



HAL
open science

La société abbasside au miroir du tribunal. Égalité juridique et hiérarchie sociale

Mathieu Tillier

► **To cite this version:**

Mathieu Tillier. La société abbasside au miroir du tribunal. Égalité juridique et hiérarchie sociale. Les Annales Islamologiques, 2008, 42, pp.157-186. halshs-00553766

HAL Id: halshs-00553766

<https://shs.hal.science/halshs-00553766>

Submitted on 9 Jan 2011

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.

LA SOCIÉTÉ ABBASSIDE AU MIROIR DU TRIBUNAL : ÉGALITÉ JURIDIQUE ET HIÉRARCHIE SOCIALE *

par

Mathieu Tillier

L'égalité des plaideurs devant le *cadi* fut très tôt reconnue comme un principe élémentaire de la justice islamique. Elle figurait en position prééminente dans les célèbres instructions du calife 'Umar à Abū Mūsā al-Aš'arī¹, probablement réécrites à l'époque umayyade sur la base de documents plus anciens² : « Tu dois traiter les plaideurs sur un pied d'égalité dans ta manière de siéger (*mağlas*) et dans le visage que tu leur présentes, de sorte que le noble (*šarīf*) ne compte pas sur ton injustice et que l'homme humble (*waḍī'*)/le faible (*da'īf*) ne désespère pas de ton équité³. » Au-delà des hiérarchies sociales individuelles et collectives, tous les musulmans devaient être considérés comme égaux devant Dieu, devant Sa Loi et devant les instances chargées de son application terrestre. Al-Šāfi'ī (m. 204/820) ne disait pas autre chose lorsqu'il écrivait, à propos du mariage des femmes : « Il est égal, en ce domaine, que la femme soit noble ou de statut inférieur, car chacune, dans tout ce qui est licite ou illicite, ses droits et ses devoirs, les actes prohibés ou permis, les peines légales encourues, est l'égal de l'autre⁴. » Seule l'appréciation des preuves légales devait déterminer l'issue du procès et des récits rapportaient que 'Umar, invité à arbitrer un conflit entre un musulman et un juif, avait tranché en faveur de ce dernier⁵.

La répétition insistante de ce précepte dans les sources narratives et discursives masque mal, néanmoins, la difficulté que présenta son assimilation par les premières générations de musulmans. Nous proposons ici de nous interroger sur la réception et l'application de cette norme par une société abbasside hiérarchisée, dans laquelle la conscience eschatologique d'une égalité devant Dieu ne cédait pas toujours le pas devant l'appartenance à des groupes sociaux soucieux de se distinguer de la masse.

I. EXEMPLIFICATION D'UN PRINCIPE JURIDIQUE

I.1. Une procédure égalitariste

Les juristes qui fixèrent par écrit la procédure judiciaire, à partir du III^e/IX^e siècle, considéraient l'égalité des plaideurs comme la condition primordiale de la réalisation de la justice et du maintien de l'équilibre social. Le *cadi* avait pour mission, selon les termes du ḥanafite al-Ġaṣṣāṣ (m. 370/980), « de permettre aux détenteurs d'un droit d'accéder à ce

* Je remercie Christopher Melchert pour ses remarques lors de sa lecture d'une première version de cet article.

¹ Voir Margoliouth, « Omar's instructions to the kadi », p. 307-326.

² Serjeant, « The Caliph 'Umar's Letters », p. 71, 75. Cf. Schacht, *Introduction au droit musulman*, p. 25 ; Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire*, p. 78 sq.

³ Wakī', *Aḥbār al-quḍāt*, I, p. 71. La lettre a été traduite en français par Fagnan (in al-Māwardī, *Les statuts gouvernementaux*, p. 146-47), Tyan (*Histoire de l'organisation judiciaire*, p. 23-24, note 7), Monteil (in Ibn Khaldūn, *Discours sur l'histoire universelle*, p. 342-343) et Cheddadi (in Ibn Khaldūn, *Le Livre des exemples*, I, p. 518).

⁴ Al-Šāfi'ī, *al-Risāla*, p. 345 (trad. Souami, p. 240).

⁵ Mālik b. Anas, *al-Muwaḥḥaṭa*, II, p. 260 ; Wakī', *Aḥbār al-quḍāt*, I, p. 45 ; al-Ġaṣṣāṣ, in al-Ḥaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 596.

droit » (*īṣāl dawī l-ḥuqūq ilā ḥuqūqi-him*)⁶. L'équité (*al-qist*) à laquelle enjoint le Coran⁷ ne trouvait de sens qu'à travers la neutralité du *cadi* : comment un « faible » oserait-il porter plainte contre un puissant s'il n'était certain de l'impartialité de leur juge⁸ ? Un siècle auparavant, al-Ḥaṣṣāf érigeait l'attitude du *cadi* en pivot de cette égalité : rien dans ses paroles, ses gestes, ses mimiques et sa façon de les asseoir, ne devait trahir à l'audience son éventuelle prédisposition à l'égard d'un des plaideurs⁹. La règle fut probablement d'abord attribuée à 'Umar, avant d'être définitivement canonisée dans une série de *ḥadīth*-s prophétiques : « Si l'un d'entre vous a le malheur de juger les musulmans, qu'il se montre parfaitement égal dans ses regards, sa position et ses gestes, et qu'il n'élève pas plus la voix avec un plaideur qu'avec l'autre¹⁰. » Même dans un cadre privé, recevoir l'un des deux mais non son adversaire pouvait menacer l'impartialité qu'on attendait du *cadi*¹¹. Au IV^e/X^e siècle, le ṣāfi'ite Ibn Qāṣṣ considérait qu'une telle impartialité impliquait la neutralité sociale du *cadi*, et refusait notamment qu'un homme trop fervent partisan de sa tribu (*al-muta'aṣṣib li-qabīlati-hi*) assume la judicature¹². Le modèle de diplôme d'investiture proposé par Qudāma b. Ġa'far (m. c. 337/948) faisait encore écho à la lettre de 'Umar à Abū Mūsā : « [Le Commandeur des croyants] a lui ordonné (*i.e.* au *cadi*) de ne pas favoriser (*yuḥābī*) le noble (*ṣarīf*) en raison de sa noblesse lorsque le droit est contre lui, et de ne pas mépriser (*yuzrī*) l'individu de modeste condition (*al-waḍī'*) en raison de sa faiblesse lorsque le droit est de son côté. Il doit s'adresser de manière identique aux gens de haut rang (*man 'alat ṭabaqatu-hu*) et à ceux de dignité inférieure (*ittada'at manzilatu-hu*), afin que le faible ne désespère pas de la justice et que le fort, dans son iniquité, ne compte pas l'emporter¹³. » Le pouvoir déléguant semblait généralement rappeler aux *cadis*, au début du IV^e/X^e siècle, que la justice passait nécessairement par un traitement égalitaire des plaideurs.

L'interdiction de privilégier aucun justiciable orientait le déroulement des procédures prescrites dans les ouvrages d'*Adab al-qāḍī*. D'après al-Ḥaṣṣāf, lorsque le nombre de plaintes portées devant le *cadi* était faible, celui-ci devait les traiter dans l'ordre d'arrivée des plaideurs, de sorte que le statut des personnes incriminées n'influe pas sur l'ordre de traitement des affaires. Mais lorsque la foule se pressait à l'audience et que le *cadi* ne pouvait traiter toutes les plaintes dans la journée, le hasard devait présider à l'ordre de comparution des plaideurs. Comme à l'ordinaire, son greffier était chargé de rassembler les placets (*ruq'a*-s) sur lesquels chaque demandeur avait formulé sa plainte et inscrit son nom et celui de son adversaire ; le *cadi* les répartissait ensuite en plusieurs cahiers (*ḍabā'ir*) de taille raisonnable – de cinquante à cent placets, selon la patience du *cadi* et sa force de travail –, et inscrivait pour chacun le nom d'un plaignant représentatif (probablement le premier de la pile) sur un billet. Les billets devaient être froissés et mélangés dans un pot (*tīn*), avant d'être tirés au sort – al-Ḥaṣṣāf prescrivit au IV^e/X^e siècle que le *cadi* confie le tirage à une main innocente, incapable de reconnaître comme lui les billets au toucher, et de couvrir le pot pendant les opérations¹⁴. Une journée était affectée à l'examen des plaintes de chaque cahier, dans l'ordre de leur tirage au sort. L'ensemble de cette procédure préliminaire devait être soigneusement consigné dans un procès-verbal (*maḥḍar*), conservé sous scellé avec les placets dans le *qimaṭr* (ou caisse à

⁶ Al-Ḥaṣṣāf, in al-Ḥaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 237, 254.

⁷ *Coran*, IV, 135.

⁸ Al-Ḥaṣṣāf, in al-Ḥaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 97, 125.

⁹ Al-Ḥaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 96. Cf. Ibn al-Qāṣṣ, *Adab al-qāḍī*, p. 46.

¹⁰ Wakī', *Aḥbār al-quḍāt*, I, p. 31. Voir également Abū Ya'lā al-Mawṣilī, *Musnad Abī Ya'lā*, X, p. 264 et XII, p. 356 ; al-Dāraquṭnī, *Sunan al-Dāraquṭnī*, IV, p. 205.

¹¹ Al-Ḥaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 126. Cf. al-Šāfi'ī, *Kitāb al-umm*, VI, p. 204. Voir également Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire*, p. 281-82.

¹² Ibn al-Qāṣṣ, *Adab al-qāḍī*, p. 25.

¹³ Qudāma b. Ġa'far, *Kitāb al-ḥarāğ*, p. 40.

¹⁴ Al-Ḥaṣṣāf, in al-Ḥaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 55.

archives) du *cadi* ¹⁵. Un *cadi* nouvellement en poste devait passer en revue les prisonniers incarcérés par son prédécesseur (essentiellement pour dettes) et les confronter à leurs adversaires afin de déterminer si leur maintien en détention était nécessaire ; l'opération pouvait durer plusieurs jours et, au V^e/XI^e siècle, le *šāfi'ite* al-Māwardī recommandait que l'ordre de passage des prisonniers soit également tiré au sort ¹⁶.

Les sources narratives, moins attentives aux détails de la procédure que les ouvrages de *fiqh*, reflètent à un autre niveau toute l'importance que la société abbasside accordait à ce principe d'égalité. Ce dernier exigeait tout d'abord que le *cadi* fasse abstraction de sa propre implication dans la vie sociale et oublie face aux plaignants les relations individuelles qu'il entretenait avec eux. Aux dires d'Ibn Qutayba, Sawwār b. 'Abd Allāh (m. 156/773) se fit ainsi rappeler à l'ordre par un plaideur qu'il détestait et qu'il avait traité de « fils d'incircconcise » en pleine audience ; confus d'avoir laissé transparaître ses sentiments personnels, le *cadi* s'excusa patement ¹⁷. Aux yeux de la foule, la position respective des plaideurs à l'audience était l'expression la plus concrète du principe d'égalité devant le *cadi*. À la ville comme à la cour, le rang d'un individu dans la hiérarchie sociale était matérialisé, sur un plan horizontal, par la place qu'il occupait dans une assemblée ¹⁸. L'égalité des plaideurs nécessitait au contraire l'abrogation de cette convention protocolaire : qu'elle ait lieu à la mosquée ou au domicile du *cadi*, l'audience devait apparaître comme un espace coupé de la société réelle, excluant les principales marques de distinction. Le demandeur comme le défendeur devaient donc occuper des places de dignité strictement équivalente, à stricte équidistance du *cadi*, devant lui : ils ne pouvaient s'asseoir à ses côtés car l'individu se trouvant à sa droite aurait été symboliquement privilégié ¹⁹.

I.2. Les modèles de l'*adab*

La littérature d'*adab* comme les chroniques ou les dictionnaires biographiques manquent rarement de rappeler le comportement modèle de cadis qui surent imposer ce principe face à des « grands » pour qui abdiquer son rang n'allait pas de soi. Comme souvent, le *cadi* Šurayḥ fait figure de parangon en la matière ²⁰. Le fameux chef *kindite* al-Aš'at b. Qays (m. 40/661) vint un jour le trouver à l'audience : le *cadi* lui réserva un accueil chaleureux et l'invita à s'asseoir près de lui. Sur ces entrefaites, un homme se présenta et porta plainte contre al-Aš'at. Malgré les protestations de ce dernier, qui prétendait rester à la place prééminente qu'il occupait, le *cadi* le força à se lever et à rejoindre son adversaire ²¹. Plusieurs *exempla* empruntés au début de l'époque abbasside actualisèrent ce modèle et l'adaptèrent aux structures postérieures de la justice. Des cadis comme Sawwār b. 'Abd Allāh, à Bašra, ou Šarīk b. 'Abd Allāh, à Kūfa, se rendirent célèbres pour leur rigueur face aux hommes (et aux femmes) de pouvoir, qu'ils obligeaient à occuper la place de simples plaignants ²².

Les miroirs des princes relèvent tout particulièrement les exemples de souverains soucieux de se soumettre à la justice sur un pied d'égalité avec leurs adversaires. Il fallut plusieurs siècles d'élaboration doctrinale pour que les *fuqahā'* imposent l'idée que la délégation au *cadi* des pouvoirs judiciaires du souverain n'impliquait pas la supériorité

¹⁵ Al-Ḥaṣṣāf, *Adab al-qādī*, p. 54-56.

¹⁶ Al-Māwardī, *Adab al-qādī*, I, p. 222 sq.

¹⁷ Ibn Qutayba, *Uyūn al-aḥbār*, II, p. 230.

¹⁸ Voir Mottahedeh, *Loyalty and Leadership*, p. 105. Cf. Pseudo-al-Ġāḥiz, *Kitāb al-tāğ*, p. 21.

¹⁹ 'Umar b. 'Abd al-'Azīz Ibn Māza, *Šarḥ Adab al-qādī*, p. 103.

²⁰ Voir Kohlberg, « Šurayḥ », *EF*, IX, p. 508.

²¹ Ibn 'Abd Rabbih, *al-'Iqd al-farīd*, I, p. 90. Cf. Wakī', *Aḥbār al-quḍāt*, II, p. 216 (des versions mentionnant d'autres personnages sont aussi rapportées *in ibid.*, p. 284, 295).

²² Voir notamment Wakī', *Aḥbār al-quḍāt*, II, p. 62, 77-78 ; III, p. 170-71,

hiérarchique de ce dernier²³. La diffusion de récits célébrant l'humilité de califes devant la justice terrestre contribua certainement à l'affirmation de ce principe. Ce genre littéraire s'épanouit à la fin du IV^e/X^e siècle – alors que, pour des raisons historiques, l'image de califes soumis à leurs cadis ne pouvait plus que servir les intérêts des Abbassides face aux Būyides –, notamment à travers l'opuscule qu'Abū Hilāl al-'Askarī (m. ap. 400/1010) consacra à « Ce pourquoi les califes s'en remirent au jugement des cadis » (*Kitāb mā ḥtakama bi-hi l-ḥulafā' ilā l-quḍāt*)²⁴. Dans le prolongement de la tradition perse²⁵, le souverain idéal y est dépeint comme soucieux d'une justice absolue que ni ses intérêts privés, ni la raison d'État ne doivent compromettre. L'auteur évoque dans un ordre chronologique l'exemplarité de califes supposés s'être présentés comme de simples quidams devant un juge, et ayant accepté de bon cœur leur condamnation face à l'un de leurs sujets. Les califes médinois, qui n'avaient probablement pas de cadi, auraient accepté de s'en remettre à des *ḥakam*-s nommés pour l'occasion : Ubayy b. Ka'b ('Umar vs al-'Abbās b. 'Abd al-Muṭṭalib), 'Abd Allāh b. Mas'ūd ('Uṭmān vs un yéménite), 'Alī ('Umar vs un cheikh), Šurayḥ ('Alī vs un juif²⁶), Zayd b. Tābit ('Umar vs Ubayy b. Ka'b), Ğubayr b. Muṭ'im ('Uṭmān vs Ṭalḥa b. 'Ubayd Allāh)²⁷. À l'époque umayyade, Hišām b. 'Abd al-Malik (r. 105/724-125/743) aurait pris pour *ḥakam* un « homme de raison » (*rağul min ahl al-'aql*) jusque-là emprisonné ou, selon une autre version, aurait comparu comme simple plaignant devant « son » cadi en compagnie de son adversaire, Ishāq b. Ṭalḥa b. 'Ubayd Allāh, et tous deux se seraient assis sur un même tapis (*muṣallā*) apporté pour l'occasion²⁸.

