

Les rabbins orthodoxes Talmudistes, les sécessionnistes Karaïtes littéralistes et les Zâhirites au XI^{ème} siècle andalou. Histoire laconique savante d'une polémique juridique judéo-musulmane médiévale

BUCARRUMAN Abdallah
Université Hassan II
Casablanca, Maroc

Résumé:

Jamais l'historiographie d'Al-Andalus n'avait enregistré une telle effervescence religieuse entre les discordes et les polémiques juridiques au sein de la nation juive (Talmudistes et Karaïtes) et certains érudits Zâhirites comme Ibn Hazm comme au cours de l'Âge d'Or judéo-arabe. On connaît un peu mieux la destinée des Karaïtes en Europe orientale mais mal en Al-Andalus. Il est certain que si la discorde juridique prenait des proportions parfois houleuses, il n'en demeure pas moins que les érudits judéo-musulmans avaient le mérite et la diligence de figurer parmi les premiers à amorcer les recherches dans le domaine des Sciences des religions comparées ou l'Anthropologie religieuse, domaine pouvant servir de socle pour une meilleure entente entre les peuples et le Dialogue des Cultures ou l'Alliance des Civilisations, tant en vogue aujourd'hui.

Mot-clé: Judaïsme médiéval – Talmudistes – Karaïtes – Zâhirites – Islam classique – Moyen-âge – jurisprudence – polémique

La structuration culturelle et civilisationnelle d'Al-Andalus a transformé cette contrée d'Occident musulman en une terre propice aux débats philosophiques et religieux de tout genre au Moyen Âge judéo-arabe. Les controverses se multipliaient même au sein d'une école coranique ou juive. Ainsi, chez les Musulmans andalous parut une cinquième école, non reconnue canoniquement, qui alla bouleverser les méthodes de raisonnement juridique par rapport aux textes sacrés de l'Islam mais aussi réveilla les griffes des Malékites –considérés comme les plus orthodoxes de la Sunna¹- qui gravitent dans le sérail des Omeyyades depuis la conquête d'Al-Andalus. L'école zâhirite d'Ibn Hazm devint la cible hurlante et critique des quatre écoles sunnites. Du côté lévitique, les Talmudistes andalous tombèrent sous la foudre des Karaïtes, venus d'Orient et s'installèrent sur le sol sépharade. Dans cet imbroglio, nous allons essayer de scruter les méandres des doctrines zâhirite et karaïte, toutes deux controversées par les traditionnistes et les orthodoxes judéo-musulmans et surtout de saisir le

¹ Compilation de la biographie, des faits et traditions du prophète d'Islam, contenant les commandements à suivre pour les Musulmans.

rapprochement pouvant exister sur le plan méthodologique entre ces deux doctrines dont les fondements religieux reposent sur des questions théologiques et jurisprudentielles.

Dans le climat de lèse-religion et des sécessionnismes judéo-musulmans² qui régnait en Al-Andalus, il convient d'introduire le monde des hétérodoxes préexistants, aussi bien chez les musulmans littéralistes Zâhirites (à leur tête Ibn Hazm Al-andalûsî) que chez les Judéo-andalous, notamment les Karaïtes³ et ce, afin de mieux saisir leur rapprochement sur le plan juridico-théologique et leurs éventuelles influences ou inter-influences.

En effet, l'espace andalou aux X^e et XI^e siècles offrit un lieu propice des échanges et de circulation d'idées toutes tendances confondues. Même si les débats philosophiques ou religieux faisaient rage selon les situations, la culture, quant à elle, elle prédominait dans les esprits et suivait le chemin de l'épanouissement. Et pour cause, la *fitna* (troubles sociopolitiques) n'avait pas mis une trêve ou une fin aux controverses idéologiques ou de toute autre nature. D'autres auteurs prirent le flambeau des débats et dès la fin du XI^e siècle, de nouvelles conceptions idéologiques et philosophiques surgirent malgré la marque d'opposition toujours menée par les redoutables théologiens de l'école malékite et les mouvements hétérodoxes. La multiplicité des mini-États dits *taïfas* (principautés musulmanes), après l'éclatement du Califat, favorisa paradoxalement l'avancée culturelle et les sciences.

Chez les Juifs andalous, les controverses intestinales religieuses connurent leur apogée dès le XII^e siècle mais il existait des sectes juives qui étaient des adversaires farouches des tendances rabbiniques et talmudiques souvent proches des élites gouvernementales. A l'instar des hétérodoxes musulmans en Al-Andalus du X^e et XI^e siècles, les Juifs avaient eux aussi leurs propres tendances sécessionnistes. Ce que les Zâhirites et autres mouvements dits *sécessionnistes* furent aux *fouqahâ* (jurisconsultes) des quatre écoles canoniques reconnues en Al-Andalus, les Karaïtes⁴ l'ont été vraisemblablement aux Rabbins orthodoxes. Il est important de comprendre le degré d'hétérodoxie chez ses partisans et de déterminer s'il y

² Du côté musulman, il y avait les Mutazilites, les Ascharites, les Kullâbiya, les Kharijites et les Rafidites.

³ Appelés en hébreu *qeraïm*, (*Gens de la Bible*) ou les *benè Migrâ*. Littéralement « *Fils de l'Écriture* ».

⁴ Des études précises sur les Karaïtes ont bien vu le jour mais leur impact idéologique ou doctrinal reste relativement faible dans les communautés Israélites aujourd'hui et ce, par rapport aux Juifs orthodoxes partisans et de la Torah et du Talmud. Lire Simon Szyszman, « *Le karaïsme, ses doctrines et son histoire* », éd. L'Âge d'homme, 1980; Emanuela Trevisan-Semi, « *Les caraïtes: un autre judaïsme* », éd. Albin Michel, éd. Paris, 1992; Jean-François Faï, « *Fils d'Abraham: Les Caraïtes* », éd. Brepols, Turnhout (Belgique), 2000; Haggai Ben-Shammai, *The attitude of Some Early Karaïtes Towards Islam*, in *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, II, Center for Jewish Studies (Isadore Twersky éd.), Harvard Judaic Monograph V, Harvard University Press, Cambridge-London, 1984, pp. 3-40 et Leon Nemoy, J. E. Heller & Sh. Hoffman, « *Karaïtes* », in *Encyclopaedia Judaica*, 10, Jérusalem, Keter Press, 1971, pp. 761-765. Ce dernier texte décrit la question karaïte et quelques aspects sur les origines de cette nation sémite mais n'aborde pas le dilemme identitaire de cette catégorie ethnico-religieuse des Juifs.

avait effectivement des hostilités et des rejets à leur égard. Mais auparavant, une vision rétrospective historique des Karaïtes s'impose pour mieux élucider leur répartition géographique et cerner *leur* communauté religieuse.

Étant originaire de l'Orient, la diaspora karaïte s'implanta en Al-Andalus au même titre que leurs coreligionnaires Juifs et fut acceptée par les autorités omeyyades sans distinction d'appartenance doctrinale ni raciale⁵. Les Rabbinistes et les Karaïtes essayaient-ils par tous les moyens mis à leur disposition d'imposer leur suprématie en terre andalouse⁶. Le pouvoir omeyyade ne s'était jamais impliqué dans les litiges et les divergences qui caractérisaient les tendances doctrinales juives préexistantes, car cela n'était pas du ressort des politiques, et encore moins des *fouqahâ'* musulmans. Les maîtres des synagogues et des *Aljamas* dans les grands centres urbains andalous auraient à faire face aux multiples tendances *hérétiques* au sein du Judaïsme traditionnel. Un certain nombre d'éléments socioculturels et la tolérance des pouvoirs favorisèrent leur implantation sur le sol andalou et permirent leur épanouissement, lent mais sûr. Il faut dire que la présence des écoles dites *hérétiques* chez les Juifs d'Espagne ne datent pas depuis la conquête et trouvent leurs racines lointaines à époque babylonienne; et pour saisir les visées et les retombées des doctrines karaïtes, une vision rétrospective s'impose au préalable avant de rentrer dans le vif du sujet, d'autant que les Karaïtes incarneraient en Sépharade un orientalisme spécifique juif, défiant toute *transculturalité* religieuse rabbinique et/ou talmudique.

En effet, les plus anciennes premières sectes juives remontent au temps de la construction du second Temple après l'exil babylonien en l'an 444 avant J. C. où de nouvelles sectes poursuivirent une vie monastique et ascétique. On en dénombrerait les Sadducéens, les Esséniens (notamment le clan de Qumran près de la Mer Morte) et les Pharisiens voués à l'enseignement de la Loi orale. Il y avait également d'autres communautés juives dispersées, prônant l'usage de la philosophie hellénistique dans l'interprétation de la Torah. Tout comme il existait des foyers juifs complètement rattachés à une forme de messianisme apocalyptique.

⁵ Ni les maîtres omeyyades, ni les théologiens Malékites proches du pouvoir ne faisaient point de distinction entre les différentes doctrines juives et n'éprouvaient aucune préférence entre eux. A vrai dire, ils ne s'intéressaient guère à leurs querelles intestinales sur le plan juridique.

⁶ La contestation de la suprématie des uns et des autres n'est pas un phénomène nouveau en Al-Andalus. La politique de leadership entre Rabbinistes et Karaïtes était déjà active sous les Fatimides. Pour plus de détails, consulter M. Rustow, « *Heresy and the Politics of Community: The Jews of the Fatimid Caliphate* », Cornell University Press, Ithaca and London, 2008, pp. 68-238 et J. Lasker Daniel, « *Rabbanism and Karaism: The contest for Supremacy* », in Raphael Jospe et Stanley M. Wagner eds., in *Great schisms in Jewish History*, Denver, Center for Judaic studies, University of Denver – New York, Ktav, 1981, pp. 47-73 et « *Islamic Influences on Karaite Origins* », William M. Brinner et Stephen D. Ricks eds., in *Studies in Islamic and Judaic Traditions, II*, Center for Judaic Studies, University of Denver (Brown Judaic Studies, 178), Atlanta, Scholars press, 1989, pp. 23-47.

