



HAL
open science

Le temps de la justice aux premiers siècles de l’Islam

Mathieu Tillier

► **To cite this version:**

Mathieu Tillier. Le temps de la justice aux premiers siècles de l’Islam. *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 2014, 136, pp.71-88. 10.4000/remmm.8842 . halshs-01146341

HAL Id: halshs-01146341

<https://shs.hal.science/halshs-01146341>

Submitted on 28 Apr 2015

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.

Le temps de la justice aux premiers siècles de l'islam

Mathieu Tillier (Université Paris IV-Sorbonne / UMR 8167 Orient et Méditerranée)

Résumé : Les tribunaux des premiers siècles de l'islam instaurent un temps de la justice. Les juges tenaient des audiences régulières et leur emploi du temps quotidien et hebdomadaire peut être en partie reconstitué. Le temps de la justice était aussi celui des plaideurs, qui devaient interrompre leurs occupations journalières pour comparaître et se soumettre à des procédures parfois longues. Le temps apparaissait enfin comme un instrument juridique, susceptible d'influer sur le cours des procès et de faire l'objet de jugements. Le présent article explore quelques aspects de ces questions dans les provinces orientales sous les dynasties umayyade et abbasside.

Mots-clés : Umayyades ; Abbassides ; Irak ; Égypte ; tribunal ; juge ; cadī ; procès ; prescription ; droit musulman

Keywords : Umayyads ; Abbasids ; Iraq ; Egypt ; courts ; judge ; qadi ; legal ; procedure ; prescription ; Islamic law

L'affirmation de l'islam en tant que religion de la Loi a conduit, dès les premiers siècles de l'hégire, à la constitution d'un appareil judiciaire sophistiqué parallèlement au développement d'un droit musulman (*fiqh*). Dans chaque grande ville de l'islam, un cadī (ar. *qāḍī*, juge) tenait audience à son domicile ou, plus souvent, à la mosquée, et recevait les plaideurs pour trancher leurs litiges. La formation d'une institution étatique – le cadī agissant en tant que représentant du pouvoir – aboutit non seulement à la constitution d'un espace judiciaire propre (l'audience), mais aussi à l'instauration d'un « temps » de la justice.

Ce temps est avant tout celui de l'institution et de ses acteurs principaux, les cadīs, dont l'emploi du temps transparaît parfois au détour des chroniques arabes médiévales et des dictionnaires biographiques, et qui fit l'objet d'une réflexion théorique dans les traités juridiques. Les cadīs étaient-ils libres de déterminer leurs jours et horaires d'audiences, ou le calendrier de la justice relevait-il de choix institutionnels ? De tels choix avaient-ils une portée pragmatique ou symbolique ? Comment le rythme journalier des audiences s'articulait-il à un temps liturgique rythmé par les prières ?

Le temps de la justice n'est toutefois pas seulement celui des juges ou le calendrier des sessions ; aux yeux des plaideurs, la durée du processus judiciaire permettant de recouvrer leurs droits était une question plus essentielle. Pour un marchand impliqué dans un litige commercial, se rendre au tribunal prenait un temps qu'il ne pouvait consacrer à ses affaires. Les témoins des transactions faisant l'objet de litiges devaient de même délaissé leurs occupations quotidiennes

pour effectuer leurs dépositions devant le *cadi*. Les procès entre plaideurs résidant dans des villes éloignées, par les voyages qu'ils impliquaient – l'examen d'un litige nécessitant en principe la présence des deux parties –, occasionnaient des pertes de temps plus importantes encore. C'est pourquoi il faut s'interroger sur la manière dont l'institution judiciaire gérait le temps des procès : faisait-on attendre les plaideurs ? Combien de temps un procès durait-il en moyenne ? Pouvait-on ajourner une audience ? Quelles stratégies les plaideurs étaient-ils susceptibles de mettre en œuvre afin de perdre le moins de temps possible ?

Enfin, le temps pouvait lui-même devenir un objet de droit dès lors qu'il entrait au cœur de la sentence judiciaire ou modifiait la valeur des preuves légales. Certains litiges étaient, plus que d'autres, liés au temps. Un débiteur se prétendait-il insolvable ? Son créancier pouvait se voir inciter, plutôt que d'exiger son dû sur-le-champ, à lui accorder un délai. Une femme prétendait-elle divorcer en raison de l'impuissance de son mari ? Le juge pouvait exiger qu'elle attende plusieurs mois dans l'éventualité que son époux retrouve ses facultés. Si obtenir justice était souvent affaire de temps en matière civile, qu'en était-il en matière criminelle ? Combien de temps un demandeur avait-il pour réclamer justice ? Le droit musulman développa-t-il un concept comparable à celui de prescription ?

Dans les pages qui suivent, nous croiserons les données fournies par les sources biographiques relatives aux *cadis*, par les chroniques et par les sources juridiques, afin de reconstruire ce qui peut l'être de ces différents aspects du temps judiciaire dans l'Orient des quatre premiers siècles de l'Islam.

1. L'emploi du temps de la justice

1.1. Les jours d'audience

Les sources relatives à l'époque umayyade ne gardent pas le souvenir de jours spécifiques d'audience judiciaire. Les rares indications disponibles pour l'époque abbasside suggèrent que, dès la seconde moitié du VIII^e siècle, nombre de *cadis* avaient pour habitude de siéger tous les jours de la semaine. Ibn 'Abd al-Ḥakam relate que le *cadi* de Fustāṭ Abū Khuzayma (en poste de 144 à 154/761-771) ne rendait pas la justice le vendredi (Ibn 'Abd al-Ḥakam, *Futūḥ Miṣr*, p. 241), ce qui laisse penser qu'il siégeait les autres jours. Les autres *cadis* d'Égypte et de la plupart des provinces orientales faisaient sans doute de même, bien qu'aucune source ne précise ce qui devait apparaître comme une évidence. Le cas d'Abū Khuzayma retient l'attention d'Ibn 'Abd al-Ḥakam moins en raison de l'originalité de son emploi du temps qu'à cause de l'honnêteté exemplaire dont ce *cadi* aurait fait preuve : considérant qu'il n'avait pas à recevoir de salaire pour ses jours chômés, il aurait rendu au Trésor public la partie correspondante de ses émoluments (al-Kindī, *Qudāt*, p. 363-4 ; Ibn Ḥajar, *Raf'*, p. 37).

Si cet exemple est significatif, comme nous le pensons, le système judiciaire « ordinaire » (le tribunal du *cadi*) fonctionnait sur un rythme hebdomadaire, avec une pause le vendredi, jour de repos marqué par le rassemblement des hommes musulmans pour une prière collective à la grande mosquée¹. D'autres institutions judiciaires pouvaient adopter un rythme différent. Les

¹ Un passage de Wakī' pourrait faire allusion à une telle pause du vendredi, mais le texte est peu clair à cet endroit. Wakī', *Akḥbār*, III, p. 315.

mazālim, cour de « redressement des abus » qui se développa à l'époque abbasside pour incarner la justice directe du souverain, se tenaient sur une base plus épisodique. Un récit d'Ibn al-Jawzī laisse entendre que, sous le califat d'al-Ma'mūn (r. 198-218/813-833), le grand cadī Yaḥyā b. Aktham tenait audience le jeudi (Ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam*, VI, p. 79-80). Al-Kindī affirme que, lorsque le même calife vint en Égypte en 217/832, il ordonna à son grand cadī de siéger, ce qu'il fit un samedi (al-Kindī, *Qudāt*, p. 443). Le rythme plus espacé des audiences de *mazālim*, notamment destinées à traiter les cas que la justice cadiale s'avérait impuissante à résoudre, permettait aussi de combler les vides dans l'emploi du temps judiciaire ordinaire. En 306/918-9, la *Sayyida*, mère du calife al-Muqtadir (r. 295-320/908-932), nomma l'intendante du harem (*qahramāna*) Thumal comme juge aux *mazālim*, et lui ordonna de siéger dans un mausolée (*turba*) du quartier badgadien d'al-Ruṣāfa ; les audiences, auxquelles assistaient des cadis, avaient lieu le vendredi, jour où les gens apportaient leurs pétitions (Ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam*, VIII, p. 12)². Il faut donc imaginer un calendrier judiciaire scindé en deux parties inégales dans la Bagdad du début du X^e siècle : pendant la semaine, les affaires courantes étaient traitées dans les trois tribunaux « ordinaires » de la ville³ ; le vendredi, pendant que ces tribunaux étaient clos, des audiences de *mazālim* examinaient les plaintes extraordinaires.

