans une étude sur la question du statut de l'Islam dans les écrits légalistes (halachiques) de Maïmonide. Blindstein souligne que cette religion est perçue par Maïmonide comme *insensée* et *erronée*, c'est-à-dire comme ne répondant pas aux critères propres à une religion révélée. Cela étant dit, une étude des lois relatives aux païens dans le *Mishne Torah* montre que pour Maïmonide, l'Islam n'entre pas dans la catégorie des religions idolâtres au même titre que le Christianisme.[17] Il clame que le dimanche est le « jour de leur fête » qui interdit toute forme d'actes commerciaux avec les chrétiens sans faire mention de l'Islam.[18] Ce qui frappe particulièrement l'attention est le traitement que réserve Maïmonide aux lois concernant le vin des non juifs. Dans ce cadre, il déclare qu'il est formellement interdit pour un juif de faire usage du vin des chrétiens, que ce soit à des fins de consommation ou pour en retirer un quelconque bénéfice. En cela, il se fonde sur les règles énoncées par la Mishna à propos des païens. Dans ce contexte, il note au sujet des musulmans : « A propos des Ismaéliens, leur vin est interdit à la consommation, mais ne l'est pas pour le commerce (*hanahah*). Et ainsi ont enseigné les guéonim… ».[19] Cela revient à dire qu'une différence substantielle distingue dans les lois maïmonidiennes chrétiens et musulmans : on peut par exemple vendre ou tirer un quelconque profit du vin des musulmans mais cela reste interdit pour le vin des chrétiens. Pour Maïmonide (à la différence de nombreux autres exégètes juifs) les chrétiens entrent dans la catégorie halachique des païens, or cela n'est pas le cas pour les musulmans.

17 Cf. Maïmonide: Commentaire sur la Mishna, traité Abodah Zara 1, 3-4.

18 Cf. Maïmonide: Livre de la Connaissance (Sefer ha-Madah), Lois sur l'idolâtrie (Hilkhot Abodah Zara), 9, 4.

19 Cf. Maïmonide: Lois sur les aliments interdits (Hilkhot Mahakhalot asurot), 11, 7. Il détaille même le cas de figure en expliquant qu'il est possible de consommer du vin qu'un musulman a touché sans l'avoir fait exprès. Or, cette loi n'entre pas en vigueur à propos d'un chrétien. Dans une démarche historique, on peut supposer que ce différent traitement entre chrétiens et musulmans est le fruit de la réalité ambiante à laquelle est confronté Maïmonide. Il vit en terre musulmane et se montre naturellement plus conciliant avec les musulmans qu'avec les chrétiens. Cela bien sûr afin de faciliter la vie quotidienne des communautés dont il a la charge. Ce même phénomène se retrouve chez certains décisionnaires juifs d'Europe occidentale qui se montrent plus indulgents dans les lois concernant les chrétiens. Ce qui est particulièrement intéressant est que ces différents exégètes se fondent tous sur les mêmes textes du traité talmudique sur l'idolâtrie (Abodah Zara). Voir pour une première approche l'ouvrage fondamental de J. Katz: De la tradition à la crise. La société juive à la fin du Moyen Age, Paris 2000.

La perception de Maïmonide à l'égard de l'Islam est également étayée par sa célèbre missive adressée à Obadiah le prosélyte. Cet homme qui a vraisemblablement délaissé l'Islam pour embrasser le judaïsme s'expose au mépris de son maître juif qui considère l'Islam comme une religion païenne et lui reproche son passé. Face à cette accusation Maïmonide se montre incisif et déclare que les musulmans ne sont pas des idolâtres et doivent être considérés comme de parfaits monothéistes. C'est donc dans cet esprit qu'il note : « Personne (parmi les musulmans) ne jette des pierres (afin de dresser une idole) ou ne se prosterne devant un quelconque lieu ou ne pratique un culte idolâtre, que ce soit dans sa bouche ou dans son cœur, car leur cœur est tendu vers Dieu ».[20]

