HAL
open science

Islam - pratique discursive et institution judiciaire

Baudouin Dupret

To cite this version:

Baudouin Dupret. Islam - pratique discursive et institution judiciaire. L. Cadiet. Dictionnaire de la justice, PUF, pp.643-649, 2004. halshs-00179900

HAL Id: halshs-00179900

https://shs.hal.science/halshs-00179900v1

Submitted on 17 Oct 2007

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Islam – pratique discursive et institution judiciaire

Mots-clefs : Coran – Sunna (Tradition du Prophète) – philosophie politique – philosophie morale – théologie – science des fondements du droit (usûl al-fiqh) – institutions judiciaires – juge (qâdî) – tribunal (mahkama) – empire ottoman – gouvernance

Corrélats : monde arabe – cultures judiciaires - Platon – Aristote – anthropologie – codification – religion

Seul un point de vue substantialiste et culturaliste permet de parler de « justice en islam » ou de « conception islamique de la justice ». Il faut au minimum constater que les théories et les dogmes sont nuancés, voire divergents. Au-delà du discours religieux, il faut aussi prendre la mesure de ce que la justice est une pratique dont les contours auraient bien du mal à entrer dans un cadre rigide. On distinguera donc la question de la justice en tant que pratique discursive, d'une part, telle qu'elle trouve à s'énoncer, se déployer, s'interpréter et se transformer dans la prédication coranique (*Qur'ân*) et la tradition prophétique (*Sunna*), leurs exégèses, la théorie des fondements du droit islamique (*usûl al-fiqh*) et les différents traités de philosophie politique et morale ou de bonne gouvernance ; et, d'autre part, la justice comme pratique propre à des institutions, entre autres judiciaires, qui sont établies dans le contexte historique et géographique de sociétés majoritairement musulmanes et dont l'organisation se fait explicitement par référence à l'islam.

La justice comme thème de la prédication coranique et de la tradition prophétique

Les termes associés à une idée de la justice, entendue de manière large, sont légion dans les principaux textes religieux islamiques. Au titre de ceux-ci, on mentionnera ceux de « droit » (*haqq*), d'« oppression » (*zulm*), de « jugement » (*hukm*), de « décret de justice » (*qadâ'*), d'« équité » (*qist*) et de « justice » (*`adl*). S'agissant de ce dernier vocable et de ses dérivés, dont procède étymologiquement le mot communément utilisé aujourd'hui pour parler de justice (*`adâla*), plusieurs versets peuvent être cités : « Et [Dieu] m'a commandé d'être équitable entre vous » (Coran 42:15) ; « Mais, si vous craignez de n'être pas justes avec [vos épouses], alors [n'épousez] qu'une seule » (Coran 4:3) ; « Ne suivez pas les passions, afin de ne pas dévier de la justice » (Coran 4:135) ; « Pratiquez l'équité, cela est plus proche de la piété » (Coran 5:8) ; « Certes, Dieu vous commande de rendre les dépôts à leurs ayants droit et, quand vous jugez entre des gens, de juger avec équité » (Coran 4:59) ; « Certes, Dieu commande l'équité, la bienfaisance et l'assistance aux proches » (Coran 16:90) ; « Puis, si le [groupe de croyants qui s'était rebellé contre un autre] se conforme à [l'ordre de Dieu], réconciliez les [deux groupes] avec justice et soyez équitables » (Coran 49:9). Notons que la *Sunna* n'est pas moins prolixe sur ce thème de la justice. Citons ainsi la tradition selon laquelle « la plus aimée des créatures de Dieu et la plus proche de Lui est un *imâm* juste » (al-Bukhârî). S'agissant du souverain et du juge, il est également dit que « quand ils jugent, ils doivent être équitables » (Ibn Hanbal) et que « celui qui est juge doit juger en équité » (al-Tirmidhî). On remarquera, par ailleurs, que la science de la Tradition exige que le rapporteur des faits et dires de Muhammad soit lui-même juste (*`âdil*). Cette qualité est a été étendue aux juges et aux témoins en justice.

