# La justice des Églises syriaques en terre d'Islam (VIIe-IXe siècle)

Mathieu Tillier

▶ **To cite this version:**

Mathieu Tillier. La justice des Églises syriaques en terre d'Islam (VIIe-IXe siècle). Vittorio Berti; Muriel Debié. Le droit en monde Syriaque, Geuthner, pp.205-221, 2023, Etudes syriaques, 978-2-7053-4115-2. halshs-04360986

**HAL Id: halshs-04360986**
**https://shs.hal.science/halshs-04360986**

Submitted on 22 Dec 2023

**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 JUSTICE DES ÉGLISES SYRIAQUES EN TERRE D'ISLAM (VII^E-IX^E SIÈCLE)

Mathieu Tillier

Tout comme les juifs et les zoroastriens, les chrétiens des empires byzantin et sassanide disposaient de tribunaux ecclésiastiques reconnus par le pouvoir. Les juridictions chrétiennes jouaient cependant un rôle variable selon les régions, et souvent secondaire par rapport aux institutions impériales, si bien que la justice qui y était dispensée était souvent assimilée à une forme d'arbitrage [1]. Avec la conquête arabo-islamique de l'empire sassanide et d'une partie de l'empire byzantin, les anciennes structures résistèrent un temps – comme en Égypte, où les ducs et les *pagarques* continuèrent à rendre la justice – avant d'être remodelées par les autorités arabo-musulmanes. Le système judiciaire que celles-ci promurent, et dont le cadi est la principale incarnation, mit cependant des décennies à se consolider, et des siècles avant de se répandre dans les campagnes [2].

Les flottements institutionnels qui marquèrent les VII^e, VIII^e et encore le début du IX^e siècle, laissèrent donc le champ libre à d'autres acteurs pour investir la scène judiciaire. Les Églises syro-orthodoxe et syro-orientale en profitèrent pour renforcer et réformer le système de l'*episcopalis audientia* – dans lequel l'évêque ou son représentant jugeait les plaideurs qui se présentaient à son audience –, dans le but avoué de jouer un rôle majeur dans la résolution des conflits en détournant leurs ouailles des tribunaux islamiques. Ce développement institutionnel obligeait à se doter de références juridiques claires, d'autant plus nécessaires que les musulmans mettaient les chrétiens au défi de prouver qu'ils disposaient comme eux

[1] Pour plus de détails, voir TILLIER 2017, p. 401-4, 414-5, 434-441.

[2] Voir TILLIER 2009, p. 301-324.

d'une loi [3]. Sous Byzance, canons conciliaires et synodaux se contentaient de préciser la position de l'Église sur des points de droit romain qui n'avaient pas besoin d'être explicités [4]. La disparition de l'autorité byzantine créait un vide juridique : le droit canonique ne trouvait plus d'assise dans celui de l'État. Il fallut donc se doter de nouvelles sources juridiques, et intégrer au droit canonique des règles de l'ancien droit romain. C'est ainsi que le *Livre de droit syro-romain*, sur lequel nous reviendrons plus loin, intégra la littérature canonique, permettant à l'Église syro-orthodoxe d'asseoir son système judiciaire sur la législation des empereurs chrétiens [5].

L'Église syro-orientale, formée dans un empire sassanide où le christianisme n'était pas religion d'État, disposait déjà avant l'Islam de dispositions canoniques élaborées dans le cadre de synodes. Néanmoins, comme le constate le juriste Išoʿbokht au tournant du IX^e^ siècle, le droit chrétien souffrait de son caractère empirique et hétéroclite [6]. Le rassemblement de ces canons dans le *Synodicon orientale* (recueil des synodes syro-orientaux) [7], complété par des traités synthétiques à partir de la fin du VIII^e^ siècle, renforça l'assise théorique du système judiciaire ecclésiastique en proposant des procédures adaptées au nouveau contexte.

La présente synthèse sur les tribunaux syro-orthodoxes et syro-orientaux aux premiers siècles de l'Islam est fondée sur mon ouvrage *L'invention du cadi*, auquel le lecteur est invité à se référer pour plus de détails. Il convient de distinguer les systèmes judiciaires de ces deux Églises, qui demeurent inégalement documentés par les sources. Après avoir passé en revue la théorie de leur organisation et de leur fonctionnement, nous proposerons quelques éléments de réflexion sur leur articulation à la justice islamique.

## 1. Les tribunaux de l'Église syro-orthodoxe

L'Église syro-orthodoxe n'a jusqu'à présent livré qu'un nombre limité de sources canoniques. Le seul *Synodicon* jusqu'ici retrouvé et publié par

[3] *Syrische Rechtsbücher*, III, p. 20 (§ 14) ; NAU 1915, p. 251-2/261-2. Cf. HOYLAND 1997, p. 208 ; CRONE 1980, p. 71.

[4] Voir ROSE 1982, p. 161 ; CRONE 1987, p. 15 ; SIMONSOHN 2011, p. 113.

[5] Cf. NALLINO 1942, p. 562 ; VOLTERRA 1964, p. 315.

[6] *Syrische Rechtsbücher*, III, p. 20 (§ 13). Cf. HOYLAND 1997, p. 207.

[7] Les historiens contemporains considèrent en général le *catholicos* Timothée I^er^ (r. 779-823) comme le probable compilateur du *Synodicon orientale*, qui se termine sur le synode de Ḥenanišoʿ II en 775. DAUVILLIER 1935-1965, p. 344 ; PUTMAN 1975, p. 62 ; LE COZ 1995, p. 159 ; ÉDDÉ, MICHEAUX & PICARD 1997, p. 143.

Arthur Vööbus, dont le manuscrit est daté de 1204, n'inclut qu'un petit nombre de synodes d'époque islamique, le plus ancien étant celui de Giwargi en 758 [8]. Ce *Synodicon* occidental inclut par ailleurs de longues citations du *Livre de droit syro-romain*, ouvrage dont la nature et le lieu de composition – en grec à l'origine – demeurent l'objet de controverses [9]. Si sa traduction en syriaque paraît antérieure à l'Islam, son intégration à des ouvrages canoniques ne semble pas remonter plus haut que le VIII^e^ siècle [10]. Le recueil de synodes, croisé au *Livre de droit syro-romain*, permet d'entrevoir la manière dont les syro-orthodoxes de Syrie et de Mésopotamie concevaient leur organisation judiciaire aux premiers siècles de l'Islam.