Vers l'an 30 après J. C., il semblerait qu'une doctrine du Judaïsme palestinien développait ses fondements autour des prédications et des influences chrétiennes.

Vers l'an 67 et 70 de l'ère grégorienne s'installa la guerre de Judée et par la même occasion, se produisit la destruction du second Temple. Les Romains s'emparèrent de tout le Moyen Orient⁷ et commença une nouvelle dispersion des communautés juives en empruntant les grandes routes commerciales de l'époque dans tous les sens, jusqu'à leur installation au Maghreb. Parmi elles, des érudits et des maîtres de la Loi mosaïque s'adonnèrent à de nouvelles interprétations de ladite Loi, en dépit de leur attachement à l'orthodoxie biblique et talmudique. On leur doit des vastes commentaires allégoriques sur la Bible et autres productions littéraires⁸. Avec l'avènement de la prédication de Jésus et ses disciples, naquit le mouvement judéo-chrétien.

De l'an 70 au début du IX^e siècle, l'émigration des Juifs continua vers le Proche-Orient, connurent des révoltes sanglantes et en l'an 537 l'empereur Justinien procéda à une abolition de la prédication dans les synagogues et le culte. Le VII^e siècle connut ensuite les premières lueurs de l'Islam, qui s'étendit vers la Babylone, depuis le pourtour méditerranéen jusqu'à Al-Andalus. La diaspora juive babylonienne élaborait ce qu'on appela le « *Talmud de Babylone* ». En Palestine des écoles juives firent de même et créèrent le « *Talmud de Jérusalem* ». Aux côtés des travaux d'écritures sur toutes formes de littératures liturgiques (homélies, exhortations, épopées, essais de spiritualité) vint s'imposer une doctrine mystique du *Midrash*⁹. C'est le lieu de rappeler un ancien *Âge d'Or* de la diaspora babylonienne et alexandrine¹⁰ à l'instar de celui vécu en Al-Andalus aux XII^e et XIII^e siècles, mais avec des caractéristiques bien particulières, notamment lorsqu'il s'agit de la dissidence karaïte.

Il faut dire qu'entre les VIII^e et IX^e siècles, plusieurs sectes lévétiques refusant l'autorité des rabbins naquirent au sein du Judaïsme oriental mais seule l'école karaïte s'est montrée tenace face au rabbinisme traditionnel. Quant aux Samaritains, ils partageaient pratiquement les mêmes principes théologiques que les Karaïtes. De son côté, il semblerait que les fondements de l'école karaïte se rapprochent de ceux de la doctrine sadducéenne, doctrine dont on connaît peu de choses ; et même si les Samaritains n'observent que la Loi écrite, faisant fi du Talmud au même titre que les Karaïtes, il n'en demeure pas moins que les

⁷ Sous les empereurs Auguste, Tibère, Vespasien et Titus. Il semblerait que la Palestine faisait jadis partie de la province romaine de Syrie.

⁸ Des rabbins comme Rabbi Hillel, Shammaï, Rabbi Gamaliel, Philon d'Alexandrie, etc.

⁹ Il s'agit du commentaire allégorique d'épisodes bibliques séparés.

¹⁰ On citerait des érudits et rabbins talmudistes comme Tanaim, Amoraim, Sabiraim, Gaonim. On pourrait rajouter cette pléiade de chefs religieux: Rabbi Yohanan ben Zakkai, Rabbi Aqiba, Rabbi Judas le Saint, Rabbi Meir.

deux courants sont complètement différents du Judaïsme traditionnel. En tout état de cause, la théologie karaïte donna au Judaïsme médiéval une nouvelle impulsion et une nouvelle vision de la Loi mosaïque, exprimée les plus souvent en arabe classique. Encore faudrait-il rappeler que les Karaïtes connaissaient les langues chamito-sémitiques (l'araméen, l'assyrien, l'hébreu). On pourrait supposer qu'en Al-Andalus, le processus d'arabisation culturelle permit assurément aux Karaïtes d'exceller en arabe classique, d'autant qu'ils possédaient des compétences et des dextérités exceptionnelles au niveau de l'apprentissage des langues. Dans ce contexte socioculturel et linguistique, les Karaïtes andalous s'érigeaient non seulement en parfaits *littéralistes* par rapport à leurs congénères Rabbinites et Talmudistes mais ils adoptaient l'arabe comme langue d'écriture et de communication¹¹.

A priori, rien ne prouve que les Karaïtes aient disparu définitivement de la géographie d'Espagne d'alors sauf les déclarations écrites des rabbins andalous Ibn Ezra et Abraham Ibn Daoud. D'après ces derniers, nous n'avons plus d'information sur leur destinée, car aucun auteur postérieur à leur époque n'a daigné les mentionner dans leurs écrits, que ce soit en langue arabe ou hébraïque. Pas plus le rabbin sépharade Moshe ben Maïmon alias Moïse Maïmonide (1135-1024)¹² dit également Rambam, qui est considéré comme le père du Judaïsme médiéval ou le commentateur biblique Itshak ben Yehouda Abravanel (1437-1508), étant l'un des derniers des rabbins en terre sépharade. Le seul indice dont nous disposons aujourd'hui sans toutefois l'affirmer avec exactitude est que les Karaïtes étaient apparemment forcés à renoncer à leur doctrine vers 1178¹³. Il est difficile de spéculer sur les hypothétiques raisons de ce renoncement -si renoncement il y a- mais une recherche ne serait pas tout à fait vaine pour déterminer dans quelles conditions les Karaïtes ont été amenés à prendre une telle décision.

¹¹ A l'instar de l'*aljamiado* des morisques où l'on utilisait l'espagnol classique de l'époque basée sur des caractères latins mais avec une connotation strictement arabe et ce, pour détromper les Inquisiteurs et leurs acolytes dès le début du XVI^e siècle jusqu'à leur expulsion, les Karaïtes utilisèrent l'arabe en guise d'adaptation linguistique, répondant ainsi à l'ambiance socioculturelle de l'époque, loin de toute préoccupation politique ou idéologique.

¹² Sur son exégèse philosophique et allégorique de son *Guide des Égarés* ou *des Perplexes* selon les traductions (*Moré Néyoukhim* en hébreu; *Dalâlat al-hâ'irîn* en arabe), rédigé vers 1190 en judéo-arabe ayant l'usage de l'alphabet hébreu, lire Maurice-Ruben Hayoun, *L'exégèse philosophique dans le Judaïsme médiévale*, (Texts and Studies in Medieval and early modern Judaism), 7, Tübingen : Mohr Siebeck, 1992, pp. 171-236, suivi des commentaires de son texte au-delà des frontières d'Al-Andalus, pp. 237-290. Lire aussi son ouvrage intitulé *La tradition philosophique juive: des lumières de Cordoue aux lumières de Berlin*, in Autour d'Averroès, l'héritage andalou, actes des premières rencontres d'Averroès, 10-11 novembre 1994, éd. Parenthèses, cop. 2003, pp. 25-32.

¹³ Voir REJ (Revue des Etudes Juives), t. XIX, n° 38.

Par ailleurs, et ce qui est étonnant, il n'existe pas d'étude exhaustive sur la répartition géographique des Karaïtes sur le territoire andalou, pas plus que les statistiques concernant leur nombre dans cette contrée musulmane occidentale à l'époque médiévale. Mais tout porterait à croire que les Karaïtes étaient parfaitement imbriqués dans la population juive générale et ne menaient pas une vie ésotérique¹⁴. Le seul indice dont nous disposons est qu'ils étaient concentrés dans la zone centrale de Castille, juste aux portes des royaumes chrétiens, les autorités califales ne l'ayant jamais chassé d'Al-Andalus pour leur caractère sécessionniste ou pour un autre motif que ce soit. Mais tout porterait à croire que les inimitiés s'étaient accrues à leur égard dans les centres urbains andalous, qui les poussèrent à se déplacer vers des endroits plus accueillants et moins périlleux.

Le mouvement des Karaïtes¹⁵ entra dans la dissidence religieuse vers le milieu du IX^e siècle, en se détachant complètement du Judaïsme traditionnel et en stigmatisant les maîtres de la Torah. Ainsi, les Karaïtes étaient pour les Talmudistes ce que les Zâhirites furent pour les Malékites. Toutefois, cette dissociation théologique, et même idéologique, intervint à la même période où les Khazars embrassèrent la religion juive, plus exactement en 641. Cet état de fait n'empêcha guère la poursuite de l'émigration de leurs correligionnaires vers l'ouest et la diaspora vers ce que serait *Séfarade* dans l'imaginaire collectif judéo-andalou.

Vers la fin du IX^e siècle, la communauté juive mésopotamienne connut une décadence et cela porte à croire que leur civilisation connut un transfert vers Al-Maghreb Al-Aqsâ, incluant Al-Andalus, en emportant tout le legs mystique et la culture religieuse de la Mésopotamie¹⁶. Au travers de tous ces éléments précités, il convient de se demander à présent si la tendance karaïte aurait-elle trouvé ou non des adeptes en Al-Andalus et si aurait-elle exercé une quelconque influence dans les sphères religieuses juives ou même d'éventuelles répercussions chez certains savants musulmans. Enfin quel impact eût-t-elle dans l'inconscient religieux judéo-andalou? Par ailleurs, l'on devrait s'interroger si le théologien Ibn Hazm avait-il une quelconque hostilité à l'égard des Karaïtes ou, au contraire, il se sentait

¹⁴ L'ironie de l'histoire est que les Karaïtes aujourd'hui sont devenus une minorité religieuse en Israël. Ils sont à peu près 20.000. Reconnus de fait comme minorité religieuse, au même titre que les Samaritains, ils sont confrontés à l'éternel problème de l'assimilation à la société civile et identitaire israélienne. Loin de tout anachronisme, des chroniqueurs actuels affirmeraient que les services de renseignements hitlériens auraient épargné la population karaïte en Europe lors de la Shoah en raison de leurs origines *non-juives*, ce qui les pousse à remettre en cause les origines lévétiques des Karaïtes. Là encore, des recherches ne seraient pas tout à fait vaines en matière ethnologique sur ce collectif de la population lévétique, car elles n'ont pas encore abouti à des thèses concluantes.