Originellement, le terme *`adl*, qui renvoie à l'ajustement des charges d'une monture, exprime une idée d'équilibre. Il est d'ailleurs fréquemment employé pour désigner la relation entre deux personnes. Pour George F. Hourani (« Ethical Presuppositions of the Qur'ân », *The*

Muslim World, 1980, LXX(1), p. 1-28), la référence coranique se fait donc à un monde matériel et objectif, non à une appréciation subjective ou à un commandement divin : « *`Adl* a commencé comme un concept physique intelligible de balance équilibrée et a évolué en un concept non moins intelligible de l'équitable, la balance de la justice naturelle ».

L'inventaire des références coraniques et prophétiques et l'étude de leurs connotations étymologiques ne permettent toutefois pas de prétendre déduire « la » conception islamique de la justice, encore moins « la » pratique islamique de la justice. L'exercice peut être fait de renvoyer le texte coranique à des exégèses (*tafsîr*) – et entre autres celle de Coran 4:59 (« Certes, Dieu vous commande de rendre les dépôts à leurs ayants droit et, quand vous jugez entre des gens, de juger avec équité ») – pour montrer comment, dans le seul islam sunnite, le même verset est toujours l'occasion d'interprétations multiples à chaque fois indexées au contexte de leur production. Si, par exemple, un auteur comme Fakhr al-Dîn al-Râzî (m. 1209) est avant tout soucieux de répondre à la question de savoir qui sont les « vous » de « quand vous jugez entre les gens » et ainsi de contribuer à l'établissement d'une orthodoxie et à l'institution d'une classe de savants (*`ulamâ'*) seuls compétents en matière de justice, un auteur comme Rashîd Ridâ (m. 1935) est, pour sa part, totalement plongé dans le problème du colonialisme, ce qui fait de la justice pour lui une question de politique internationale et de souveraineté nationale. Enfin, un auteur comme Sayyid Qutb (m. 1966) traduit une politisation de la lecture des textes religieux, qui, en renvoyant à la période de l'âge d'or et en réinterprétant le Coran, fait de la justice une exigence interne des sociétés musulmanes engagées dans leur réforme sociale.

Théologie, philosophie morale et politique, science des fondements du droit

Aussi bien la théologie (*kalâm*) que les traités de gouvernance (*ahkâm sultâniyya*) et les ouvrages de philosophie politique (*falsafa*) ont donné à la thématique de la justice une place centrale.

Les quatrième et cinquième siècles de l'Hégire (9e et 10e s.) furent marqués, dans le domaine de la théologie, par la controverse opposant Mu`tazilites et Ash`arites. Se présentant comme les tenants de la justice et de l'unicité divine (*ahl al-`adl wa'l-tawhîd*), les premiers affirment le primat de la raison dans la détermination des actes humains. Si l'existence du monde suppose un être absolument unique et transcendant qui lui a donné naissance, il n'en reste pas moins que l'homme agit librement et est responsable de ses actes (Nader A.N., *Le Système philosophique des mu`tazila (premiers penseurs de l'islam)*, Beyrouth, Dar El-Machreq, 2e éd., 1984). La conception mu`tazilite de la justice découle donc directement du principe du libre arbitre de l'homme : Dieu étant le Juste, il ne peut châtier celui qui n'est pas responsable de ses actes ; il ne réprouve que l'acte injuste, celui d'un agent qui agit intentionnellement mal. Et c'est par la raison que l'homme peut découvrir la nature bonne ou mauvaise des actes. Contre la doctrine mu`tazilite, l'ash`arisme se constitue en orthodoxie de l'islam sunnite. La thèse fondamentale est que les actes humains sont prédestinés : l'homme ne veut rien par lui-même, sa volonté est totalement entre les mains de Dieu. Si l'homme est responsable, ce n'est que par « acquisition » (*iktisâb*) de ses actes, non par leur création. Comme le dit Gardet, « l'acte humain est 'libre' (*ikhtiyârî*) en ce sens que l'homme le veut et l'acquiert (*iktisaba*) ; mais il reste 'contraint' (*idtirârî*) en ce sens qu'il n'a point en l'homme sa cause efficiente, et qu'il est créé par Dieu » (*EI*[2], « Kasb »). Dieu peut donc tout, y compris ce que l'homme considérera comme le mal et l'injustice, mais qui intrinsèquement ne l'est pas, puisque le mal n'est que l'atteinte faite à une loi et que le Créateur n'est soumis à la loi de personne. La justice, pour al-Ash`arî, est le fait de « faire ce qu'on a le droit de faire »

(Gimaret D., *La doctrine d'al-Ash`arî*, Paris, Ed. du Cerf « Patrimoines », 1990) ; est juste ce qui est proclamé tel par la Loi divine.