Au tournant du VIII^e^ siècle, la résolution des conflits semble avoir été en grande partie aux mains de laïcs (*ʿolmoye*) et de stylites partiellement reclus dans leurs tours [11]. Les synodes du VIII^e^ siècle ne décrivent pas le fonctionnement de la justice ecclésiastique et seuls des procès impliquant des membres du clergé sont mentionnés. Des paroles prêtées à Georges, « l'évêque des Arabes » (m. 725), et à Jacques d'Édesse, suggèrent pourtant que l'Église syro-orthodoxe séculière revendiquait désormais l'exercice de la justice auprès des laïcs, une revendication qui n'avait jamais été formulée de manière aussi claire avant l'Islam [12]. Un synode de la fin du VIII^e^ siècle insiste pour que les litiges survenant entre chrétiens soient traités par les évêques [13], et un autre du IX^e^ siècle interdit de s'adresser aux autorités laïques (*šultone ʿolmonoye*), qu'elles soient chrétiennes ou musulmanes [14].

Les procédures prévues par l'Église syro-occidentale prolongeaient celles de l'*episcopalis audientia* romaine, tout en les infléchissant de manière significative à partir du IX^e^ siècle. Le droit canonique semble avoir ainsi éliminé l'ancienne disposition selon laquelle la fiabilité des plaideurs, de leur accusation ou de leur défense, devait faire l'objet d'une

[8] *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, I, p. 3-9. Sur cet ouvrage, voir également SELB 1989, p. 153 ; KAUFHOLD 2012, p. 245-6.

[9] DAUVILLIER 1935-1965, p. 336-40 ; NALLINO 1942, p. 545-6 ; *The Syro-Roman Lawbook*, I, p. XX-XXVI ; SELB et KAUFHOLD, dans *Das Syrisch-Römische Rechtsbuch*, I, p. 37-41, 43-6, 53 ; III, p. 14.

[10] SELB et KAUFHOLD, dans *Das Syrisch-Römische Rechtsbuch*, I, p. 54 ; KAUFHOLD 2012, p. 217.

[11] *Dissertatio de syrorum fide*, p. 146, 148.

[12] Bar Hebraeus, *Nomocanon*, p. 113 (trad. F. Nau, *Les canons et les résolutions*, p. 94) ; *Dissertatio de syrorum fide*, p. 146. Voir SIMONSOHN 2011, p. 106 ; TANNOUS 2018, p. 460.

[13] *The Synodicon*, II, p. 12/14.

[14] *The Synodicon*, II, p. 57/53.

enquête préalable. Tout un chacun pouvait intenter un procès, en faisant parvenir à son adversaire une citation à comparaître (syr. *prangeliya* = grec παραγγελία). Les femmes n'avaient toutefois pas le droit d'accuser leur mari, ni les esclaves leur maître [15]. Le défendeur devait se présenter devant le juge dans les quatre mois pour que s'ouvre le procès [16].

Le témoignage concordant de deux ou trois personnes constituait le principal type de preuve accepté en justice. À partir du IX^e^ siècle, le droit canonique se mit à formuler des règles de recevabilité du témoignage. Il devait provenir de gens « qui méritent d'être agréés » (*d-šowen d-neṭqablun*), de témoins « véridiques » (*šarire*) et « dignes de confiance » (*d-šowen l-methaymnu*), d'individus vierges de toute accusation et peu sujets aux passions humaines [17]. Les témoins devaient par ailleurs réunir plusieurs qualités : ce devait être des hommes, âgés de plus de 25 ans, de condition libre, n'ayant jamais été impliqués dans des actes de vol, de brigandage ou de sorcellerie. Ils ne devaient avoir aucun lien de parenté avec la personne en faveur de laquelle ils témoignaient [18]. Les témoins pouvaient se voir demander de déposer sous serment (*mawmto*) [19]. Les documents écrits constituaient une autre catégorie de preuve importante, notamment en matière de succession (testaments) [20]. Le serment décisoire fut par ailleurs érigé en preuve susceptible d'entraîner un jugement [21]. Si la plainte d'un accusateur s'avérait infondée, il pouvait recevoir le châtiment encouru par son adversaire [22].

## 2. Les tribunaux de l'Église syro-orientale

L'Église syro-orientale a laissé un plus grand nombre de sources, qui permettent non seulement de reconstituer les assises théoriques de son système judiciaire mais aussi, à l'occasion, certaines pratiques. Au corpus des synodes orientaux (*Synodicon orientale*) s'ajoutent des traités juridiques, comme ceux de Timothée I^er^ (r. 779-823), d'Išoʿ bar Nun

[15] *The Synodicon*, II, p. 129/132.

[16] *The Synodicon*, II, p. 115/120.

[17] *The Synodicon*, II, p. 53/57, 58/63.

[18] *The Synodicon*, II, p. 153/154. Cf. *The Syro-Roman Lawbook*, I, p. 62.

[19] *The Synodicon*, II, p. 152/154. Cf. *Das Syrisch-Römische Rechtsbuch*, II, p. 176.

[20] *The Synodicon*, II, p. 152/154. Cf. *The Syro-Roman Lawbook*, I, p. 62 ; *Das Syrisch-Römische Rechtsbuch*, II, p. 116-8.

[21] *The Synodicon*, II, p. 133/136. Cf. *Das Syrisch-Römische Rechtsbuch*, II, p. 188 ; *The Syro-Roman Lawbook*, I, p. 62.

[22] *The Synodicon*, II, p. 59/63.

(r. 824-828) et d'Išoʿbokht (fl. fin VIII^e^-début IX^e^ s), mais aussi des lettres remontant au *catholicos* Ḥenanišoʿ I^er^ (m. 700 ; patriarche de 686 à 693).

*2.1. Les autorités judiciaires*

Dès la disparition de l'empire sassanide au VII^e^ siècle, des auteurs ecclésiastiques comme Siméon de Rev-Ardašir tinrent pour acquis qu'il revenait à l'évêque de résoudre les conflits entre chrétiens [23]. Les synodes qui se succédèrent à l'époque sufyānide (660-683), notamment celui de Georges I^er^, tenu en 676 à Darai/Dirin, affirment que les chrétiens doivent s'intenter des procès (*dine*) au sein de l'Église et soumettre leurs querelles (*ḥeryane*) à des prêtres – ou, éventuellement, des laïcs – désignés comme juges par leur évêque [24]. Ce dernier exerçait une justice retenue et pouvait être saisi par un plaideur qui ne souhaitait pas s'adresser à son prêtre. Le magistrat ecclésiastique n'était donc pas un arbitre librement choisi par les plaideurs, mais un juge institué par une autorité hiérarchique revendiquant le monopole de la justice [25].

Si les pratiques des prêtres et des évêques sont mal documentées, un corpus de lettres attribuées à Ḥenanišoʿ I^er^ jette quelque lumière sur le rôle judiciaire du *catholicos* à la fin du VII^e^ siècle. Ce dernier recevait les plaideurs en audience au siège du patriarcat, al-Madāʾin/Ctésiphon. Bien souvent, le demandeur se présentait seul, son adversaire ayant refusé de l'accompagner. Le *catholicos* pouvait rendre un jugement ou transférer le procès devant une autorité déléguée (ecclésiastique ou laïque), dans la localité du demandeur. Le rescrit qu'il envoyait au juge inférieur pouvait contenir un jugement conditionnel, dépendant du résultat des investigations du destinataire. Lorsque le *catholicos* disposait déjà de preuves, il énonçait un verdict inconditionnel qu'il chargeait son destinataire d'appliquer [26].