Cette alternance entre une semaine de travail et un jour de repos n'est sans doute pas réservée au système judiciaire. Un événement s'inscrit néanmoins dans une temporalité symbolique plus signifiante : la prise de fonction d'un cadī, qui se traduisait en général par la lecture publique de son acte de nomination à la mosquée, suivie d'une première audience. À partir de la fin du III^e/IX^e siècle, les jours d'investiture de plusieurs cadis sont mentionnés par les historiens. En 327/938, le cadī Abū Naṣr prit son poste à Bagdad un mardi, dans la grande mosquée d'al-Ruṣāfa (al-Khaṭīb, *Ta'rīkh*, XVI, p. 473 ; Ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam*, VIII, p. 177 ; cf. al-Ṣūlī, *al-Awrāq*, p. 142 ; al-Qādī 'Iyāḍ, *Tartīb*, III, p. 282). Mais le plus souvent, le jour de la semaine évoqué pour une prise de fonction est le jeudi : ce fut le cas à Bagdad pour trois cadis en *rabī' II* 283/mai 896 (al-Khaṭīb, *Ta'rīkh*, XIII, p. 523-4 ; Ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam*, VII, p. 290), pour un autre l'année suivante (al-Ṭabarī, *Ta'rīkh*, III/4, p. 2161 ; Ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam*, VII, p. 299), pour un cadī en 310/922 (Ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam*, VIII, p. 36), puis encore en 329/941 et 330/942 (al-Ṣūlī, *al-Awrāq*, p. 191, 330). La récurrence du jeudi ne tient peut-être pas au hasard. Qu'un cadī prenne son poste le dernier jour de la semaine entendait probablement signifier la restauration d'un ordre judiciaire – et donc religieux – en préparation d'un vendredi marqué par le culte communautaire.

1.2. Les horaires

Depuis l'époque umayyade, les cadis de diverses provinces avaient l'habitude de siéger à deux moments privilégiés de la journée : le matin et en début de soirée. Un récit raconte que vers la fin du VII^e siècle, le cadī semi-légendaire de Kūfa, Shurayḥ, rendait la justice le soir ('*ashiyy*). Certains n'osaient pas venir le trouver à cette heure, de crainte qu'il ne soit en train de se reposer, et préféraient se présenter le matin ; mais le cadī, qui veillait tard, leur reprochait alors de le déranger en pleine nuit (Wakī', *Akḥbār*, II, p. 336). À la fin de la période umayyade, le gouverneur de la même ville ordonna à Ibn Abī Laylā, qu'il venait de nommer cadī, de siéger le

² Sur le personnage de Thumal, voir El-Cheikh 2003, p. 52-53.

³ Sur les circonscriptions judiciaires de Bagdad, voir Tillier 2009, p. 289-92.

matin (*al-ghadāt*) et le soir (*al-‘ashiyy*) (Wakī‘, *Akhbār*, III, p. 129). Les termes employés sont peu précis : de manière restrictive, *al-ghadāt* peut correspondre à l’aube, entre la fin de la nuit et le lever du soleil (Kazimirski 1860, II, p. 442) ; *al-‘ashiyy* peut désigner l’intervalle de temps entre les prières du soir et la nuit noire, mais les « *ṣalātā l-‘ashiyy* » sont celles de midi et de l’après-midi (*ẓuhr* et *‘aṣr*) (Kazimirski 1860, II, p. 266). Si l’on prend ces termes dans leurs acceptions les plus larges, Ibn Abī Laylā siégeait le matin et l’après-midi, avec sans doute une pause entre les deux. Mais le récit relatif à Shurayḥ suggère que des acceptions plus restrictives ne sont pas à exclure : il faudrait dès lors comprendre que le cadī siégeait de manière privilégiée en début de matinée et dans la soirée.

Une interprétation restrictive pourrait se justifier par l’absence de professionnalisation qui caractérisait la judicature à l’époque umayyade. Les cadis étaient le plus souvent sélectionnés parmi les savants d’un certain âge qui avaient jusqu’alors vécu d’un métier « libre » – commerçants, artisans, etc. Comme l’a montré R.G. Khoury à partir d’exemples surtout égyptiens, les salaires proposés aux cadis n’étaient pas très élevés au VIII^e siècle et de nombreux cadis conservaient leur profession ordinaire après leur prise de fonction (Khoury 1994, p. 59-64)⁴. Pour ces cadis, siéger en début et en fin de journée permettait peut-être de garder du temps pour de telles activités rémunératrices.

Le rythme des audiences ne change pas de manière fondamentale à l’époque abbasside. Dans la première moitié du IX^e siècle, le cadī de Fustāṭ ‘Īsā b. al-Munkadir (en poste de 212 à 214/827 à 829) siégeait à la mosquée tous les matins (*ghudwatan*), et revenait le soir (*yarūḥ*) tenir audience (al-Kindī, *Quḍāt*, p. 439). On voit, en revanche, un certain nombre de cadis consacrer un temps accru à l’exercice de la justice. Selon Ibn Ḥajar, le cadī de Fustāṭ al-‘Umarī (en poste de 185 à 194/801 à 810) était tel un « tison ardent » : à la différence de nombre de ses prédécesseurs et de ses successeurs, il siégeait « de l’aube (*ghadāt*) à la nuit (*al-layl*) », sous-entendu sans interruption (Ibn Ḥajar, *Raf‘*, p. 221). Quelques années plus tard, à Baṣra, le cadī ‘Abd Allāh b. Sawwār (en poste de 192 à 198/807-8 à 813-4) montra plus de zèle encore. D’après le portrait que brossa de lui al-Jāḥiẓ, il ouvrait son audience juste après la prière de l’aube. À midi, il s’interrompait seulement le temps d’effectuer la prière canonique, et rendait la justice jusqu’à la prière de l’après-midi. Après cette dernière, il reprenait place jusqu’à celle du crépuscule, et il lui arrivait de retourner à l’audience jusqu’à la dernière prière afin de terminer la lecture de documents juridiques (al-Jāḥiẓ, *al-Ḥayawān*, III, p. 343-4). Si cette dernière heure était consacrée aux aspects les plus administratifs de sa mission, il passait vraisemblablement la plus grande partie de ses journées à recevoir les plaideurs.

L’exemple d’Ibn Abī Laylā suggère que les cadis devaient respecter des horaires imposés par le pouvoir : ils devaient, au minimum, consacrer une partie de leurs matinées et de leurs soirées aux plaideurs. Mais un cadī zélé, animé par son souci du bien commun ou par la quête de prestige, pouvait siéger toute la journée durant s’il le souhaitait. La théorie juridique se garde bien d’imposer un nombre d’heures au cadī. Dans son *Adab al-qādī*, le ḥanafite al-Khaṣṣāf (m. 261/874-5) laisse entendre que les heures consacrées chaque jour à la pratique judiciaire dépendent de la capacité du cadī à se tenir assis et à supporter les plaideurs (al-Khaṣṣāf, *Adab*, p. 53). L’exercice de la justice était éprouvant au physique comme au mental. Or, pour garder

⁴ Pour l’Iraq, voir Tillier 2009, p. 354-6.

son impartialité, le juge devait rester maître de son humeur et de ses passions, et lever l'audience si des préoccupations extérieures venaient à le distraire.