Ces califes modèles auraient eux-mêmes insisté pour être traités sur un pied d'égalité avec leurs adversaires. À Zayd b. Tābit, qui aurait commencé par l'installer côté de lui, 'Umar aurait déclaré « Voici ta première injustice ! Fais-nous asseoir, mon adversaire et moi, à une même place ! », avant d'ajouter : « Tu n'atteins pas la porte de la judicature afin de me favoriser au détriment de quiconque²⁹ ! » Répondant à la convocation du cadi de Médine Muḥammad b. 'Imrān (m. 154/771)³⁰, al-Manšūr aurait quitté son manteau d'apparat à son entrée à l'audience et se serait assis en tailleur, enserré dans son vêtement, comme un simple plaideur. Pour féliciter le cadi de l'avoir condamné sans lui témoigner aucun signe particulier de respect, il l'aurait ensuite gratifié d'une forte somme d'argent³¹. On raconte aussi que le cadi de Bašra, Sawwār b. 'Abd Allāh, convoqua le même calife sur plainte d'un Nabatéen. Arrivé à l'audience, al-Manšūr s'assit à proximité de Sawwār tandis que le Nabatéen allait s'installer plus loin ; le cadi se leva donc et alla siéger de l'autre côté de la salle, disant au Nabatéen d'aller s'asseoir avec « son adversaire » sur un même rang³². À l'exemple d'al-Manšūr, al-Ma'mūn se serait prêté à la justice de son grand cadi, Yaḥyā b. Akṭam : transformant sa propre salle d'audience en tribunal public, il se fit appeler par le héraut en simple défendeur et comparut vêtu en homme du peuple, chaussé de sandales. Comme un serviteur lui apportait un tapis, le cadi en fit venir un autre pour son adversaire, afin que le calife ne soit pas assis à une place plus honorable³³.

²³ Tillier, *Les cadis d'Iraq à l'époque 'abbāside*, p. 558 sq. Voir al-Māwardī, *Adab al-qāḍī*, II, p. 416.

²⁴ Abū Hilāl, *Kitāb mā ḥtakama*, fol. 12v-30r. Voir Brockelmann, *GAS*, SI p. 194. Nous préparons actuellement une édition de cet *unicum*, malheureusement très lacunaire. Sur l'auteur, voir Fück, « al-'Askarī », *EF*, I, p. 711.

²⁵ Abū Hilāl, *Kitāb mā ḥtakama*, f. 14r. Cf. Pseudo-Ġāḥiz, *Kitāb al-tāğ*, p. 160.

²⁶ Cf. Ibn Ḥallikān, *Wafayāt al-a'yān*, II, p. 462.

²⁷ Abū Hilāl, *Kitāb mā ḥtakama*, f. 16r, 16v, 17r, 18r-18v, 19r,

²⁸ Abū Hilāl, *Kitāb mā ḥtakama*, f. 19v.

²⁹ Abū Hilāl, *Kitāb mā ḥtakama*, f. 19r ; cf. 'Umar b. 'Abd al-'Azīz Ibn Māza, *Šarḥ Adab al-qāḍī*, p. 103.

³⁰ Sur ce cadi, voir Wakī', *Aḥbār al-quḍāt*, I, p. 181-199 ; al-Balāḍurī, *Ansāb al-ašraf*, X, p. 132.

³¹ Abū Hilāl, *Kitāb mā ḥtakama*, f. 21r.

³² Abū Hilāl, *Kitāb mā ḥtakama*, f. 22r.

³³ Abū Hilāl, *Kitāb mā ḥtakama*, f. 24r. Voir al-Bayhaqī, *al-Maḥāsīn wa-l-masāwī*, p. 498-99.

Pour l'époque abbasside au moins, l'historicité de telles conduites doit être questionnée. Si des califes semblent bien avoir comparu devant des cadis, jamais la littérature antérieure n'insiste à ce point sur l'égalité entre le souverain et son adversaire : les récits d'Abū Hilāl al-ʿAskarī sont manifestement refondus dans le moule idéologique défendu par l'auteur. La comparution d'al-Manṣūr devant Muḥammad b. ʿImrān, à Médine, est rapportée par Wakīʿ et al-Ġahšiyārī, mais ils ne détaillent pas l'empressement du calife à s'habiller en simple plaideur ; la réaction du greffier, effrayé à l'idée de porter la convocation à al-Manṣūr, montre surtout qu'un tel procès n'avait rien d'habituel³⁴. Bien plus, Wakīʿ rapporte qu'à son arrivée à Médine, le calife violenta le cadi car ce dernier n'était pas descendu de sa mule pour l'accueillir : il ordonna de frapper l'animal au museau, sans doute pour désarçonner le téméraire cavalier³⁵. L'affaire du canal al-Margāb, à proximité de Baṣra, est l'exemple le plus frappant de semblables réécritures. Les populations voisines réclamaient de ne payer que le *ʿuṣr* sur leurs terres, alors que l'État prélevait le *ḥarāġ*. Si l'on en croit Abū Hilāl, le calife al-Mahdī aurait soumis l'affaire au cadi de Baṣra, ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan al-ʿAnbarī, lors de sa venue dans la ville, et se serait montré prêt à accepter son jugement ; il aurait cependant révoqué le cadi pour avoir tranché en faveur de ses adversaires en l'absence de toute preuve légale³⁶. Wakīʿ, qui décrit les mêmes événements un siècle plus tôt, en donne une vision bien différente. Al-Mahdī n'aurait pas prié le cadi de trancher le différend, mais au contraire lui aurait ordonné de lever autoritairement le *ḥarāġ* sur les terres concernées ; ʿUbayd Allāh aurait lui-même pris l'initiative de rendre un jugement contraire à cet ordre, déclarant que leurs propriétaires n'étaient redevables que de la *ṣadaqa*. Le calife serait bien venu à Baṣra, mais plus tard, et aurait convoqué le cadi pour lui reprocher sévèrement ses positions juridiques. ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan aurait été par la suite révoqué pour une autre affaire³⁷. Tout porte à croire qu'Abū Hilāl al-ʿAskarī (ou son informateur) fusionne plusieurs épisodes afin de les adapter à son propos.

La soumission de *certain*s califes à la justice de simples cadis est, probablement, une réalité historique. Mais celle-ci ne prend sens que dans un contexte précis. La plus célèbre comparution d'al-Manṣūr eut lieu à Médine, ville hautement symbolique, et qui plus est prompte à se rebeller à son époque – al-Manṣūr s'y rendit probablement en 144/762³⁸, peu avant la révolte de Muḥammad b. ʿAbd Allāh. En acceptant d'y mettre en scène sa propre observance de la justice, le calife manifestait son adhésion à la Loi et renforçait une légitimité contestée. Le strict respect de l'égalité des plaideurs, en revanche, semble surtout tenir de la reconstruction doctrinale : en témoigne le récit où al-Manṣūr vint s'asseoir à côté de Sawwār, visant cette fois-ci à mettre en valeur le courage du cadi. Les récits illustrant l'égalité stricte d'un calife et d'un plaideur avaient avant tout valeur de modèles. Les cadis éprouvaient probablement plus de difficultés à traiter leurs délégués en simples justiciables³⁹ : même l'égalité entre des plaideurs de condition sociale plus modeste n'allait pas toujours de soi.

³⁴ Wakīʿ, *Aḥbār al-quḍāt*, I, p. 193 ; al-Ġahšiyārī, *Kitāb al-wuzarāʾ wa-l-kuttāb*, p. 88.

³⁵ Wakīʿ, *Aḥbār al-quḍāt*, I, p. 198.

³⁶ Abū Hilāl, *Kitāb mā ḥtakama*, f. 22r, 22v.

³⁷ Wakīʿ, *Aḥbār al-quḍāt*, II, p. 92, 96-97. Voir Tillier, « Un traité politique du II^e/VIII^e siècle », p. 143-144.

³⁸ Al-Ṭabarī, *Taʾrīḥ*, IV, p. 402.

³⁹ Voir Tillier, *Les cadis d'Iraq à l'époque ʿabbāside*, p. 524 sq.

II. LES GROUPES SOCIAUX AU TRIBUNAL

II. 1. « Faibles » et « étrangers » : une ancienne controverse sur l'égalité des plaideurs ?

L'égalité des plaideurs n'était pas une fin en soi, mais un moyen de réaliser la justice et l'équité. Le principe en fut reconnu très tôt, au moins depuis l'époque umayyade. Il est possible néanmoins que des divergences aient à l'origine opposé les savants à ce sujet. L'égalité prônée par 'Umar dans sa lettre à Abū Mūsā al-Aš'arī semble en effet contredite par les instructions à Mu'āwiya qui lui sont également attribuées. La version qu'en donne Wakī' ne contient pas la phrase « *asi bayna l-nās fī lahzi-k wa-ṭaraḫi-k* » (« traite les gens sur un pied d'égalité dans tes regards et tes œillades ») – comme dans celle d'al-Ġāhiz et d'Ibn 'Abd Rabbih⁴⁰ –, mais recommande au contraire de privilégier certains plaideurs : « Rapproche le faible (*adni l-ḍa'if*) afin que son cœur s'affermisse et que sa langue se délie ; prends soin de l'étranger (*ta'āhad al-ġarīb*), car s'il est retenu trop longtemps (*tāla ḥabsu-hu*), il abandonnera son droit et retournera auprès des siens. En effet celui à qui il (*i.e.* le cadī) ne prête pas attention (*yarfa' bi-hi ra's^{an}*) abroge [lui-même] son droit⁴¹. » La contradiction entre ces recommandations et le principe dominant d'égalité entre les plaideurs n'échappa pas au juriste al-Saraḫsī. Selon lui, 'Umar ne voulait certes pas que le faible soit placé plus près du cadī que le fort, mais visait au contraire l'alignement des plaignants sur une même ligne, à équidistance du juge : le fort tend en effet à s'approcher du cadī, ce que n'ose pas son adversaire plus faible. « Rapprocher » le faible revient donc à l'aligner avec le fort⁴². De telles explications entendaient ramener dans le dogme unanimement reconnu un texte qui, visiblement, proclamait le contraire, ou du moins autorisait des exceptions. Les versions de cette lettre données par al-Ġāhiz et al-Saraḫsī, d'ailleurs, la remanient à d'autres endroits afin de mieux la faire coïncider avec le dogme dominant⁴³.

De manière plus générale, les lettres de 'Umar à Abū Mūsā et à Mu'āwiya semblent s'opposer sur plusieurs points relatifs aux procédures judiciaires. D'après leurs *isnād*-s, toutes deux furent transmises dans le milieu kūfiote à l'époque umayyade⁴⁴, et elles témoignent probablement de polémiques internes aux *fuqahā'* de cette ville. Hormis la question de l'égalité des plaideurs, elles évoquent la présentation des preuves légales. La lettre à Abū Mūsā cite la fameuse maxime « la preuve testimoniale (*bayyina*) incombe à celui qui allègue, et le serment (*al-yamīn*) à celui qui nie⁴⁵ ». Celle à Mu'āwiya, en revanche, prescrit simplement « la preuve testimoniale honorable (*al-bayyinat al-'udūl [sic]*)⁴⁶ et les serments décisifs (*wa-l-aymān al-qāṭi'a*) », sans préciser à qui du demandeur et du défendeur reviennent ces deux modes de preuves. La première maxime servit à défendre la procédure

⁴⁰ Al-Ġāhiz, *al-Bayān wa-l-tabyīn*, II, p. 150 ; Ibn 'Abd Rabbih, *al-'Iqd al-farīd*, I, p. 84.

⁴¹ Wakī', *Aḥbār al-quḍāt*, I, p. 75.

⁴² Al-Saraḫsī, *al-Mabsūt*, XVI, p. 66.

⁴³ Serjeant, « The Caliph 'Umar's Letters », p. 70-71.

⁴⁴ Voici les *isnād*-s que donne Wakī', *Aḥbār al-quḍāt*, I, p. 70, 74 :

- lettre à Abū Mūsā : 'Alī b. Muḥammad b. 'Abd al-Malik b. Abī l-Šawārib < Ibrāhīm b. Baššār < Sufyān [b. 'Uyayna] < Idrīs Abū 'Abd Allāh b. Idrīs < Sa'īd b. Abī Burda. Cet *isnād* témoigne indubitablement d'une transmission kūfiote, comme le montre Serjeant, « The Caliph 'Umar's Letters », p. 76-77.

- lettre à Mu'āwiya : Ibrāhīm b. Muḥassin b. Ma'dān al-Marwazī < 'Ubayda b. Ḥamīd (m. 190/806, Kūfiote ; voir al-Ziriklī, *al-A'lām*, IV, p. 199) < Ḥaḫḫ b. Sulaymān [Šālih dans Wakī'] Abū 'Umar al-Asadī (m. 180/796, Kūfiote ; al-Ziriklī, *al-A'lām*, II, p. 264) ; < al-Ša'bī (m. entre 103/721 et 110/728, Kūfiote ; voir Juynboll, « al-Ša'bī », *EP*, IX, p. 162).

⁴⁵ Sur l'origine de cette maxime, voir Masud, « Procedural Law between Traditionists, Jurists and Judges », p. 400-401.

⁴⁶ Ou, comme le pense Serjeant, « la preuve [testimoniale], les [témoins] honorables ». Serjeant, « The Caliph 'Umar's Letters », p. 71.

privilegiée par Abū Ḥanīfa et ses disciples, selon laquelle le demandeur prouvait ses droits par la seule déposition de deux témoins honorables et sans qu'aucun serment ne lui soit demandé⁴⁷. D'autres juristes de Kūfa – tout particulièrement Ibn Abī Laylā (m. 148/765), mais aussi de plus anciens cadis, comme Šurayḥ (m. c. 80/700)⁴⁸ – soutenaient à l'inverse que le serment du demandeur devait compléter la *bayyina* produite par ses témoins (*'alā l-mudda ṭ l-yamīn ma'a šuhūdi-hi*)⁴⁹. La formule employée dans la lettre à Mu'āwiya, plus floue⁵⁰, servait peut-être à justifier cette seconde procédure, plus archaïque⁵¹ ; celle à Abū Mūsā, au contraire, permettait d'attribuer à 'Umar une maxime longtemps considérée comme une parole d'Ibrāhīm al-Naḥa'ī⁵².

Pour R.B. Serjeant, la célèbre lettre de 'Umar à Abū Mūsā aurait été réécrite, dans la première moitié du VIII^e siècle, sur la base d'instructions plus anciennes, adaptées à une société tribale et non à une structure étatique, dont la lettre à Mu'āwiya serait un des vestiges⁵³. Malgré son archaïsme, cette dernière continua à être transmise dans le milieu kūfiote pendant tout le II^e/VIII^e siècle. Pourquoi, si ce n'est parce qu'elle exemplifiait des principes toujours tenus pour valables par une partie de la société, mais abrogés par la lettre recomposée à Abū Mūsā ? On peut ainsi penser que la transmission de ces deux lettres – l'une, très ancienne, émanant du pouvoir à l'époque des premières conquêtes ou résultant de l'agencement de maximes archaïques ; l'autre recomposée à l'époque umayyade – se soit en réalité inscrite dans le cadre de discussions internes aux juristes de Kūfa. Chacun des camps – finalement représentés par Abū Ḥanīfa et Ibn Abī Laylā – aurait attribué à 'Umar les préceptes essentiels de sa doctrine en matière de procédure. Si cette hypothèse se confirme, deux « écoles » kūfiotes se seraient opposées – probablement vers le début du II^e siècle de l'hégire – sur les moyens de réaliser l'égalité des plaideurs devant le cadi : une doctrine défendait une égalité stricte et triompha dans le ḥanafisme. Une autre, plus tard tombée en désuétude, et dont la lettre de 'Umar à Mu'āwiya serait représentative, aurait considéré que la réalisation de la justice nécessitait parfois de favoriser un plaideur inférieur à un adversaire plus puissant et plus sûr de lui, afin de compenser les effets subjectifs des disparités sociales. Rares sont les traces d'une telle doctrine. Deux récits relatifs au cadi de Bašra Iyās b. Mu'āwiya (m. c. 121/739) – célébré par la littérature postérieure, notamment pour son pragmatisme⁵⁴ – laissent cependant soupçonner qu'une telle pratique lui était associée. Al-Ġāḥiḏ et d'autres *udabā'* racontent que, dans sa jeunesse, Iyās comparut avec un vieillard devant un cadi du calife 'Abd al-Malik et qu'il se plaça en avant de son adversaire. Le cadi le lui reprocha en raison de l'âge avancé du plaideur et Iyās répliqua : « La vérité est plus âgée

⁴⁷ Al-Ḥaṣṣāf, *Adab al-qādī*, p. 127 sq. Cf. Brunshvig, *Études d'islamologie*, II, p. 209-210.