Al-Farâbî (m. 950), véritable initiateur de la tradition de philosophie politique dans le monde musulman et auteur, entre autres, de *La Cité vertueuse* (*al-Madîna al-fâdila*), fait relever la justice des conditions permettant aux différentes parties et classes de la cité de vivre harmonieusement ; elle règle la division des biens donnés aux hommes en partage. Dans le système platonicien de Farâbî, une sorte de philosophe-roi est investi de la mission de faire régner la justice et amener les sociétés vers le bonheur supraterrestre, et la religion n'intervient qu'à titre d'élément fédérateur de l'opinion et de la volonté des hommes. Tel n'est pas le cas de Miskawayh et d'Ibn Rushd (Averroës). Miskawayh (m. 1030) cherche, dans l'esprit de l'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote, à développer une théorie du juste milieu : « La justice est la vertu parfaite et la plus assimilable à l'unité parce qu'elle est un juste milieu entre des extrêmes, une disposition qui permet de ramener au milieu l'excès et le défaut » (*Traité d'éthique*, Damas, Institut français de Damas, 2e éd., 1988). L'« humanisme serein » de ce moraliste (Arkoun M., *Essais sur la pensée islamique*, Paris, Maisonneuve & Larose, 3e éd., 1984), qui place la justice en tête de toutes les vertus, aboutit à l'élaboration d'une philosophie centrée sur l'homme et son agir. Pour sa part, Averroës (m. 1198), usant de la raison pour interpréter la révélation et, en retour, légitimer la philosophie en s'appuyant sur la religion, récuse les positions ash`arites à partir des textes sacrés eux-mêmes. Ainsi, si « Dieu égare qui Il veut et guide qui Il veut » (Coran 14:4), cela ne signifie pas que seul Dieu statue sur les questions de justice et d'injustice, mais que, comme le montre une lecture rationnelle du sens profond, Dieu est toujours et nécessairement juste. Quant à l'homme, il exerce un libre arbitre et est, à ce titre, responsable de ses actes.

Les traités de gouvernance constituent un genre qui se caractérise par un fort pragmatisme. Abû al-Hasan al-Mâwardî (m. 1058) fut, par exemple, « un légiste au service de la politique de restauration du califat et du sunnisme » (Laoust H., *Les schismes dans l'Islam*, Paris, Payot, 1965). Dans le *Kitâb al-ahkâm al-sultâniyya* (*Le Livre des règles d'exercice du pouvoir*), il fonde une théorie de l'absolutisme califal que seules viennent tempérer les dispositions de la Loi révélée et la vertu exigée du souverain, qui doit être juste (*`âdil)*. Le même pragmatisme conduit Taqî al-Dîn Ibn Taymiyya (m. 1328), dans le *Kitâb al-siyâsa shar`iyya fî islâh al-râ`î wa'l-ra`iyya* (*Traité de politique juridique pour la réforme du berger et du troupeau*), à indiquer comment restaurer la Loi révélée (*sharî`a*) dans la conduite de la politique de l'Etat (*siyâsa*). N'exigeant pas du souverain plus de vertu qu'on n'en demande au témoin, Ibn Taymiyya s'attache à promouvoir la nécessité d'un « Etat limité mais fort, respectueux de la loi et disposant aussi d'une force supérieure de contrainte pour la faire respecter » (Laoust H., *Le traité de droit public d'Ibn Taymiyya. Traduction annotée de la Siyâsa char'iyya*, Beyrouth, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1948). Il lui revient d'assurer la justice, au sens de la répartition équitable des biens et de l'application des peines édictées par la Loi révélée. Notons aussi l'existence, à côté des traités de gouvernance, des traités de *hisba*. Fondé sur l'injonction coranique de la commanderie du bien et du pourchas du mal (Coran 3:104), ce genre littéraire, dont Mâwardî et Abû Hâmid al-Ghazâlî (m. 1111) sont les premiers représentants, porte aussi bien sur l'obligation individuelle faite au croyant de faire justice aux « droits de Dieu » (*huqûq Allâh*) que sur l'organisation pratique de la charge du gardien désigné de ces droits (*muhtasib*), dont la fonction a souvent consisté en une police des marchés et des mœurs.