Sans surprise, la disponibilité du cadi avait un impact sur sa réputation. Un cadi absentéiste encourrait les quolibets de ses contemporains. Un poète composa ainsi la satire du cadi de Baṣra Ibrāhīm b. Muḥammad al-Taymī (en poste dans les années 240/854), lui reprochant entre autres choses :

*Chaque fois que nous venons le trouver, on nous dit :
« Le cadi est pris par son jeûne ! »
Le plaideur s'assied près de lui,
tandis qu'il dort du meilleur des sommeils... (Wakī', Akhbār, II, p. 180)*

Notons enfin que certaines activités judiciaires pouvaient être exercées à un moment précis de la journée. Wakī' relate qu'Abū Mūsā al-Ash'arī, considéré comme un cadi de Baṣra de 23 à 28 ou 29/643-4 à 648-9, fit prêter serment à deux chrétiens après la prière de l'après-midi (*al-ʿaṣr*) à propos d'un testament dont ils témoignaient (Wakī', *Akhbār*, I, p. 286-7). Il appliquait là une recommandation explicite du Coran, qui selon les exégètes avait été révélée à propos d'une situation similaire (Coran, V : 106-108)⁵. À l'origine, ce moment fut sans doute choisi afin de renforcer la solennité du serment des non-musulmans mis en cause : selon al-Ṭabarī, les infidèles (*ahl al-kufr*) d'Arabie vénéraient cette heure de la journée en raison de sa proximité avec le crépuscule (al-Ṭabarī, *Jāmi'*, XI, p. 177). C'est peut-être par analogie avec cette procédure coranique qu'un cadi de Fuṣṭāṭ, Khayr b. Nu'aym (en poste de 120 à 127/738 à 745), consacrait la seconde moitié de l'après-midi, après la prière du *ʿaṣr*, à l'examen des litiges entre chrétiens sur le parvis de la mosquée (al-Kindī, *Quḍāt*, p. 351). Mais cette partie de la journée put aussi être mise à profit pour des activités annexes. À la fin du VIII^e siècle, à Fuṣṭāṭ, le cadi al-Mufaḍḍal b. Faḍāla pouvait employer cette plage horaire à des expertises chez l'habitant. Al-Kindī relate ainsi comment il vint examiner un mur après la prière du *ʿaṣr*, avant de trancher le litige qui le concernait (al-Kindī, *Quḍāt*, p. 387).

2. Durée du processus judiciaire

2.1. Quand la foule se presse à l'audience

Les sources narratives décrivent peu le fonctionnement quotidien des audiences judiciaires. Centrées sur la personnalité d'un cadi, elles s'intéressent avant tout aux éléments susceptibles d'exemplifier un type de comportement ou un point de droit. De rares récits montrent néanmoins comment quelques cadis tentèrent d'aménager des emplois du temps surchargés par l'afflux des plaideurs. Ibn 'Asākir relate que le cadi de Baṣra Bilāl b. Abī Burda (en poste de 110/728-9 à 120/730), lassé de voir les mêmes plaideurs revenir chaque jour à son audience, en vint à se reposer sur un auxiliaire, qu'il chargea de préparer chaque jour les dossiers de dix procès qu'il pourrait ainsi examiner plus vite. L'emploi du temps de ce cadi devait être particulièrement serré,

⁵ Voir les explications de ce verset dans Muqātil b. Sulaymān, *Tafsīr Muqātil*, I, p. 327-9 ; al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān*, XI, p. 191-2.

car il cumulait ses fonctions judiciaires avec celles de gouverneur de la prière et de préfet de police (*ṣāhib al-shurṭa*) (Ibn ‘Asākīr, *Ta’rīkh Dimashq*, X, p. 513). L’instruction des dossiers avant leur passage devant le juge semble correspondre à une expérimentation isolée, que les cadis suivants ne reprirent pas à leur compte. C’est que, à l’inverse des gouverneurs qui, dès une époque ancienne, avaient développé un traitement administratif des pétitions (Tillier 2013, p. 22-5), les cadis se voyaient liés par des règles de procédure qui imposaient l’audition directe des plaideurs et de leurs preuves. Il faut dès lors se tourner vers les traités juridiques, qui tentent de répondre aux problèmes d’organisation de la justice et offrent un reflet normatif du fonctionnement historique des tribunaux.

La plus ancienne synthèse sur l’organisation de l’audience qui nous soit parvenue est l’œuvre d’un juriste ḥanafite irakien, al-Khaṣṣāf (m. 261/874-5), telle que la conserve son commentateur al-Jaṣṣāṣ (m. 370/980-1). Dans le droit ḥanafite du III^e/IX^e siècle, la réception des plaideurs a lieu au terme d’une procédure écrite. Supposant qu’une foule nombreuse se presse à la mosquée pour soumettre ses litiges au cadi, al-Khaṣṣāf décrit comment ce dernier doit recevoir chaque plaideur sans privilégier aucun d’entre eux. Le demandeur devait rédiger un placet (*ruq‘a*, pl. *riqā‘*) portant son nom (accompagné de celui de son père), ainsi que le nom de son adversaire ⁶. Afin de préserver l’anonymat des femmes, celles-ci pouvaient être dispensées de rédiger un placet, auquel cas le cadi devait réserver un jour de la semaine à l’audition de leurs affaires (al-Khaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 54). Ces placets, qui servaient de « ticket d’appel » au cours de l’audience, ne paraissent pas avoir mentionné l’objet du litige. Ils étaient ramassés par le scribe du cadi – auquel pouvait être associé un de ses hommes de confiance – à la porte de la mosquée, avant l’arrivée du juge. Si les plaideurs étaient peu nombreux, le scribe devait continuer de prendre les placets des nouveaux arrivants jusqu’à la venue du cadi. Lorsque le nombre de placets collectés à l’entrée de l’audience était trop élevé pour que les affaires correspondantes puissent être examinées dans la journée, le cadi devait les réunir en plusieurs liasses (comportant chacune une cinquantaine de placets) et les répartir sur les audiences suivantes par tirage au sort. Pour ce faire, explique al-Khaṣṣāf, le cadi devait identifier chaque liasse par un billet (également appelé *ruq‘a*) sur lequel il écrivait le nom d’un des plaideurs qu’elle contenait ; les billets étaient froissés et mélangés dans un pot en terre (*tīn*), puis tirés au sort et associés à un jour de la semaine. Un procès-verbal (*dhikr*) du tirage au sort devait être rédigé et placé dans la caisse à archives (*qimaṭr*) du cadi, avec les liasses dont l’examen était ajourné. Chaque plaideur était ainsi informé de la date (*waqt* ⁷) à laquelle son litige serait traité (al-Khaṣṣāf, *Adab*, p. 53-56). Au début de chaque audience, le cadi devait défaire devant lui la liasse du jour et en mélanger les placets, afin que nul plaideur ne soit privilégié ⁸. La seule dérogation à cet ordre consistait à traiter en priorité les litiges pour lesquels les plaideurs avaient amené des témoins – sans doute afin de ne pas bloquer ces derniers de longues heures au tribunal en les empêchant de vaquer à leurs affaires (al-Khaṣṣāf, *Adab*, p. 53, 86). Le cadi appelait ensuite, l’un après l’autre, chaque couple de plaideurs, et ce n’est que lorsque ceux-ci s’avançaient devant lui que l’objet du litige lui était révélé. Le cadi devait interroger le demandeur, auteur du placet, sur la nature de sa revendication (*da‘wā*) (al-Khaṣṣāf,

⁶ Sur cette procédure, voir Johansen 1997, p. 344.

⁷ Le terme est ambigu et l’on pourrait penser que le cadi devait aussi préciser l’heure. Tel n’est sans doute pas le cas puisque, comme nous le verrons plus bas, le cadi devait battre la liasse du jour afin de ne privilégier aucun plaideur.

⁸ Cf. Ibn al-Qāṣṣ, *Adab*, p. 45, où l’auteur passe beaucoup plus rapidement sur cette procédure et semble supposer que le cadi ne fait que « retourner » (*qalaba*) la pile de *ruq‘a*-s avant de tirer ces dernières les unes après les autres.