⁴⁸ Wakī', *Aḥbār al-quḍāt*, II, p. 232, 336, 355 ; III, p. 81.

⁴⁹ Abū Yūsuf, *Iḥtilāf Abī Ḥanīfa wa-Ibn Abī Laylā*, p. 78-79. Cette procédure ne se confond pas avec celle du *yamīn ma'a l-šāhid*, également répandue à l'époque umayyade, qui visait à compléter la déposition non probante d'un seul témoin par un serment du demandeur (voir Masud, « Procedural Law between Traditionists, Jurists and Judges », p. 390 sq). Le courant dont Ibn Abī Laylā est représentatif insistait sur la prestation de serment par le demandeur même s'il amenait deux témoins. Sur les développements de la procédure archaïque, voir Melchert, « Some Hadith Concerning the Judicial Oath », p. 9, 11 (pagination provisoire ; je remercie l'auteur de m'avoir communiqué cet article avant publication). Cf. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, p. 187-188.

⁵⁰ Elle est singulièrement proche, au niveau syntaxique, de l'explication de l'expression coranique « *faṣl al-ḥiṭāb* » attribuée à Šurayḥ : « les témoins et les serments (*al-šuhūd wa-l-aymān*) ». Wakī', *Aḥbār al-quḍāt*, II, p. 267. Voir Melchert, « Some Hadith Concerning the Judicial Oath », p. 10.

⁵¹ Selon certains récits, Mu'āwiya aurait généralement insisté pour que le demandeur prête serment concernant la véracité de ses allégations. Masud, « Procedural Law between Traditionists, Jurists and Judges », p. 399. Le rôle de Mu'āwiya dans l'élaboration des procédures de serment apparaît notamment dans Wakī', *Aḥbār al-quḍāt*, I, p. 122.

⁵² Abū Yūsuf, *Kitāb al-āṭār*, p. 161.

⁵³ Serjeant, « The Caliph 'Umar's Letters », p. 78-79.

⁵⁴ Voir Wakī', *Aḥbār al-quḍāt*, I, p. 241.

que lui ⁵⁵ ! » Iyās n’entendait pas reculer ; de son côté le cadī syrien ne critiquait pas tant sur le principe l’inégale position des plaideurs que l’inversion d’une préséance revenant au vieillard. Dans une autre anecdote, Iyās, présenté comme un nouveau Salomon, « éloigne » (*ba‘ada*) une plaignante tandis qu’il « rapproche » (*qarraba*) son adversaire, avant d’intervertir leurs positions respectives, et ceci afin de leur parler sans être entendu de l’autre ⁵⁶. Bien que ces *ḥabar*-s aient toute l’apparence de récits légendaires ⁵⁷, l’attribution d’une procédure si peu conforme au consensus des juristes plus tardifs à un cadī « exemplaire » des débuts de l’Islam suggère qu’ils recouvrent peut-être une pratique historique réelle.

La troisième recommandation de ‘Umar à Mu‘āwiya, relative aux « étrangers » de passage, fut en revanche acceptée plus largement et le *fiqh* continua de leur réserver un traitement privilégié. Si des « étrangers » (*ḡurabā’*) sont impliqués dans un procès, écrit al-Ḥaṣṣāf, le cadī doit s’occuper d’eux avant de trancher les litiges des autochtones ⁵⁸. Ils échappaient peut-être, de la sorte, au tirage au sort déterminant l’ordre de passage des plaideurs. Les voyageurs en transit sont les principaux concernés par cette règle : les retenir trop longtemps en ville nuirait à leurs affaires. Mais de manière plus large, ces « étrangers » dont les affaires sont prioritaires paraissent s’opposer aux « habitants de la ville » (*ahl al-miṣr*) et incluent peut-être les populations rurales des alentours, relevant de la même juridiction. Celles-ci devaient, en théorie, pouvoir venir à l’audience, soumettre leur plainte et revenir chez elles dans une même journée ⁵⁹.

Les tenants de l’alignement des plaideurs sur une même ligne, sans considération de leur statut social, finirent généralement par l’emporter. Mais l’égalité entre groupes sociaux fut avant tout un idéal que tous – y compris certains *fuqahā’* – n’étaient pas prêts à appliquer de manière absolue. Al-Ḥaṣṣāf accepte l’inégalité des plaideurs lorsque ceux-ci ne comparaissent pas devant un cadī, mais devant un gouverneur : ce dernier, dit-il, a le droit de les traiter de manière différenciée ⁶⁰. Un siècle plus tard, al-Ḡaṣṣāṣ tend à définir une égalité plus rigoureuse : il se récrie que cela est certes possible si l’on vient juste saluer l’émir, mais lorsque ce dernier agit comme juge, il est tenu par le même principe d’égalité que le cadī ⁶¹.

II.2. Dominés et dominants

L’égalité des plaideurs était parfois remise en cause lors de procès entre individus de groupes religieux différents. Les *dimmi*-s – essentiellement les juifs et les chrétiens, à qui les musulmans accordaient protection et liberté de culte – disposaient de leurs propres institutions judiciaires ⁶² et y recouraient pour régler les dissensions intra-communautaires. C’est pourquoi leur comparution devant le cadī apparaîtrait peu dans les sources narratives. Ils se présentaient à lui lorsque leurs relations avec les musulmans (ou avec des adeptes d’une autre communauté que la leur ⁶³) les y obligeaient : pour des litiges commerciaux – cas probablement le plus fréquent – ou pour des affaires criminelles. À Bagdad, Abū Yūsuf fit

⁵⁵ Al-Ḡāḥiz, *al-Bayān wa-l-tabyīn*, I, p. 101 ; Ibn Qutayba, *‘Uyūn al-aḥbār*, I, p. 71 ; Ibn ‘Abd Rabbih, *al-‘Iqd al-farīd*, II, p. 50.

⁵⁶ Wakī‘, *Aḥbār al-quḍāt*, I, p. 332.

⁵⁷ Wakī‘ rapporte une version différente de cette histoire, où le protagoniste est le cadī Šurayḥ. Wakī‘, *Aḥbār al-quḍāt*, II, p. 222.

⁵⁸ Al-Ḥaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 100.

⁵⁹ Tillier, *Les cadis d’Iraq à l’époque ‘abbāside*, p. 270.

⁶⁰ Al-Ḥaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 103.

⁶¹ Al-Ḡaṣṣāṣ, *in al-Ḥaṣṣāf, Adab al-qāḍī*, p. 103.

⁶² Voir notamment Goitein, *A Mediterranean Society*, II, p. 311 sq ; Tyan, *Histoire de l’organisation judiciaire*, p. 91.

⁶³ Al-Šāfi‘ī, *Kitāb al-umm*, VII, p. 42.

venir à l'audience les parents d'un *ḍimmī* assassiné par un musulman⁶⁴. En 284/897, le cadi Yūsuf b. Ya'qūb eut à examiner le cas d'un chrétien accusé d'avoir insulté le Prophète⁶⁵. Les individus ou les groupes venaient occasionnellement trouver le cadi pour des affaires liées à leur statut religieux. Dans la seconde moitié du II^e/VIII^e siècle, le cadi de Baṣra Sawwār b. 'Abd Allāh vit arriver un juif désireux de se convertir à l'islam devant lui. Néanmoins, l'homme n'avait pas déposé de placet (*ruq'a*) en début de séance comme les plaignants ordinaires, et le cadi le fit attendre : ce respect excessif de l'ordre de comparution des plaideurs suscita de vives critiques auprès des gens de mosquée⁶⁶. Vers l'an 200/815-16, le cadi de Mossoul al-Ḥasan b. Mūsā al-Ašyab reçut un groupe de chrétiens lors d'un procès visant à déterminer si leur église pouvait être reconstruite⁶⁷.

Plus qu'aux affaires – généralement banales – qui conduisaient les *ḍimmī*-s au tribunal, les sources narratives s'intéressent à leur manière de prêter serment (*yamīn*) lorsque celui-ci leur incombait. En venant devant le cadi, ils acceptaient implicitement les procédures et les preuves légales prévues par le *fiqh*, et devaient obligatoirement exécuter le jugement du cadi, qui tranchait conformément aux normes développées dans son *madhhab*⁶⁸. S'ils se trouvaient en position de défendeurs alors que leurs accusateurs n'avaient aucune preuve testimoniale (*bayyina*) à présenter, un serment d'innocence pouvait leur être déféré. Mais la formule proposée par le cadi devait s'adapter à leur religion : le serment devait engager pleinement le croyant devant Dieu, tel qu'il se Le représentait, mais sans enfreindre les principes de la foi musulmane. Le ḥanafite al-Ḥaṣṣāf préconisa de faire jurer les chrétiens « par Allāh le Très-Haut qui a révélé l'Évangile à 'Īsā, le salut soit sur lui », les juifs « par Allāh le Très-Haut qui a révélé la Torah à Mūsā, notre prophète, le salut soit sur lui », et les zoroastriens « par Allāh qui a créé le feu »⁶⁹. Le lieu où le *ḍimmī* devait prononcer son serment faisait aussi l'objet de controverses : selon Wakī', Abū Yūsuf avait pour habitude à la fin du II^e/VIII^e siècle d'envoyer un de ses auxiliaires faire jurer les chrétiens et les juifs à l'église ou à la synagogue, probablement afin de renforcer la solennité de leur engagement devant Dieu⁷⁰. Il ne faisait en cela que suivre l'exemple de certains de ses prédécesseurs kūfiotes, comme al-Ša'bī (m. entre 103/721 et 110/728)⁷¹. Quelques décennies plus tard, pourtant, al-Ḥaṣṣāf s'éleva contre une telle pratique, arguant que même un musulman ne devait pas aller spécialement à la mosquée pour prêter serment⁷². Selon les mālikites les chrétiens devaient en certains cas prêter serment à l'église, tout comme les musulmans devaient le faire à la mosquée⁷³. Le plus important, soulignait Ibn al-Qāṣṣ, était que le plaideur prête serment en présence de membre de son

⁶⁴ Al-Ṣaymarī, *Aḥbār Abī Ḥanīfa*, p. 105 ; al-Ḥaṭīb, *Ta'rīḥ Baḡdād*, XIV, p. 256.

⁶⁵ Al-Ṭabarī, *Ta'rīḥ*, V, p. 618-19 ; Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam*, VII, p. 299-300.

⁶⁶ Wakī', *Aḥbār al-quḍāt*, II, p. 65.

⁶⁷ Al-Ḥaṭīb, *Ta'rīḥ Baḡdād*, VII, p. 440 ; Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam*, VI, p. 192. Cf. Robinson, *Empire and Elites*, p. 11.

⁶⁸ Abū Yūsuf, *Kitāb al-ḥarāğ*, p. 177 ; al-Šāfi'ī, *Kitāb al-umm*, VII, p. 42 ; al-Ḥaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 596, 601 ; Qudāma b. Ġa'far, *Kitāb al-ḥarāğ*, p. 42. Comme les musulmans, les voleurs *ḍimmī*-s étaient passibles de l'amputation de la main. En cas de fornication (*zinā*), cependant, al-Ḥaṣṣāf considère que la peine de mort ne peut être prononcée à leur encontre (al-Ḥaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 740). Al-Ġaṣṣāṣ (*in* al-Ḥaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 596) considère également que les chrétiens ne sont pas passibles du *ḥadd* pour consommation de boissons fermentées.

⁶⁹ Al-Ḥaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 183 ; voir également al-Saraḥsī, *al-Mabsūṭ*, XVI, p. 119. L'opinion des šāfi'ites était comparable (al-Šāfi'ī, *Kitāb al-umm*, VI, p. 259 ; VII, p. 35 ; Ibn al-Qāṣṣ, *Adab al-qāḍī*, p. 76). Les mālikites considéraient plutôt que les *ḍimmī*-s devaient simplement jurer « par Allāh ». Saḥnūn, *al-Mudawwana l-kubrā*, V, p. 135. Voir Fattal, *Le statut légal des non-musulmans*, p. 365.

⁷⁰ Wakī', *Aḥbār al-quḍāt*, III, p. 259.

⁷¹ Wakī', *Aḥbār al-quḍāt*, II, p. 416.

⁷² Al-Ḥaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 184.

⁷³ Saḥnūn, *al-Mudawwana l-kubrā*, V, p. 134-135.

groupe confessionnel : la pression sociale ainsi exercée sur lui devait le dissuader de se parjurer ⁷⁴.

Les *dimmī*-s qui venaient trouver le cadī semblaient connaître la procédure et s'y soumettre. Un rare cas de contestation est néanmoins évoqué par al-Ḥaṭīb : au début du III^e/IX^e siècle à Baṣra, un juif impliqué dans un procès contre un musulman refusa que ce dernier jure « par Celui qui est le seul dieu (*wa-lladī lā ilāha illā huwa*) » proposée par 'Īsā b. Abān : s'il était vrai, comme le professait ce cadī, que le Coran était créé, cette formule coranique ne convenait pas, car il fallait jurer par le Créateur et non par le créé ; pris de cours, le cadī dut ajourner la séance ⁷⁵.

Au-delà du traitement particulier de leurs serments, les *dimmī*-s ne comparaissaient pas, en droit, sur un pied d'égalité avec les musulmans ⁷⁶. Leur venue à l'audience, qui se déroulait la plupart du temps dans la grande mosquée, pouvait être considérée avec une certaine réticence. En Égypte, à la fin de l'époque umayyade, le cadī Ḥayr b. Nu'aym, sortait à la porte de la mosquée pour trancher les litiges des chrétiens ⁷⁷ ; d'autres n'acceptèrent longtemps de recevoir les chrétiens qu'à leur domicile, et ce ne fut qu'à la fin du II^e siècle qu'un cadī venu d'Iraq, Muḥammad b. Masrūq, introduisit l'usage de les accueillir normalement dans la mosquée ⁷⁸. Un serviteur chrétien du calife al-Mu'taḍid vint un jour trouver le mālikite Ismā'īl b. Ishāq au tribunal et, devant les protestations de ses témoins instrumentaires – qui lui reprochaient notamment d'avoir salué l'homme avec égards –, le cadī dut justifier sa présence par un verset coranique ⁷⁹. Si les *fukahā'* considéraient de façon unanime qu'un cadī avait l'obligation de trancher tout litige opposant un musulman et un non-musulman ⁸⁰, il n'en allait pas de même lorsque deux *dimmī*-s d'une même religion se présentaient à lui. Selon Abū Yūsuf, le cadī devait traiter leur affaire. Mais pour la plupart des autres juristes (y compris Abū Ḥanīfa), cette obligation tombait lorsqu'un des plaideurs ne désirait pas soumettre l'affaire au cadī ⁸¹. Al-Šāfi'ī préférait que le cadī s'abstienne de juger des *dimmī*-s si aucun musulman n'était impliqué dans leurs conflits : il pouvait alors renvoyer le procès devant un juge de leur communauté ⁸². Le šāfi'ite Ibn al-Qāṣṣ préconisait également que le cadī s'abstienne de juger si l'un des deux plaideurs *dimmī*-s ne souhaitait pas se plier à son jugement ⁸³. Comme à la ville, les *dimmī*-s ne disposaient pas à l'audience des mêmes droits que les musulmans. Leur capacité juridique était limitée à l'égard des musulmans : ils ne pouvaient ni témoigner contre eux (à moins de se convertir à l'islam) ⁸⁴, ni agir en tant qu'exécuteur testamentaire (*waṣī*) de l'un d'entre eux ⁸⁵. De surcroît, l'égalité de principe entre plaideurs ne leur était pas toujours reconnue : au IV^e/X^e siècle, le šāfi'ite Ibn al-Qāṣṣ considérait que cette règle ne s'appliquait pas aux *dimmī*-s confrontés à des musulmans, et

⁷⁴ Ibn al-Qāṣṣ, *Adab al-qāḍī*, p. 76.

⁷⁵ Al-Ḥaṭīb, *Ta'rīḥ Baġdād*, XI, p. 160 ; Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam*, VI, p. 310. Cette anecdote fut peut-être mise en circulation par des adversaires du pouvoir, désireux de démontrer l'absurdité de ce dogme théologique.