¹⁵ On pourrait lire dans certaines chroniques les termes *Karaïthes*, *qaraïtes*, *karaïtes*, *caraiïtes* et *karaïme*. Le dictionnaire Larousse accepte le terme *caraiïte*. Cependant, le Petit Robert ne mentionne aucun d'entre eux.

¹⁶ Les chroniques hébraïques soulignent deux figures prolifiques du mysticisme juif mésopotamien: Aaron ben Samuel de Bagdad, Joseph ben Abba de Pumbadita, entre autres.

beaucoup plus proche de leurs méthodes juridiques que les *fouqahâ'* (jurisconsultes) andalous, Malékites en particulier. En revanche, ce que nous devrions signaler à priori est qu'aucune chronique historique ou dictionnaire biobibliographique rédigés par ses contemporains ou postérieurs à son époque, n'ait fait état avec détail et précision d'une rencontre directe entre le Zâhirite Ibn Hazm et un quelconque Karaïte ou Talmudiste de renom de l'époque, ni même une fréquentation d'une quelconque école ou centre d'étude rabbinique et talmudique¹⁷. Mais les inspirations et les influences peuvent, elles, se faire sentir dans les analyses et les commentaires des épîtres rédigées à l'encontre des autres religions. Nous ne trouvons que des déductions faites sur ce que présentait le profil de l'auteur dans le domaine de l'anthropologie religieuse ou l'histoire de l'hétérodoxie andalouse, sans en mentionner les références directes des idées avancées. Cette négligence a été parfaitement comblée par l'érudit andalou lui-même grâce à son extraordinaire talent d'intellectuel et d'historien qui le poussait incessamment à authentifier les faits et les événements connus et vécus pour les transmettre à la communauté scientifique et aux futures générations des lettrés, avides du savoir et de la connaissance.

A en croire effectivement le texte « *Kitâb Al-Fiṣal fî al-milal wa-l-ahwâ' wa-l-nihal* » et autres sources qui sont les siennes, l'érudit andalou Ibn Hazm aurait détecté au moins cinq tendances doctrinales au sein de la communauté juive parmi lesquelles se trouvaient les Rabbanites ou Rabbinites et les Karaïtes (*al-'anâniyya*)¹⁸, objet de ce modeste article. En suivant à la lettre ce qu'Ibn Hazm apporte sur ces doctrines juives, il souligne d'abord le fait que des querelles et des rejets intercommunautaires étaient monnaie courante entre elles. Les Rabbanites formaient la majorité écrasante qui suivait à la lettre les doctrines de leurs

¹⁷ Exception faite les apothicaires où les commerçants Juifs cordouans s'entretenaient avec les musulmans. Ibn Hazm était particulièrement versé dans des différentes lectures lévitiques opérées sur le sol andalou.

¹⁸ Ibn Hazm, « *Kitâb Al-Fiṣal fî al-milal wa-l-ahwâ' wa-l-nihal* », 5 tomes en 2 vols., Le Caire, 1317-1320/1899-1903/9, I, pp. 98 et ss. et V, p. 334. Dans cet ouvrage, l'auteur démontre prodigieusement la thèse zâhirite face aux principes de base des autres écoles coraniques implantées en Al-Andalus. Trad. esp. : Miguel Asín Palacios, *Abenhâzam de Córdoba*, II, op. cit., p. 122 et 210. Ces mêmes tendances doctrinales juives sont corroborées dans les textes de S. Pozanski dans son « *Ibn Hazm über jüdische Secten* », in JQR 16, 1904, pp. 765-771 et Steve Mark Wasserstrom dans son « *Species of Misbelief: A History of Muslim Heresiography of the Jews* » ; « *Between Muslim and Jew: The Problem of symbiosis under Early Islam* », Princeton University Press, Princeton, 1995; « *Jewish-Muslim relations in the context of Andalusian emigration* », in *Christians, Muslims and Jews in medieval and early modern Spain: interaction and cultural change*, ed. by Mark D. Meyerson and Edward D. English, Notre dame: University of Notre Dame Press, cop. 1999, pp. 69-87 et « *Jewish pseudoepigrapha in Muslim literature: a bibliographical and methodological sketch* », in *Tracing the threads: studies in the vitality of Jewish pseudoepigrapha*, éd. J. C. Reeves, GA: Scholars Press, Atlanta, 1994, pp. 87-114. Force est de constater que les correspondances terminologiques arabes ne sont pas toujours sûres. Il faut cependant plus de précisions scientifiques pour s'en rassurer davantage quant aux confusions entre les noms des tendances doctrinales. Voir l'article intitulé « *Les Juifs de Grenade ou la Grenade des Juifs: histoire messiaque d'une diaspora sémite néo-babylonienne en Al-Andalus* » de A. Bucarruman, in revue électronique *esefarad* <https://esefarad.com/?p=90616>

correspondants rabbins, connus sous le nom d'*Al-ahbâr*. Ils portent également le nom d'*Al-as'aniyya*¹⁹. Il arrive que dans les milieux hérésiographiques musulmans en Al-Andalus, ce terme prêtait parfois à confusion, car on avait tendance à le soulever à chaque fois qu'il était question d'un rabbanite. Il était souvent désigné pour tout Juif orthodoxe faisant allusion à la Tradition orale de sa religion²⁰.

Sur le plan du rapprochement judéo-musulman, il semblerait que le premier à avoir attiré l'attention sur la présence de la communauté karaïte en terre andalouse fut G. D. Cohen²¹ mais ce fut Ignaz Goldziher à avoir esquissé l'idée d'une éventuelle influence du Karaïsme dans la pensée islamique d'Ibn Hazm. En effet, dès 1872 il attira l'attention à la communauté scientifique de l'époque sur l'importance de la place qu'occupait la polémique hazmienne à l'égard des écrits religieux du Judaïsme. Dans une étude laconique, cet historien germanique a déjà fait état, dans deux minuscules pages à peine lisibles, d'un article en signalant les principaux mouvements hétérodoxes en Al-Andalus au cours du XI^e siècle, à savoir les Zâhirites et les Karaïtes. En effet, il dresse un rapide parallélisme entre ces deux systèmes de pensée judéo-musulmane et traite leur rapprochement juridique et théologique au même niveau de l'hétérodoxie andalouse de l'époque²². Ensuite, Hartwig Hirschfeld s'est penché sérieusement sur cette question de littérature polémique en essayant d'étaler les éventuelles influences karaïtes dans le Zâhirisme²³, sans en démontrer les caractéristiques juridiques ou théologiques desdites influences.

Il y a eu également au tout début du XX^e siècle une étude de S. Pozanski sur une diatribe d'Ibn Hazm à l'adresse des sectes juives²⁴. Ce qui prouve qu'en Al-Andalus, les

¹⁹ A en croire l'historien M. Asín Palacios, il s'agirait des Esséniens.

²⁰ Les Andalous évoquaient également le terme de *Shema 'ta* pour évoquer le même groupe religieux. Il se trouve qu'Ibn Hazm évite, consciemment ou inconsciemment, d'utiliser tel ou tel terme lorsqu'il critique ou analyse ces tendances doctrinales juives. Dans l'ouvrage « *Al-Ouçûl wa-al-fourû'* » (éd. Mouhammad Atif al-Irâqî, Suhayr Fadl Allâh Abû Wâfiyya, et Ibrâhîm Ibrâhîm Hilâl, Maktabat al-Thaqâfa al-Dîniyya, Le Caire, 1978. Édité également à Beyrouth, dâr al-Koutoub al-'Ilmiyya, 1984), le terme *al-as'aniyya* est absent, pour ne citer qu'un exemple. Le moins que l'on puisse dire est qu'Ibn Hazm avait ses propres préférences terminologiques.

²¹ G. D. Cohen, « *A critical Edition with a Translation and Notes of The Book of Tradition (Sefer Ha-Qabbalah) by Abraham Ibn Daoud* », Londres, Routledge & Kegan Paul; Philadelphie: Jewish Publication Society of America, 1967, pp. XLV et ss. Trad. esp.: Abraham Ibn Daud, « *Libro de la Tradición (Sefer Ha-Qabbalah)* » par Lola Ferré, Biblioteca Nueva Sefarad, vol. XIV, Riopiedras eds., Barcelone, 1990.

²² Ignaz Goldziher, « *Karaïtes et Zâhirites* », in *Mélanges judéo-arabes*, IV, REJ (Revue des Études Juives) 43 (1901), pp. 6-7. Texte réédité dans GS (Gesammelte Schriften), Hildesheim, IV, 1967-70, pp. 268-269. Le même auteur avait établi auparavant deux études consécutives très intéressantes, remontant au XIX^e siècle sur la polémique religieuse: « *Proben muhammedanischer Polemik gegen den Talmud* », in *Jeschurun* 8 (1872), pp. 76-104 (GS, I, pp. 132-136) et « *Über muhammedanische Polemik gegen "Ahl al-Kitâb"* », in *ZDMG* 32 (1878), pp. 341-387. La première se rapporte à la critique del Islam à l'égard du Talmud et la seconde, est une réfutation du dogme des Chrétiens et des Juifs.