C'est donc selon cette approche que le savant de Cordoue appréciait l'Islam, une religion étant liée au monothéisme bien qu'étant erratique dans ses fondements. Selon Moïse Maïmonide, l'Islam est un monothéisme mais ne peut accéder au rang de philosophie. C'est dans cette optique qu'il y a lieu de comprendre la définition, certes déconcertante, du prophète de l'Islam. Ce dernier est qualifié de *dément*, terme qu'il faut comprendre non dans son sens pathologique mais plutôt doctrinal. Dans l'esprit de Maïmonide, c'est parce qu'il ne fait l'objet d'aucune révélation divine et qu'il désire galvaniser et convertir les foules que Mahomet est ainsi défini. C'est donc tout un processus légaliste qui est mis en branle pour définir le fondateur de l'Islam.[21]

On ne soulignera cependant jamais assez que, paradoxalement, Maïmonide considérait Mahomet (et Jésus) comme ayant dressé la voie du Messie. De fait, dans l'ordre de la rédemption du monde tel que l'entend Maïmonide, les pro-

20 Cf. Responsa de Maïmonide, 149 (note 5), 726s. On doit noter que dans la suite de cette réponse, Maïmonide explique que les religions dérivées du judaïsme tel l'Islam « rajoutent ou suppriment à la religion d'Israël ». Cette soudaine tendance apologétique à l'égard du judaïsme et critique à l'égard de l'Islam peut s'expliquer par la volonté de conforter la démarche prosélyte d'Obadiah et d'éviter qu'il n'hésite à embrasser la foi juive. Notons enfin avec H. Soloveitchik: Maimonide Iggeret Hashemad – Law and Rhetoric, in: L. Landman (ed.): Rabbi Joseph H. Lookstein Memorial Volume, New York 1980, 284-287.311 que certaines occurrences de la Iggeret Hashemad (Epître sur la persécution) présentent un autre regard sur l'Islam qui est défini comme une religion idolâtre. Cependant comme le remarque Soloveitchik lui-même, ces passages sont conjoncturels, ils sont une réaction aux conversions forcées à l'Islam auxquelles il est fait référence dans ce document.

21 Cf. G.J. Blindstein: Le statut de l'Islam dans la loi maïmonidienne, in: A. Sagi et al.: Pluriculturalisme dans l'état d'Israël juif et démocratique. En l'honneur de Ariel Rosen Zvi, Tel-Aviv 1998, 465-476 (= in: Essais de pensée halakhique et aggadique, BeerSheba, 2004, 237-247) [en hébreu].

phètes des autres religions – bien que celles-ci soient *insensées* et *erronées* – possèdent une place non négligeable. Enfin, ajoutons avec Gerald J. Blindstein que cette posture d'ouverture dont témoigne Maïmonide à l'égard du prophète de l'Islam est loin d'être évidente dans une période de crise fondamentaliste et de conversions forcées auxquelles étaient soumis les juifs de la part des musulmans.[22]

Résumé

Cet article étudie le regard que jette Maïmonide, grand codificateur de la loi juive, sur l'Islam. J'entends démontrer l'aspect ambivalent qui caractérise cette vision : d'une part Maïmonide considère Mahomet comme dément et usurpateur et, d'autre part, celui-ci prétend baliser la voie du Roi Messie. Or, dans la conception maïmonidienne, le dissident a également une place immuable dans la rédemption cosmique de l'humanité. J'explique aussi que l'approche de Maïmonide à l'Islam résulte de son vécu et des circonstances auxquelles sont soumises les communautés juives en terre islamique. Je m'attache enfin à démontrer que pour le maître de Cordoue, l'Islam est une religion monothéiste non idolâtre. En conséquence, on ne saurait rapprocher cette religion des lois talmudiques relatives aux païens de l'Antiquité.

Abstract

This article studies the attitude of Maimonides, the great codifier of Jewish law, towards Islam. I intend to show the ambivalent aspect characterizing this outlook : Maimonides considers Mohamed to be a madman and usurper, but at the same time sees him as paving the way for the Messiah. In the Maimonidean conception, the dissidents also occupied an immutable place in the cosmic redemption of mankind. I also explain that Maimonides' approach towards Islam is the result of his experience and the circumstances of the Jewish communities in Islamic countries. Finally I endeavor to show that for Moses Maimonides, Islam is a monotheistic and not an idolatrous religion. Therefore, this religion cannot be reconciled with the Talmudic laws relating to the ancient pagans.

Dan Jaffé, Ramat Gan

22 Cf. Blindstein: Le statut de l'Islam (note 21), 247.