Adab, p. 87, 129). L'affaire était en général présentée par oral au *cadi*. Toutefois, al-Khaṣṣāf considère que le demandeur pouvait éventuellement proposer un exposé écrit de sa plainte au *cadi*, sur un billet appelé cette fois-ci « *qiṣṣa* » (al-Khaṣṣāf, *Adab*, p. 123)⁹.

La description de cette procédure montre en premier lieu qu'au III^e/IX^e siècle, un *cadi* pouvait s'attendre à voir la foule se presser à son audience. Les plaideurs faisaient la queue en attendant leur tour et le tribunal devait faire en sorte qu'ils n'attendent pas de longues heures pour rien en reportant l'audition de certains litiges à d'autres séances. La grande majorité des affaires soumises à l'examen des tribunaux relevait du droit civil – obligations, relations matrimoniales, successions, etc. –, et aux yeux du juriste al-Khaṣṣāf, le *cadi* pouvait raisonnablement en traiter une cinquantaine par jour. Wakī' rapporte qu'Iyās b. Mu'āwiya (en poste à Baṣra c. 95/713-101/719) aurait été capable d'en traiter soixante-dix (Wakī', *Akhbār*, I, p. 318), ce qui devait être un maximum rarement égalé. Si l'on s'en tient au chiffre avancé par al-Khaṣṣāf, la durée moyenne d'un procès peut être estimée. En admettant qu'un *cadi* passe huit heures par jour à rendre la justice – nous avons vu plus haut que certains passaient sans doute moins de temps, d'autres un peu plus –, chaque cas était examiné pendant une dizaine de minutes¹⁰.

La rapidité de l'examen de chaque affaire est en partie liée au caractère systématique et contraignant des preuves légales. Le *cadi* devait entendre les plaideurs, déterminer la charge de la preuve et entendre ces dernières, puis rendre son jugement. Dans le cas idéal où le demandeur se présentait avec deux témoins connus pour leur honorabilité (*'adāla*), le juge pouvait trancher sans attendre sur la base de leur déposition. Il est probable néanmoins que dans nombre de cas cette durée réduite d'une dizaine de minutes ne correspondait pas à la durée totale d'un procès, mais seulement à son unité de base : l'audition. Il en fallait souvent plusieurs, séparées par des périodes de temps plus ou moins longues, avant que le procès s'achève par l'énoncé d'un verdict.

2.2. Le temps de l'attente

Diverses situations évoquées par al-Khaṣṣāf montrent en effet qu'un procès pouvait s'étaler sur de longues périodes. Même dans un cas très simple comme celui de la dette, le juriste ḥanafite envisage qu'un débiteur disparaisse avant d'entendre sa condamnation, alors que sa dette a été prouvée par son adversaire. Si le demandeur le requiert, le *cadi* peut alors nommer d'office un mandataire (*wakīl*) chargé de représenter le débiteur et d'entendre le verdict (al-Khaṣṣāf, *Adab*, p. 267). Dans cette situation, le jugement n'est pas rendu tout de suite après l'audition des preuves, mais reporté à une séance ultérieure. La raison de ce délai est probablement que la déposition de deux témoins ne suffit pas à constituer une preuve contraignante : encore faut-il que les témoins soient agréés comme honorables, ce qui avait lieu au terme d'une enquête de moralité commanditée par le *cadi* (Tyan 1960, p. 238-9). Ce n'est qu'après la confirmation de l'honorabilité des témoins que le *cadi* pouvait rappeler les plaideurs pour rendre son jugement.

Cette procédure d'enquête, dite de *tazkiya*, pouvait être longue. Un cas détaillé par al-Khaṣṣāf suggère qu'un mois pouvait s'écouler entre l'audition des preuves et le rendu du verdict. Si deux hommes témoignent qu'une femme présumée de condition servile – parce qu'elle se trouve en possession d'un homme – est en réalité libre, le *cadi* ne doit pas rendre de jugement tout de suite,

⁹ Sur les développements de la *qiṣṣa* après le X^e siècle, voir Johansen 1997, p. 344-5.

¹⁰ Notons que cette moyenne n'est pas très éloignée des observations de Lawrence Rosen concernant la justice du *cadi* dans le Maroc contemporain. L'anthropologue remarque qu'en l'espace de deux heures, un *cadi* peut rendre une douzaine de verdicts et traiter d'autres affaires en cours. Rosen 1989, p. 7.

mais se contenter de confier ladite femme à un homme de confiance honorable. Le juriste laisse entendre que cette situation transitoire peut durer un mois, le temps que les témoins soient agréés, et ce n'est qu'une fois ce délai écoulé que le juge prend une décision définitive sur la condition de la femme (al-Khaṣṣāf, *Adab*, p. 683). La procédure devait être encore plus longue en cas de correspondance entre cadis. Quand un demandeur se trouvait dans une ville différente de son adversaire, il pouvait porter plainte devant le cadi de sa propre localité en l'absence du défendeur et présenter ses preuves. Le cadi les vérifiait et écrivait au cadi de la localité de l'adversaire, en lui demandant de rendre un jugement fondé sur les preuves produites par le demandeur. En droit ḥanafite, la lettre portée par le demandeur devait être accompagnée de témoins attestant l'authenticité de la missive. Or il se pouvait que le cadi destinataire ne connaisse pas ces témoins : il devait alors s'abstenir d'ouvrir la lettre, écrire un procès-verbal (*maḥḍar*) de leur déposition, et y joindre la missive non décachetée. Ce n'est qu'au terme d'une enquête sur les témoins ayant accompagné la lettre – enquête qui pouvait obliger les auxiliaires du cadi à se déplacer dans la localité du cadi émetteur – que le cadi destinataire pouvait ouvrir la lettre et rendre un jugement. Si l'enquête ne concluait pas à l'honorabilité des témoins, le demandeur devait recommencer ses démarches en apportant d'autres témoins de la lettre (al-Khaṣṣāf, *Adab*, p. 433)¹¹.

Même lorsqu'un demandeur avait prouvé ses prétentions, le procès pouvait rebondir : le défendeur pouvait en effet présenter une contre-allégation (*makhraj*). Si l'adversaire d'un débiteur prouvait, par le biais de témoins, l'existence de la dette, le cadi devait prévenir le débiteur de l'existence de cette preuve avant de rendre son jugement. Le débiteur pouvait alors prétendre avoir déjà remboursé la dette, ou que la date prévue de remboursement n'était pas encore passée, et réclamer un délai (*ajal*) pour réunir ses preuves (al-Khaṣṣāf, *Adab*, p. 184, 323). D'après Ibn Ḥazm, Mālik b. Anas autorisait le cadi à donner au plaideur jusqu'à un mois pour faire venir ses témoins (Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā*, IX, p. 423). Cela retardait d'autant la clôture du procès par l'émission d'un verdict.

Les juristes envisagent par ailleurs des situations où un cadi doit prendre son temps, voire faire traîner un procès. Al-Khaṣṣāf prend le cas d'une succession, lorsqu'un seul individu prétend hériter d'un bien immobilier. Le cadi doit lui demander d'établir, par preuve testimoniale (*bayyina*), qu'il est bien l'unique héritier de la personne défunte. S'il ne peut produire une telle preuve, le cadi devra bien, en l'absence d'autres héritiers, lui attribuer l'héritage. Mais il doit ralentir le traitement de l'affaire (*lawwama*) afin de donner du temps à d'autres éventuels héritiers de se déclarer (al-Khaṣṣāf, *Adab*, p. 397). Les ḥanafites autorisaient enfin le cadi à renvoyer les plaideurs une ou deux fois sans rendre de jugement s'il pouvait espérer qu'ils se réconcilient d'eux-mêmes (Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā*, IX, p. 422-3).