Au début du IX^e^ siècle, les *catholicoi* Timothée I^er^ et Išoʿ bar Nun tiennent pour acquise la compétence judiciaire des autorités ecclésiastiques, même pour les crimes de sang [27] – ce qui, comme nous le verrons, n'allait pas de soi aux yeux des musulmans. Pour Išoʿ bar Nun, le juge des litiges civils est par excellence le « prêtre-en-chef » ou le « prêtre administrateur » (*kahna mdabrana*) [28]. Bien que la justice épiscopale ait en

[23] PAYNE 2009, p. 204-5 (s'appuyant sur *Syrische Rechtsbücher*, III, p. 229-31).

[24] *Synodicon orientale*, p. 219/484.

[25] *Synodicon orientale*, p. 220/485.

[26] TILLIER 2017, p. 482-491.

[27] SIMONSOHN 2011, p. 164-5.

[28] *Syrische Rechtsbücher*, II, p. 144 (§ 60).

théorie relevé de l'évêque, elle était plutôt rendue au quotidien par son représentant, l'archidiacre [29]. Les accusations contre un membre du clergé devaient, quant à elles, être examinées par l'autorité ecclésiastique immédiatement supérieure [30].

### *2.2. Procédures*

Les lettres de Ḥenanišoʿ comportent quelques indices sur l'organisation pratique de la justice patriarcale. Il faut cependant attendre le tournant du IXe siècle pour que les procédures soient théorisées dans des ouvrages de droit ecclésiastique. Le *catholicos* Timothée Ier y consacre quelques développements dans ses *Takse d-dine ʿi(d)tanaye w-d-yartwata* (« Règles des jugements ecclésiastiques et des successions »), sans doute composés en 804 ou 805 [31], et son successeur Išoʿ bar Nun dans ses *Qanune w-namuse w-psaq dine* (« Canons, lois et sentences ») [32]. Mais c'est surtout à Išoʿbokht, métropolite de Rev-Ardašir en Perse, que l'on doit la théorisation la plus détaillée, dans un chapitre de ses *Maktbanuta d-ʿal dine* (*Livre des lois* ou *des jugements*), à l'origine rédigés en moyen-perse et traduits en syriaque par Timothée [33].

Išoʿbokht distingue les plaideurs selon leur rôle dans le procès. Le demandeur (*bʿal dina qadmaya*, litt. « le premier adversaire » ; parfois *qṭigrana*, « accusateur ») intente un procès (*mqaṭreg l-ḥabreh*) au défendeur (*bʿal dina (a)ḥraya*, litt. « l'autre adversaire » ; parfois *metqaṭrgana*, « accusé »), devant un juge (*dayana*) [34]. Išoʿbokt ne restreint pas la capacité à porter plainte : un fils pouvait accuser son père, une femme son mari, un esclave son maître [35]. Après réception de la plainte, le juge fixait une date pour l'audition des plaideurs, et convoquait le défendeur. Ce dernier devait répondre à la convocation et se comporter correctement à l'audience, tant vis-à-vis de son adversaire que du juge.

[29] *Syrische Rechtsbücher*, II, p. 170 (§ 116).

[30] *Syrische Rechtsbücher*, II, p. 166 (§ 109).

[31] *Syrische Rechtsbücher*, II, p. 53-117. Sur la date de cette œuvre, voir DAUVILLIER 1935-1965, III, p. 345 ; BIDAWID 1956, p. 9 ; SELB 1981, p. 174 ; LE COZ 1995, p. 159.

[32] *Syrische Rechtsbücher*, II, p. 120. Voir également KAUFHOLD 2012, p. 306.

[33] *Syrische Rechtsbücher*, III, p. 182-201. Cette synthèse intègre nombre de dispositions propres à la tradition zoroastrienne sassanide et au droit syro-romain. Voir DAUVILLIER 1935-1965, III, p. 340-341 ; KAUFHOLD 1984, p. 94 ; KAUFHOLD 2012, p. 305 ; PIGULEVSKAJA 1963, p. 106.

[34] *Syrische Rechtsbücher*, III, p. 182, 192 (§§ 3, 5), 196 (§ 3), 198 (§ 6).

[35] *Syrische Rechtsbücher*, III, p. 196 (§ 4).

Dans le cas contraire, ce dernier devait l'admonester, lui administrer un châtiment (*asara*), voire l'excommunier [36].

L'une ou l'autre des parties avait le droit de réclamer un délai (*zabna*) pour réunir des preuves, ou parce qu'elle devait s'absenter [37]. S'il ne pouvait comparaître au terme de ce délai, le demandeur pouvait se faire représenter par un fondé de pouvoir (*mqīm ḥlapaw(hi) l-naš wa-mšaleṭ leh b-dina*) auquel il remettait un exposé écrit (*ktaba*) de l'affaire ; le juge devait le traiter comme s'il s'agissait du demandeur lui-même. En revanche, Išoʿbokht n'évoque pas de représentation pour le défendeur, et son absence de comparution à la date prévue entraînait sa condamnation immédiate [38].

Le procès s'ouvrait lorsque les deux adversaires comparaissaient ensemble devant le juge. Ce dernier entendait la plainte du demandeur, puis demandait au défendeur de répondre à l'accusation [39]. L'issue du procès dépendait en grande partie des preuves apportées par les plaideurs : témoignages, documents, et serments.

Les témoins véridiques (*sahde šarire*), agréés au terme d'une enquête de moralité, jouaient un rôle clé, à en croire Išoʿ bar Nun, pour élucider le contentieux [40]. Selon Timothée, même un musulman pouvait témoigner dans une affaire de dette, à condition d'être animé de la crainte de Dieu [41]. Comme dans l'Église syro-orthodoxe, et en conformité avec la tradition apostolique, le nombre requis de témoins s'élevait en principe à deux ou trois. Išoʿbokht se démarque toutefois et considère comme probatoire un témoignage isolé à condition qu'il provienne d'un homme pieux, considéré à l'unanimité comme digne de confiance [42]. La déposition d'un témoin connu pour ses mensonges, ses fausses dépositions et son injustice devait en revanche être rejetée [43]. Toujours selon le même auteur, la preuve testimoniale incombait avant tout au demandeur, mais le défendeur pouvait aussi produire des témoins dans certains cas [44].

[36] *Syrische Rechtsbücher*, III, p. 182-4. Pour des exemples de convocation du défendeur, voir également *Syrische Rechtsbücher*, III, p. 196 (§ 3).

[37] *Syrische Rechtsbücher*, III, p. 184.

[38] *Syrische Rechtsbücher*, III, p. 184.