⁷⁶ Cf. Morabia, *Le Ġihād*, p. 283.

⁷⁷ Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 351.

⁷⁸ Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 390.

⁷⁹ Al-Qāḍī 'Iyāḍ, *Tartīb al-madārik*, III, p. 174 ; al-Ḥaṭīb, *Ta'rīḥ Baġdād*, VI, p. 287.

⁸⁰ Fattal, *Le statut légal des non-musulmans*, p. 350.

⁸¹ Ibn al-Qāṣṣ, *Adab al-qāḍī*, p. 37-38.

⁸² Al-Šāfi'ī, *Kitāb al-umm*, VII, p. 42, 44. Cf. Fattal, *Le statut légal des non-musulmans*, p. 120.

⁸³ Ibn al-Qāṣṣ, *Adab al-qāḍī*, p. 37. Sur la compétence du cadī dans les procès entre non musulmans, voir Fattal, *Le statut légal des non-musulmans*, p. 351 sq.

⁸⁴ Al-Ḥaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 720, 724. Au début du IV^e/X^e siècle, cette règle était officiellement rappelée par le calife dans ses diplômes d'investiture aux cadis (Qudāma b. Ġa'far, *Kitāb al-ḥarāġ*, p. 42). Voir Schacht, *Introduction au droit musulman*, p. 161 ; Fattal, *Le statut légal des non-musulmans*, p. 361.

⁸⁵ Al-Ḥaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 481.

rapportait que ‘Alī b. Abī Ṭālib avait refusé de s’asseoir à égalité avec un adversaire juif devant le cadī Šurayḥ ⁸⁶.

L’égalité n’allait pas de soi, non plus, lorsqu’un procès impliquait des hommes de pouvoir ou leurs proches. L’audience, qui se tenait le plus souvent à la mosquée, était ouverte au public et la foule des plaideurs ou des curieux s’y massait ⁸⁷. Rendue aux yeux de tous, la justice offrait un spectacle tragique ou comique ⁸⁸, selon le cas, mais presque toujours déterminant pour les justiciables, qui y jouaient non seulement leurs biens et leurs droits, mais aussi leur honneur et leur réputation. Pour un individu de haut rang, comparaître à l’audience obligeait déjà à reconnaître son infériorité de circonstance devant le cadī et sa soumission à son verdict ; s’exhiber devant la foule à égalité avec un adversaire de statut inférieur pouvait *a fortiori* paraître dégradant, surtout lorsque ce dernier risquait de l’emporter. Ğa‘far b. al-Qāsim al-Hāšimī, gouverneur de Bašra sous al-Wāṭiq ⁸⁹, s’attira la colère du calife et celui-ci demanda au cadī Aḥmad b. Riyāḥ de le juger aux *maẓālim* (tribunal du redressement des torts). Le cadī ordonna à l’émir déchu de se présenter tous les jours au tribunal, afin qu’il puisse comparaître sur-le-champ lorsque plainte était portée contre lui. Un jour, après que l’audience eut été levée, Ğa‘far b. al-Qāsim dit au cadī : « Ô juge ! Des gens vils (*ri‘ā‘ al-nās*) et grossiers (*šuwāz min šuwāzi-him*) viennent nous trouver, et tous n’ont pas besoin de nous ⁹⁰. Que penserait le juge (*al-ḥākim*) de nous réserver une ou deux audiences par semaine ? Nous y viendrions, ainsi que nos adversaires : nous nous exécuterions devant ceux qui réclameraient quelque chose de vrai (*ḥaqq*) et nous nous défendrions face à ceux qui prétendraient quelque chose de faux (*bāṭil*). » Devant les protestations du cadī, Ğa‘far b. al-Qāsim sous-entendit qu’en tant que Hāšimite, il ne méritait pas d’être mélangé au bas peuple : « c’est ainsi que j’ai été créé, que je vis et que je mourrai », conclut-il ⁹¹. Un procès ne pouvait en principe avoir lieu en l’absence d’une des parties, et les cadis pouvaient user de divers procédés pour contraindre un défendeur à répondre à sa convocation ⁹². Au III^e/IX^e siècle, le droit ḥanafite prévoit largement la possibilité qu’un plaideur envoie un *wakīl* (fondé de pouvoir) à l’audience pour le représenter ⁹³, et nombre d’individus de haut rang évitèrent certainement grâce à cela les désagréments d’une comparution au milieu de la populace. Au siècle précédent, pourtant, certains cadis considéraient qu’un individu présent dans la localité du procès ne pouvait déléguer de représentant qu’en cas de maladie : ce fut le cas, à Bašra, du cadī Ḥālid b. Ṭalīq ⁹⁴. Contrairement à Abū Yūsuf et al-Šaybānī, Abū Ḥanīfa considérait qu’un plaideur du district ne pouvait se faire représenter par un *wakīl* qu’avec l’autorisation de son adversaire ⁹⁵.

Les individus de haut rang manifestaient parfois de fortes réticences face à la perspective de se présenter au cadī. Vers 155/772, un « Nabatéen » (*nabaṭī*) ⁹⁶ en appela contre Zaynab, la fille de l’ancien gouverneur de Bašra Sulaymān b. ‘Alī, haut représentant de

⁸⁶ Ibn al-Qāṣṣ, *Adab al-qāḍī*, p. 46 ; voir également Wakī‘, *Aḥbār al-quḍāt*, II, p. 200 ; Abū Hilāl, *Kitāb mā ḥtakama*, f. 18r. Voir également les sources postérieures citée par Fattal, *Le statut légal des non-musulmans*, p. 361.

⁸⁷ Voir Tillier, « Un espace judiciaire entre public et privé », p. 511-12.

⁸⁸ Voir par exemple al-Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ Baġdād*, XI, p. 197-198, où un vénérable dignitaire abbasside est contraint par le calife al-Rašīd à se rendre pieds nus à l’audience de ‘Umar b. Ḥaṭīb, cadī d’al-Ruṣāfa. Un tapis de feutre fut néanmoins déployé de la porte de son palais à celle de la mosquée.

⁸⁹ Al-Šafadī, *al-Wāfi bi-l-wafayāt*, XI, p. 123.

⁹⁰ C’est-à-dire que dans la foule des plaideurs, seul un petit nombre vient se plaindre de l’ancien gouverneur.

⁹¹ Wakī‘, *Aḥbār al-quḍāt*, II, p. 179.

⁹² Ziadeh, « Compelling Defendant’s Appearance at Court », p. 309 sq.

⁹³ Al-Ḥaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 156 sq, 249, 499 sq.

⁹⁴ Wakī‘, *Aḥbār al-quḍāt*, II, p. 128 (le *wakīl* est ici appelé *ġarī*).

⁹⁵ Al-Ḥaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 499.

⁹⁶ « Nabatéen » était notamment la dénomination des populations autochtones s’adonnant à l’agriculture dans le Sawād iraqien. Voir Pellat, *Le milieu bašrien*, p. 22 ; Fahd, « Nabaṭ », *EF*², VII, p. 836.

la famille abbasside. Le cadī Sawwār b. ‘Abd Allāh l’assigna à comparaître, mais elle refusa et Sawwār dut ordonner à l’émir al-Hayṭam b. Mu‘āwiya⁹⁷ de l’amener ; comme ce dernier protestait qu’il s’agissait d’une fille de gouverneur, le cadī lui écrivit : « En vertu de son haut rang (*id k̄ānat bi-hāda l-mawḍi‘ al-sanī*), elle doit être la première à rendre d’elle-même ce qu’elle doit⁹⁸ ! » Le statut social de l’accusée contrastait particulièrement avec celui du demandeur. À côté de l’admiration qu’ils suscitaient pour leur savoir technique, les « Nabatéens » constituaient alors une catégorie méprisée, située au bas de l’échelle sociale : non seulement ils n’étaient pas arabes, mais en plus ils (ou leurs ancêtres) s’étaient convertis sans s’allier par *walā’* à aucune tribu⁹⁹. Sous le calife al-Mahdī, leur statut inférieur transparaissait encore lors de la distribution du *‘aṭā’* : à Kūfa, ils percevaient une somme moindre que celle des *mawālī*, qui recevaient eux-mêmes moins d’argent que les arabes¹⁰⁰. Le cadī de Kūfa Ibn Šubruma les considérait comme des esclaves¹⁰¹ et ce ne fut pas sans scandale que Nūḥ b. Darrāḡ, issu de cette catégorie, accéda plus tard à la judicature de la même ville¹⁰². Sawwār b. ‘Abd Allāh comprenait la gêne qu’éprouvait une femme de bonne famille à s’aligner en public avec un homme de vile condition ; il ne tenait qu’à elle, dit-il en substance, de tenir ses engagements et d’éviter ainsi d’être citée en justice.

D’autres cadīs eurent maille à partir avec de hauts dignitaires qui refusaient de s’asseoir à égalité avec leurs adversaires. Ainsi ‘Umar b. Ḥabīb, cadī d’al-Rusāfa sous al-Rašīd, dut-il vertement admonester le vieux ‘Abd al-Šamad b. ‘Alī (m. 185/801)¹⁰³, prestigieux représentant de la dynastie, pour que celui-ci s’aligne devant lui avec son accusateur¹⁰⁴. Sous al-Mahdī, le cadī Šarīk b. ‘Abd Allāh punit un arrogant *wakīl* de Mu’nisa (la fille du calife), qui prétextait de ses relations avec elle pour rabaisser son adversaire¹⁰⁵. À la fin du III^e/IX^e siècle, encore, le cadī de Bagdad Yūsuf b. Ya‘qūb ordonna à son *ḥāḡib* d’asseoir de force un haut serviteur d’al-Mu‘taḍid sur la même ligne (*muwāzāt*) que son accusateur : en vertu de sa position auprès de la dynastie, l’homme prétendait s’asseoir à une place plus élevée (*irtafa‘a fi l-maḡlis*)¹⁰⁶. Le plus souvent, les hauts dignitaires attaqués en justice par de simples quidams s’abstenaient tout simplement de répondre à leur convocation au tribunal. Le cadī pouvait en théorie faire amener un plaideur récalcitrant *manu militari*¹⁰⁷ ; en pratique, il était presque impossible d’user de la force avec de trop puissants personnages – à moins que le calife lui-même ne prenne les choses en main¹⁰⁸ – et certains cadīs se rendirent célèbres pour les ruses qui leur permirent de faire comparaître des membres de la *ḥāṣṣa*¹⁰⁹.

Les choses se compliquaient lorsque le défendeur occupait de hautes fonctions gouvernementales, comme un émīr de province. Dans les années qui suivirent la révolution

⁹⁷ Al-Hayṭam b. Mu‘āwiya (m. 156/773) fut gouverneur de Tā’if et de La Mecque en 141/758-59, puis de Baṣra en 155-56/772-73. Al-Ziriklī, *al-A‘lām*, VIII, p. 105 ; Pellat, *Le milieu baṣrien*, p. 281.

⁹⁸ Wakī‘, *Aḥbār al-quḍāt*, II, p. 62.

⁹⁹ Wakī‘, *Aḥbār al-quḍāt*, III, p. 167.

¹⁰⁰ Wakī‘, *Aḥbār al-quḍāt*, III, p. 158.

¹⁰¹ Wakī‘, *Aḥbār al-quḍāt*, III, p. 123.

¹⁰² Wakī‘, *Aḥbār al-quḍāt*, III, p. 182-83 ; al-Ġāḡiz, *Kitāb al-ḥayawān*, VII, p. 165 ; al-Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ Baḡdād*, XIII, p. 317.

¹⁰³ Al-Ziriklī, *al-A‘lām*, IV, p. 11.

¹⁰⁴ Al-Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ Baḡdād*, XI, p. 197-198 ; Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaḡam*, VI, p. 162.

¹⁰⁵ Al-Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ Baḡdād*, IX, p. 292.

¹⁰⁶ Al-Qāḍī ‘Iyāḍ, *Tarīḥ al-madārik*, III, p. 184 ; Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaḡam*, VII, p. 411 ; al-Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ Baḡdād*, XIV, p. 313.

¹⁰⁷ Al-Ḥaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 245.

¹⁰⁸ Voir le procès intenté à Raqqa sous al-Rašīd contre ‘Īsā b. Ġa‘far, un dignitaire abbasside, in Wakī‘, *Aḥbār al-quḍāt*, III, p. 287 ; Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaḡam*, V, p. 538-39.

¹⁰⁹ Le cadī de Bagdad Ḥaṣṣ b. G/iyāt conseilla par exemple à un Ḥurāsānien en litige avec un puissant *wakīl* d’Umm Ġa‘far, la femme d’al-Rašīd, d’amener celui devant le cadī pour une autre affaire, et d’en profiter pour porter plainte contre lui. Al-Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ Baḡdād*, VIII, p. 187-189 ; Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaḡam*, VI, p. 46-48 ; Ibn Ḥallikān, *Wafayāt al-a‘yān*, II, p. 199-200.

abbasside, les gouverneurs étaient encore les premiers dépositaires du pouvoir judiciaire et rares furent probablement les cadis à oser convoquer leurs délégués comme simples justiciables¹¹⁰. La réforme d'al-Manṣūr (r. 132-158/754-75), qui entreprit de rattacher la judicature au califat, permit une évolution dans ce sens, mais les gouverneurs mettaient peu de grâce à se présenter à l'audience. À la crainte de devoir s'aligner avec un homme du peuple s'ajoutait l'humiliation de se voir assigner une place inférieure à celle du cadi le temps du procès. Longtemps le cadi n'avait été qu'un subordonné du gouverneur, et beaucoup n'acceptaient que de mauvais gré leur nouvelle égalité statutaire. Peu avant 170/786, Šarīk b. 'Abd Allāh convoqua le gouverneur de Kūfa, Mūsā b. 'Īsā¹¹¹, accusé par une noble femme d'avoir détruit un mur de clôture de sa propriété. Il fallut au cadi déployer tous les moyens de pression possibles (emprisonnement des hommes de l'émir, menace de recourir au calife) pour que Mūsā daigne enfin venir à l'audience pour y être condamné. Mais à peine son jugement rendu, le cadi se leva, fit asseoir l'émir à ses côtés et le salua avec tout le respect dû à un gouverneur¹¹².

Il était plus délicat encore de convoquer le calife ou ses proches collaborateurs. Muḥammad b. 'Imrān, cadi de Médine, s'y essaya lorsque plainte fut portée contre Abū Ayyūb al-Mūriyānī¹¹³, de passage à l'occasion du Pèlerinage : le haut secrétaire ne se présenta pas à l'audience ni n'envoya de *wakīl*, et s'en prit violemment au cadi quand ce dernier lui en fit le reproche¹¹⁴. Lorsque l'accusé était le calife, tous les récits ne cachent pas la difficulté de le faire asseoir à côté de son adversaire. Selon al-Šaymarī, Abū Yūsuf transmettait un jour des requêtes à al-Rašīd, qui donnait audience de *mazālim* (redressement des torts), lorsqu'un paysan du Sawād osa porter plainte contre le souverain en personne, l'accusant de s'être illégalement emparé d'un jardin. Très ennuyé, le grand cadi tenta de dissuader l'homme de poursuivre sa démarche et lui conseilla d'accuser plutôt quelqu'un d'autre. Comme le quidam insistait, il dut soumettre la plainte au calife, et devant ses dénégations il fit comparaître l'homme. Ce dernier, qui n'avait pas de *bayyina* à produire, demanda à Abū Yūsuf de déférer le serment au calife : celui-ci jura de son innocence et l'homme se retira en grommelant. Le grand cadi, dit-on, se repentit ensuite de l'avoir laissé assis par terre alors qu'al-Rašīd siégeait sur un trône, ce qui avait pu influencer l'issue du procès¹¹⁵. Peut-être ce récit est-il beaucoup plus près de la réalité historique que ceux d'Abū Hilāl al-'Askarī : les remords attribués à Abū Yūsuf dissimulent à peine l'impossibilité de faire comparaître, à cette époque, un calife et un paysan sur un pied d'égalité.

II. 3. Le tribunal, révélateur des inégalités socioculturelles

L'égalité des plaideurs n'était pas qu'une question de position par rapport au cadi : ce dernier devait, en droit, afficher une attitude strictement identique avec les deux adversaires. L'insistance des juristes sur ce point suggère que, dans la réalité, il en allait souvent autrement, ce dont les sources biographiques gardent des traces. Souvent issus eux-mêmes de

¹¹⁰ Tyan (*Histoire de l'organisation judiciaire*, p. 282) cite al-Kindī (*Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 356) afin de montrer que l'égalité entre plaideurs était respectée même lorsqu'un procès impliquait un homme de pouvoir – al-Kindī évoque un procès entre 'Abd al-Malik b. Marwān al-Nuṣayrī et son neveu, vers 133/750. Néanmoins, le premier n'est alors plus gouverneur d'Égypte (il a été révoqué par les Abbassides ; voir al-Ziriklī, *al-A'lām*, IV, p. 165), et par ailleurs il montre peu d'entrain à s'aligner sur son adversaire, reprochant son ingratitude au cadi Ḥayr b. Nu'āym.