Les sources narratives confirment que, dans les faits, nombre de procès s'étaient dans le temps. Un récit décrit une femme attendant 'Īsā b. Abān, cadi de Bagdad puis de Baṣra dans la première moitié du III^e/IX^e siècle, à la porte de la mosquée pour le supplier, à son entrée, d'interroger les juristes à propos de son cas avant de la condamner (Abū l-Wafā', *al-Jawāhīr*, II, p. 680). Il est vraisemblable que le cadi avait auparavant entendu son affaire et que le verdict était prévu pour un autre jour, ce qui permit entre-temps à la femme de tenter de l'amadouer. La longueur de la procédure n'est peut-être nulle part aussi bien décrite que dans des propos attribués

¹¹ Sur la procédure épistolaire, voir Tillier 2009, p. 366 sq.

au cadī ‘Āfiya b. Yazīd al-Awdī (cadi de ‘Askar al-Mahdī, sur la rive gauche de Bagdad, de 161 à 169/777-8 à 785-6) :

Deux plaideurs riches et considérés étaient en procès devant moi, depuis deux mois, au sujet d’une affaire difficile et complexe. Chacun avançait des allégations supportées par des preuves testimoniales (*bayyināt*) et des témoins (*shuhūd*), produisait des documents (*hujaj*) qui nécessitaient d’être examinés et vérifiés. Je finis donc par renvoyer les plaideurs dans l’espoir qu’ils se réconcilieraient (*yaṣṭaliḥū*), ou que le verdict permettant de les départager m’apparaîtrait... (Al-Khaṭīb, *Ta’rīkh Madīnat al-Salām*, XIV, p. 256 ; cf. Ibn al-Jawzī, *al-Muntazam*, V, p. 433.)

Dans la suite de l’histoire, l’un des plaideurs tente de corrompre le cadī, signe qu’il commençait à trouver le temps long. C’est que la durée de certains procès dépassait de beaucoup les prévisions du *fiqh*. Dans la Baṣra de la seconde moitié du VIII^e siècle, un plaideur vit son affaire trainer pendant plus de deux ans au tribunal, et il finit par dire au cadī ‘Ubayd Allāh b. al-Ḥasan al-‘Anbarī : « Cela fait deux ans que je suis en procès devant toi, et tu n’as pas tranché deux poils ni émietté deux crottes ! » (Wakī‘, *Akhhbār*, II, p. 113.) Dans la même ville, un plaideur nommé Khalaf b. ‘Amr dut porter sa plainte devant quatre cadis successifs, car à chaque fois le cadī était démis de ses fonctions avant d’avoir rendu son jugement (Wakī‘, *Akhhbār*, II, p. 141). Muḥammad b. ‘Abd al-Raḥmān al-Makhzūmī (en poste en 172/788-9), qui fut le quatrième de ces cadis, se vit également reprocher par une plaignante de mettre trop de temps à trancher une affaire qui lui semblait complexe (Wakī‘, *Akhhbār*, II, p. 142). La lenteur des juges suscitait des quolibets, tels ceux qu’un poète adressa au cadī de Baṣra Mu‘ādh b. Mu‘ādh (en poste de 181 à 191/797-8 à 806-7) – accusé de ne pas savoir laquelle de ses jambes était la plus longue, ni de pouvoir trancher entre deux dattes – sous forme de satire (*hijā’*) (Wakī‘, *Akhhbār*, II, p. 149). L’attente provoquait l’ire de justiciables qui allaient parfois s’en plaindre aux autorités politiques. À Fuṣṭāt, la longueur de certains procès revint ainsi aux oreilles du *ṣāhib al-barīd*, le chef de la poste et des renseignements, qui en fit ensuite le reproche au cadī ‘Abd al-Malik b. Muḥammad al-Ḥazmī (en poste de 170 à 174/786 à 790) (Ibn Ḥajar, *Raf’*, p. 255).

3. Le temps, un objet de droit

3.1. Temps et présomptions

L’issue d’un procès pouvait dépendre du temps, devenu objet de droit. Al-Khaṣṣāf propose un scénario, classique, où deux adversaires revendiquent un même bien. Ils prétendent chacun être en possession de l’objet du litige et appuient leur prétention par une preuve testimoniale (*bayyina*). Il y a, en pareil cas, ce que le *fiqh* classique qualifie de *ta’āruḍ al-bayyinatayn*, des preuves contradictoires. Une telle contradiction n’est pas problématique en soi : après tout, rien n’empêche en théorie que deux individus soient en possession d’un même bien, qu’ils utilisent de manière commune, et si les deux séries de témoignages sont fiables, le cadī peut attribuer la possession de l’objet aux deux plaideurs à la fois (al-Khaṣṣāf, *Adab*, p. 699). Mais le temps peut aussi permettre de les départager : si un plaideur ne peut que prouver qu’il a été en possession de

l'objet dans le passé, alors que son adversaire prouve qu'il en est propriétaire à l'heure actuelle (*al-sā'a*), la possession doit être attribuée au second (al-Khaṣṣāf, *Adab*, p. 770).

Les choses sont différentes s'il s'agit de déterminer lequel de deux plaideurs est le *propriétaire* de l'objet en litige dont ils partagent la possession (*yad*). S'il apparaît que la propriété (*milk*) n'est pas partagée, le cadi doit déterminer quel en est le véritable propriétaire. Un autre facteur temps intervient alors : selon al-Jaṣṣāṣ, si les plaideurs prouvent tous deux qu'ils sont propriétaires du bien en litige, la propriété doit être attribuée à celui qui apporte la preuve que le bien est sien depuis le plus longtemps – sauf si son adversaire prouve par quels moyens il l'a acquis entre-temps (al-Jaṣṣāṣ, dans al-Khaṣṣāf, *Adab*, p. 769). Dans les deux cas, le temps fait office de présomption : concernant la possession, le droit ḥanafite présume que la possession la plus récente est la plus susceptible de correspondre à la réalité présente ; concernant la propriété, c'est au contraire l'ancienneté de l'acquisition qui permet de présumer de la vérité des faits.

Les exemples pourraient sans doute être multipliés, car dans nombre de situations le temps seul permet d'établir des présomptions. Ainsi la *'idda*, période de viduité à laquelle est astreinte une femme après la dissolution de son mariage (suite à une répudiation ou au décès du mari), est-elle définie par le *fiqh* et permet-elle de présumer d'une éventuelle filiation. Il est également une période, définie par le droit musulman, au terme de laquelle un individu disparu peut être présumé mort, ce qui permet d'ouvrir sa succession. Ces cas sont bien connus et nous n'y reviendrons pas ici, préférant nous attarder sur ceux où le temps n'apporte pas seulement un élément de présomption, mais se trouve au cœur même du jugement.

3.2. *Quand le temps fait l'objet d'un jugement : l'ultimatum conjugal*

Les plaideurs qui se présentaient devant le cadi attendaient de lui une décision qui mettrait fin à leur querelle. Le plus souvent, le jugement (*ḥukm*) consistait à rendre ses droits à l'ayant-droit¹² : un montant à un créancier, un bien mobilier ou immobilier à son propriétaire, etc. Comme le dit al-Jaṣṣāṣ au X^e siècle, la mission du cadi consistait à rendre à chacun son dû (al-Jaṣṣāṣ, dans al-Khaṣṣāf, *Adab*, p. 237). Dans certains cas, cependant, un jugement pouvait s'articuler autour d'une entité plus abstraite, comme le temps. En effet la restitution de certains droits ne pouvait toujours être immédiate : il incombait alors à l'autorité publique de définir la période au terme de laquelle un individu devait avoir rempli ses obligations légales. Nous nous contenterons ici d'un seul exemple, révélateur de la manière dont la justice islamique pouvait agir sur l'« emploi du temps » de la société : celui du délai imparti à un homme pour recouvrer ses facultés sexuelles.