[39] *Syrische Rechtsbücher*, III, p. 196 (§ 3).

[40] *Syrische Rechtsbücher*, II, p. 152 (§ 77), 164 (§ 107). Sur l'enquête relative aux témoins, voir *Syrische Rechtsbücher*, II, p. 44.

[41] *Syrische Rechtsbücher*, II, p. 108 (§ 76).

[42] *Syrische Rechtsbücher*, III, p. 194-6 (§ 1).

[43] *Syrische Rechtsbücher*, III, p. 196 (§§ 1, 2).

[44] *Syrische Rechtsbücher*, III, p. 198 (§ 6) ; TILLIER 2017, p. 520.

La preuve documentaire pesait par ailleurs lourd dans le procès. Afin de prouver l'existence d'une dette, un demandeur devait produire des documents (*šṭarayhun*) en plus de ses témoins, tout comme un débiteur qui prétendait avoir remboursé son créancier devait présenter une quittance (*ktaba d-purʿana*) à l'appui de ses dires [45]. La preuve idéale combinait donc deux ou trois témoins et un document écrit. Aux yeux d'Išoʿbokht, la preuve documentaire pouvait néanmoins se suffire à elle seule [46]. Son authenticité était garantie par la présence d'un sceau (*ḥatma*) [47]. Celui qu'imprimaient les plus hautes autorités, laïques comme ecclésiastiques, conférait une forte valeur probatoire au document. Le sceau apposé par des témoins privés avait une valeur moindre et nécessitait des vérifications [48]. La copie d'un document original endommagé n'avait pas valeur de preuve mais pouvait servir de présomption, à condition d'être certifiée par un sceau [49]. Tout individu trouvé en possession d'un document corrompu devait subir une sévère correction (tonte des cheveux et de la barbe) et faire pénitence pendant un mois à la porte de l'église [50]. En cas de contrefaçon, le faussaire devait assumer toutes les pertes financières occasionnées et, en l'absence de préjudice, acquitter une amende équivalente aux pertes potentielles. Si le faussaire avait de surcroît apposé un sceau sur le faux, il devait se voir frappé d'interdit et « attaché », c'est-à-dire sans doute jeté en prison, et ne pouvait plus jamais déposer en justice [51].

Le serment décisoire fit son entrée dans le droit syro-oriental, plus encore que dans l'Église syro-orthodoxe. Ḥenanišoʿ en réclamait déjà, tant au défendeur qu'au demandeur [52]. Si Timothée rejette le serment sur la base de sa condamnation par le Christ dans les Évangiles (Matt. 5 : 34) [53], Išoʿ bar Nun s'y montre plus favorable et le défère surtout au demandeur [54]. Aux yeux d'Išoʿbokht, le serment est nécessaire dès lors que le demandeur ne dispose ni de témoins ni de documents. Il peut être prêté à l'église, « devant le saint autel (*madbḥa*), les Évangiles et le signe de

[45] *Syrische Rechtsbücher*, II, p. 154 (§ 82), III, p. 164, 184 (§ 4), 198 (§ 6).
[46] *Syrische Rechtsbücher*, III, p. 184 (§ 5).
[47] *Syrische Rechtsbücher*, III, p. 186-8 (§ 1).
[48] *Syrische Rechtsbücher*, III, p. 188 (§ 2).
[49] *Syrische Rechtsbücher*, III, p. 188 (§ 5, 6).
[50] *Syrische Rechtsbücher*, III, p. 190 (§ 1).
[51] *Syrische Rechtsbücher*, III, p. 190 (§ 2, 3).
[52] *Syrische Rechtsbücher*, II, p. 48.
[53] *Syrische Rechtsbücher*, II, p. 108 (§ 80). Cf. KAUFHOLD 1984, p. 93.
[54] *Syrische Rechtsbücher*, II, p. 154 (§ 82), 155 (§ 83), 156 (§ 87). Voir TILLIER 2018, p. 233.

croix » [55]. Selon la théorie de ce juriste, le serment incombait en priorité au défendeur, afin de réfuter l'accusation, mais si celui-ci répugnait à enfreindre le principe évangélique ou craignait de se parjurer par erreur, il pouvait demander au juge de référer le serment au demandeur [56]. Dans les cas concrets abordés par le même auteur, tant le demandeur que le défendeur sont amenés à prêter serment, moins en raison du rôle qu'ils assument dans le procès qu'en fonction des présomptions : le serment incombait en priorité à la partie la plus susceptible d'affirmer la vérité [57].

Le droit syro-oriental insiste enfin sur le rôle actif du juge dans la quête de la vérité. À l'inverse du cadi musulman, qui était tenu par les preuves légales (témoignages et serment), le juge chrétien devait fonder son jugement sur une intime conviction. La notion d'« enquête » (*ʿuqaba*) est ainsi très présente dans les rescrits judiciaires de Ḥenanišoʿ. Au-delà des preuves présentées par les parties, le juge avait le droit de s'appuyer sur sa connaissance personnelle (*idaʿta*) d'une affaire, ainsi que sur des présomptions. Pour Išoʿ bar Nūn, un prêtre pouvait trancher un litige sur la base de ses propres constatations et de sa connaissance des intéressés [58]. Išoʿbokht va jusqu'à considérer que le bien-fondé d'une plainte peut être estimé d'après la seule réputation du demandeur. S'il le connaît pour fiable, le juge peut même se prononcer en sa faveur en l'absence de preuve. Une enquête sur les plaideurs, préalable à l'examen des preuves, pouvait donc orienter l'issue du procès [59]. De même, la présomption de propriété qui résultait de la possession d'un bien sur la longue durée pouvait l'emporter sur la production d'un document authentique [60].

D'après les textes canoniques, l'Église devait ramener la concorde par ses conseils (*melka*), ses admonestations (*martyanuta*) et sa médiation, et non par l'énonciation de paroles contraignantes (*puqdana*) [61]. Au-delà de cet idéal pastoral, les juristes de l'Église syro-orientale étaient conscients que conseils et admonestations ne suffisaient pas à remettre tous les plaideurs dans le droit chemin. Ils promurent donc, de manière assumée, un véritable système d'adjudication, dans lequel le *catholicos* et ses délégués prononçaient des jugements [62]. Pour Išoʿbokht, le procès se

[55] *Syrische Rechtsbücher*, III, p. 80.

[56] *Syrische Rechtsbücher*, III, p. 197-8 (§§ 1-6).

[57] *Syrische Rechtsbücher*, III, p. 64, 80, 190 (§ 2).

[58] *Syrische Rechtsbücher*, II, p. 144 (§ 60).

[59] *Syrische Rechtsbücher*, III, p. 154, 182, 190 (§ 2), 192 (§ 5).

[60] *Syrische Rechtsbücher*, III, p. 192 (§ 4), 198 (§ 8).