¹¹¹ Sur ce gouverneur, voir al-Ṭabarī, *Ta'rīḥ*, IV, p. 603, 620.

¹¹² Wakī', *Aḥbār al-quḍāt*, III, p. 171. Voir également al-Ḥaṭīb, *Ta'rīḥ Baġdād*, IX, p. 290-91 ; Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam*, V, p. 417.

¹¹³ Voir Bosworth, « al-Mūriyānī », *EF*, VII, p. 628.

¹¹⁴ Wakī', *Aḥbār al-quḍāt*, I, p. 184.

¹¹⁵ Al-Šaymarī, *Aḥbār Abī Ḥanīfa*, p. 105-106.

la frange supérieure de la société, les cadis tendaient à traiter de manière inégale les plaideurs se distinguant par leur lignage ou leur statut social. À la fin du II^e/VIII^e siècle, dans les *amṣār* irakiens, l'appartenance tribale comptait encore pour beaucoup dans les rapports sociaux, *a fortiori* lorsqu'elle se doublait de mérite religieux, et ceci pouvait orienter la perception d'un litige par un cadi. Vers 166/782-83, lors d'un conflit entre un *mawlā* de Qurayš et un autre des Anṣār, le cadi de Baṣra Ḥālid b. Ṭalīq prit parti pour ce dernier en vertu de la faveur dont les Anṣār jouissaient auprès du Prophète¹¹⁶. À la même époque, deux hommes vinrent se disputer devant le kūfiote Šarīk b. 'Abd Allāh – l'un affirmant que l'autre était son esclave, et ce dernier clamant qu'il était libre –, et le cadi ordonna à chacun de donner un garant (*kafīl*) à l'autre en attendant que l'affaire soit examinée à l'audience. Comme l'un des deux refusait, Šarīk se mit à le houspiller et à lui reprocher son injustice, mais il se radoucit brusquement lorsque l'homme déclina sa généalogie, qui remontait au célèbre Compagnon 'Ammār b. Yāsir¹¹⁷. Un témoin de la scène, qui devint à son tour cadi un peu plus tard, raconta : « Je vis Šarīk se ramollir, se faire tout petit, et je sus que la manœuvre (*al-sa'īyya*) avait réussi. Il dit : "Qu'Allāh prenne 'Ammār en sa miséricorde !", puis l'informa d'une voix douce que telle était la procédure¹¹⁸. » Un plaideur de plus humble condition qui eût osé élever ainsi la voix contre le cadi eût probablement encouru un châtement discrétionnaire.

Une telle attitude ne contredisait pas totalement les règles élaborées par les *fuqahā'*. Si le cadi était en principe tenu de montrer un même visage à chacun, il fut en définitive reconnu que toutes les catégories sociales n'encouraient pas les mêmes sanctions. Déjà au début du III^e/IX^e siècle, l'émir Ṭāhir b. al-Ḥusayn Dū l-Yamīnayn recommandait à son fils 'Abd Allāh, nommé gouverneur du Diyār Rabī'a, d'appliquer « les peines légales (*ḥudūd*) aux criminels en fonction de leur position sociale (*'alā qadr manāzili-him*)¹¹⁹ ». Cette position ne fut pas entérinée par les juristes, pour qui les *ḥudūd* devaient en principe être exécutés sans considération de la place du coupable dans la hiérarchie sociale (si ce n'est sa condition juridique : libre/esclave, *muḥṣan/ḡayr muḥṣan*). En revanche, les peines discrétionnaires (*ta'zīr*) pouvaient s'adapter au groupe d'appartenance de l'individu. Au V^e/XI^e siècle, le ṣāfi'ite al-Māwardī et le ḥanbalite Abū Ya'lā Ibn al-Farrā' recommandaient tous deux d'appliquer des sanctions inversement proportionnelles au niveau social des condamnés. Pour un même « délit », un homme de haut rang (*ḡalla qadru-hu*) méritait juste que l'on se détourne de lui (*al-i'rāḍ 'an-hu*) ; un individu moins considérable devait être admonesté ou humilié verbalement – sans toutefois être insulté – ; les gens du peuple devaient, quant à eux, être jetés en prison pour des durées dépendant à la fois de leurs rangs dans la société (*rutab*) et de la nature de leurs fautes¹²⁰. Égalité devant le cadi n'impliquait pas toujours égalité devant les peines : lorsqu'un châtement n'était pas explicitement prévu par la Loi, des critères sociaux reprenaient l'ascendant sur l'égalité théorique des musulmans. Les catégories légales se surimposaient aux catégories sociales, mais ne les remplaçaient pas.

L'appartenance sociale n'influaient pas seulement sur les peines, mais sur toute la mécanique du procès. Il est bien connu aujourd'hui que le niveau socioculturel d'un individu peut influencer sa condamnation : un pauvre peu éduqué se défend moins bien qu'un riche diplômé. Sans le formuler de cette façon, les sources islamiques font à peu près le même constat. Deux marqueurs sociaux transparaissent particulièrement, qui pouvaient orienter l'issue d'un procès : la langue et la culture juridique.

¹¹⁶ Wakī', *Aḥbār al-quḍāt*, II, p. 132-133.

¹¹⁷ Voir al-Ziriklī, *al-A'lām*, V, p. 36.

¹¹⁸ Wakī', *Aḥbār al-quḍāt*, III, p. 173. Sur cette procédure, voir al-Ḥaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 224.

¹¹⁹ Ibn Ṭayfūr, *Kitāb Baḡdād*, p. 28. Sur l'épître de Ṭāhir à son fils 'Abd Allāh, voir Bosworth, C.E., « An Early Arabic Mirror for Princes », p. 26 sq.

¹²⁰ Al-Māwardī, *al-Aḥkām al-sultāniyya*, p. 293 (trad. Fagnan, p. 505) ; Abū Ya'lā Ibn al-Farrā', *al-Aḥkām al-sultāniyya*, p. 279. Cf. Schneider, « Imprisonment in Pre-classical and Classical Islamic Law », p. 163-64.

Peu d'indices permettent de déterminer le registre de langue employé au tribunal. Comme la plupart du temps dans les sources classiques, les biographies de cadis restituent des dialogues en *'arabiyya fuṣḥā*, et non dans le registre dialectal du quotidien. Au-delà des reconstitutions inhérentes à ce genre historiographique, peut-être attendait-on que la langue employée devant le cadī soit l'arabe littéraire. Cela expliquerait les difficultés que certains plaideurs semblaient éprouver à s'exprimer et les quiproquos que cela pouvait engendrer. Vers 160/776, une femme vint trouver 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan al-'Anbarī à Baṣra et lui dit : « Qu'Allāh prodigue ses bienfaits au cadī ! Mon mari ne s'accouple pas à moi devant toi (*lā yuḡāmi 'unī 'inda-k*) : puis-je lui demander une caution ? » Elle fut immédiatement rabrouée par le héraut (*munādī*), qui lui interdit de se montrer insolente devant le cadī. Mais ce dernier l'interrompt car il avait compris la signification réelle de ces paroles : la femme voulait dire que son mari ne pouvait pas « se joindre à elle » et venir au tribunal, et une caution (*kafīl*) pouvait en ce cas être exigée de lui ¹²¹. D'autres récits témoignent des difficultés que certains plaideurs éprouvaient à manier la langue littéraire ¹²², tandis que d'autres plus cultivés pouvaient s'adonner à des joutes verbales en prose rimée (*saḡ'*) avec le cadī ¹²³. Certains juristes ḥanafites reconnaissaient que tous les justiciables ne montraient pas une même aisance devant le cadī : d'aucuns pouvaient être troublés au point d'en perdre la parole ¹²⁴. Pour y remédier, al-Ḥaṣṣāf autorisait un plaideur à présenter sa plainte par écrit, sur un placet (*qiṣṣa*). Néanmoins cette procédure fit l'objet de débats : si al-Ḥaṣṣāf n'y voyait rien qui « puisse renforcer l'intimité (*iḥtiṣās*) [du cadī] avec un plaideur au détriment de l'autre ¹²⁵ », al-Ḡaṣṣās rapporte que le cadī Ṣurayḥ n'acceptait pas une telle pratique. Lire une requête écrite pouvait en effet être comparé à un échange secret (*musārra*) entre le cadī et une seule des parties ¹²⁶ : une fois encore, le cadī devait choisir entre l'application d'une égalité stricte ou la compensation des inégalités socioculturelles. Par ailleurs la présentation d'un placet ne remédiait qu'imparfaitement aux difficultés qu'un plaideur éprouvait à s'exprimer oralement. S'il ne maniait pas l'écrit avec dextérité, il risquait de reconnaître ses propres obligations sans même s'en apercevoir ¹²⁷ ; comme le fit plus tard remarquer Ibn Māza (m. 536/1141), le rédacteur de la *qiṣṣa* pouvait d'ailleurs être une tierce personne susceptible de déformer les déclarations du plaideur ¹²⁸. En incitant les plaideurs à s'exprimer dans un registre de langue élevé – ne serait-ce que pour les termes juridiques relatifs aux procédures –, le tribunal était un puissant révélateur des contrastes sociaux.

Les plaideurs ne maîtrisant pas l'arabe se trouvaient dans une situation plus délicate encore. Le juriste šāfi'ite Ibn al-Qāṣṣ (m. 335/946), qui étudia à Bagdad mais vécut longtemps au Ṭabaristān et mourut à Ṭarsūs ¹²⁹, se montre plus que ses prédécesseurs sensible à ce point. Parmi les qualités essentielles du cadī, celui-ci doit être capable de « reconnaître une langue lorsqu'il l'entend (*ya 'rifu l-luḡa idā sami 'a*) ¹³⁰ » ; son greffier (*kātib*) doit également « connaître les langues des plaideurs (*luḡāt al-ḥuṣūm*) et savoir méticuleusement transposer

¹²¹ Wakī', *Aḥbār al-quḍāt*, II, p. 108. Voir al-Ḥaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 216.

¹²² Voir par exemple Wakī', *Aḥbār al-quḍāt*, III, p. 187, où un plaideur se fait expliquer le sens de *naḍl* (abject).

¹²³ Al-Ḥaṭīb, *Ta'rīḥ Bagdād*, VIII, p. 31. Voir également al-Ṣaymarī, *Aḥbār Abī Ḥanīfa*, p. 112, où Zufar b. al-Ḥudayl (un des principaux disciples d'Abū Ḥanīfa) se fait remarquer pour son éloquence à l'audience du cadī al-Ḥaḡḡāḡ b. Artāt.

¹²⁴ Al-Ḡaṣṣās, in al-Ḥaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 123.

¹²⁵ Al-Ḥaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 123.

¹²⁶ Al-Ḡaṣṣās, in al-Ḥaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 123. Cf. 'Umar b. 'Abd al-'Azīz Ibn Māza, *Šarḥ adab al-qāḍī*, p. 99. Sur l'usage des *qiṣṣas* au tribunal, voir Masud, « The Award of *Matā'* in the Early Muslim Courts », p. 366.

¹²⁷ Al-Ḡaṣṣās, in al-Ḥaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 124.

¹²⁸ 'Umar b. 'Abd al-'Azīz Ibn Māza, *Šarḥ Adab al-qāḍī*, p. 100.

¹²⁹ Voir al-Šīrāzī, *Ṭabaqāt al-fuqahā'*, p. 203-203 ; Ibn Ḥallikān, *Wafayāt al-a'yān*, I, p. 68 ; al-Subkī, *Ṭabaqāt al-šāfi'iyya l-kubrā*, III, p. 59 ; Ibn Qāḍī Ṣuhba, *Ṭabaqāt al-šāfi'iyya*, I, p. 106-107 ; al-Dahabī, *Siyar a'lām al-nubalā'*, XV, p. 371-72.

¹³⁰ Ibn al-Qāṣṣ, *Adab al-qāḍī*, p. 23.

une langue étrangère en arabe »¹³¹. La venue de locuteurs dont le cadī ignorait la langue devait être courante, si l'on en juge par les paragraphes que les juristes ont consacrés à l'interprète judiciaire (*turğumān* ou *mutarğim*). Selon Ibn Māza, les étrangers dont le cadī ignorait la langue pouvaient présenter leur affaire par écrit, sur une *qišša* (rédigée par un tiers, peut-être un professionnel)¹³², mais cette solution ne pouvait s'étendre aux débats oraux consécutifs. Pendant longtemps, il semble qu'aucun interprète professionnel ne fut attaché aux cadīs, peut-être en raison du nombre trop élevé de langues potentiellement parlées par les plaideurs¹³³. En cas de nécessité, le cadī devait s'enquérir d'un interprète adéquat, dont la fiabilité parfois incertaine pouvait porter préjudice au plaignant. Wakī' relate que le célèbre cadī kūfiote Ibn Abī Laylā (m. 149/766 ?) reçut un jour une esclave-mère (*umm walad*), visiblement veuve, originaire du Sind. Comme elle ne comprenait pas l'arabe, le cadī pria un plaideur qui connaissait sa langue¹³⁴ de traduire ses paroles ; l'homme conseilla plutôt son frère, qui la parlait mieux que lui. Ibn Abī Laylā voulait signifier à l'esclave que l'argent de ses enfants orphelins ne pouvait être laissé aux mains d'une femme et qu'il devait être confié à un homme digne de confiance. Mais loin de respecter le savant discours du cadī, le traducteur improvisa : « Le cadī te dit : “Pardieu, si tu ne te donnes pas à moi, je vais t'en faire voir de toutes les couleurs !” », provoquant les cris de la femme terrorisée. Interloqué, le cadī demanda ce qu'avait la femme et l'homme affirma : « Elle vient d'un pays où l'on vénère le pouvoir et elle exalte tes ordres¹³⁵ ! » Il est possible que cette anecdote entende surtout critiquer les méthodes d'Ibn Abī Laylā : comme son contemporain Abū Ḥanīfa, il considérait qu'un interprète unique était suffisant – à condition bien sûr qu'il soit musulman, libre et fiable (*ṭiqa*). La mésaventure du cadī illustre le danger que représentait un traducteur unique, et cette pratique fut rapidement contestée. Pour Abū Ḥanīfa en particulier, la traduction avait le statut d'une « information » (*iḥbār*) établissant la vérité (*ḥaqīqat al-amr*) même si un seul individu la rapportait – tout comme il suffisait qu'un seul homme affirme avoir vu le croissant de lune pour que prît fin le jeûne : l'interprète était un « remplaçant sûr » (*muğzi' wāṭiq*) dont on pouvait se contenter. Aux yeux d'al-Šaybānī (m. 189/805) en revanche, la traduction avait le statut d'un « témoignage » (*šahāda*) de paroles prononcées : deux hommes honorables ('*adl*) devaient donc traduire ensemble les échanges entre le cadī et les plaideurs¹³⁶. Un demi siècle plus tard, le ḥanafite al-Ḥaššāf permettait encore qu'un seul individu serve d'interprète, mais préférait toutefois que deux traducteurs officient simultanément¹³⁷. Les mālikites et les šāfi'ites considéraient aussi qu'une traduction devait être effectuée par deux témoins (ou un homme et deux femmes honorables) pour être recevable¹³⁸ – mais al-Māwardī acceptait encore qu'un seul individu (et même un esclave) traduise les paroles du cadī au plaideur, car

¹³¹ Ibn al-Qāšš, *Adab al-qāḍī*, p. 30. Si le cadī connaissait la langue des plaideurs, il n'avait nul besoin d'interprète ; mais le greffier restait probablement tenu de rédiger les documents en arabe. Cf. al-Māwardī, *Adab al-qāḍī*, I, p. 695.

¹³² Umar b. 'Abd al-'Azīz Ibn Māza, *Šarḥ adab al-qāḍī*, p. 99. Masud (« The Award of *Matā'* in the Early Muslim Courts », p. 366) propose d'identifier un tel professionnel de la rédaction de *qišša*-s pour les plaideurs avec la fonction de *qāšš*.