Le cas fait l'objet de longs développements chez al-Khaṣṣāf, notamment en raison du fait que, chez les ḥanafites, le *coït* (*al-waṭ'*) est un droit auquel l'épouse peut prétendre (al-Jaṣṣāṣ, dans al-Khaṣṣāf, *Adab*, p. 632)¹³, et dont l'absence peut entraîner un divorce à l'instigation de la femme. Le juriste envisage la situation où une femme amènerait son mari devant le cadi et porterait plainte contre lui en ces termes : « Voici celui qui m'a épousée alors que j'étais vierge/déflorée, et je vis avec lui depuis longtemps sans qu'il ne m'ait approchée. » Si le mari admet qu'il n'est pas parvenu jusque-là à exercer son devoir conjugal, mais qu'il ne prétend pas s'y soustraire, le

¹² Notons que le cadi peut prononcer des décisions qui ne sont pas appelées *ḥukm*. Voir Müller 2006.

¹³ L'argument avancé par al-Jaṣṣāṣ est que seule l'existence de rapports sexuels entre époux justifie l'encaissement du douaire (*mahr*) par la femme. Le *mahr* étant un droit auquel la femme peut prétendre, il découle que les relations sexuelles en sont un également.

cadi doit rendre un jugement par lequel il donne un délai (*ajal*) d'un an au mari pour recouvrer ses facultés sexuelles ¹⁴. Si, dans l'année qui suit la plainte de l'épouse, le mari ne s'est pas exécuté, le cadi donnera à la femme le choix entre demeurer auprès de son époux ou en être séparée ¹⁵. Si, au cours de cette seconde audience, la femme choisit la séparation, le cadi prononcera un jugement de divorce (*ṭalāq*) et la femme pourra conserver le douaire (*mahr*) offert par le mari lors des épousailles ¹⁶. Il en va de même si le mari nie mais que des expertes confirment la virginité de l'épouse (al-Khaṣṣāf, *Adab*, p. 633). Si l'examen clinique révèle que la femme est déflorée, le mari peut en revanche échapper à un tel jugement en prêtant serment qu'il a entretenu des rapports avec son épouse (al-Khaṣṣāf, *Adab*, p. 633-4).

Le juriste al-Jaṣṣāṣ justifie la durée de ce délai par le caractère potentiellement saisonnier de l'impuissance qui affecte le mari : il faut donc que quatre saisons se soient écoulées pour qu'une décision définitive puisse être prise (al-Jaṣṣāṣ, dans al-Khaṣṣāf, *Adab*, p. 633). Le délai impartit au mari peut être modulé en fonction d'imprévu. S'il fait un séjour en prison à cause d'une dette impayée, les jours d'enfermement ne seront pas comptés dans le délai, car la séparation physique entre les époux est alors imposée de l'extérieur. Les jours de détention ne seront toutefois pas décomptés si la prison dispose d'un endroit où la femme peut rejoindre son mari (al-Khaṣṣāf, *Adab*, p. 637). Un changement de cadi n'a en revanche pas d'incidence sur le délai : si le cadi qui l'a prononcé meurt ou se voit destitué avant son terme, son successeur auquel la femme apporte la preuve testimoniale qu'un tel délai a été prononcé doit le respecter (al-Khaṣṣāf, *Adab*, p. 638). Il en va différemment si le couple a commencé par s'adresser à un arbitre (*ḥakam*) privé qui a, lui aussi, donné au mari un délai d'un an pour recouvrer ses facultés. Si, l'année écoulée, la femme amène son mari devant un cadi officiel pour obtenir la séparation, le cadi n'a pas à tenir compte du délai prononcé par l'arbitre et doit reprendre la procédure à zéro (al-Khaṣṣāf, *Adab*, p. 638).

Cette dernière recommandation est instructive : alors qu'un cadi est supposé respecter la décision d'un arbitre tant que celle-ci n'est pas contraire à sa doctrine (Tillier 2009, p. 310-2), la sentence portant sur l'ultimatum conjugal fait exception. Était-ce afin de limiter les fraudes, pour qu'une femme – qui avait peu de moyens de réclamer le divorce – ne puisse indûment prétendre avoir obtenu le prononcé d'un tel délai ? Al-Jaṣṣāṣ propose une explication juridique, en laissant entendre que la sentence arbitrale a une valeur moins forte que le jugement du cadi. Tout se passe ici comme si la décision de l'arbitre reposait sur l'accord (*tarāḍī*) des parties : le délai ne serait pas accordé au terme d'un processus d'adjudication (auquel correspond en principe l'arbitrage), mais dans le cadre d'une procédure de médiation conduisant à un accord à l'amiable (*ṣulḥ*). Or, selon al-Jaṣṣāṣ, le délai pour recouvrer ses facultés sexuelles ne fait pas partie des affaires sur lesquelles les musulmans ont le droit de passer un tel accord (al-Jaṣṣāṣ, dans al-Khaṣṣāf, *Adab*, p. 638-9). L'institution judiciaire officielle fait ici figure de seul maîtresse légitime du temps.

3.3. *Le temps qui efface tout ? La prescription*

¹⁴ En revanche le cadi n'accorde aucun délai au mari s'il constate que le mari est châtré (*majbūb*). Al-Khaṣṣāf, *Adab*, p. 643.

¹⁵ Si le mari le demande et que l'épouse exprime son accord, le cadi peut aussi décréter un délai supplémentaire ; mais la femme a le droit d'annuler ce délai supplémentaire quand bon lui semble. Al-Khaṣṣāf, *Adab*, p. 639.

¹⁶ Si en revanche elle décide de rester avec son mari, il ne lui sera plus possible de revenir en arrière car sa décision aura été prise en connaissance de cause. Al-Khaṣṣāf, *Adab*, p. 634.

Comme dans d'autres systèmes juridiques, le temps peut enfin abolir la sanction prévue pour une infraction. C'est le cas pour les crimes tombant sous le coup des *ḥudūd*, les peines scripturaires sanctionnant les relations sexuelles illicites (*zinā*), l'accusation calomnieuse de telles relations (*qadhf*), la consommation de boissons fermentées, le vol et le brigandage. Ces peines sont les plus sévères du droit islamique : amputation du voleur, fustigation ou lapidation de l'adultère, fustigation du calomniateur et du buveur, mise à mort du brigand. Il est néanmoins plusieurs types de situation où la peine ne peut être appliquée. Tout d'abord, le châtement scripturaire ne doit pas être infligé en cas de doute (*shubha*) concernant la culpabilité de l'accusé (al-Jaṣṣāṣ, dans al-Khaṣṣāf, *Adab*, p. 217, 219, 328)¹⁷. Par ailleurs, le changement de religion peut empêcher l'application du *ḥadd*. Chez les mālikites, un non-musulman qui se convertirait à l'islam après avoir commis le crime de fornication (*zinā*) échapperait au châtement ; il devrait néanmoins se soumettre à la sanction légale du vol et de l'accusation calomnieuse de fornication. D'autres juristes, comme les Kūfiotes Sufyān al-Thawrī¹⁸ et al-Ḥasan b. Ḥayy¹⁹, conçoivent également que la conversion à l'islam efface certains crimes commis auparavant. Les ḥanafites et les shāfi'ites considèrent cependant que la conversion à l'islam n'a pas de tels effets, et que les crimes antérieurs ne doivent pas rester impunis (al-Ṭaḥāwī et al-Jaṣṣāṣ, *Mukhtaṣar*, III, p. 488).

Le châtement scripturaire est abrogé dans une troisième situation : celle où il y a prescription. Le concept de prescription se développa en particulier chez les juristes ḥanafites, sous l'appellation « *taqādum* » ou « *taqādum al- 'ahd* » (litt. « ancienneté [du crime] »). Al-Ṭaḥāwī et al-Jaṣṣāṣ précisent à propos d'un non-musulman qui commettrait un crime sanctionné par le *ḥadd* que le châtement ne peut être évité que « si [le crime] est ancien (*taqādama*) » (al-Ṭaḥāwī et al-Jaṣṣāṣ, *Mukhtaṣar*, III, p. 488). Dans son *Adab al-qāḍī*, al-Khaṣṣāf fait également allusion à la « prescription » (*taqādum*) qui touche le crime de *zinā* (al-Khaṣṣāf, *Adab*, p. 730), et au XI^e siècle le juriste ḥanafite al-Sarakhsī lui emboîte le pas. Pour ce dernier, les autres crimes qui relèvent des « droits de Dieu » (*ḥaqq Allāh*) sont soumis à prescription au bout d'un temps (al-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ*, IX, p. 38, 97, 109). Le vol fait l'objet de prescription, tout comme la consommation de boissons fermentées (al-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ*, IX, p. 142, 171, 176)²⁰.