[61] *Syrische Rechtsbücher*, III, p. 14, 20. Cf. KAUFHOLD 1984, p. 93-4 ; HARRIES 1999, p. 221 ; PAYNE 2009, p. 237-8 ; HUMFRESS 2007, p. 155, 167.

[62] *Syrische Rechtsbücher*, II, p. 26.

conclut par une décision ou une sentence (*metpseq/metʿbed… dina*), susceptible de révision si de nouveaux éléments de preuve sont par la suite apportés [63]. Comme dans l'Église syro-orthodoxe, Timothée et Išoʿ bar Nun prévoient la réciprocité de la peine : tout accusation mensongère rend passible du châtiment encouru par l'adversaire [64].

## 3. Juridictions ecclésiastiques et tribunaux islamiques

### *3.1. Le juge chrétien en droit musulman*

Tel qu'il évolua à partir de la fin du VIII^e^ siècle, le droit syriaque, en particulier oriental, concevait le juge chrétien comme un délégué de l'évêque ou du patriarche. La justice épiscopale participait cependant d'un système judiciaire plus large, sous l'autorité des souverains de l'Islam. Les musulmans n'hésitaient pas à court-circuiter la hiérarchie ecclésiastique pour charger des clercs ou des laïcs de rendre la justice entre les sujets chrétiens – ce que le synode de Georges I^er^ en 676 fut bien obligé d'admettre [65]. Dans l'Égypte du début du VIII^e^ siècle, les *pagarques* instruisaient ainsi des procès entre coptes par délégation du gouverneur provincial [66]. Les patriarches, dont l'élection était entérinée par le calife, lui étaient soumis, et s'ils eurent les coudées franches pour organiser l'audience épiscopale, celle-ci relevait en fin de compte d'un système pluriel de résolution des conflits à l'échelle impériale.

L'articulation entre justice du cadi et tribunaux chrétiens nécessitait toutefois d'être définie, selon des modalités sujettes à interprétations. Sous les Abbassides, les juristes de l'école ḥanafite acceptaient qu'un non-musulman exerce la charge officielle de juge sur ses coreligionnaires, au même titre que le cadi [67]. Les autres écoles sunnites (mālikites, šāfiʿites et ḥanbalites) limitaient néanmoins le pouvoir d'adjudication des non-musulmans, en l'assimilant à l'arbitrage (*taḥkīm*) [68]. Les chrétiens devaient donc saisir leur juge de manière consensuelle, et celui-ci n'avait pas autorité pour convoquer un adversaire récalcitrant. Il ne pouvait par ailleurs instruire une affaire pénale et devait la transférer devant un

[63] *Syrische Rechtsbücher*, III, p. 14, 164, 186, 192.

[64] *Syrische Rechtsbücher*, II, p. 66, 164-6 (§ 107).

[65] *Synodicon orientale*, p. 220/485. Cf. HOYLAND 1997, p. 159 ; PALMER 2006, p. 112, 127.

[66] Voir TILLIER 2017, p. 50-77.

[67] Al-Māwardī, *al-Aḥkām al-sulṭāniyya*, p. 89. Voir TYAN 1960, p. 90.

[68] Ibn al-Qāṣṣ, *Adab al-qāḍī*, p. 37-38. Voir également EDELBY 1950, p. 273 ; FATTAL 1958, p. 91-5.

tribunal islamique [69]. Enfin, le juge ecclésiastique n'avait pas le droit d'infliger de peine de prison ni de châtiments corporels [70]. Si un plaideur refusait de se plier à sa décision, l'excommunication, qui doublait l'exclusion des sacrements d'une mise au ban de la société, représentait son seul moyen de pression [71]. Comme toute sentence arbitrale, la décision du juge ecclésiastique pouvait être portée en appel devant un cadi [72], ce qui affaiblissait encore sa force exécutoire [73].

*3.2. L'attrait des tribunaux islamiques*

La justice épiscopale faisait donc part intégrante d'un système pluriel de résolution des conflits, dans lequel les prérogatives de diverses institutions, islamiques ou non, se superposaient en partie. La concurrence entre autorités judiciaires musulmanes et chrétiennes qui en résulta fut exacerbée dès le VIII[e] siècle par le développement des institutions et du droit islamique. Le tribunal du cadi, de mieux en mieux structuré autour de procédures permettant de prédire l'issue des procès, exerçait une attraction croissante sur les plaideurs de toute confession. Les non-musulmans s'adressaient aux cadis pour contourner leur droit communautaire (notamment en matière matrimoniale et successorale) et obtenir des jugements parés d'une force exécutoire plus élevée. C'est pourquoi les autorités chrétiennes multiplièrent les injonctions à se détourner des tribunaux des « païens » (*ḥanpe*) ou des « infidèles » (*la mhaymne*), c'est-à-dire des musulmans [74].

Aux yeux des juristes musulmans, la justice du cadi n'était pas destinée qu'à ses coreligionnaires, mais avait aussi vocation à examiner les contentieux entre membres de communautés distinctes – juif *versus* chrétien, par exemple. Que deux non-musulmans adeptes d'une même foi s'adressent au cadi n'allait en revanche pas de soi. À l'époque omeyyade, le calife ʿUmar II (r. 717-720) demandait aux gouverneurs d'instruire les procès entre les *ḏimmī*-s qui sollicitaient sa justice [75]. Un certain nombre de juristes irakiens laissaient toutefois le choix aux juges d'entendre les plaideurs ou de les renvoyer devant leurs tribunaux communautaires. Le

[69] Al-Ḫaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 585-587 ; al-Māwardī, *Adab al-qāḍī*, II, p. 381 ; ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz Ibn Māza, *Šarḥ Adab al-qāḍī*, p. 483. Voir TILLIER 2009, p. 310-2.

[70] Al-Ǧāḥiẓ, *Kitāb al-ḥayawān*, IV, p. 27.

[71] Cf. FATTAL 2004, p. 88 ; NIELSEN 1985, p. 110 ; SIMONSOHN 2011, p. 148.

[72] TILLIER 2009, p. 314.

[73] EDELBY 1950, p. 275 ; SIMONSOHN 2011, p. 190.

[74] *Synodicon orientale*, p. 219/484 ; SIMONSOHN 2011, p. 157 *sq*. Sur le sens de *ḥanpe*, voir GRIFFITH 1985, p. 8 et 1983, p. 118.

[75] ʿAbd al-Razzāq al-Ṣanʿānī, *al-Muṣannaf*, X, p. 322.

Médinois al-Zuhrī (m. 124/742) préconisait pour sa part de renvoyer toutes les affaires civiles devant les autorités non-musulmanes [76].