Pour de nombreux auteurs, c'est en l'application du droit révélé que consiste avant tout la justice. Tel est du moins le postulat de la science des fondements du droit (*`ilm usûl al-fiqh)*. Alors que le droit dit islamique peut être décrit comme un processus lent de constructions par

étapes faisant rétrospectivement passer au crible de l'enseignement coranique et prophétique les différents legs juridiques des sociétés acquises à l'islam, les *usûl* constituent une entreprise théorique dont l'ambition est de fonder le Coran comme source prospective du droit ou, dans les termes de Wael Hallaq (*A History*), de « promouvoir une méthodologie à l'aide de laquelle un juriste hautement qualifié peut *découvrir* la Loi de Dieu ». On aurait tort, à cet égard, de faire passer pour une sociologie du droit et de l'organisation judiciaire ce qui n'en était que l'idéologie. On notera que, pour Muhammad Ibn Idrîs al-Shâfi`î (m. 820), généralement considéré, avec son ouvrage *al-Risâla*, comme le fondateur de la science des *usûl*, tout acte posé par un homme pris en considération par la Loi révélée est doté d'un statut juridique stipulé par celle-ci, que ce soit directement ou par le biais d'un raisonnement analogique. L'entreprise de Shâfi`î consiste, à partir de là, à établir et hiérarchiser les sources et à en fixer les modes d'usage (Chaumont, *EI*[2], « Shâfi`î »). Abû Ishâq al-Shâtibî (m. 1388) mérite également d'être mentionné au titre des auteurs principaux de traités d'*usûl*, particulièrement pour son insistance à assurer, par la poursuite des « buts de la Loi » (*maqâsid*), la préservation des intérêts (*masâlih*) des musulmans. Dans son ouvrage *al-Muwâfaqât fî usûl al-ahkâm* (*Les choses sur lesquelles il y a accord en matière de fondements des statuts*), il dit ainsi : « La *sharî`a* a été instituée avec les intérêts des croyants pour finalité ». Par cette démarche téléologique, Shâtibî propose une théorie du droit aussi bien que de la justice.

Remarquons que le thème de la justice islamique continue d'être, de nos jours, la source d'une importante littérature philosophique et politique. C'est particulièrement vrai en matière d'éthique économique et sociale. Sayyid Qutb, idéologue des Frères musulmans dans les années 1950 et 1960, est ainsi l'auteur d'un ouvrage intitulé *La Justice sociale en islam* (*al-`Adâla al-ijtimâ`iyya fî'l-islâm*). Le sous-continent indien est, par ailleurs, un vivier de penseurs de l'« économie islamique » (Ireton F., De la mort de l'éthique au deuil de l'optimum : l'Occident économique au miroir de l'« Economie islamique », Egypte-Monde arabe, 1997, n° 30-31, p. 251-273).

Les institutions du droit et de la justice

La question de la justice s'entend aussi comme la mise en œuvre par des institutions spécialisées d'un droit faisant référence directement ou indirectement à l'islam. Nous nous intéresserons à l'établissement et aux transformations du pouvoir judiciaire, non dans les théories qui en ont été proposées, mais dans les formes historiques qu'ils ont pu prendre.

Les fonctions judiciaires exercées par le Prophète Muhammad ont été assumées, à sa mort en 632, par ses successeurs à la tête de l'Etat islamique naissant. Face à l'extension de l'empire, le calife (*khalîfa*) a toutefois rapidement délégué son pouvoir judiciaire. Cela s'est fait, au début, par l'investiture de juges des armées (*qâdî al-jund*) qui accompagnaient celles-ci dans leurs expéditions. Il faut attendre la fin du deuxième siècle de l'Hégire pour que la fonction de juger soit véritablement organisée (Tyan E., *Histoire de l'organisation judiciaire en islam*, Leiden, Brill, 1960). Jusqu'alors, il n'existait de juges (*qâdî*) que dans les principales cités de l'empire, sans structure hiérarchique. Ainsi, sous les Omeyyades, les juges étaient généralement nommés par le gouverneur de la province dans laquelle ils officiaient. A la grande époque du califat abbasside (8e et 9e s.), le poste de juge de la capitale fut élevé au rang de juge des juges (*qâdî al-qudât*), son administration s'étendant à l'ensemble de la justice de l'empire. Abû Yûsuf (m. 798) est connu pour avoir été le premier à porter le titre. Cette charge est restée unique, centralisée à Bagdad, jusqu'à l'apparition du califat chiite des Fâtimides (10e s.), qui établirent leur propre *qâdî al-qudât* au Caire. Cet éclatement se poursuivit au gré des vicissitudes de l'empire abbasside, chaque principauté instituant alors un *qâdî al-qûdât* pour son compte. Sous les Mamelouks d'Egypte, une structure hiérarchisée du