²³ École théologique littéraliste et juridique du XI^e siècle fondée par Dâwûd ben Alî Al-Ispahânî (815-884) mais en Al-Andalus, Ibn Hazm allait prendre la relève des Zâhirites d'Ispahan.

²⁴ Cf. supra, p. 7.

débats intra-religieux entre différentes doctrines juives faisaient rage et ce, dans une moindre mesure par rapport à l'hétérodoxie islamique préexistante qui, elle, était beaucoup plus étendue et plus expressive sur le terrain andalou grâce notamment à l'effervescence religieuse au niveau des multiples interprétations théologiques et législatives de la Tradition prophétique de l'Islam. Du côté lévitique, les chroniques soulignent une variété plurielle des sectes religieuses juives et se contentent souvent de les exprimer sous forme de Karaïsmes, sans en apporter de détails et des précisions. Mais la présence de la Bible portant le nom des sectes ou autres doctrines lévitiennes ne fait point de doute à cette bifurcation plurielle dans le Judaïsme médiéval.

Si l'on tient compte du texte massorétique que les exégètes Juifs considèrent comme une réplique traditionnelle de la Bible originelle, le dit texte religieux comporterait donc des variations²⁵ significatives par rapport à d'autres versions bibliques, telles *la Bible samaritaine*, *la Septante* et les *Manuscrits de Qumrân* et ce, selon l'avis des commentateurs israélites.

Au même titre que les Karaïtes, les Samaritains avaient aussi leur propre vision de la Bible hébraïque au point où l'on parlerait de « *Bible Samaritaine* »²⁶. Pour eux, la Torah constitue donc la source unique et essentielle d'autorité divine de toute la Bible hébraïque. Certains exégètes excluent le « *Livre de Josué* » de cette Bible. Cependant, ils réfutent de bout en comble le reste des livres contenant la Bible. Ils s'alignent devant les Karaïtes en fustigeant également la tradition orale juive compilée dans la « *Mishna* », la « *Gémara* » et le « *Talmud* ». Mais Ibn Hazm ne fait, apparemment, pas de distinction entre ces différentes sectes lévitiennes, d'où le choix de ces textes dans l'épître arabo-andalouse *Al-Radd 'alâ Ibn Naghrîlla al-yahûdî*²⁷ qui laissent dubitatifs les critiques et les historiens de la religion.

Les historiennes médiévistes Camilla Adang et Sabine Schmidtke prirent la relève et soutiennent également que des influences directes du Karaïsme affectèrent la pensée dite *antijuive* d'Ibn Hazm²⁸. Mais la problématique essentielle est située au niveau de divergence

²⁵ Au fait, lorsqu'on évoque ici le terme « *variation* » qui renvoie à la « *différence* », il ne prend pas le même sens que « *variante* » puisque les historiens de la religion l'acceptent d'autant plus qu'il s'agit, pour eux, d'un critère imposé après la destruction du Second temple de Jérusalem.

²⁶ La Bible samaritaine aurait été rédigée dans une langue hébraïque primitive appelée *abjad samaritain*. Elle porte également le nom de proto-cananéenne.

²⁷ Alî Ibn Ahmad Ibn Hazm, *Risâla fî al-Radd 'alâ Ibn al-Naghrîlla al-yahûdî wa-rasâ'il oukhrâ li-Ibn Hazm al-Andalûsî*, éd. Ihsân 'Abbâs, al-Maṭba'a al-Madanî, université Khartoum, coll. Kounûz al-'arab, n° 3, Le Caire (maktaba dâr al-'uroûba)/Beyrouth, 1380/1960-61). Texte réédité sous le titre *Rasâ'il Ibn Hazm al-Andalûsî*, éd. Ihsân 'Abbâs, al-Mu'assasa al-'Arabiyya li-l-Dirâssa wa-l-Nashr, 1981.

²⁸ C. Adang, S. Schmidtke, « *Eléments karaïtes dans la polémique antijudaïque d'Ibn Hazm* », in: Horacio Santiago-Otero (ed.), *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica*. Actes du Colloque international de San Lorenzo de El Escorial 23-26 juin 1991 organisé par la Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale. Turnhout: Brepols, 1994, pp.

théologique entre le Karaïsme et le Rabbínisme au point où les deux mouvements religieux contestèrent leur suprématie religieuse et, par conséquent, leur légitimité face à la masse des croyants Juifs andalous et même orientaux. Daniel J. Lasker a étudié magistralement cette épineuse question dans laquelle il traite manifestement la suprématie des doctrines juives et leur légitimité au sein de la communauté lévitique. De même que l'auteur en question a dressé une étude sur d'éventuelles influences opérées dans la pensée islamique²⁹. L'historien Haggai Ben-Shammal a, pour sa part, décrit une critique précoce des Karaïtes vis-à-vis du dogme de l'Islam³⁰, et enfin, Leon Nemoy a établi une anthologie assez complète sur la littérature karaïte en général³¹. Cet auteur a même exposé une étude pénétrante sur l'attitude des Karaïtes à l'égard du dogme des Chrétiens³², ce qui implique que les controverses religieuses entre différentes confessions étaient déjà en vogue en Orient. Cependant, les chroniques n'enregistrent pratiquement aucune étude sérieuse de controverse judéo-chrétienne sous les Omeyyades d'Al-Andalus³³, à l'exception de quelques rares manuscrits et parchemins décrivant quelques aspects thématiques religieux sans profondeur d'analyses.

A la présence des Karaïtes et de leurs adeptes sur le sol ibérique conquis par les Arabes, les autorités califales de l'époque ne leur manifestèrent aucune hostilité ni vive réaction à leur égard. Ils considéraient, sans doute, qu'il s'agissait uniquement d'une problématique théologique et dogmatique inhérente au Judaïsme traditionnel et à la Torah et seul un débat intra et interreligieux en finirait avec cette forme de schisme, au même titre que les discordes entre musulmans ou philosophes au cours du Moyen Âge. De la même façon que les autorités califales permirent aux Juifs andalous de traiter les multiples questions sociales ou autres dans un cadre strictement juridico-théologique. Dans ce sens, il est primordial de signaler l'intérêt que portait les mini-tribunaux aux yeux des Judéo-espagnols de Cordoue, pour ne citer qu'un exemple, et ce, pour résoudre les différents litiges sociaux opposant les membres de la communauté. Ces phénomènes socioreligieux renforcent l'idée selon laquelle les gouvernants andalous adoptèrent le principe de la tolérance envers les non-musulmans, quelles qu'elles furent leurs divergences et leurs schismes doctrinaux.

419-441 et *The Karaites as portrayed in Medieval Islamic Sources*, in *Karaite Judaism A Guide to its History and Literary Sources*, éd. Brill, Leiden-Boston, 2003, pp. 179-197.

²⁹ Cf. supra, p. 3.

³⁰ Cf. supra, p. 2. Lire aussi Michael Cook, « *Anan and Islam: The Origins of Karaite Scripturalism* », in JSAI 9, 1987, pp. 161-182.

³¹ Voir L. Nemoy, « *Karaite Anthology. Excerpts from the Early Literature* », Yale University Press, New Haven - Londres, 1952 et réimp. en 1980.

³² Lire L. Nemoy, « *The attitude of the Early Karaites Towards Christianity* », in Salo Wittmayer Baron Jubilee Volume on the occasion of his eightieth birthday, English section, II, Jerusalem, American Academy for Jewish Research, New-York-Londres, Columbia University Press, 1974, pp. 697-715.

³³ Il s'agit ici des études juives à l'adresse du dogme des Chrétiens et inversement.

Dans ce contexte d'hétérodoxie ou d'hérésie caractérisée dans les milieux religieux judéo-musulmans, nous sommes tentés de nous interroger si le personnage ciblé dans *Al-Radd 'alâ Ibn Naghrîlla al-yahûdî*, faisant allusion au prince des émirs zirides de Grenade, Semuel Ibn Naghrîlla, était-il ou non adepte du Karaïsme ou simple Juif orthodoxe, en l'occurrence, talmudiste? Il est difficile d'apporter une réponse concrète à ce constat, d'autant que le personnage Juif en question ne nous a légué aucune étude approfondie sur la croyance lévitique mais seulement une introduction à la lecture du Talmud à caractère pédagogique. Par ailleurs, il est curieux de constater qu'Ibn Naghrîlla fut relevé au rang de rabbinat en Al-Andalus sans pour autant fournir à la communauté juive de très sérieuses études religieuses sur le Judaïsme traditionnel. Peut-être que son statut d'*Al-Hanajîd* (Prince) des *Aljamas* suffisait, à lui seul, de lui octroyer le statut de parrain des rabbins du royaume de Grenade et même au-delà de ses frontières andalouses. A notre humble avis, nous pensons que ce Prince des Juifs grenadins était un parfait talmudiste du fait qu'il ait décrit l'abécédaire de son apprentissage pour tout juif censé découvrir le commentaire de la Torah, compilé dans *Introduction du Talmud*, figurant parmi ses productions écrites, d'où sa valeur documentaire dans l'historiographie judéo-andalouse.

Sans vouloir faire de la spéculation ni de la surenchère intellectuelle, nous tenons à insister sur ce personnage historique qui a pleinement structuré la société grenadine, d'autant qu'il connaissait parfaitement les problèmes affectant sa communauté mais un bref retour sur son cheminement andalou éclairera implicitement ses attitudes vis-à-vis de ses coreligionnaires juifs en terre séfarade.