Dans le droit islamique classique, tel qu'il se développa à l'époque abbasside, la question demeure sujette à débat. La majorité des juristes considéraient qu'un cadi devait entendre les non-musulmans qui le saisissaient d'un commun accord – avec toutefois une certaine réticence chez al-Šāfiʿī (m. 820) [77]. Qu'en était-il cependant si l'un des adversaires ne souhaitait pas solliciter le cadi ? Pour Abū Yūsuf (m. 798) comme pour les ḥanbalites, les ẓāhirites et les chiites zaydites, sa justice s'imposait même contre le gré du récalcitrant. Les mālikites et les šāfiʿites, ainsi qu'Abū Ḥanīfa, assimilaient en revanche la justice du cadi sur les non-musulmans à un arbitrage et exigeaient en conséquence l'accord des plaideurs sur sa personne [78].

Un cadi qui acceptait d'entendre des non-musulmans devait trancher selon le droit islamique. Il ne pouvait toutefois imposer aux chrétiens des règles attachées au statut personnel des musulmans. Il ne pouvait par exemple leur imposer la retraite de continence prévue pour les veuves et les divorcées musulmanes, ni sanctionner leur consommation de vin ou leurs relations adultères par le châtiment physique préconisé pour les adeptes de l'islam [79].

La capacité des non-musulmans à prouver leurs allégations devant la justice islamique demeurait la question la plus épineuse. Il leur fallait en effet se plier aux procédures définies par le droit islamique. Celui-ci ne reconnaissant pas la preuve documentaire, les chrétiens ne pouvaient donc, comme dans leurs tribunaux communautaires, appuyer leurs revendications sur la base d'actes authentiques munis de seaux. Par ailleurs, depuis un décret de ʿUmar II ou de Yazīd II (r. 720-723), les non-musulmans n'avaient plus le droit de témoigner contre un musulman [80]. À l'époque omeyyade, cette interdiction ne semble pas avoir été étendue aux adversaires issus de communautés non-musulmanes, et les cadis continuèrent d'entendre les dépositions de chrétiens lors de procès

[76] TILLIER 2017, p. 191.

[77] Al-Šāfiʿī, *Kitāb al-umm*, VIII, p. 102. Une position différente lui est néanmoins attribuée dans al-Ṭaḥāwī et al-Ǧaṣṣāṣ, *Muḫtaṣar iḫtilāf al-ʿulamāʾ*, III, p. 392. *Cf.* FATTAL 1958, p. 353 ; EDELBY 1950, p. 287-8.

[78] Al-Ḫaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 596 ; al-Ṭaḥāwī et al-Ǧaṣṣāṣ, *Muḫtaṣar iḫtilāf al-ʿulamāʾ*, III, p. 390 ; Ibn al-Qāṣṣ, *Adab al-qāḍī*, p. 37-38. Voir EDELBY 1950, p. 290 ; ZAYDĀN 1982, p. 570-2.

[79] Al-Ṭaḥāwī et al-Ǧaṣṣāṣ, *Muḫtaṣar iḫtilāf al-ʿulamāʾ*, III, p. 390 ; Ibn al-Qāṣṣ, *Adab al-qāḍī*, p. 37.

[80] TILLIER 2017, p. 274-5.

intestins [81]. Les juristes de l'époque abbasside se divisèrent en revanche sur la question. D'un côté, les ḥanafites, les chiites ismaéliens et zaydites, ainsi qu'une partie des ibadites, continuèrent d'accepter le témoignage d'un non-musulman contre un coreligionnaire, voire contre un non-musulman adepte d'une autre religion que lui (par exemple un juif). De l'autre, les mālikites, les šāfiʿites et les chiites imamites s'opposèrent dans l'absolu au témoignage des non-musulmans, même vis-à-vis d'autres non-musulmans [82].

La restriction du témoignage aux seuls musulmans dans plusieurs écoles juridiques obligea les chrétiens à s'adapter. En l'absence de documents de la pratique pour la Syrie et l'Irak, nous ignorons quelle stratégie les chrétiens des Églises syriaques mirent en œuvre. En Égypte, où les mālikites et les šāfiʿites dominèrent dès le tournant du IX^e^ siècle, les chrétiens prirent l'habitude, dans les décennies qui suivirent, de faire attester leurs transactions par des musulmans dont le témoignage serait recevable en cas de contentieux. Ils se mirent aussi à faire rédiger leurs actes juridiques (ventes, successions, etc.) par des notaires musulmans. Ces actes n'avaient pas plus valeur de preuve que ceux des plaideurs musulmans, mais en cas de besoin, les parties pouvaient solliciter les témoins musulmans qui avaient apposé leur souscription au bas des documents pour qu'ils déposent en leur faveur devant le cadi [83].

## Conclusion

En condamnant les anciens tribunaux byzantins et sassanides à la fermeture à court terme, la conquête arabo-islamique du Proche-Orient créa des conditions favorables au développement d'une justice ecclésiastique destinée à un large public de laïcs. Tandis que les institutions judiciaires promues par le nouvel empire s'islamisaient, par la promotion du cadi en principal juge des sujets musulmans et l'élaboration d'un droit islamique, les Églises furent laissées libres de déployer à l'intention de leurs ouailles le système embryonnaire de résolution des conflits qu'elles avaient hérité de l'Antiquité. Pour attirer les chrétiens, les tribunaux ecclésiastiques devaient adopter des procédures rigoureuses, permettant aux justiciables de prédire leurs chances de succès. Toutes les

[81] ʿAbd al-Razzāq al-Ṣanʿānī, *al-Muṣannaf*, VIII, p. 356-9 ; Ibn Abī Šayba, *al-Muṣannaf*, VII, p. 692-6 ; al-Ṭaḥāwī et al-Ǧaṣṣāṣ, *Muḫtaṣar iḫtilāf al-ʿulamā'*, III, p. 340-1 ; al-Kindī, *Aḫbār quḍāt Miṣr*, p. 351 ; *Chronique de Zuqnīn*, p. 186/154, 205/170. Cf. Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā*, IX, p. 410 ; SCHACHT 1950, p. 210.

[82] TILLIER 2017, p. 277-8.

[83] TILLIER 2017, p. 126-7.

Églises ne se dotèrent pas toutefois d'une charpente théorique aussi aboutie. L'Église syro-orientale s'illustra plus, dans ce domaine, que sa consœur syro-orthodoxe, en particulier grâce au juriste Išoʿbokht. Les procédures que ce dernier théorisa au tournant du IXe siècle en moyen-perse remportèrent tant de succès qu'elles furent traduites sans tarder en syriaque, et sans doute diffusées par le biais de copies manuscrites et d'un enseignement oral. Au XIe siècle, elles apparaissaient encore assez solides pour que le canoniste bagdadien Ibn al-Ṭayyib (m. 1043) les reprenne en grande partie dans son compendium arabe de droit syro-oriental – même s'il prend parfois la liberté de s'en écarter [84].