¹³³ S'appuyant surtout sur des sources plus tardives (al-G/azālī, Ibn Farḥūn), Tyan déduit que l'interprète était un fonctionnaire permanent auprès du cadī. Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire*, p. 258. Nous n'avons néanmoins trouvé aucune preuve que c'était le cas en Orient aux quatre premiers siècles de l'hégire.

¹³⁴ Le texte le nomme « 'Awāna » : il s'agit peut-être de 'Awāna b. al-Ḥakam (m. 147/764), célèbre historien kūfiote. Voir al-Ziriklī, *al-A'lām*, V, p. 93.

¹³⁵ Wakī', *Aḥbār al-quḍāt*, III, p. 135.

¹³⁶ Abū l-Muhallab, *Adab al-qāḍī*, p. 27-28. Voir également al-Ḡaššās, in al-Ḥaššāf, *Adab al-qāḍī*, p. 328 ; Ibn al-Qāšš, *Adab al-qāḍī*, p. 30-31.

¹³⁷ Al-Ḥaššāf, *Adab al-qāḍī*, p. 328. Il en va de même pour le ḥanafite maghrébin Abū l-Muhallab, *Adab al-qāḍī*, p. 27.

¹³⁸ Al-Šāfi'ī, *Kitāb al-umm*, VI, p. 204 ; Ibn al-Qāšš, *Adab al-qāḍī*, p. 30 ; al-Māwardī, *Adab al-qāḍī*, I, p. 695-96.

dans ce sens la traduction n'avait que valeur d'information (*ḥabar*) et non de témoignage¹³⁹. Ces débats entre juristes reflétaient la difficulté de traiter de manière fiable et équitable les affaires de tous : quiconque ne maîtrisait pas la langue arabe – ce qui était le cas de nombreux esclaves fraîchement capturés – dépendait *de facto*, devant le *cadi*, d'interprètes dont le manque de crédibilité pouvait s'avérer préjudiciable.

Les procédures judiciaires furent élaborées par les *fuqahā'* et une bonne culture juridique était utile pour obtenir d'un procès le résultat escompté. À l'inverse, la méconnaissance de règles élémentaires pouvait être fatale aux plaideurs. Nicolas Michel a montré qu'à l'époque ottomane, les paysans égyptiens étaient si ignorants des procédures que, lorsqu'ils recouraient aux tribunaux, ils se présentaient souvent sans l'ombre d'une preuve légale¹⁴⁰. Diverses anecdotes montrent que, dans l'Iraq abbasside également, certains plaideurs perdaient leurs procès faute de maîtriser les procédures de base. Ainsi raconte-t-on qu'un marchand (*tāḡir*) vint se plaindre à Abū Yūsuf de ce que son adversaire ne lui avait pas remis les trois cents mesures d'orge qu'il lui devait – il s'agissait visiblement des suites d'un premier procès, lors duquel l'homme avait été condamné à lui verser une telle somme en nature. Le défendeur se récria qu'il lui avait donné tout ce qui était en sa possession et le *cadi* voulut le faire jurer que cela était vrai. Le serment lui fut déféré trois fois de suite, mais l'homme refusa de jurer et Abū Yūsuf le condamna à verser les trois cents mesures. Le défendeur changea alors d'avis et voulut prêter serment. Mais il était trop tard : le jugement (*ḥukm*) avait été rendu. Un compagnon du *cadi* lui dit alors : « Si au moins tu lui avais dit : “Je vais te déférer trois fois de suite ces paroles (*i.e.* la formule de serment) et si tu refuses [de jurer], je te condamnerai¹⁴¹ !” » La doctrine ḥanafite postérieure préconisa explicitement que le *cadi* explique la procédure au moment de faire jurer un défendeur¹⁴². Al-Ġaṣṣāṣ expliqua que le plaideur pouvait ignorer les divergences (*iḥtilāf*) entre écoles sur le serment et ses modalités¹⁴³. Pour les mālikites et les šāfi'ites, en effet, le *cadi* devait immédiatement déférer le serment au demandeur si le défendeur refusait de jurer¹⁴⁴. « Tout le monde ne sait pas que si le défendeur refuse de jurer, le serment est déféré au demandeur », lit-on dans la *Mudawwana* de Saḥnūn¹⁴⁵. Les šāfi'ites recommandaient, également, que le *cadi* informe le défendeur de la procédure et des conséquences de son refus de jurer¹⁴⁶. Dans l'anecdote ci-dessus, peut-être le plaideur était-il habitué à la procédure développée par les mālikites et les šāfi'ites, et s'attendait-il à ce que le *cadi* défère le serment à au demandeur. La divergence des *madḥab*-s sur cette étape de la procédure favorisait les plaignants les mieux formés en *fiqh*, et les moins cultivés risquaient de perdre leurs procès même s'ils étaient sûrs de leur bon droit.

Une catégorie de plaideurs, en particulier, a laissé l'image d'ignorants incapables de comprendre la pratique judiciaire des *cadis* : les bédouins (*a'rāb*). Divers récits, remontant pour la plupart à la seconde moitié du II^e/VIII^e siècle, déclinent sur un canevas souvent identique que ceux-ci ne connaissaient rien aux règles élémentaires du *fiqh* et contestaient les jugements rendus à leur encontre. De nombreux bédouins venaient vendre leur bétail sur le célèbre *mirbad* de Baṣra¹⁴⁷ et il n'était pas rare que leurs affaires commerciales ou matrimoniales les conduisent au tribunal. Condamnés par Sawwār b. 'Abd Allāh (m. 156/773

¹³⁹ Al-Māwardī, *Adab al-qāḍī*, II, p. 700.

¹⁴⁰ Michel, « Les paysans et leur juge dans la campagne d'Esna », p. 144.

¹⁴¹ Wakī', *Aḥbār al-quḍāt*, III, p. 259.

¹⁴² Al-Ḥaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 210 ; Ibn al-Qāṣṣ, *Adab al-qāḍī*, p. 95.

¹⁴³ Al-Ġaṣṣāṣ, *in al-Ḥaṣṣāf*, *Adab al-qāḍī*, p. 211.

¹⁴⁴ Saḥnūn, *al-Mudawwana l-kubrā*, V, p. 137 ; Ibn al-Qāṣṣ, *Adab al-qāḍī*, p. 94 ; al-Māwardī, *Adab al-qāḍī*, II, p. 355-56. Voir Brunschvig, *Études d'islamologie*, II, p. 210-11.

¹⁴⁵ Saḥnūn, *al-Mudawwana l-kubrā*, V, p. 137.

¹⁴⁶ Al-Māwardī, *Adab al-qāḍī*, II, p. 356.

¹⁴⁷ Pellat, *Le milieu baṣrien*, p. 11.

ou 157/774), plusieurs exprimèrent publiquement leur colère. Un « bédouin ¹⁴⁸ » des Banū l-‘Anbar le menaça après qu’il eût attribué des parts égales d’héritage à ses frères : il ne comprenait pas que les fils d’une concubine perçoivent autant que lui, fils de l’épouse légitime ¹⁴⁹. Un autre fustigea le cadī pour lui avoir imposé le versement d’une pension d’entretien (*nafaqa*) à sa femme, devoir du mari unanimement reconnu par les juristes musulmans ¹⁵⁰. Comme l’épouse appartenait aux Banū l-‘Anbar – un des clans dominants de la ville, auquel le cadī lui-même appartenait –, peut-être était-elle déjà fortunée et le bédouin croyait-il pouvoir être dispensé de cette obligation ¹⁵¹. Un troisième, furieux d’avoir été condamné, revint un jour à l’audience réciter ces vers à la face du cadī :

*Je fis un rêve et je l’interprétei – car j’excelle dans l’art d’interpréter les songes :
Je me vis dans la nuit, écrasant un lézard : ce n’était autre que Sawwār ¹⁵² !*

Puis il se jeta sur lui pour l’étrangler. Le bédouin fut arrêté et présenté au gouverneur de Bašra, qui voulut le châtier, mais le cadī intercēda en sa faveur et le fit libérer ¹⁵³. Une bédouine qui ne comprenait pas pourquoi Mu‘ād b. Mu‘ād (m. 196 ou 197/811 ou 812) avait emprisonné son fils se présenta un jour devant lui et l’abreuva d’injures : « Tu restes assis à bailler comme un âne ou un mangeur de *ḥays* ¹⁵⁴ ! Sa graisse a scellé ton cœur tandis que tu meurs de soif ! Tu ne sais rien (*tafqah*), pardieu, ni ne comprends rien ¹⁵⁵ ! » Šarīk b. ‘Abd Allāh (m. entre 175/791 et 179/795), à Kūfa, dut également entendre des vers désobligeants de la part d’un bédouin mécontent de lui ¹⁵⁶.

Le bédouin au tribunal apparaissait comme un être fruste, incapable de tirer habilement parti d’un procès ; la violence verbale ou physique reprenait alors le pas sur la résolution pacifique des conflits et pouvait aussi s’exercer sur un adversaire. Un bédouin intenta un jour un procès contre un quidam devant ‘Ubayd Allāh b. al-Ḥasan al-‘Anbarī (m. 168/784-85). Comme le défendeur niait la véracité de l’accusation, le bédouin lui fit prêter serment : l’homme s’exécuta et, furieux, le bédouin se jeta sur lui et le frappa. Dans un premier temps au moins, le cadī souligna le comique de la situation. Il releva les pans de sa robe et récita, non sans ironie : « *Je vis Zuhayr sous la poitrine de Ḥālid...* » ¹⁵⁷. Dans cette ode célèbre, le poète antéislamique Warqā’ b. Zuhayr racontait comment, alors que son père venait d’être tué par Ḥālid b. Ğa‘far al-‘A/mirī, il s’était jeté sur l’assassin pour tenter de le tuer à son tour ¹⁵⁸.

III. La fixation judiciaire des groupes sociaux

Le tribunal du cadī n’était pas seulement un révélateur – parmi d’autres – des inégalités sociales : il contribuait lui-même à la fixation et à la définition de groupes hiérarchisés. Aux premiers siècles de l’Islam, le statut d’un individu dépendait étroitement de sa généalogie. Les fréquentes tentatives pour modifier son *nasab* et se prétendre fils d’un personnage de haut rang étaient particulièrement mal perçues : la plus célèbre fut celle de Ziyād b. Abī-hi (m.

¹⁴⁸ Selon Wakī‘, il s’appelle ‘Iyād b. Hamīm b. ‘Iyād b. Sa’d ; Ibn Qutayba et, à sa suite, Ibn ‘Abd Rabbih, le qualifient de « bédouin » (*a’rābī*).

¹⁴⁹ Wakī‘, *Aḥbār al-quḍāt*, II, p. 77-78 ; Ibn Qutayba, *Uyūn al-aḥbār*, II, p. 61 ; Ibn ‘Abd Rabbih, *al-‘Iqd al-farīd*, II, p. 546.

¹⁵⁰ Milliot et Blanc, *Introduction à l’étude du droit musulman*, p. 326 sq.

¹⁵¹ Wakī‘, *Aḥbār al-quḍāt*, II, p. 79.

¹⁵² « Je me vis, de nuit, rossant un chien : ce n’était autre que Sawwār », dans Ibn ‘Abd Rabbih, *al-‘Iqd al-Farīd*, III, p. 32 ; « étrangeant un lézard » dans al-Balāḍurī, *Ansāb al-ašraf*, III, p. 258.

¹⁵³ Wakī‘, *Aḥbār al-quḍāt*, II, p. 80. Cf. al-Balāḍurī, *Ansāb al-ašraf*, III, p. 258.

¹⁵⁴ « Mets fait de dattes mêlées et pétries avec du beurre, du lait caillé et un peu de farine ». Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français*, I, p. 536.

¹⁵⁵ Wakī‘, *Aḥbār al-quḍāt*, II, p. 148.

¹⁵⁶ Wakī‘, *Aḥbār al-quḍāt*, III, p. 168.

¹⁵⁷ Wakī‘, *Aḥbār al-quḍāt*, II, p. 110.

¹⁵⁸ Al-Iṣfahānī, *Kitāb al-aḡānī*, X, p. 8 sq. Voir al-Ziriklī, *al-A‘lām*, VIII, p. 114.

53/673), gouverneur de Baṣra pour Mu‘āwiya, qui fut officiellement reconnu comme le fils d’Abū Sufyān en 44/665. Comme sa mère était une prostituée notoire, cette reconnaissance tardive impliquait qu’Abū Sufyān avait entretenu avec elle des relations illicites au regard de l’islam. Le respect de l’ordre moral et la clarté des liens généalogiques exigeaient de mettre fin aux sempiternelles revendications de filiation ou de paternité : la maxime « l’enfant appartient au lit [où il est né] (*al-walad li-l-firāsh*) » (impliquant que l’enfant était légalement celui du conjoint officiel de sa mère, et rejetant toute reconnaissance de paternité naturelle) prit la forme d’un *ḥadīth* dès le milieu de l’époque umayyade ; un autre dit du Prophète établit largement que « quiconque dans l’Islam se prétend sciemment fils d’un homme qui n’est pas son père se verra interdire l’entrée au Paradis »¹⁵⁹.

Si la revendication d’un *nasab* contraire aux apparences légales fut qualifiée de *di‘wa* – terme connoté négativement, impliquant une condamnation morale¹⁶⁰ –, le *fiqh* admit la possibilité de faire judiciairement reconnaître des liens de filiation (*istilhāq*)¹⁶¹. Les juristes passent en général sous silence la raison pour laquelle un individu n’aurait pas été reconnu par son père et devrait, à l’âge adulte, revendiquer ses liens de filiation par voie judiciaire : le cas d’enfants naturels est certainement envisageable, mais l’exposer reviendrait à admettre implicitement l’existence de pratiques légalement interdites : en théorie, prétendre à une généalogie contraire à la Loi était impossible. Plusieurs cas peuvent néanmoins être envisagés, où un tel procès n’impliquait pas que les parents se soient adonnés à la fornication. Ainsi le précepte « *al-walad li-l-firāsh* » ne s’appliquait-il pas uniformément : il tombait lorsque le maître d’une esclave niait que l’enfant de celle-ci fût aussi le sien – ce qui pouvait se produire quand l’esclave avait changé de maître avant la naissance de l’enfant sans que le délai de continence (*‘idda*) soit respecté¹⁶² –, ou lorsque les époux divorçaient selon la procédure du *li‘ān*¹⁶³. L’enfant était alors rattaché à sa mère seule¹⁶⁴. Des enfants trouvés pouvaient aussi, parvenus à la majorité, revendiquer une généalogie dont jusque-là ils ne bénéficiaient pas.

En pratique, un individu pouvait tenter un procès à un autre afin de faire reconnaître leurs liens familiaux par jugement. Pour les ḥanafites, la plainte était recevable lorsque le demandeur (*al-mudda‘ī*) se prétendait fils du défendeur (*al-mudda‘ī ‘alay-hi*), lui-même présent à l’audience. La filiation pouvait être établie par les preuves légales ordinaires (aveu de l’accusé, *bayyina* produite par le demandeur, refus de jurer par le défendeur), et le *qāḍī* rendait alors un jugement par lequel le demandeur était officiellement considéré comme le fils du défendeur¹⁶⁵. Un *quidam* pouvait également revendiquer le rapport de *walā’* qui le liait à un autre et prouver qu’il était son affranchi¹⁶⁶. Le parent dont on se prétendait issu pouvait néanmoins être décédé, et la procédure judiciaire imposait qu’un défendeur soit présent au procès : la plainte contre un mort n’était pas recevable¹⁶⁷. La seule solution consistait à assigner en justice un prétendu collatéral et à prouver l’existence d’un lien généalogique commun. Peut-être parce qu’il apparaissait moralement blâmable et socialement dangereux de prétendre à un *nasab* autre que le sien sans que les prétendus parents puissent se défendre ou se justifier, les juristes ḥanafites refusèrent tout procès contre un collatéral visant le seul

¹⁵⁹ Rubin, « “Al-walad li-l-firāsh” », p. 15, 17, 23.

¹⁶⁰ Landau-Tasseront, « Adoption, Acknowledgement of Paternity », p. 183-84.

¹⁶¹ Voir Milliot et Blanc, *Introduction à l’étude du droit musulman*, p. 413-14 ; Sujimon, « The Treatment of the Foundling (*al-laqīṭ*) according to the Ḥanafīs », p. 372-73.

¹⁶² En pratique, la « retraite légale » d’une femme esclave était loin d’être toujours respectée par son nouveau maître. Voir Rāḡib, *Actes de vente d’esclaves*, 2, p. 82.