En fait, l'éducation de Semuel fut très variée lui permettant d'acquérir des connaissances très étendues. Il maîtrisait parfaitement la langue et la grammaire arabes. Il en est de même pour les langues chamito-sémitiques: l'araméen et l'hébreu. Quant aux ouvrages dogmatiques, les chroniques soulignent sa connaissance également du Coran et la jurisprudence islamique et, bien entendu, la Bible et le Talmud. Nous découvrons dans les chroniques les maîtres de l'époque qui l'ont initié à l'apprentissage de la *Halakha* -littérature talmudique des lois de Moïse et des interprétations sur les Écritures juives- et de la langue hébraïque: il s'agit du rabbin R. Hanok et du grammairien Hajjûj.

La représentativité officielle d'Ibn Naghrîlla, dit *Al-Hanajîd*, auprès de la communauté juive de Grenade permit d'étendre son influence au delà des frontières de ce royaume andalou. Ainsi, il accorda un intérêt très particulier aux écrivains judéo-espagnols de

l'époque, notamment les poètes Selomon Ibn Gabirol³⁴, qui est également un philosophe exceptionnel de tout le Moyen Âge andalou, et le dénommé Yishâq Ibn Ghiyyât³⁵. Tous deux bénéficièrent des munificences d'*Al-Hanajîd* et devinrent, à juste titre, ses protégés.

D'après les chroniques, la production intellectuelle d'Ibn Naghrîlla est particulièrement vaste. Comme tout lettré de l'époque, il possédait des connaissances philologiques et excellait dans le domaine de la jurisprudence hébraïque. A notre connaissance, ses travaux sur la Torah et le Talmud, si travaux existaient, se volatiliserent et restent encore introuvables aujourd'hui. On sait qu'il rédigea des œuvres philologiques dont quelques rares extraits se trouvent confinés dans des bibliothèques. Ce renseignement nous est rapporté par S. Pozanski³⁶. Il semblerait même que ce vizir judéo-andalou ait eu une dure diatribe avec l'un de ses coreligionnaires nommé Yonah Ibn Janâh. On ne peut que regretter amèrement l'absence de tels écrits juifs lesquels nous aurait éclairci davantage sur ses positions au niveau de l'interprétation et du Talmud et de la Torah, de même qu'il nous aurait renseigné sur les rapports entre individus au sein de la nation lévitique. Il s'occupa également des thèmes ayant trait à la jurisprudence juive³⁷. A ce sujet, il est primordiale de signaler l'élaboration d'un ouvrage de terminologie talmudique où l'auteur dresse un glossaire des mots difficiles inclus dans ce livre *sacré* de tradition orale juive³⁸. Ce traité nous inciterait à penser qu'Ibn Naghrîlla s'était rangé du côté des Rabbinites et des Talmudistes juifs de Grenade et donc, un adversaire farouche des Karaïtes, d'autant que ces derniers rejetaient, de

³⁴ Sur ce poète et philosophe juif lire I. Davidson, « *Selected Religious Poems of Solomon ibn Gabirol* », Schiff Library of Jewish Classics, trad. par Zangwill, JPS., Philadelphie. On pourrait lire parfois le prénom de Shlomo ou Solomon selon les chroniques historiques ou littéraires andalouses. Les arabo-andalous le connaissaient sous le nom de Soulaymân Ibn Jibrîl. Sur sa vie, ses œuvres et son exégèse allégorique, lire Maurice-Ruben Hayoun, *L'exégèse philosophique dans le Judaïsme médiéval*, op. cit., pp. 70-118. Son œuvre fondamentale est un mélange de thèmes philosophiques et religieux, intitulée en hébreu *Kéter Malkhout* (Fons Vitae).

³⁵ Des études sur cet illustre personnage littéraire ont vu le jour: Isaac Ibn Ghiyyâth, « *The Poems of Rabbi Isaac ibn Ghiyyat: Lucena 1038-Córdoba 1089* », éd. Yona David 'Akhshav, Jérusalem, 1987 ; « *Perush Sefer Qohelet* », in Hamesh Megillot: « *Shir Ha-Shirim, Rut, Qohelet, Esther, Ekhah* », trad. et éd. de Y. Kafah, Aguda le-Hasalat Ginze Teman, Jérusalem, 1961-62 et « *Sha'arei Simha: Hilkhhot Rabbenu Yishaq ben Rabbi Yehuda ibn Gi'at ha-Niqra'im be-Shem Me'a She'arim* », éd. Y. Dov Ha-Levi Bamberger, Makhon le-Hotsa'at Sefarim ve-Heqer Kit. Y. 'al shem ha-Ĥatam Sofer, Jérusalem, 1998 ; S. Katz, « *Rabbi Isaac ibn Gi'at: Monograph* », R. Mass, Jérusalem, 1994 ; J. Marcus, « *R. Yishaq ibn Gi'at: Hayyav, ve-Goral Hibburav vi-Ysirotav* », in *Sinai* 67, n° 5-6, 1970, pp. 257-276 ; H. Mittelman, « *A Commentary on Ecclesiastes in Judaeo-Arabic Ascribed to Isaac ibn Ghiyyath* », Ph.D. diss., Hebrew University, 1999 ; Á. Sáenz-Badillos, « *Cinco poemas de Yishaq ibn Gayat* », in *MEAH* 31, n° 2, 1982, pp. 31-52 et « *Nuevos poemas de Yishaq ben Gayat, el poeta de Lucena* », in *MEAH* 30, n° 2, 1981, pp. 5-35 ; J. H. Schirrmann, « *The History of Hebrew Poetry in Muslim Spain* », éd. d'Ezra Fleischer, Magnes Press, Jérusalem, 1995 et « *New Hebrew Poems from the Geniza* », Israel Academy of Sciences, Jérusalem, 1965 ; M. Schmelzer, « *The Poetic Work of Isaac ibn Giyat* », Ph.D. diss., Jewish Theological Seminary, 1965 et I. Ta-Shma, « *Mi-Perushav shel ha-Rav Yishaq ibn Gi'at le-Masekhet Bava Mesi'a* », *Qove s'al Yad* 7, 1982, pp. 57-72.

³⁶ S. Pozanski, *REJ*, 57, 1909, pp. 253-267 ; *REJ*, 58, 1909, pp. 183-188.

³⁷ Voir éd. Margoliot, « *Hilkhhot Ha-Nagîd* », 1962.

³⁸ Selon des commentateurs talmudistes, ce traité n'aurait pas eu suffisamment de fondements pour s'imposer au sein de la communauté israélite de l'époque. Il aurait été inclus dans le « *Traité Berakot* », paru dans plusieurs éditions du Talmud Babli.

bout en comble, le livre du Talmud, considéré comme un texte fondateur de la tradition orale, reproduit par des hommes et non pas d'origine divine. D'après Roger Arnaldez, le prince des *Aljamas* « prit des mesures rigoureuses contre les karaïtes »³⁹.

Il est bien évident que la rivalité établie entre les Rabbinites et les Karaïtes en terre andalouse et les dissensions existantes entre ces deux tendances doctrinales concernaient uniquement les fondements théologiques et juridiques du Judaïsme.

Cependant, Ibn Naghrîlla avait eu un penchant spécial pour la poésie où son talent littéraire fut le plus remarqué. On en dénombre plus de deux mille de poèmes rédigés de sa propre main. Mais les aléas du temps effacèrent des chroniques et anthologies littéraires judéo-espagnoles un nombre important de cette précieuse documentation. De par le contenu des poèmes de Semuel, il eut le mérite d'être considéré comme le premier auteur de ce qu'on appelle l'Âge d'Or des anthologistes judéo-espagnols. En effet, il cultiva divers genres littéraires à la manière des versificateurs arabo-andalous de l'époque.

Les seules œuvres littéraires dont nous disposons actuellement du prince des *Aljamas* sont compilées dans un *diwân*, un genre anthologique à caractère parfois biblique: « *Ben Tehillim* », « *Ben Mishle* » et « *Ben Qohelet* »⁴⁰. Cette trilogie étrange rappelle les trois livres bibliques de « *Salmos* », « *Proverbes* » et « *Qohelet* »⁴¹. A certains égards, les textes poétiques de Semuel Ibn Naghrîlla, alors qu'il avait atteint la maturité, se rapprochent du « *Cantique des cantiques* »⁴², attribué au roi Salomon. Dans « *Proverbes* » et « *Qohelet* », toute une littérature rabbinique et sapientiale biblique y est présente, alors que « *Salmos* » contient une série thématique en rapport avec le discours amoureux, la femme, l'amitié, la guerre, le vin et les plaisirs de ce bas monde. On retrouve la plupart de ses adaptations stylistiques dans la longue tradition littéraire du Hidjâz et les clichés utilisés renvoient également aux procédés thématiques des poètes arabo-andalous de l'époque. Cet attachement à la littérature arabe classique est une marque de raffinement culturel et civilisationnel chez les judéo-espagnols fortement arabisés, comme c'est le cas d'Ibn Naghrîlla. Aussi, ce dernier porte l'empreinte de la reproduction de l'arabisation culturelle tant convoitée par les Andalous de l'époque. Il semblerait que le prince des *Aljamas* aurait reproduit même des

³⁹ R. Arnaldez, « Controverse d'Ibn Hazm contre Ibn Nagrila le Juif », in *Aspects de la pensée musulmane*, J. Vrin, Paris, 1987, pp. 175-182. Publié également in ROMM 13-14, 1973, p. 41.

⁴⁰ Voir D. Sassoon, « *Diwân of Shemuel Hannagid* », Oxford-London, 1934. Il y aurait d'autres éd.: A. M. Haberman, « *Shemuel Ha-nnagid. Diwan* », Tel Aviv, 1944 et 1947 ; S. Abramson, « *Ben Mishle* », Tel Aviv-Jérusalem, 1948 et 1982 ; « *Ben Qohelet* », Tel Aviv, 1953. Il existe aussi L. J. Weinberger, « *Jewish Prince in Moslem Spain: selected Poems of Samuel ibn Nagrela* », University of Alabama Press, Alabama, 1973.