Les sources ne permettent pas de savoir dans quelle mesure ces régulations furent appliquées au quotidien dans les tribunaux ecclésiastiques. Remarquons toutefois que les procédures prescrites étaient adaptées au contexte de la domination islamique, et offraient aux justiciables les moyens de défendre leurs intérêts et leurs revendications, y compris devant les tribunaux islamiques. L'infrastructure théorique de la justice syro-orientale fut élaborée à peu de choses près en même temps que les grandes lignes du système islamique achevaient de se mettre en place. Justice islamique et chrétienne se construisirent ainsi d'un même élan, en dialogue l'une avec l'autre. Afin d'aligner la leur sur celle des musulmans, les canonistes durent accepter le serment décisoire jusque-là prohibé, mais aussi reporter sur les témoins l'enquête qui visait à l'origine les seuls plaideurs. Soucieux de distinguer leur système, les juristes musulmans rejetèrent pour leur part la preuve documentaire si chère aux chrétiens.

En droit comme en faits, la justice ecclésiastique appartenait au système impérial de résolution des conflits, et s'articulait aux tribunaux islamiques. Ce pluralisme institutionnel et juridique ouvrait la porte au *forum shopping* et les sujets chrétiens purent donc, dès le VIIIe siècle, saisir la juridiction de leur choix en fonction des résultats qu'ils escomptaient [85]. Cette liberté profita rapidement aux institutions islamiques, dont la prédictibilité et les moyens d'action inspiraient confiance, au grand dam des autorités ecclésiastique qui auraient préféré s'imposer comme seuls juges des chrétiens.

[84] Ibn al-Ṭayyib, *Fiqh an-naṣrānīya*, II, p. 63-75.

[85] Voir TILLIER 2014, p. 28, 37-38.

## Bibliographie

### *Sources*

ʿAbd al-Razzāq al-Ṣanʿānī, *Muṣannaf ʿAbd al-Razzāq*, éd. Ḥabīb al-Raḥmān al-Aʿẓamī, Beyrouth, al-Maktab al-islāmī, 1983, 12 volumes.

Bar Hebraeus (Gregorii Barhebraei), *Nomocanon*, éd. P. Bedjan, Lepzig, Otto Harrassowitz, 1898.

*Chronique de Zuqnīn = Chronique de Denys de Tell-Mahré, Quatrième Partie*, éd. J.-B. Chabot, Paris, Librairie Émile Bouillon, 1895.

*Dissertatio de syrorum fide et disciplina in re eucharistica*, éd. Th.J. Lamy, Louvain, Vanlinthout et socii, 1859.

al-Ǧāḥiẓ, *Kitāb al-ḥayawān*, éd. ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn, Le Caire, Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1965, 8 volumes.

al-Ḫaṣṣāf (avec le commentaire d'al-Ǧaṣṣāṣ), *Kitāb Adab al-qāḍī*, éd. Farḥāt Ziyāda, Le Caire, The American University in Cairo Press, 1978.

Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā*, Le Caire, Idārat al-ṭibāʿa al-munīriyya, 1352 H., 11 volumes.

Ibn Abī Šayba, *al-Muṣannaf*, éd. Ḥamad b. ʿAbd Allāh al-Ǧumʿa et Muḥammad b. Ibrāhīm al-Luḥaydān, Riyad, Maktabat al-rušd, 2004, 16 volumes.

Ibn al-Qāṣṣ, *Adab al-qāḍī*, éd. Aḥmad Farīd al-Mazīdī, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2007.

Ibn al-Ṭayyib (Ibn at-Ṭaiyib), *Fiqh an-naṣrānīya. « Das Recht der Christenheit »*, éd. & trad. W. Hoenerbach et O. Spies, Louvain, Imprimerie Orientaliste L. Durbecq, 1956, 2 volumes.

al-Kindī, *Aḫbār quḍāt Miṣr*, dans *The Governors and Judges of Egypt*, éd. R. Guest, Leyde, Brill, 1912, p. 299-476.

al-Māwardī, *al-Aḥkām al-sulṭāniyya wa-l-wilāyāt al-dīniyya*, éd. Aḥmad Mubārak al-Baġdādī, Koweit, Maktabat Dār Ibn Qutayba, 1989.

–, *Adab al-qāḍī*, éd. Muḥyī Hilāl al-Sirḥān, Bagdad, Maṭbaʿat al-iršād, 1971, 2 volumes.

*Les canons et les resolutions canoniques de Rabboula, Jean de Tella, Cyriaque d'Amid, Jacques d'Edesse, Georges des Arabes, Cyriaque d'Antioche, Jean III, Théodose d'Antioche et des Perses*, François Nau (trad.), Paris, P. Lethielleux, 1906.

al-Šāfiʿī, *Kitāb al-umm*, éd. Rifʿat Fawzī ʿAbd al-Muṭṭalib, al-Manṣūra, Dār al-wafā', 2001, 11 volumes.

*The Synodicon in the West Syrian Tradition*, éd. & trad. Arthur Vööbus, Louvain : Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 1975-76, 2 volumes en 4.

*Synodicon orientale ou Recueil de synodes nestoriens*, éd. J.-B. Chabot, Paris : Librairie C. Klincksieck, 1902.

*Das Syrisch-Römische Rechtsbuch*, éd. & trad. W. Selb et H. Kaufhold, Vienne : Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2002, 3 volumes.

*Syrische Rechtsbücher*, éd. & trad. E. Sachau, Berlin : Verlag von Georg Reimer, 1907-1914, 3 volumes.

*The Syro-Roman Lawbook. The Syriac Text of the Recently Discovered Manuscripts Accompanied by a Facsimile Edition and Furnished with an Introduction and Translation*, éd. A. Vööbus, Stockholm, ETSE, 1982, 2 volumes.

al-Ṭaḥāwī et al-Ǧaṣṣāṣ, *Muḫtaṣar iḫtilāf al-ʿulamā'*, éd. ʿAbd Allāh Naḏīr Aḥmad, Beyrouth, Dār al-bašā'ir al-islāmiyya, 1995, 5 volumes.

ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz Ibn Māza (al-Ṣadr al-Šahīd), *Šarḥ Adab al-qāḍī li-l-imām Abī Bakr Aḥmad b. ʿUmar al-Ḫaṣṣāf*, éd. Abū l-Wafā' al-Afġānī et Abū Bakr Muḥammad al-Hāšimī, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 1994.

*Études modernes*

BIDAWID 1956 : Raphaël J. BIDAWID, *Les lettres du patriarche nestorien Timothée I*, Vatican, Biblioteca apostolica vaticana.

CRONE 1980 : Patricia CRONE, « Islam, Judeo-Christianity and Byzantine Iconoclasm », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2, p. 59-96.

CRONE 1987 : Patricia CRONE, *Roman, Provincial and Islamic Law. The Origins of the Islamic Patronate*, Cambridge, Cambridge University Press.

DAUVILLIER 1935-1965 : Jean DAUVILLIER, « Chaldéen (droit) », *Dictionnaire de droit canonique*, éd. R. Naz, Paris, Librairie Letouzey et Ané, III, p. 292-388.