¹⁶³ Sur cette procédure, voir Schacht, « Li‘ān », *EI²*, V, p. 730.

¹⁶⁴ Rubin, *art. cit.*, p. 10.

¹⁶⁵ Abū l-Muhallab, *Adab al-qāḍī*, p. 74 ; al-Ḥaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 531.

¹⁶⁶ Abū l-Muhallab, *Adab al-qāḍī*, p. 74.

¹⁶⁷ Al-Ḥaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 535.

établissement d'une généalogie¹⁶⁸. La revendication du demandeur devait impérativement porter non sur son *nasab*, mais sur un droit découlant de ce *nasab* et devant être prouvé au préalable, tel une part d'héritage ou une pension (*nafaqa*)¹⁶⁹. Revendiquer un profit matériel apparaissait légitime ; prétendre ouvertement au capital symbolique conféré par l'appartenance à un groupe lignager était beaucoup plus délicat. Signe que l'enjeu était élevé et que le tribunal apparaissait comme un moyen possible de promotion sociale, par assimilation à un groupe jusque-là étranger : c'était là, à n'en pas douter, le moyen le plus fiable de contraindre l'opinion publique à accepter la nouvelle appartenance généalogique d'un individu¹⁷⁰.

Plusieurs exemples de procès visant à établir un *nasab* prestigieux nous sont parvenus pour l'époque abbasside. À Médine, vers 145/762 ou 146/763, le cadī Muḥammad b. ʿAbd al-ʿAzīz al-Zuhrī traita plusieurs affaires de ce type : la famille des A/I al-Ḥārīṭ prouva devant lui qu'elle appartenait à la tribu de Laḥm grâce au certificat délivré par un cadī de Syrie¹⁷¹, et un autre groupe établit son appartenance à un lignage par le biais de témoignages¹⁷². Une affaire touchant à la généalogie de la Garde (*ḥaras*) de Fustāt, à l'époque du cadī al-ʿUmarī (en poste de 185/801 à 194/810), retient particulièrement l'attention d'al-Kindī :

Muḥammad b. Yūsuf nous rapporta d'après Aḥmad b. Dāʿūd, d'après Muḥammad b. Abī l-Muḡīra, d'après Ibn Wazīr :

Abū Raḥb al-Ḥawlānī al-ʿAlāʾ b. ʿA/šim, Hišām b. Ḥudayḡ et Abū l-Dahmaḡ Riyāḥ b. Dawāba al-Kindī cherchaient noise aux membres de la Garde (*ahl al-ḥaras*) et désiraient leur nuire. Les membres de la Garde vinrent donc trouver Zakariyyāʾ b. Yaḥyā, le greffier d'al-ʿUmarī, qui était des leurs. « Combien de temps encore continuera-t-on à s'en prendre à nous et à dénigrer notre généalogie (*ansāb*) ? », lui dirent-ils. Zakariyyāʾ b. Yaḥyā leur conseilla de proposer à al-ʿUmarī une somme d'argent pour qu'il enregistre un document (*siḡill*) établissant (*bi-ittbāt*) leur généalogie. Ils lui offrirent 6000 dinars, et il fit de Sābiq b. ʿĪsā, Kubayš b. Salama et Lūṭ b. ʿUmar leurs mandataires. Mais lorsqu'al-ʿUmarī eut perçu l'argent, il n'osa pas enregistrer [de jugement] en leur faveur et dit : « Portez l'affaire devant al-Rašīd ! » ʿAbd al-Raḥmān b. Ziyād al-Ḥarasī (*i.e.* le garde) et Abū Kināna s'en furent en Iraq et dépensèrent là-bas beaucoup d'argent. Ils prétendirent qu'al-Mufaḍḍal b. Faḍāla¹⁷³ avait rendu un jugement en leur faveur et établi leur généalogie : ils étaient les descendants de Ḥawtaka b. Aslam b. al-Ḥāf b. Quḍāʾa.

Muḥammad b. Yūsuf nous rapporta d'après ʿAlī b. Qudayd :

J'ai entendu Abū Ṭāhir Aḥmad b. ʿAmr b. al-Sarḥ dire plus d'une fois : « ʿAbd al-Karīm al-Qarāṭīsī (*i.e.* le papetier), qui savait falsifier les écritures, avoua devant moi qu'il avait contrefait un document – prétendument émis par al-Mufaḍḍal – établissant que la généalogie des membres de la Garde remontait à Ḥawtaka. Il avoua avoir reçu mille dinars des gardes Abū Kināna et Abū Ḥakīm pour prix de son travail, et que mille autres dinars furent versés au gardien des archives d'al-Mufaḍḍal (*mutawallī dīwān al-Mufaḍḍal*) pour qu'il y introduise [le document]. »

Muḥammad b. Yūsuf nous rapporta d'après Aḥmad b. Dāʿūd, d'après Ibn Abī l-Muḡīra, d'après Ibn Wazīr :

ʿAbd al-Raḥmān b. Ziyād revint avec une lettre d'al-Amīn adressée à al-ʿUmarī, dans laquelle il ordonnait d'enregistrer son jugement en leur faveur. Al-ʿUmarī les invita à produire devant lui la preuve testimoniale (*bayyina*) de leur généalogie. Ils amenèrent des gens du Ḥawf oriental et d'al-

¹⁶⁸ Abū l-Muḥallab, *Adab al-qāḍī*, p. 73, 76, 77 ; al-Ḥaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 531 ; al-Ġaṣṣāš, *in* al-Ḥaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 530. Al-Ġaṣṣāš justifie ce principe en disant que la plainte touche en réalité une personne absente et que le cadī ne peut rendre de jugement à son encontre.

¹⁶⁹ Abū l-Muḥallab, *Adab al-qāḍī*, p. 77 ; al-Ḥaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 532.

¹⁷⁰ Cf. Bonte *et alii*, *Al-Ansāb*, p. 113.

¹⁷¹ Ibn Ḥabīb, *Kitāb al-munammaq fī aḥbār Qurayš*, p. 260-61 ; Voir Szombathy, « Genealogy in Medieval Muslim Societies », p. 8.

¹⁷² Wakīʿ, *Aḥbār al-quḍāt*, I, p. 214. Sur le cadī al-Zuhrī, voir aussi Ḥalīfa b. Ḥayyāt, *Taʾrīḥ*, p. 276, 278.

¹⁷³ Cadī de Fustāt de 168/785 à 169/786 puis de 174/790 à 177/793. Voir sa biographie dans al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 385-87.

Šarqiyya¹⁷⁴, présentèrent un groupe venu des steppes de Syrie, et tous témoignèrent de leur arabité. Al-‘Umarī enregistra son jugement en leur faveur sans récuser aucun de leurs témoins, à l’exception de Ḥuwayy b. Ḥuwayy b. Mu‘āḍ al-‘Uḍrī [...] ¹⁷⁵.

Contrairement aux membres de la *šurṭa* – de pure souche arabe en général –, ceux de la Garde semblaient traditionnellement recrutés parmi les *mawālī*¹⁷⁶. Leur statut inférieur, contrastant avec un *ḡund* égyptien où prédominait encore une aristocratie arabe héréditaire¹⁷⁷, freinait manifestement leurs ambitions sociales. S’attribuer un *nasab* remontant à Ḥawtaka b. Aslam leur permettait de se donner une pure identité arabe et de se rattacher à un puissant clan yamanite de Fustāt¹⁷⁸. Cependant, on se souvenait encore de leurs origines coptes et la seule opinion publique ne suffisait pas à faire d’eux des Arabes : une sanction judiciaire pouvait seule établir une vérité nouvelle et – espérait-on – indiscutable. Les sommes élevées dépensées pour corrompre plusieurs membres du personnel judiciaire (dont le cadi lui-même) et introduire un faux dans les archives d’un cadi précédent témoignent de l’importance de l’enjeu. Malheureusement pour eux, le cadi al-‘Umarī se rendit très impopulaire et son successeur, le ḥanafite Hišām b. Abī Bakr al-Bakrī (en poste de 194/810 à 196/811), abrogea son jugement :

Muḥammad b. Yūsuf nous rapporta d’après Ibn Qudayd, d’après ‘Ubayd Allāh, d’après son père :

Quand al-Bakrī fut nommé cadi, il poursuivit tous les fidèles d’al-‘Umarī et les jeta en prison. Il emprisonna al-‘Umarī, le fit enchaîner et lui réclama notamment les biens et les *waqf*-s dont ils avait eu la gestion. Il récusa tous ceux qui avaient témoigné en faveur des membres de la Garde : nul d’entre eux ne revint jamais devant un cadi ¹⁷⁹. [...]

Muḥammad b. Yūsuf nous rapporta, d’après Abū Mas‘ūd ‘Amr b. Ḥafṣ al-Laḥmī, d’après ‘Alī b. ‘Abd al-Raḥmān b. al-Muḡīra, d’après Ibn Bukayr :

Abū Raḥb al-Ḥawlānī et Hišām b. Ḥudayḡ envoyèrent une délégation (*waḥd*) d’habitants de Miṣr auprès d’al-Amīn et ceux-ci se plaignirent d’al-‘Umarī. Ils mentionnèrent ce qu’al-‘Umarī avait fait pour les membres de la Garde et comment il les avait assimilés (*alḥaqa-hum*) aux Arabes en les rattachant à Ḥawtaka b. Aslam b. al-Ḥāf b. Quḍā‘a. Muḥammad al-Amīn écrivit une lettre à al-Bakrī, disant qu’il n’autorisait aucun non-arabe à s’assimiler aux Arabes ; il lui ordonnait de rétablir leur ancienne généalogie. La délégation revint munie de [cette lettre].

Muḥammad b. Yūsuf nous rapporta, d’après ‘Abd Allāh b. Aḥmad b. Yaḥyā al-Sa‘dī, d’après Aḥmad b. Yaḥyā b. Wazīr :

Al-Bakrī réclama aux membres de la Gardes le jugement qu’al-‘Umarī avait rendu en leur faveur. Ils l’amenèrent, s’imaginant qu’il voulait leur demander des témoins supplémentaires. Al-Bakrī sortit des ciseaux de sous son tapis et détruisit le jugement d’al-‘Umarī. « Les Arabes n’ont pas besoin d’une lettre de cadi : si vous êtes arabes, nul ne vous le disputera ! » [...]

Muḥammad b. Yūsuf nous rapporta ce qui suit d’après Aḥmad b. Dā‘ūd, d’après Ibn Abī l-Muḡīra, d’après Ibn Wazīr ; il le rapporta également d’après ‘Amr b. Ḥafṣ, d’après Ibn Qudayd, d’après ‘Alī b. ‘Abd al-Raḥmān, d’après Ibn Bukayr :

Al-Bakrī ordonna qu’une preuve testimoniale fût produite devant lui. Des habitants de Miṣr se présentèrent, parmi lesquels ‘Abd Allāh b. Wahb¹⁸⁰, Sa‘īd b. Abī Maryam¹⁸¹, Sa‘īd b. ‘Ufayr¹⁸², ainsi que de nombreuses personnes indépendantes et honorables. Ils témoignèrent devant al-Bakrī que les membres de la Garde étaient des Coptes et qu’al-‘Umarī avait rendu un jugement injuste.

¹⁷⁴ District du sud de l’Égypte. Yāqūt, *Mu‘ḡam al-buldān*, III, p. 337.

¹⁷⁵ Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 397-98.

¹⁷⁶ Kennedy, *The Armies of the Caliphs*, p. 13.

¹⁷⁷ Kennedy, *The Armies of the Caliphs*, p. 97.

¹⁷⁸ Voir Ibn Ḥazm, *Ḡamharat ansāb al-‘arab*, p. 443. Cf. Vadet, « L’ “acculturation” des sud-arabiques de Fustāt », p. 8.

¹⁷⁹ Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 412.

¹⁸⁰ Célèbre juriste (m. 198/813), disciple de Mālik b. Anas. Al-Ziriklī, *al-A‘lām*, IV, p. 144.

¹⁸¹ Éminent traditionniste égyptien, m. 224/839. Voir al-Ḍahabī, *Siyar a‘lām al-nubalā’*, X, p. 327 sq.

¹⁸² Savant égyptien, m. 226/841. Voir al-Ḍahabī, *Siyar a‘lām al-nubalā’*, X, p. 583 sq.

Al-Bakrī cassa donc le jugement d'al-'Umarī et fit témoigner qu'il leur rendait leur origine copte¹⁸³.

Ce procès resta dans les annales en raison des excès auxquels il avait donné lieu et de l'abrogation spectaculaire du premier jugement, suite à l'intervention du calife. La plupart des affaires de ce type, impliquant des individus moins notoires que les soldats de la Garde, furent certainement traitées avec moins de fracas. Par l'établissement ou la confirmation judiciaire de généalogies contestées, le tribunal du cadi contribuait à la fixation des groupes sociaux. Mais son rôle ne s'arrêtait pas là : comme en témoigne à sa façon l'histoire de ce procès, l'acceptation ou la récusation des témoins sanctionnait aussi le statut social de ces derniers. Aux inconnus du Hawf et d'al-Šarqiyya, gens de peu à la moralité suspecte, s'opposent ici les pieux *faqīh*-s et traditionnistes de Fustāt qu'al-Bakrī rendit témoin de son verdict. En répartissant les individus de part et d'autre d'une frontière morale, le cadi définissait une élite « islamique » et fixait une hiérarchie religieuse officielle.

Conclusion

Le traitement des plaideurs découlait de l'égalité de principe des musulmans ; ils étaient, tous, redevables de leurs péchés devant Dieu et seraient indistinctement jugés au Jour de la Résurrection. L'égalité des musulmans et celle des plaideurs s'inscrivaient de manière concentrique dans une organisation symbolique de l'espace de la cité : de même que la grande mosquée – en général lieu de l'audience – était érigée au centre du *miṣr*, les plaignants devaient s'aligner à équidistance du cadi. Cette double centralité de l'audience judiciaire reflétait une conception théologique de l'ordre du monde. De là, l'égalité des plaideurs trouva une place au cœur de la doctrine politico-religieuse : comme en témoigne l'œuvre d'Abū Hilāl al-'Askarī, son principe en vint à sous-tendre une partie de la théorie du « bon gouvernement ». L'*adab* s'efforça d'ériger les anciens califes – non seulement ceux de Médine, mais aussi des Umayyades et des Abbassides – comme modèles d'une application rigoureuse de ce principe : le chef de la Communauté n'était qu'un croyant parmi d'autres, dont la souveraineté s'effaçait devant la Loi et ses représentants, les cadis. Il est probable que des califes jouèrent sur ce principe égalitariste à des fins de propagande et, en se soumettant publiquement à la Loi, tentèrent d'étayer une légitimité sans cesse contestée. À partir du III^e/IX^e siècle, les auteurs d'*adab* manipulèrent en retour cette image pour parfaire un dogme sunnite où le calife, dont à l'origine procédait tout pouvoir judiciaire, apparaissait pleinement assujéti à la Loi.

Au quotidien, l'égalité des plaideurs était un idéal parfois difficile à atteindre. Des divergences existaient peut-être, à l'époque umayyade, sur les modalités de sa réalisation : fallait-il appliquer strictement l'alignement spatial des justiciables ou le cadi pouvait-il, en le rompant, essayer de compenser les inégalités sociales ? L'alignement strict emporta finalement l'unanimité des juristes, sans doute car la doctrine alternative laissait trop de place à l'appréciation personnelle et à l'arbitraire du cadi. Son application n'allait cependant pas de soi : si l'alignement des plaideurs apparaissait comme une juste transposition de leur égalité religieuse, il s'avérait humiliant pour les catégories sociales les plus élevées lorsque leurs adversaires étaient de modestes quidams. Même lorsque le traitement égalitaire des plaignants ne faisait pas l'objet de contestations, le tribunal restait un puissant révélateur des inégalités. Des individus de toutes catégories s'y retrouvaient et leur alignement sur un même rang ne faisait probablement qu'accentuer les contrastes socioculturels. Tandis que les uns se distinguaient par leur maniement de la langue savante et du droit, les catégories les moins éduquées se trouvaient défavorisées faute de maîtriser la langue et les codes de l'univers

¹⁸³ Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 413-14.

judiciaire. Bien plus, le tribunal participait, lors de procès en recherche de paternité ou de généalogie, à la structuration d'une société hiérarchisée où l'égalité juridique des musulmans pesait peu par rapport à leur rang et leur statut social. Le malaise des juristes face à la *di'wa* et à l'*istihāq* reflétait aussi, à sa façon, l'écartèlement du *cadi* entre deux systèmes de valeurs imbriqués et contradictoires : l'idéal de l'égalité parfaite et la réalité des hiérarchies sociales. Tout l'art du *cadi* consistait à ménager l'un sans trahir l'autre.