⁴¹ Dans certaines chroniques et anthologies juives, ces livres sont parfois cités en abréviation: *Sal* pour le premier, *Pr* et *Qo* pour le second et le dernier respectivement.

⁴² Livre intégré dans la Bible et est attribué à Salomon.

*mouwashshahât*⁴³ accompagnées de *jarchas*⁴⁴ en langue arabe. Néanmoins, et aux dires de J. Schirmann, un des spécialistes de la poésie du Moyen Âge juif, ce *diwân* (anthologie littéraire) est considéré comme une authentique et incontournable source pour l'historiographie judéo-arabo-andalouse⁴⁵, plus spécialement celle du royaume de Grenade. Il y a eu plusieurs versions éditoriales du *diwân* en question, élaborées en anglais, hébreu, français et espagnol⁴⁶.

Dans sa jeunesse, entre 1010 et 1020, Samuel rédigea des vers entiers où il retrace le chemin de l'exil après son départ de Cordoue. Ses compagnons de route et la tristesse de leur séparation, merveilleusement décrits dans les poèmes, le laissent rêver d'un retour en arrière, et d'une époque révolue mais combien heureuse dans la métropole d'Al-Andalus:

« Devrai-je passer la journée à voyager et à me reposer,
Et la nuit à dormir entre les ténèbres, à l'instar d'un vautour ?
Les matins, la séparation se moque dans ma demeure,
Et l'après-midi, mes yeux pleurent à force d'errer.
D'un endroit à l'autre, mon Destin me pousse
Comme si j'étais une lance, un dard ou un javelot.
Un jour, je suis compagnon du cerf,
Et le jour d'après, voisin du milan.
Je ne réside point deux jours dans une même demeure.
Je ne passe pas deux nuits suivies dans le même foyer.
Comme si mes pas avaient l'habitude et la mémoire
De parcourir n'importe quelle ville ou bourgade.
Je suis un homme dont la désolation s'est accaparée
A la main forte et au bras étendu ;
J'avais deux amis dans ma ville,
Yehoshu'a et Yahye Ben 'Akhiyyah ;
Ce fut notre amitié à l'image des fils de l'Ourse,

⁴³ En espagnol: *moaxaja*. Il s'agit d'une première forme de poésie populaire assez répandue dans la littérature arabo-andalouse.

⁴⁴ Il s'agit de la deuxième forme de poésie populaire: une sorte de refrain à la fin du texte poétique.

⁴⁵ Sur cette question d'histoire sociale lire l'article de J. Hayyim Schirmann, « *Le Diwan de Shemu'el el Hanagid considéré comme source pour l'histoire espagnole* », in *Hespéris* 35, Paris, 1948, pp. 163-188. Lire également D. J. Wasserstein, « *Samuel Ibn Naghrîla ha-Nagîd and Islamic historiography in al-Andalus* », in *Al-Qantara* 14 (1993), pp. 109-125.

⁴⁶ Á. Sáenz-Badillos et J. T. Borrás, « *Samuel, ha-Nagid: Poemas. I, Desde el campo de batalla (Granada 1038-1056)* »; « *Poemas de Samuel ha-Nagid*; « *Poetas hebreos de Al-Andalus siglos (X-XII): Antología* » et « *Diccionario de autores judíos (Sefarad. Siglos X-XV)* », eds. El Almendro, Córdoba, 1988; F. De Haes, « *Samuel Ha-Nagid: Guerre, amour, vin et vanité (poèmes choisis)* », eds. Du Rocher, Monaco, 2001; A. Mahr, E. Polls et Y. I. Rück, « *Rabbi Chmouel Hanagid: une histoire de l'âge d'or* », éd. Mahrwood Press, Jérusalem, 2005 ; P. Cole, « *Selected poems of Shmuel HaNagid* », Princeton University Press, Princeton, 1996; H. Halkin, « *Grand things to write a poem on: A verse autobiography of Shmuel Hanagid* », éd. Gefen, Jerusalem-New York, 1999-2000 et « *Divan Shemu'el Ha-Nagid* », 1966; A. Lehman, « *Shemuel Hanagid. A Historical Novel* », éd. de Sheindel Weinbach, Feldheim, Jérusalem-New York, 1980; D. Jarden, « *Diyyan Shemu'el Ha-Nagid: Ben Tehilim, collected poetry of Samuel the prince, 993-1056* », éd. Hebrew Union College Press, Yerushalayim, 1966; A. M. Habermann, « *Divan* », éd. Machbarot Lesifrut, Tel Aviv, 1946-47; I. Levin, « *Shemu'el ha-Nagid: hayav ve-shirato* »; « *Diyan Shemu'el ha-Nagid* »; « *Ben Tehilim, mutkkan 'al pi kitve yad u-defusim rishonim 'im mavo, perush, mekorot, shinuye nusah, reshimot, maftehot, milon u bibliyografiyah* »; Sh. Milhamah, « *Hilkhot Ha-Nagid: kolel seride Sefer Hilkhata gavrata u-sseridim shel she'ar ketavav ha-halakhayim* »; *Kol shire R. Shemu'el ha-Nagid* ».

*On buvait comme si l'on était des conviés à Bitan.
 Il prit le Destin et le mit en prison,
 Et l'autre, en captivité ;
 Une brûlure dans mes artères résulte de la séparation du premier
 Avec celle de l'autre, une blessure suppurante.
 Leur souvenir me revient dès mon refuge dans le désert
 Au dessus j'aperçois Orion, découvert et nu
 L'Ourse indique la voie du ciel à ses enfants,
 Quant à moi, elle me montre le chemin par le désert.
 Car celui qui oublie son frère dans le malheur ou dans le bien,
 S'apparente à celui qui se prosterne au Seigneur par négligence »⁴⁷.*

De même, Ibn Naghrîlla avait publié des poèmes⁴⁸ vantant les vicissitudes belliqueuses et les victoires sur les Chrétiens du nord lors des batailles où, de toute vraisemblance, les Juifs prenaient part dans l'armée musulmane de Grenade et ce, à la demande de leur prince des *Aljamas*. Ces poèmes reflètent une illustration exemplaire de coexistence sociale judéo-musulmane et aussi, la défense des intérêts suprêmes du Royaume grenadin.

Même si l'on retrouve l'influence du style arabe, grâce au processus d'arabisation culturelle instauré en Al-Andalus depuis la conquête, il n'en demeure pas moins qu'un esprit liturgique et spirituel se dégage le plus souvent dans ses écrits poétiques. Hormis ce domaine littéraire, il serait intéressant de se pencher sur les éventuelles sources qui auraient incité l'existence ou l'inexistence du pamphlet du poète, du dignitaire et de l'érudit Ibn Naghrîlla et sur la valeur réelle de son écriture ou bien, d'envisager éventuellement l'hypothèse d'affirmer ou d'infirmer la production simple d'un apocryphe ou d'une fiction dudit pamphlet. Autant des questions qui méritent une ébauche de réponses

Toujours est-il que l'historiographie arabo-judéo-andalouse nous offre un témoignage capital concernant le rôle de cet illustre personnage d'*Al-Hanajîd*, puisqu'il était censé défendre et peut-être même contrôler les *Aljamas*, non seulement dans le royaume de Grenade mais dans tout le territoire andalou. Ce témoignage fait montre de son profil psychologique et de son attitude vis-à-vis de ses propres coreligionnaires, surtout si l'on cherchait à déterminer

⁴⁷ Le poème espagnol est reproduit dans « *Poetas hebreos de al-Andalus (siglos X-XII): Antología* » de Á. Sáenz Badillos et J. T. Borrás, op. cit., p. 73, qui, à son tour, est transcrit à partir du poème original en hébreu publié dans « *Divan Shmuel Hanagid. Ben Tehilim* » par D. Yarden, Jérusalem, 1966, op. cit., p. 155. Nous nous sommes contentés d'apporter ici seulement notre traduction française du texte poétique espagnol.

⁴⁸ Á. Sáenz-Badillos, « *La poesía bélica de Semuel el Ha-Nagid: una muestra de convivencia judeo-musulmana* », in 1^{er} Congrès International « Encuentro de las Tres Culturas », 3-7 octobre 1982, Tolède, Préfecture de Tolède, 1983, pp. 219-236. Sur les batailles contre les chrétiens du nord, lire R. Arié, *Medieval Iberian Peninsula*, in *Spanish Hebrew Poetry & the Arabic literary Tradition*, A. Schippers, éd. E. J. Brill, Leiden, 1994, p. 52.

s'il avait exercé une quelconque influence en matière des persécutions contre les Karaïtes, sachant qu'à priori, Ibn Naghrîlla était partisan des Rabbinites et des Talmudistes.

En effet, le roi ziride 'Abd Allâh Ibn Boulloughîn nous rapporte dans ses *Mémoires* des renseignements précieux sur les inimitiés exprimées à l'égard des hauts dignitaires du palais grenadin, laissant entendre que les hostilités provenaient également des milieux juifs:

« Il était doué d'une intelligence et d'un savoir-faire qui s'adaptait à l'époque où Bâdîs et lui-même vivaient et aux manières de ceux qui leur voulaient du mal »⁴⁹.

Ceci dit, le fait qu'Ibn Naghrîlla ait rédigé un seul texte talmudiste mettant en branle ses fondements religieux et ses valeurs documentaires essentielles pour la communauté juive, cela nous incite à le classer en dehors des adeptes du Karaïsme. Il est à noter donc que le livre du *Talmud* est considéré comme apocryphe par les Karaïtes. En revanche, il se révèle pour les orthodoxes lévitiqes comme un texte fondateur non seulement de la loi mosaïque et la pratique religieuse juive, mais aussi de toute la culture hébraïque générale. Ce principe des croyances dérangeait rudement les esprits sectaires au sein du Judaïsme. Dans ce contexte de controverse religieuse, il est important de faire remarquer également qu'il y avait eu même une Bible élaborée par une secte karaïte dont le but étant de se démarquer des Rabbinites et Talmudistes de l'époque⁵⁰. Cette Bible aurait été traduite à l'arabe et lue, selon toute vraisemblance, par la communauté musulmane de Babylone et d'Al-Andalus⁵¹.