ÉDDÉ, MICHEAUX & PICARD 1997 : Anne-Marie EDDÉ, Françoise MICHEAU et Christophe PICARD, *Communautés chrétiennes en pays d'Islam du début du VII^e^ siècle au milieu du XI^e^ siècle*, Paris, SEDES.

EDELBY 1950 : Neophytos EDELBY, *Essai sur l'autonomie législative et juridictionnelle des chrétiens d'Orient sous la domination musulmane, de 633 à 1517*, Thèse de doctorat, Rome.

FATTAL 1958 : Antoine FATTAL, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beyrouth, Imprimerie Catholique.

FATTAL 2004 : « How Dhimmīs were Judged in the Islamic World », dans R. Hoyland (éd.), *Muslims and Others in Early Islamic Society*, Aldershot, Ashgate, p. 83-102 (à l'origine publié en français dans *Cahiers d'histoire égyptienne* 3 (1951), p. 321-341).

GRIFFITH 1983 : Sydney GRIFFITH, « The Prophet Muḥammad, his Scripture and his Message, according to the Christian Apologies in Arabic and Syriac from the First Abbasid Century », dans *La vie du Prophète Mahomet : Colloque de Strasbourg*, p. 99-146 (repris dans S.H. Griffith, *Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine*, Aldershot, Ashgate, 1992).

GRIFFITH 1985 : *Syriac Writers on Muslims and the Religious Challenge of Islam*, Kottayam, St. Ephraem Ecumenical Research Institute.

HARRIES 1999 : Jill HARRIES, *Law and Empire in Late Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press.

HOYLAND 1997 : Robert G. HOYLAND, *Seeing Islam as Others Saw It. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton, The Darwin Press, 1997.

HUMFRESS 2007 : C. HUMFRESS, *Orthodoxy and the Courts in Late Antiquity*, Oxford : Oxford University Press.

KAUFHOLD 1984 : Hubert KAUFHOLD, « Der Richter in den syrischen Rechtsquellen. Zum Einfluβ islamischen Rechts auf die christlich-orientalische Rechtsliteratur », *Oriens Christianus* 68, p. 91-113.

KAUFHOLD 2012 : Hubert KAUFHOLD, « Sources of Canon Law in the Eastern Churches », dans W. Hartmann et K. Pennington (éd.), *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*, Washington, The Catholic University of America Press, p. 215-342.

LE COZ 1995 : Raymond LE COZ, *L'Église d'Orient. Chrétiens d'Irak, d'Iran et de Turquie*, Paris, Cerf.

NALLINO 1942 : C. A. NALLINO, « Sul Libro siro-romano e sul presunto diritto siriaco », dans *Raccolta di scritti editi e inediti. Vol. IV, Diritto musulmano, diritti orientali cristiani*, Rome : Istituto per l'Oriente, p. 513-584.

NAU 1915 : François NAU, « Un colloque du patriarche Jean avec l'émir des Agaréens et faits divers des années 712 à 716 », *Journal Asiatique* 5, p. 225-279.

NIELSEN 1985 : Jørgen S. NIELSEN, *Secular Justice in an Islamic State : Maẓālim under the Baḥrī Mamlūks, 662/1264-789/1387*, Leyde : Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul.

PALMER 2006 : Andrew PALMER, « Āmīd in the Seventh-Century Life of Theodūṭē », dans E. Grypeou, M.N. Swanson et D.R. Thomas (éd.), *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, Leyde : Brill, p. 111-138.

PAYNE 2009 : Richard PAYNE, *Christianity and Iranian Society in Late Antiquity, ca. 500-700 CE*, Ph.D dissertation, Princeton University.

PIGULEVSKAJA 1963 : N. PIGULEVSKAJA, *Les villes de l'État iranien aux époques parthe et sassanide. Contribution à l'histoire sociale de la Basse Antiquité*, Paris-La Haye : Mouton.

PUTMAN 1975 : Hans PUTMAN, *L'Église et l'Islam sous Timothée I (780-823). Étude sur l'Église nestorienne au temps des premiers 'Abbāsides*, Beyrouth : Dar el-Machreq.

ROSE 1982 : Richard B. ROSE, « Islam and the Development of Personal Status Laws among Christian Dhimmis: Motives, Sources, Consequences », *The Muslim World*, 52, p. 159-179.

SCHACHT 1950 : Joseph SCHACHT, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford : Clarendon Press.

SELB 1981 : Walter SELB, *Orientalisches Kirchenrecht. I. Die Geschichte des Kirchenrechts der Nestorianer (von den Anfängen bis zur Mongolenzeit)*, Vienne, Österreichische Akademie der Wissenschaften.

SELB 1989 : Walter SELB, *Orientalisches Kirchenrecht. II. Die Geschichte des Kirchenrechts der Westsyrer (von den Anfängen bis zur Mongolenzeit)*, Vienne, Österreichische Akademie der Wissenschaften.

SIMONSOHN 2011 : Uriel I. SIMONSOHN, *A Common Justice. The Legal Allegiances of Christians and Jews Under Early Islam*, Philadelphie : University of Pennsylvania Press.

TANNOUS 2018 : Jack TANNOUS, *The Making of the Medieval Middle East: Religion, Society, and Simple Believers*, Princeton : Princeton University Press.

TILLIER 2009 : Mathieu TILLIER, *Les cadis d'Iraq et l'État abbasside (132/750-334/945)*, Damas : Presses de l'Ifpo.

TILLIER 2014 : Mathieu TILLIER, « Introduction. Le pluralisme judiciaire en Islam, ses dynamiques et ses enjeux », dans M. Tillier (éd.), *Le pluralisme judiciaire dans l'Islam prémoderne*, dossier du *Bulletin d'Études Orientales* 63, p. 23-40.

TILLIER 2017 : Mathieu TILLIER, *L'invention du cadi. La justice des musulmans, des juifs et des chrétiens aux premiers siècles de l'Islam*, Paris : Publications de la Sorbonne.

TILLIER 2018 : Mathieu TILLIER, « The Evolution of Judicial Procedures in East-Syrian Canon Law after the Islamic Conquests: The Judicial Oath », *Journal of Eastern Christian Studies* 70, p. 227-240.

TYAN 1960 : Émile TYAN, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, 2e édition, Leyde : Brill.

VOLTERRA 1964 : Edoardo VOLTERRA, « Il Libro siro-romano nelle recenti ricerche », dans *L'Oriente cristiano nella storia della civiltà*, Rome : Accademia Nazionale dei Lincei, p. 297-327.

ZAYDĀN 1982 : ʿAbd al-Karīm ZAYDĀN, *Aḥkām al-dhimmiyīn wa-l-musta'minīn fī dār al-islām*, Beirut-Baghdad : Maktabat al-Quds-Mu'assasat al-Risāla.