En pratique, cela signifie que, si le crime est prouvé par des témoins passé un certain temps, leur témoignage n'est plus recevable. La prescription découlant de l'ancienneté du crime est liée à un type de preuve spécifique : le témoignage. Le temps n'efface pas le crime en soi : c'est l'absence de preuve pendant la période qui suit le crime qui rend sa production suspecte, car le témoin qui se déclare sur le tard risque de le faire en raison de son inimitié envers le prévenu (al-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ*, IX, p. 69). La suspicion qui pèse sur des témoins tardifs est source de doute et, comme nous l'avons vu plus haut, le doute doit annuler l'application du châtement scripturaire. En revanche l'aveu (*iqrār*) tardif d'un crime n'est pas suspect. Si un individu avoue devant le juge s'être rendu coupable il y a longtemps d'un crime passible du *ḥadd*, le châtement doit lui être appliqué : alors que le témoignage d'autrui peut être motivé par la haine, son propre aveu ne peut être soupçonné de mauvaises intentions (al-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ*, IX, p. 69, 97). Par ailleurs, si un suspect s'enfuit alors que son procès n'est pas arrivé à son terme, mais que sa culpabilité

¹⁷ Voir notamment al-Jaṣṣāṣ, dans al-Khaṣṣāf, *Adab*, p. 217, 219, 328.

¹⁸ Sur ce juriste, m. 161/778, voir H.P. Raddatz, « Sufyān al-Thawrī », *EP*, IX, p. 770.

¹⁹ Sur ce juriste m. 167/783-4, voir al-Bukhārī, *al-Ta' rīkh*, II, p. 295.

²⁰ Le cas du brigandage semble néanmoins plus ambigu. Al-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ*, IX, p. 204.

est en partie prouvée, il reste susceptible de recevoir le châtement scripturaire s'il est repris, même longtemps après (al-Sarakhsī, *al-Mabsūt*, IX, p. 69, 176).

La plupart des juristes restent dans le flou quant à la durée après laquelle un crime est prescrit (*ḥadd al-taqādum*) : l'« ancienneté » n'est pas toujours définie. Al-Sarakhsī relate qu'Abū Ḥanīfa refusait de préciser une durée exacte : en l'absence de source scripturaire (Coran ou *ḥadīth*) sur la question, la définition de la prescription dépend de l'opinion (*ra'y*) du cadī. Par ailleurs, plusieurs paramètres doivent être pris en compte : la distance séparant les témoins du cadī, la régularité et la durée des audiences judiciaires, différentes d'une localité à l'autre, etc. (al-Sarakhsī, *al-Mabsūt*, IX, p. 70). Lorsqu'une durée est évoquée de manière plus précise, elle est parfois très courte. D'après le cadī de Kūfa al-Ḥasan b. Ziyād al-Lu'lu'ī²¹, Abū Ḥanīfa aurait en réalité été favorable à une prescription au bout d'une année en cas de fornication. Selon le juriste égyptien al-Ṭahāwī, la prescription avait lieu au bout de six mois (al-Sarakhsī, *al-Mabsūt*, IX, p. 70). Aux yeux d'al-Jaṣṣāṣ, le crime est prescrit au bout d'un mois, à moins que le procès n'ait pu avoir lieu en raison de l'absence de cadī dans la ville où le crime s'est produit (al-Jaṣṣāṣ, dans al-Khaṣṣāf, *Adab*, p. 732). Telle aurait également été l'opinion d'Abū Yūsuf et d'al-Shaybānī (al-Sarakhsī, *al-Mabsūt*, IX, p. 70). Le délai de prescription est bien plus court encore en cas de consommation de boisson fermentée, car l'odeur de vin constitue un indice (*'alāma*) nécessaire à la prise en compte de preuves externes (al-Sarakhsī, *al-Mabsūt*, IX, p. 172). Le témoignage contre un buveur n'est plus acceptable dès que celui-ci ne sent plus le vin (al-Sarakhsī, *al-Mabsūt*, IX, p. 171), ce qui limite la possibilité de le poursuivre aux heures qui suivent la consommation.

Le « crime » faisant l'objet du châtement scripturaire le moins sévère, l'accusation calomnieuse de fornication, ne connaît pas de prescription. La raison juridique invoquée par al-Sarakhsī est double : tout d'abord, le *qadhf* entre dans la catégorie des « droits des hommes » (*ḥaqq al-'ibād*) et non dans celle des droits de Dieu ; par ailleurs, à l'inverse du procès pour fornication, où témoins et accusateurs sont en général les mêmes personnes, le procès pour *qadhf* nécessite le dépôt d'une plainte par la personne faisant l'objet de la calomnie. Les témoins ne peuvent donc se déclarer en l'absence de plainte, et leur déposition tardive doit être moins suspectée de partialité (al-Sarakhsī, *al-Mabsūt*, IX, p. 69, 109).

Signalons enfin que certains *madhhab*-s refusent le concept de prescription : pour les shāfi'ites, la preuve testimoniale a la même valeur que l'aveu, et par conséquent une *bayyina* portée même tardivement à propos d'un crime tombant sous le coup du *ḥadd* doit entraîner le châtement scripturaire (al-Sarakhsī, *al-Mabsūt*, IX, p. 69). De même les mālikites considèrent qu'un tel crime ne peut faire l'objet d'aucune prescription, et que le coupable doit être puni même des années après son forfait (Saḥnūn, *al-Mudawwana*, VI, p. 286).

Conclusion

La justice musulmane des quatre premiers siècles de l'hégire s'inscrit dans une temporalité qui, tout en étant caractéristique de l'Islam dans le détail, accuse nombre de traits communs avec d'autres cultures méditerranéennes et moyen-orientales. L'emploi du temps des tribunaux s'articulait aux rythmes liturgiques du jour et de la semaine. Cette adéquation répondait en partie à des nécessités pratiques – les litiges professionnels éclatant surtout les jours ouvrés –, mais était

²¹ Sur ce cadī (m. 204/819-20), voir Tillier 2009, p. 48, 253.

aussi investie d'une valeur symbolique : la justice rendue en semaine participait au rétablissement de l'unité nécessaire pour la prière du vendredi. L'inscription symbolique de la justice dans un rythme liturgique n'est pas spécifique à l'Islam. Depuis le III^e siècle ap. J.-C. au moins, la justice épiscopale de l'Empire romain était rendue le plus tôt possible dans la semaine, afin que la concorde soit rétablie pour le dimanche (Vööbus, *Didascalia*, I, p. 130-1/II, p. 121-2). À certaines époques, il semble par ailleurs que l'articulation de la justice musulmane avec la semaine liturgique se soit doublée d'une symbolique régaliennne : la justice ordinaire du *cadi*, exercée pendant la semaine, s'interrompait le vendredi pour laisser place aux audiences de *mazālim* le vendredi, expression de la justice supérieure du souverain.