Par ailleurs, il faut rappeler que si les premiers textes religieux furent rédigés, à l'époque biblique, en araméen et en hébreu, les parchemins karaïtes, quant à eux, ils furent

⁴⁹ 'Abd Allâh Ibn Boulloughîn, *At-Tibyân fî al-hadîtha al-ka'îna bî dawlat Banû Zîrî Gharnâta ou Les Mémoires de 'Abd Allâh b. Bullughîn, dernier roi Ziride de Grenade (V^e/XI^e siècle)*. Le manuscrit a été découvert par É. Lévi-Provençal dans les archives de la bibliothèque d'Al-Qaraouîne et publié d'après l'unicum de Fès par le même découvreur, éd. Al-Ma'arif, Le Caire, 1955. É. Lévi-Provençal, *Mémoires du dernier roi ziride de Grenade, le roi Abdallah*, in *Al-Andalus*, III, 1935, pp. 265 et ss., et VI, 1949, pp. 1 et ss. Texte original se trouvant à la Bibliothèque de Qaraouiyine de Fès et *Deux nouveaux fragments des mémoires du roi ziride 'Abd Allâh de Grenade*, in *Al-Andalus*, VI (1941), pp. 1-63. Trad. esp. par E. García Gómez, *El siglo XI en primera persona. Las Memorias de 'Abd Allâh, último rey Zirî de Granada destronado por los Almorávides (1090)*, con introducción y notas por É. Lévi-Provençal, Alianza Editorial, Madrid, 1980. Trad. ang.: *The Tîbyân. Mémoires of 'Abd Allâh Ibn Bullughîn. Last Zirid Amîr of Granada* par Amin T. Tibi (Medieval Iberian Peninsula, Text and Studies, vol. V), éd. E. J. Brill, Leiden, 1986. Voir page 32 du texte français de Lévi-Provençal.

⁵⁰ L'étude paléographique du manuscrit de la Bible en question aurait été étudiée par Geoffrey Khan dans *Karaite Bible Manuscripts from the Cairo Genizah*, (Cambridge University library, Genizah Series, 9), Cambridge University Press, 1990. On retrouve aujourd'hui cette spécificité religieuse chez les Témoins de Jéhovah vis-à-vis des Catholiques. Les premiers réfutent la Bible reconnue par les adeptes du Catholicisme et proposent une nouvelle lecture du texte biblique, basée sur les interprétations du texte grec.

⁵¹ Polliack M., « *The Karaite tradition of Arabic Bible translation: a linguistic and exegetical study of Karaite translations of the Pentateuch from the tenth and eleventh centuries CE* », Leiden: Brill, 1997. Sur les interférences linguistiques judéo-arabes utilisées par les Karaïtes, voir María Ángeles Gallego, « *Orígenes y evolución del lenguaje según el gramático y exegeta karaíta Abû al-Farağ Hârûn ibn al-Farağ* », in *Sefarad*, 63/1, 2003, pp. 43-67.

écrits en caractères arabes jusqu'au XV^e siècle. Ceci dénote la préexistence d'un legs religieux spécifique dans l'univers du Karaïsme qui aurait fait un long cheminement depuis l'Orient jusqu'aux contrées du monde musulman occidental.

Concernant la méthodologie juridique karaïte vis-à-vis de l'approche des textes sacrés du Judaïsme, elle reposait essentiellement sur le rejet catégorique du *Talmud* en tant que Tradition ou Loi orale et ne prenaient à la lettre que les préceptes religieux inhérents à la Torah en tant que référent divin unique. Ainsi, il semblerait que les Karaïtes se rapprochent curieusement des Zâhirites dans leur étude du texte juif sacré, surtout lorsque ces derniers se positionnent en tant que littéralistes vis-à-vis de l'approche du texte coranique, à la grande différence qu'ils ne rejetaient pas la Tradition prophétique de l'Islam dans son ensemble⁵², contrairement aux premiers.

Le constat des historiens médiévistes montrent que les sectes juives les plus en vogue en Al-Andalus étaient les Karaïtes et leurs ramifications. C'est dire qu'Ibn Hazm n'avait pratiquement aucun rapprochement avec leur système de pensée, contrairement à ce que prétendent certains chercheurs contemporains. Dans son texte *Al-Radd 'alâ Ibn Naghrilla al-yahûdî*, cet érudit andalou prend à parti tous les Juifs, toutes tendances sectaires confondues, notamment ceux qui vouent une inimitié implacable envers le prophète de l'Islam et son dogme. Le rejet catégorique des croyances de cette nation devient une constante dans tout le texte hazmien. En effet, on retrouve dans l'épître précitée des fragments qui font allusion aux tendances juives de nature hétérodoxe car il s'agirait, de toute évidence, d'une scission au sein du Rabbanisme andalou. Nous sommes effectivement tentés par affirmer que les tendances en question ne sont que l'œuvre des Karaïtes et leurs ramifications. En voici une parfaite illustration de leur mention:

وهم معترفون بأن التوراة طول أيامهم في دولتهم لم تكن عند أحد إلا عند الكاهن وحده، ويقوا على ذلك نحو ألف ومائتي عام، وما كان هكذا لا يتداوله إلا واحد فواحد فمضمون عليه التبديل والتغيير والتحريف والزيادة والنقصان، لاسيما أكثر ملوكهم وجميع عامتهم في أكثر الأزمان كانوا يعبدون الأوثان ويبرءون من دينهم ويقتلون الأنبياء، فقد وجب باليقين هلاك التوراة الصحيحة وتبديلها مع هذه الأحوال بلا شك. وهم مقرون بأن يهو آحاز بن يوشيا الملك الداودي المالك لجميع بني اسرائيل بعد انقطاع ملوك سائر الأسباط، بشر من التوراة أسماء الله تعالى وألحق فيها أسماء الأوثان. وهم مقرون أيضا أن أخاه الوالي بعده وهو الياقيم بن يوشيا أحرقت التوراة بالجملة وقطع أثرها، وهو في حال ملكه قبل غلبة بخت نصر عليهم. وهم مقرون بأن عزرا الذي كتبها لهم من حفظه بعدد انقطاع أثرها، إنما كان وراقا ولم يكن نبيا، إلا أن طائفة منهم قالت فيه انه ابن الله، قد بادت هذه الطائفة وانقطعت. فأي داخله أعظم من هذه الدواخل التي دخلت على توراتهم؟

« Ils reconnaissent que durant toute leur vie, personne ne possédait la Torah dans le pays sauf le rabbin, et cela a duré autour de mille deux cents ans. La Torah circulait successivement d'une main à l'autre. Du coup, le Livre subit des modifications, des altérations, des distorsions, des ajouts et des

⁵² Loin de tout anachronisme, certains chroniqueurs comparent les karaïtes aux chrétiens protestants de l'Église.

négligences. A cela, il faut ajouter la tradition selon laquelle la plupart de ses rois et leur peuple adoraient les idoles. Ils devenaient ainsi des apostats et tuaient les Prophètes. Évidemment, devant de telles circonstances, la Torah fut discréditée. De plus, ils considèrent que Yehoua Ahâz Ben Yeshua dit roi Al-Dawdî qui devint le grand roi des Fils d'Israël, après que les petits rois disparurent. Ainsi, l'on retrancha de la Torah tous les noms d'Allâh qui furent aussitôt remplacés par ceux des idoles. Aussi, ils insistent avec véhémence que son frère successeur, Yaqîm Ben Yeshua, fit brûler complètement la Torah et la fit disparaître. Au cours de sa régence, et bien après la prédominance de Bakht, ils furent contrôlés sous son joug. En outre, on croyait qu'Ezra, celui-là même qui l'aurait écrit par cœur et ce, sans que sa trace ne soit perdue. Il était un copiste et non pas un Prophète sauf une des sectes lévétiques qui voyaient en lui le Fils d'Allâh. Cette dernière disparut avec le temps. Quelles autres altérations que celles-là firent subir la Torah! »⁵³.

Par ailleurs, il n'est pas tâche facile de démontrer une certaine analogie entre le mouvement zâhirite et les tendances des Karaïtes⁵⁴. Cependant, on pourrait tout simplement évoquer un certain comparatisme au niveau de l'approche méthodologique vis-à-vis des textes sacrés et de la Tradition juive et musulmane respectivement. Il est à noter qu'en Orient, et selon toute vraisemblance, les Karaïtes avaient déjà connu l'approche méthodologique des textes de l'Islam par les promoteurs de la doctrine zâhirite, à savoir, Dâwûd Ibn Khalaf Al-Ispahânî (m. en 883) et son fils Mouhammad Ibn Dâwûd Al-Ispahânî (m. en 909) qui avaient esquissé l'interprétation littéraliste du texte sacré de l'islam, basée sur une lecture essentiellement exotérique. Mais les Zâhirites, contrairement aux Karaïtes, se réfèrent à la Tradition prophétique pour expliquer ou interpréter, en principe, les versets coraniques ou des *hadîths*. Les Karaïtes rejetaient le Talmud pour cause de son caractère lié exclusivement à la Tradition orale et, d'après eux, il ne relève donc pas d'origine divine⁵⁵.