pouvoir judiciaire fait son apparition, chaque province de l'Etat se voyant pourvue d'un magistrat placé sous l'autorité de celui du Caire. Cette fonction sera elle-même démultipliée par la suite, avec la nomination, au Caire puis dans les différentes villes principales, d'un juge de chacune des quatre grandes écoles de droit (*madhhab*) shâfi`ite, hanafite, mâlikite et hanbalite à la fonction de *qâdî al-qûdât*. La compétence de ceux-ci s'étend à la justice ordinaire (*qadâ'*), à l'exception de la police (*shurta*), de la police des marchés (*hisba*), de la justice militaire (*qadâ' al-`askar*) et de la justice réservée du souverain (*mazâlim*).

La nomination des juges est toujours restée, formellement du moins, une prérogative du souverain, même aux époques de décadence. Dans la pratique, toutefois, c'est, dès le milieu du 10e siècle, le sultan, puis son ministre (*wazîr*), qui exerce le pouvoir de délégation. C'est au nom du souverain d'abord, en son nom propre ensuite, sous couvert de la délégation générale qu'il a reçue par son investiture, que le juge administre la justice (Masud M.K., Messick B. et Powers D.S. (éds.), *Islamic Legal Interpretation: Muftis and their Fatwas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996). Au côté du juge, secrétaire (*kâtib*) et témoins (*shâhid*) exercent des fonctions d'ordre notarial. Parallèlement à l'exercice de la justice à proprement parler, il convient de mentionner la fonction originale et essentielle du *muftî*. Savant en sciences religieuses et juridiques, celui-ci exerce une autorité consultative sous la forme d'avis (*fatwâ*). Ces derniers jouent fréquemment un rôle dans les procédures judiciaires (Masud, Messick et Powers). La fonction d'avocat n'est pas connue en théorie, bien qu'un système d'experts et de représentants en justice (*wakîl*) ait fait son apparition.

C'est avec l'empire ottoman que l'administration de la justice a connu, en contexte islamique, sa forme la plus organisée. Le juge (*qâdî* ou *hâkim al-shar`*), placé à la tête d'un tribunal (*mahkama*) ayant juridiction sur un territoire déterminé et installé dans des bâtiments spécifiques, est compétent en matière de droit révélé (*sharî`a*) et de droit positif (*qânûn*). Il a le pouvoir également d'imposer des peines discrétionnaires (*ta`zîr*). Il n'est pas prévu d'appel des décisions rendues par le juge, même si le *dîwân* impérial peut être saisi de plaintes et ordonner un nouveau jugement. Les juges jouissent d'une immunité, en ce sens que leur travail est en principe à l'abri des interférences des autorités locales et qu'ils ne peuvent être jugés que par le *dîwân* impérial. En revanche, ils peuvent être révoqués par le sultan à n'importe quel moment. A vie, à l'origine, le mandat s'est progressivement écourté pour ne plus être que d'un an au 17e siècle, ce qui est considéré, avec la perception de taxes abusives, comme une des causes principales de la dégradation ultérieure du système judiciaire. L'équilibre entre *sharî`a* et *qânûn* et entre juridictions civiles (*mahkama*), politiques (*dîwân*) et militaires a constamment varié. Avec les réformes initiées au tournant du 19e siècle, un nouveau corpus de droit et, dans la foulée, un nouveau système judiciaire virent le jour. Il est exact, dès cette époque, de qualifier les tribunaux traditionnels de tribunaux de la *sharî`a*, en ce sens que leur compétence est désormais limitée au seul droit révélé. La tendance à une codification du droit, d'abord inspirée religieusement (*Mecelle* ou *Majalla*), puis de plus en plus séculière, et à la réforme du système judiciaire (tribunaux *nizâmiyye*) n'a cessé de s'accentuer pour aboutir à l'adoption d'un système laïc de cours et tribunaux avec l'avènement de la république turque (Findley, *EI*^{2}, « mahkama »).