La lenteur de la justice, décriée dans de nombreuses cultures, l'était aussi aux premiers siècles de l'Islam. Cette lenteur était notamment due au régime des preuves légales, qui nécessitait un temps de vérification, mais aussi à la complexité de certaines affaires et à la succession des attaques et des contre-attaques livrées par chaque partie. Plusieurs anecdotes suggèrent, enfin, que des *cadis* éprouaient de la réticence à énoncer un jugement exécutoire (*ḥukm*), peut-être par crainte de devoir en répondre devant Dieu et de mettre leur âme en péril (voir Tillier, 2014). Or les autres types de paroles que les *cadis* pouvaient énoncer (*amr*, ordre ; *thubūt*, certification établissant des faits ; *idhn*, permission ; voir Müller 2006), moins contraignants, permettaient sans doute à des plaideurs de rouvrir plus facilement des affaires tranchées par ce biais²². Ces différents facteurs expliquent pourquoi, selon l'échelle d'observation, le processus judiciaire est à la fois très rapide et très lent. Les auditions pouvaient se succéder à un rythme soutenu, mais une même affaire devait en général revenir plusieurs fois devant le *cadi* avant que ce dernier ne rende son verdict. De fait, certains procès pouvaient se prolonger pendant des années.

En tant qu'objet de droit, le temps était au cœur de plusieurs procédures judiciaires. Des présomptions en découlaient ; certains crimes pouvaient faire l'objet de prescription. Là encore, le temps avait deux visages au regard de la justice : d'un côté, au civil, il permettait d'établir des présomptions et participait à l'éclosion d'une image de la vérité sanctionnée par un verdict ; de l'autre, au pénal, il pouvait brouiller cette image, instiller le doute et interrompre le processus judiciaire. Le *cadi* pouvait aussi faire du temps un instrument essentiel de sa justice, en reportant des auditions ou en prononçant des délais. Le temps apparaissait, enfin, comme un garde-fou nécessaire contre une judiciarisation excessive de la société : après tout, nombre de problèmes se résolvaient d'eux-mêmes, sans qu'aucun jugement ne s'impose. Le temps pouvait s'avérer le meilleur agent de la réconciliation.

Bibliographie

• Sources

Al-Bukhārī, *al-Ta'rikh al-kabīr*, Dār al-fikr, Beyrouth, s.d., 8 vols.

Ibn Abī l-Wafā' al-Qurashī, *al-Jawāhir al-muḍīyya fī ṭabaqāt al-ḥanafīyya*, éd. 'Abd al-Fattāh Muḥammad al-Ḥulw, Hajar, Le Caire, 1993, 5 volumes.

²² Telle est peut-être la raison pour laquelle certains plaideurs insistaient pour que le *cadi* prononce un *ḥukm*. Voir Müller 2006, p. 56, 66.

- Ibn 'Abd al-Ḥakam ('Abd al-Raḥmān b. 'Abd Allāh), *Futūḥ Miṣr wa-akhbāru-hā*, éd. Ch. C. Torrey, Yale University Press, New Haven, 1922, 369 + 65 p.
- Ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam fī tawārīkh al-mulūk wa-l-umam*, éd. Suhayl Zakkār, Dār al-fikr, Beyrouth, 1995, 13 volumes.
- Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Raf' al-iṣr 'an quḍāt Miṣr*, éd. 'Alī Muḥammad 'Umar, Maktabat al-Khānjī, Le Caire, 1998, 550 p.
- Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā*, Idārat al-ṭibā'a al-munīriyya, Le Caire, 1352 H., 11 volumes.
- Ibn al-Qāṣṣ, *Adab al-qāḍī*, éd. Aḥmad Farīd al-Mazīdī, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 2007, 176 p.
- Al-Jāhīz, *Kitāb al-Ḥayawān*, éd. 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Maktabat Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, Le Caire, 1938-45, 7 volumes.
- Al-Khaṣṣāf (avec le commentaire d'al-Ġaṣṣāṣ), *Kitāb Adab al-qāḍī*, éd. Farḥāt Ziyāda, The American University in Cairo Press, Le Caire, 1978, 825 p.
- Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Ta'rīkh Madīnat al-Salām*, éd. Bashshār 'Awwād Ma'rūf, Dār al-gharb al-islāmī, Beyrouth, 2001, 17 volumes.
- Al-Kindī, *Akhbār quḍāt Miṣr*, dans *The Governors and Judges of Egypt*, éd. R. Guest, Brill, Leyde, 1912, p. 299-476.
- Muqātil b. Sulaymān, *Tafsīr Muqātil b. Sulaymān*, éd. Aḥmad Farīd, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 2003, 3 volumes.
- Al-Qāḍī 'Iyād, *Tartīb al-madārik wa-taqrīb al-masālik li-ma'rifat al-lām madhhab Mālik*, éd. Aḥmad Bakīr Maḥmūd, Dār maktabat al-ḥayāt-Dār maktabat al-fikr, Beyrouth-Tripoli (Libye), 1967, 4 volumes.
- Shaḥnūn, *al-Mudawwana al-kubrā*, Maṭba'at al-sa'āda, Le Caire, s.d., 6 vols.
- Al-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ*, Dār al-ma'ārif, Beyrouth, s.d., 30 vols.
- Al-Ṣūlī, *Kitāb al-awraq II : Akhbār al-Rāḍī bi-llāh wa-l-Muttaqī li-llāh*, éd. J. Heyworth Dunne, Dār al-Masīra, Beyrouth, 1983, 314 p.
- Al-Ṭabarī, *Ta'rīkh al-rusul wa-l-mulūk*, éd. M.J. de Goeje, E.J. Brill, Leyde, 2010 (1^{ère} éd. 1885-1889), 16 volumes.
- , *Jāmi' al-bayān fī ta'wīl al-Qur'ān*, éd. Maḥmūd Muḥammad Shākir, Mu'assasat al-risāla, Beyrouth, 2000, 24 volumes.
- Al-Ṭahāwī et al-Jaṣṣāṣ, *Mukhtaṣar ikhtilāf al-'ulamā'*, éd. 'Abd Allāh Nadhīr Aḥmad, Dār al-bashā'ir al-islāmiyya, Beyrouth, 1995, 5 vol.
- Vööbus, A. (éd.), *The Didascalia Apostolorum in Syriac*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Louvain, 1979, 2 volumes en 4.
- Wakī', *Akhbār al-quḍāt*, éd. 'Abd al-'Azīz Muṣṭafā al-Marāghī, Maṭba'at al-sa'āda, Le Caire, 1947-1950, 3 volumes.

• Références

- EL-CHEIKH, Nadia Maria, 2003, « The Qahramāna in the Abbasid Court: Position and Functions », *Studia Islamica*, 97, p. 41-55.
- JOHANSEN, Baber, 1997, « Formes de langage et fonctions publiques : stéréotypes, témoins et offices dans la preuve par l'écrit en droit musulman », *Arabica*, 44, p. 333-376.
- KAZIMIRSKI, A. de B., 1860, *Dictionnaire arabe-français*, Maisonneuve, Paris, 2 volumes.

- KHOURY, Raif G., 1994, « Activités scientifiques et métiers libres dans les deux premiers siècles de l'islam », *Res Orientales*, VI, Bures-sur-Yvette, p. 59-64.
- MÜLLER, Christian, 2006, « Settling Litigation without Judgment: the Importance of a Ḥukm in Qāḍī Cases of Mamlūk Jerusalem », dans M.K. Masud, R. Peters et D.S. Powers (éd.), *Dispensing Justice in Islam. Qadis and their Judgments*, Brill, Leiden, p. 47-69.
- ROSEN, Lawrence, 1989, *The Anthropology of Justice. Law as Culture in Islamic Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 101 p.
- TILLIER, Mathieu, 2009, *Les cadis d'Iraq et l'État abbasside (132/750-334/945)*, Institut français du Proche-Orient, Damas, 869 p.
- , 2013, « Du pagarque au cadi : ruptures et continuités dans l'administration judiciaire de la Haute-Égypte (I^{er}-III^e/VII^e-IX^e siècle) », *Médiévales*, 64 (2013), p. 19-36.
- , 2014, « The Qāḍī Before the Judge: The Social Use of Eschatology in Muslim Courts », dans S.E. Holtz et A. Mermelstein (éd.), *The Divine Courtroom in Comparative Perspective*, Brill, Leyde, p. 260-275.
- TYAN, Emile, 1960, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, 2^e édition, Brill, Leiden, 673 p.