Certains chroniqueurs avancent l'idée selon laquelle les Karaïtes auraient établi un compromis avec des penseurs arabes pour leur permettre d'asseoir davantage leur suprématie morale et juridique face aux Rabbinites et Talmudistes. Ces derniers, quant à eux, veillaient à ce que le dogme de la Torah soit constamment interprété à la lumière du Talmud. Une telle méthodologie était considérée par les Karaïtes une pure *innovation (bid'a)*⁵⁶ de leur part. Les sécessionnistes Karaïtes prêchaient un retour littéraliste à l'étude de la Torah et ce, sans conditions de reconnaissance référentielle du Talmud. Dans ce contexte de *lèse-religion* à

⁵³ Idem, paragr. 60, p. 66-67. Notre traduction française. Mais l'ouvrage qui a le plus marqué les milieux intellectuels quant à la polémique religieuse entre Musulmans, Juifs et Chrétiens est « *Idhâr tabdîl al-yahûd wa-l-naçârâ fî al-thawrât wa-l-injîl wa bayân tanâqoud mâ bi'aydihim min dhâlika mimmâ lâ yahtamil al-ta'wîl* » (De la démonstration des altérations introduites par les Juifs et les Chrétiens dans la Torah et l'Évangile).

⁵⁴ Ignaz Goldziher, « *Karaïtes et Zâhirite* », op. cit., p. 6.

⁵⁵ Les Karaïtes ne prenaient que la Torah comme source religieuse authentique et réfutaient le Talmud en tant que *paroles d'Hommes*.

⁵⁶ Est considéré *bid'a* dans l'Islam toute pratique ou tradition qui n'est pas conforme aux commandements de la Sunna professés par le prophète de cette religion.

l'intérieur d'une même communauté lévitique, les dissensions théologiques et juridiques entre commentateurs traditionnistes du livre sacré des Juifs avaient atteint un niveau de disputation, à l'instar des polémiques religieuses entre l'Islam classique et le Judaïsme traditionnel ou des débats philosophiques houleux de la fin du XI^e siècle et tout le XII^e siècle.

Pour approcher un comparatisme juridique entre deux écoles judéo-musulmanes, il est indispensable de découvrir les démarches méthodologiques du penseur zâhirite Ibn Hazm et de décortiquer les procédés d'interprétation ou d'explication du Coran et de la Sunna. Pour cela, les Zâhirites s'attachaient rudement au procédé d'*al-ra'y*⁵⁷ qui consisterait en une opinion et un jugement indépendant, ou plutôt une méthode d'élaboration de la loi fondée sur l'opinion personnelle d'un légiste ou même des légistes. Il s'agit, en fait, d'un raisonnement spéculatif donnant lieu plus à un avis qu'à une *fatwa*⁵⁸ proprement dite. A priori, toute spéculation est exclue dans la démarche de la déduction de la loi chez le zâhirite Ibn Hazm. C'est ce qui le distingue essentiellement des autres écoles canoniquement reconnues par la Tradition de l'islam, à savoir, la malékite, la shaféite, la hanbalite et la hanéfite.

L'un des éléments fondamentaux dans l'approche juridique des Zâhirites est le rejet catégorique du *qiyâs* (raisonnement par analogie)⁵⁹, approche déjà en vogue dans les milieux sunnites. A ce raisonnement juridique s'ajoute *al-'illa* (principe de la motivation) et toute approche spéculative de la part d'un théologien. Il est donc curieux de constater que les Karaïtes usaient un semblant de *qiyâs* dans leur démarche juridique alors qu'un certain nombre de chroniqueurs et d'historiens soutiennent l'influence de ces derniers sur la pensée zâhirite d'Ibn Hazm, d'autant plus que la réduction de la loi chez les Karaïtes se fonde sur l'analogie et le consensus. Il est à noter que le consensus dont il est question dans la démarche juridique n'était soutenu qu'entre les théologiens Karaïtes et non pas les Rabbinites ou les Talmudistes à proprement parler. Cependant, les Karaïtes orthodoxes relativisaient toute approche sur la démarche analogique. En effet, ils fustigeaient toute exagération de l'analogie en matière d'étude de la Torah. Aussi, faut-il faire remarquer à quel moment se place-t-elle la spéculation dans cette vision analogique en matière d'étude d'un texte aussi sacré pour les Juifs que la Torah. Par ailleurs, il est à noter que les Karaïtes s'imposaient la nécessité des raisonnements dans toute approche juridique du texte. Cette multiplicité au niveau de la réflexion *raisonnée* du texte ne serait-elle pas à l'origine de la démarche spéculative, trop proche d'*al-ra'y* que les Zâhirites fustigent de bout en comble ?

⁵⁷ Jugement indépendant ou méthode d'élaboration de la loi fondée sur l'opinion personnelle d'un légiste.

⁵⁸ Verdict morale et juridique basé sur une exégèse d'ordre islamique.

⁵⁹ Raisonnement par analogie.

Il pourrait y avoir donc quelques rares ressemblances entre le Zâhirisme et le Karaïsme mais leurs raisonnements méthodologiques lui valurent d'être considérés comme hétérodoxes au sein de leur communauté religieuse, en l'occurrence musulmane et juive respectivement. Ceci dit, les Karaïtes n'ont fait subir pratiquement aucune influence sur les Zâhirites et inversement, exactement comme il a prétendu Ignaz Goldziher dans son laconique étude⁶⁰, mais sans en apporter des explications ou des précisions. En effet, il affirme catégoriquement qu'*il n'y a pas eu d'influence exercée sur le mouvement zâhirite par les tendances karaïtes*⁶¹, et d'ajouter qu'*il faut en écarter jusqu'à l'hypothèse*⁶². Mais cet historien germaniste n'écarte pas non plus le fait qu'il y ait des similitudes entre l'école zâhirite et celle des karaïtes. Ceci dit, force est de reconnaître que l'école zâhirite était bien présente en Al-Andalus avant même que le Karaïsme ne s'y installe. Cependant, il faudrait orienter les recherches en Orient où les deux écoles juridico-théologiques étaient parfaitement implantées: l'une à Bagdad, et l'autre à Sûra. Il est évident qu'après une telle analyse de données méthodologiques, les historiens - soutenant la thèse consistant à mettre en exergue l'influence de la doctrine karaïte sur la pensée hazmienne- peuvent chercher d'autres possibles voies d'influence que juridiques à proprement parler.

Al-Quirquisânî, considéré comme l'un des penseurs médiévaux qui aurait influencé le zâhirite Ibn Hazm, stipule dans son œuvre « *Livre des Lumières* », l'idée selon laquelle tout théologien se doit *la nécessité de la recherche et de la spéculation et de la détermination de l'argument rationnel et analogique*⁶³ dans les textes sacrés lévitiqes. Mais, il met en garde contre toute exagération de l'analogie. Une telle démarche reste donc fustigée par les Rabbinites et les Talmudistes, parmi lesquels figure le poète et philosophe Juda Ha-Levi (1085-1140)⁶⁴ -l'un des pionniers de la poésie et de la philosophie juive médiévale et auteur de *Kouzari*- qui, dans sa polémique contre les Karaïtes, il leur reproche le fait que le raisonnement analogique ouvre directement la voie à la spéculation indépendante et à la libre interprétation du texte sacré, mettant en péril la pérennité de la Tradition orale juive. Car, tout simplement, cette vision analogique ne fait donc aucun recours à l'autorité juridique des écrits

⁶⁰ Idem, pp. 6-7.

⁶¹ Ibid., p. 7.

⁶² Ibid., p. 7.

⁶³ Ibid., p. 7.

⁶⁴ On pourrait lire dans certaines chroniques juives le prénom de *Yehuda*. Les arabo-andalous le connaissent sous le nom de Yahuda Allâwî. Sur les rapports dichotomiques entre philosophie et religion dans son *Kouzari*, lire Maurice-Ruben Hayoun, *L'exégèse philosophique dans le Judaïsme médiévale*, op. cit., pp. 119-138. Une étude de comparaison forte intéressante mais laconique entre ce Judéo-espagnol et le théologien musulman Al-Ghazâlî figure dans les pages 125-127 du même ouvrage.

rabbanites. En adoptant ce principe de libre examen du texte sacré, les Karaïtes deviennent, à ses yeux, de purs hétérodoxes.

En fin de compte, les Karaïtes, au même titre que les Zâhirites, se sont heurtés à l'opposition générale des théologiens Juifs andalous et à la désapprobation du consensus des exégètes et des rabbins orthodoxes et ce, malgré leur motivation spirituelle basée sur une recherche d'une exégèse approfondie variée du Judaïsme traditionnel. Et si l'usage de l'approche analogique dans les textes sacrés était catégoriquement exclu du raisonnement juridique et théologique, il n'en demeure pas moins que cette forme de raisonnement pourrait se révéler souvent trompeuse pour ce qui est des questions proprement religieuses. Même si les Karaïtes connaissaient les démarches juridico-théologiques des premiers Zâhirites, rien n'augure que ces derniers aient subi une quelconque influence de leur part. Peut-être qu'une certaine forme de *littéralisme* -ayant été poussée jusqu'au bout dans le raisonnement spéculatif à outrance dans les textes sacrés- qui aurait inspiré une pensée parallèle influente. Mais comme toute spéculation formelle, les interprétations des textes fondateurs de la religion pourraient subir une forme de *dérationalisation* sans l'usage de réflexion et de la Logique (*al-mantiq*) et de la Dialectique (*al-jadal*). Toujours est-il que les Zâhirites ont complètement disparu de la scène juridique aujourd'hui dans le monde musulman mais les Karaïtes constituent encore une minorité de plus en plus réduite et pratiquement imperceptible dans les milieux lévitiqes attachés d'une main de fer au texte sacré et du Talmud et de la Torah. Ceci étant, il serait utile de scruter leur itinéraire tumultueux et parfois rocambolesque pour remonter jusqu'à leur genèse et comprendre, par la suite, le pourquoi de leur vaste dispersion géographique au-delà des confins orientaux.