Tous les systèmes judiciaires des pays à majorité musulmane ont été profondément transformés au cours des deux derniers siècles. Sans que cela ne puisse être strictement corrélé au colonialisme – certains pays n'ayant jamais été colonisés –, il est manifeste que, globalement, le droit d'inspiration religieuse s'est retrouvé progressivement confiné au seul domaine du statut personnel (mariage, divorce, filiation, successions) et que les juridictions administrant ce droit ont été de la même manière dépouillées de leur compétence au profit de juridictions nationales plus ou moins séculières. L'Iran, depuis la révolution de 1978, et

l'Arabie saoudite, ainsi qu'à des degrés divers plusieurs pays du Golfe, font exception en la matière, même si l'affirmation mériterait d'être nuancée. Dans le « domaine réservé » du statut personnel, on peut aussi noter l'adoption de lois codifiées, technique étrangère à la tradition juridique islamique, dont l'application est confiée à des chambres spécialisées des tribunaux civils composées de juges formés dans les facultés de droit. Une tendance à l'« islamisation » d'un droit jugé par trop séculier est observable depuis les années 1970. Cela s'est traduit par l'adoption de textes législatifs explicitement référencés à la *sharî`a*, elle-même souvent promue au rang de source principale de la législation. En Egypte, la Haute Cour constitutionnelle, se prononçant sur la signification de cette disposition, a considéré qu'elle faisait injonction au législateur d'adopter des lois conformes aux principes absolus de la *sharî`a*, conformité qu'il revient à la Cour de juger. Quant aux principes non absolus, qui changent en fonction du temps et du lieu, le législateur est libre de les adapter aux besoins de la société (Bernard-Maugiron N. et Dupret B. (éds.), *Egypte-Monde arabe*, « Le Prince et son juge. Droit et politique dans l'Egypte contemporaine », 1999, n° 2).

La nature du travail du « juge islamique » a fait l'objet de nombreux débats, au point que la figure weberienne du « cadi » administrant la justice de manière casuistique et parfois arbitraire est devenue un lieu commun. Ceci trouve un écho en anthropologie du droit, un auteur comme Rosen (*The Anthropology of Justice: Law as culture in Islamic society*, Cambridge, Cambridge University Press « The Lewis Henry Morgan Lectures », 1989) considérant le juge en islam comme un intermédiaire ayant pour tâche de favoriser le retour à la négociation des parties en conflit. Cette conception est toutefois battue en brèche par les travaux récents d'histoire du droit, qui montrent que le cumul par le juge islamique des fonctions partagées dans d'autres systèmes avec le procureur ou le jury n'implique nullement le caractère approximatif et aléatoire de son travail. Loin de n'être qu'un intermédiaire social, le juge, tel qu'on peut en découvrir le travail dans les archives, est aussi et avant tout un juriste, c'est-à-dire un homme formé au droit et à son utilisation, qui cherche à prononcer des décisions qui soient juridiquement fondées.

Bibliographie

Décobert Ch., *Le mendiant et le combattant. L'institution de l'islam*, Paris, Seuil, 1991

EI[2], *Encyclopédie de l'islam*, deuxième édition, Leiden, Brill

Hallaq W.B., *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnî Usûl al-fiqh*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997

Laoust H., *Les schismes dans l'Islam*, Paris, Payot, 1965

Masud M.K., Messick B. et Powers D.S. (éds.), *Islamic Legal Interpretation: Muftis and their Fatwas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996

Masud M.K., Peters R. et Powers D. (éds.), *The Application of Islamic Law in Courts*, Leiden, Brill (à paraître)

Tyan E., *Histoire de l'organisation judiciaire en islam*, Leiden, Brill, 1960

Voir aussi

Arkoun M., *Essais sur la pensée islamique*, Paris, Maisonneuve & Larose, 3e éd., 1984

Dupret B., *Au nom de quel droit. Répertoires juridiques et référence religieuse dans la société égyptienne musulmane contemporaine*, Paris, Maisons des sciences de l'homme/LGDJ, 2000

Hourani A., *Arabic Thought in the Liberal Age. 1798-1939*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983

Johansen B., *Contingency in a Sacred Law*, Leiden, Brill, 1999

Schacht J., *Introduction au droit musulman*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1983