BIBLIOGRAPHIE

• Sources :

Abū Hilāl al-'Askarī, *Kitāb mā ḥtakama bi-hi l-ḥulafā' ilā l-quḍāt*, MSS 34 Sü-Aşir 433/2 (Istanbul, Süleymaniye), fol. 12v-30r.

Abū l-Muhallab Hayṭam b. Sulaymān al-Qaysī (m. v. 275/888), *Adab al-qāḍī wa-l-qāḍā'*, éd. Farḥāt al-Daşrāwī, al-Şarika l-tūnisiyya li-l-tawzī', Tunis, 1970, 166 p.

Abū Ya'lā Ibn al-Farrā', *al-Aḥkām al-sultāniyya*, éd. Muḥammad Ḥāmid al-Faqī, Dār al-fikr, Beyrouth, 1986, 333 p.

Abū Ya'lā al-Mawşilī, *Musnad Abī Ya'lā*, éd. Ḥusayn Salīm Asad, Dār al-Ma'mūn li-l-turāt, Dimaşq, 1984, 13 volumes.

Abū Yūsuf, *Iḥtilāf Abī Ḥanīfa wa-Ibn Abī Laylā*, éd. Abū al-Wafā' et Riḍwān Muḥammad Riḍwān, Maṭba'at al-wafā', Ḥayḍarābād, 1357 H., 230 p.

Abū Yūsuf, *Kitāb al-āṭār*, éd. Abū al-Wafā' et Riḍwān Muḥammad Riḍwān, Laġnat iḥyā' al-ma'ārif al-nu'māniyya, Maṭba'at al-istiḳāma, s.l., 1355 H., 268 p.

Abū Yūsuf, *Kitāb al-ḥarāġ*, éd. Maḥmūd al-Bāġī, Dār Bū Salāma, Tunis, 1984, 243 p.

al-Balāḍurī, *Ansāb al-aşraf*, éd. Suhayl Zakkār et Riyāḍ al-Ziriklī, Dār al-fikr, Beyrouth, 1996, 13 volumes.

al-Bayhaqī, *al-Maḥāsin wa-l-masāwī*, Dār Şādir, Beyrouth, 1970, 606 p.

al-Ḍahabī, *Siyar a'lām al-nubalā'*, éd. Ş. al-Anā'ūt et M. N. al-'Arqsūsī, Mu'assasat al-risāla, Beyrouth, 1413 H., 23 volumes.

al-Dāraquṭnī, *Sunan al-Dāraquṭnī*, Dār al-ma'rifa, Beyrouth, 1966, 4 volumes.

al-Ġāḥiz, *al-Bayān wa-l-tabyīn*, éd. 'Abd al-Salām Hārūn, Dār Şaḥnūn li-l-naşr wa-l-tawzī', 5^e édition, Tunis, 1990, 4 volumes.

al-Ġāḥiz, *Kitāb al-ḥayawān*, éd. 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Maktabat Muştafā al-Bābī al-Ḥalabī, Le Caire, 1938-45, 7 volumes.

al-Ġāḥiz (Pseudo-), *Kitāb al-tāġ fī aḥlāq al-mulūk*, éd. Aḥmad Zakī Bāşā, al-Maṭba'at al-amīriyya, Le Caire, 1914, 266 p.

al-Ġahşiyārī, *Kitāb al-wuzarā' wa-l-kuttāb*, Dār al-fikr al-ḥadīṭ, Beyrouth, 1988, 216 p.

al-Ḥaşşāf (avec le commentaire d'al-Ġaşşās, m. 370/980), *Kitāb Adab al-qāḍī*, éd. Farḥāt Ziyāda, The American University in Cairo Press, Le Caire, 1978, 825 p.

al-Ḥaṭīb al-Baġdādī, *Ta'rīḥ Baġdād*, éd. Muştafā 'Abd al-Qādir 'Aṭā, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 1997, 14 volumes.

Ibn 'Abd Rabbih, *al-'Iqd al-farīd*, éd. Aḥmad Amīn, Aḥmad al-Zīn et Ibrāhīm al-Abyārī, Dār al-Andalus, Beyrouth, 1996, 5 volumes.

Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam fī tawārīḥ al-mulūk wa-l-umam*, éd. Suhayl Zakkār, Dār al-fikr, Beyrouth, 1995, 13 volumes.

Ibn Ḥabīb, *Kitāb al-munammaq fī aḥbār Qurayş*, éd. Ḥūrşīd Aḥmad Fāriq, 'Alam al-kutub, Beyrouth, 1985, 479 p.

Ibn Ḥallikān, *Wafayāt al-a'yān*, éd. Iḥsān 'Abbās, Dār Şādir, Beyrouth, 1994, 8 volumes.

- Ibn Ḥazm, *Ġamharat ansāb al-‘arab*, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beyrouth, 1998, 672 p.
- Ibn Khaldûn, *Discours sur l’Histoire universelle. Al-Muqaddima*, Commission Libanaise pour la Traduction des Chefs-d’œuvre, Beyrouth, 1967-68 (rééd. Sindbad), 1132 p.
- Ibn Khaldûn, *Le Livre des exemples*, I, trad. A. Cheddadi, Gallimard, Paris, 2002, 1559 p.
- Ibn Qāḍī Šuhba, *Ṭabaqāt al-šāfi‘iyya*, éd. ‘Abd al-‘Alīm Ḥān, ‘A/lam al-kutub, Beyrouth, 1987, 4 volumes.
- Ibn al-Qāṣṣ, *Adab al-qāḍī*, éd. Aḥmad Farīd al-Mazīdī, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beyrouth, 2007, 176 p.
- Ibn Qutayba, *Uyūn al-aḥbār*, éd. Muḥammad al-Iskandarānī, Dār al-kitāb al-‘arabī, Beyrouth, 1994, 4 volumes.
- Ibn Ṭayfūr, *Kitāb Baġdād*, éd. Muḥammad Zāhid b. al-Ḥasan al-Kawṭarī, Maktab našr al-ṭaqāfa al-islāmiyya, s.l., 1949, 237 p.
- al-Išfahānī, *Kitāb al-aġānī*, Dār al-tawġīh al-lubnānī, Beyrouth, s.d., 21 volumes.
- al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Mišr*, dans *Kitāb al-wulāt wa-kitāb al-quḍāt*, éd. R. Guest, Brill, Leiden, 1912, p. 299-476.
- Mālik b. Anas, *al-Muwaṭṭa’ (riwāyat Yahyā b. Yahyā al-Layṭī)*, éd. Baššār ‘Awwād Ma’rūf, Dār al-ġarb al-islāmī, Beyrouth, 1997, 2 volumes.
- al-Māwardī, *Adab al-qāḍī*, éd. Muḥyī Hilāl al-Sirḥān, Maṭba‘at al-iršād, Bagdad, 1971, 2 volumes.
- al-Māwardī, *al-Aḥkām al-sulṭāniyya wa-l-wilāyāt al-dīniyya*, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beyrouth, 1985, 327 p. ; trad. E. Fagnan in *Les Statuts gouvernementaux, ou règles de droit public et administratif*, Le Sycomore, Paris, s.d., 584 p.
- al-Qāḍī ‘Iyād, *Tartīb al-madārik wa-taqrīb al-masālik li-ma‘rifat a’lām madḥab Mālik*, éd. Aḥmad Bakīr Maḥmūd, Dār maktabat al-ḥayāt-Dār maktabat al-fikr, Beyrouth-Tripoli (Libye), 1967, 4 volumes.
- Qudāma b. Ġa‘far, *Kitāb al-ḥarāġ wa-šinā‘at al-kitāba*, éd. Muḥammad Ḥusayn al-Zabīdī, Dār al-Rašīd, Bagdad, 1981, 623 p.
- al-Šafādī, *al-Wāfi bi-l-wafayāt*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1962-1997, 29 volumes.
- al-Šāfi‘ī, *al-Risāla*, éd. Aḥmad Muḥammad Šākir, Dār al-fikr, s.l., s.d., 670 p. Trad. L. Souami, *La Risāla. Les fondements du droit musulman*, Sindbad-Actes Sud, Paris, 1997, 516 p.
- al-Šāfi‘ī, *Kitāb al-umm*, éd. Muḥammad Zuhri al-Naġġār, Dār al-ma‘rifa, Beyrouth, 1973, 9 volumes.
- Sahnūn, *al-Mudawwana l-kubrā*, Dār Šādir, Beyrouth, s.d., 6 volumes.
- al-Saraḥsī, *al-Mabsūṭ*, Dār al-ma‘rifa, Beyrouth, 1406 H., 30 volumes.
- al-Šaymarī, *Aḥbār Abī Ḥanīfa wa-ašḥābi-hi*, ‘A/lam al-kutub, Beyrouth, 1985, 178 p.
- al-Širāzī, *Ṭabaqāt al-fuqahā*, éd. Ḥalīl al-Mayyis, Dār al-qalam, Beyrouth, s.d., 290 p.
- al-Subkī, *Ṭabaqāt al-šāfi‘iyya al-kubrā*, éd. ‘Abd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥulw et Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī, Maṭba‘at ‘Īsā al-Bābī al-Ḥalabī, s.l., 1964, 10 volumes.
- al-Ṭabarī, *Ta’rīḥ al-umam wa-l-mulūk*, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beyrouth, 1997, 6 volumes.
- ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz Ibn Māza (al-Šadr al-Šahīd), *Šarḥ Adab al-qāḍī li-l-imām Abī Bakr Aḥmad b. ‘Umar al-Ḥaššāf*, éd. Abū al-Wafā’ al-Afgānī et Abū Bakr Muḥammad al-Hāšimī, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beyrouth, 1994, 662 p.
- Wakī, *Aḥbār al-quḍāt*, éd. ‘Abd al-‘Azīz Mušṭafā al-Marāġī, Maṭba‘at al-Sa‘āda, Le Caire, 1947-1950, 3 volumes.
- Yāqūt, *Mu‘ġam al-buldān*, Dār Bayrūt, Beyrouth, 1988, 5 volumes

• *Instruments de travail* :

Encyclopédie de l'Islam, 2^e édition, Brill, Leiden (édition anglaise) :

Bosworth, C.E., « al-Mūriyānī », *EF*², VII, p. 628.

Fahd, T., « Nabaṭ », *EF*², VII, p. 836.

Fück, J.W., « al-ʿAskarī », *EF*², I, p. 711.

Juynboll, G.H.A., « al-Shaʿbī », *EF*², IX, p. 162.

Kohlberg, E., « Shurayḥ », *EF*², IX, p. 508.

Schacht, J., « Liʿān », *EF*², V, p. 730.

• *Études* :

Bonte, P., Conte, E., Hamès, C., Ould Cheikh, A.W., *Al-Ansâb, la quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe*, Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1991, 260 p.

Bosworth, C.E., « An Early Arabic Mirror for Princes: Ṭāhir Dhū l-Yamīnain's Epistle to His Son ʿAbdallāh (206/821) », *Journal of Near Eastern Studies*, 29 (1970), p. 25-41.

Brockelmann, C., *Geschichte der arabischen Litteratur*, SI, Brill, Leiden-New York-Köln, 1996, 973 p.

Brunschvig, R., *Études d'islamologie*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1976, 2 volumes.

Fattal, A., *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Imprimerie catholique, Beyrouth, 1958, 394 p.

Goitein, S.D., *A Mediterranean Society. The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza, volume II, The Community*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1971, 633 p.

Kazimirski, A. de B., *Dictionnaire arabe-français*, 2 vol., Librairie du Liban, Beyrouth, s.d. (1^{ère} édition Maisonneuve, Paris, 1860), 1638 p.

Kennedy, H., *The Armies of the Caliphs. Military and Society in the Early Islamic State*, Routledge, Londres-New York, 2001, 229 p.

Landau-Tasserion, E., « Adoption, Acknowledgement of Paternity and False Genealogical Claims in Arabian and Islamic Societies », *BSOAS*, 66 (2003), p. 169-192.

Margoliouth, D.S., « Omar's instructions to the kadi », *The Journal of the Royal Asiatic Society*, 1910, p. 307-326.

Masud, M.K., « Procedural Law between Traditionists, Jurists and Judges : the Problem of *yamīn maʿ al-shāhid* », *Al-Qanṭara*, 20 (1999), p. 389-416.

Masud, M.K., « The Award of *Matāʿ* in the Early Muslim Courts », in M.K. Masud, R. Peters et D.S. Powers (éd.), *Dispensing Justice in Islam. Qadis and their Judgments*, Brill, Leiden-Boston, 2006, p. 349-381.

Melchert, Ch., « Some Hadith Concerning the Judicial Oath », in M.-F. Auzépy (dir.), *Oralité et lien social au Moyen Âge (Occident, Byzance, Islam) : parole donnée, foi jurée, serment*, Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance, à paraître.

Michel, N., « Les paysans et leur juge dans la campagne d'Esna (Haute-Égypte) au XVIII^e siècle », *Studia Islamica*, 90 (2000), p. 125-151.

Milliot, L., et Blanc, F.-P., *Introduction à l'étude du droit musulman*, Dalloz, 2001, 669 p.

Morabia, A., *Le Ġihād dans l'Islam médiéval*, Albin Michel, Paris, 1993, 567 p.

Mottahedeh, R.P., *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*, I.B. Tauris, Londres-New York, 2001, 209 p. (1^{ère} édition Princeton University Press, 1980).

- Pellat, Ch., *Le milieu baṣrien et la formation de Ġāḥiẓ*, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1953, 311 p.
- Rāḡib, Y., *Actes de vente d'esclaves et d'animaux d'Égypte médiévale*, 2, Ifao, Le Caire, 2006, 143 p.
- Robinson, C.F., *Empire and Elites after the Muslim Conquest. The Transformation of Northern Mesopotamia*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, 206 p.
- Rubin, U., « "Al-walad li-l-firāsh". On the Islamic Campaign against "zinā" », *Studia Islamica*, 78 (1993), p. 5-26.
- Schacht, J., *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Clarendon Press, Oxford, 1950, 351 p.
- Schacht, J., *Introduction au droit musulman*, trad. P. Kempf et A.M. Turki, Maisonneuve & Larose, Paris, 1983 (1ère édition 1964), 252 p.
- Schneider, I., « Imprisonment in Pre-classical and Classical Islamic Law », *Islamic Law and Society*, 2, 1995, p. 157-173.
- Serjeant, R.B., « The Caliph 'Umar's Letters to Abū Mūsā al-Ash'arī and Mu'āwiya », *Journal of Semitic Studies*, 29 (1984), p. 65-79.
- Sujimon, M.S., « The Treatment of the Foundling (*al-laqīṭ*) according to the Ḥanafīs », *Islamic Law and Society*, 9 (2002), p. 359-85.
- Szombathy, Z., « Genealogy in Medieval Muslim Societies », *Studia Islamica*, 95 (2002), p. 5-35.
- Tillier, M., *Les cadis d'Iraq à l'époque 'abbāside : organisation administrative et rapports au pouvoir (132/750-334/945)*, Thèse de doctorat, Université Lyon 2, 2004, 892 p.
- Tillier, M., « Un espace judiciaire entre public et privé. Audiences de cadis à l'époque 'abbāside », *Annales Islamologiques*, 38 (2004), p. 491-513.
- Tillier, M., « Un traité politique du II^e/VIII^e siècle : l'épître de 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan au calife al-Mahdī », *Annales Islamologiques*, 40 (2006), p. 139-170.
- Tyan, E., *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, 2^e édition, Brill, Leiden, 1960, 673 p.
- Vadet, J.-Cl., « L'"acculturation" des sud-arabiques de Fustāt au lendemain de la conquête arabe », *Bulletin d'Études Orientales*, 12 (1969), p. 7-14.
- Ziadeh, F.J., « Compelling Defendant's Appearance at Court in Islamic Law », *Islamic Law and Society*, 3 (1996), p. 305-315.
- al-Zirikī, Ḥ., *al-A'lām. Qāmūs tarāḡim li-ašhar al-riḡāl wa-l-nisā' min al-'arab wa-l-musta'ribīn wa-l-musta'riqīn*, Dār al-'ilm li-l-malāyīn, 12^e édition, Beyrouth, 1997, 8 volumes.