



ANNALES ISLAMOLOGIQUES

en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne

AnIsl 45 (2011), p. 213-242

Mathieu Tillier

Les « premiers » cadis de Fustāṭ et les dynamiques régionales de l'innovation judiciaire (750-833).

Conditions d'utilisation

L'utilisation du contenu de ce site est limitée à un usage personnel et non commercial. Toute autre utilisation du site et de son contenu est soumise à une autorisation préalable de l'éditeur (contact AT ifao.egnet.net). Le copyright est conservé par l'éditeur (Ifao).

Conditions of Use

You may use content in this website only for your personal, noncommercial use. Any further use of this website and its content is forbidden, unless you have obtained prior permission from the publisher (contact AT ifao.egnet.net). The copyright is retained by the publisher (Ifao).

Dernières publications

9782724711233	<i>Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales 40</i>	Emmanuel Pisani (éd.)
9782724711424	<i>Le temple de Dendara XV</i>	Sylvie Cauville, Gaël Pollin, Oussama Bassiouni, Yousreya Hamed
9782724711417	<i>Le temple de Dendara XIV</i>	Sylvie Cauville, Gaël Pollin, Oussama Bassiouni
9782724711073	<i>Annales islamologiques 59</i>	
9782724711097	<i>La croisade</i>	Abbès Zouache
9782724710977	???? ??? ????????	Guillemette Andreu-Lanoë, Dominique Valbelle
9782724711066	<i>BIFAO 125</i>	
9782724711172	<i>BCAI 39</i>	

Les « premiers » cadis de Fustāt

et les dynamiques régionales de l'innovation judiciaire (750-833)

L'ÉVOLUTION des pratiques judiciaires dans le monde islamique médiéval est liée à l'action du cadi dans deux domaines, artificiellement distingués ici par commodité. Le premier est théorique et relève des transformations internes permanentes qui affectent la doctrine dont se réclame le cadi : elle est le fruit du va-et-vient entre théorie et pratique qui est le propre du droit. Le second est plus étroitement lié à la pratique judiciaire. Si les traités juridiques réglementent la procédure, nombre d'aspects de la justice dépendent en effet des pouvoirs discrétionnaires des cadis – organisation du tribunal, gestion du personnel, etc. – et relèvent d'une pratique administrative partiellement distincte de la théorie juridique. Les principales études consacrées aux institutions judiciaires dans l'Islam médiéval, soucieuses de définir la judicature et sa relation avec le *fiqh*¹, laissent généralement dans l'ombre l'évolution de ces pratiques. Nous souhaiterions lever ici un coin du voile sur leur histoire en nous interrogeant sur leur diffusion au sein du *dār al-islām*. Certaines de ces pratiques furent-elles liées à une province ou à une ville ? Des régions jouèrent-elles un rôle prépondérant dans l'innovation judiciaire ? Peut-on mettre en évidence des interactions entre centres judiciaires régionaux, susceptibles d'éclairer l'invention et la diffusion de nouvelles pratiques ?

1. Les recherches présentées dans cet article ont été menées à bien grâce aux actions Marie Curie de l'Union Européenne. Je remercie Christopher Melchert, Annliese Nef et Sylvie Denoix pour leurs commentaires et suggestions sur une version précédente de cet article.

Voir en particulier les travaux de Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire* ; Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*.

L'Égypte du premier âge abbasside (132-218/750-833) offre à l'historien un point de vue privilégié sur ces questions. Les *Aḥbār quḍāt Miṣr* d'al-Kindī (m. 350/961) sont en effet profondément marqués par le genre des *awā'il* en plein essor à la même époque². L'auteur manque rarement de signaler que tel cadi fut le « premier » à introduire une pratique à Fustāṭ. Une série de réformes de l'appareil judiciaire, au tournant du III^e/IX^e siècle, modifia à terme le visage de la judicature égyptienne : l'organisation de l'audience, la gestion des archives, mais aussi les normes relatives à la recevabilité des preuves connurent de profonds bouleversements. Nous verrons que ces changements furent indissociables des interactions entre l'Égypte et les provinces voisines, tout particulièrement l'Iraq, siège du califat. Bien des innovations résultèrent du rayonnement institutionnel du centre impérial. Pourtant, la dynamique de l'innovation judiciaire ne saurait se réduire à une influence du centre sur la périphérie. Il apparaîtra que, de manière paradoxale, la centralisation fut elle-même le moteur de créations régionales originales.

L'interaction régionale sous les premiers Abbassides

L'ancien milieu judiciaire égyptien : un attachement critique à l'école médinoise

Depuis l'époque umayyade, la judicature égyptienne était placée sous l'autorité du gouverneur provincial. Quelques califes – Sulaymān b. 'Abd al-Malik, 'Umar II, Hišām – désignèrent directement un cadi de Fustāṭ mais, le plus souvent, les nominations émanaient du gouverneur d'Égypte³. Les cadis désignés étaient tous des Égyptiens – d'abord des musulmans définitivement installés en Égypte après la conquête, puis des hommes qui y étaient nés et y avaient passé leur vie. Au cours des trois décennies qui suivirent leur prise de pouvoir (132-164/750-780), les Abbassides ou leurs gouverneurs continuèrent à recruter localement le représentant de la justice⁴. Depuis 69/688-689 et le gouvernorat de 'Abd al-'Azīz b. Marwān, la judicature était exclusivement confiée à des Arabes du sud (Yaman), majoritaires à Fustāṭ qu'ils dominaient politiquement comme culturellement⁵.

Ni al-Kindī ni, plus tard, Ibn Ḥaḡar al-'Asqalānī (m. 852/1449), ne rattachent les cadis de cette période à une quelconque école. Selon Joseph Schacht, l'Égypte ne vit pas se développer d'« ancienne » école juridique régionale au II^e/VIII^e siècle⁶. Il n'est pourtant pas certain que

2. Voir l'introduction du dossier, *supra*.

3. Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 333, 337, 340. Voir Tyan, *Organisation judiciaire*, p. 123 ; Khoury, *'Abd Allāh Ibn Lahī'a*, p. 15 ; Johansen, « Wahrheit », p. 985, 992.

4. Tillier, « Introduction », dans *Histoire des cadis égyptiens*, à paraître.

5. Vadet, « L'« acculturation » des sud-arabiques », p. 8 ; Kennedy, « Central Government », p. 32 ; *id.*, « Egypt as a Province », p. 64 ; Tsafir, *The History*, p. 95. La seule exception est 'Abd al-Rahmān b. Ḥālid b. Ṭābit (en poste pendant quelques jours en 89/708), appartenant à une tribu qaysite ; mais il demeura si peu de temps en fonction qu'al-Kindī ne signale même pas sa judicature. Voir Ibn Ḥaḡar, *Raf' al-iṣr*, p. 216.

6. Schacht, *Origins*, p. 9 ; *id.*, *Introduction*, p. 35 ; Tsafir, *The History*, p. 95.

la majorité des cadis et des savants égyptiens aient été « indépendants »⁷. Sans être tenus par une doctrine juridique structurée, les cadis de Fustāt appartenaient à un milieu savant autochtone qui avait connu une évolution spécifique.

Jean-Claude Vadet a été le premier à mettre en avant quelques caractéristiques d'une « école » égyptienne de *ḥadīṭ* – appellation reprise plus tard par Raif Georges Khoury –, dont les plus grands représentants furent 'Abd Allāh b. Lahī'a (m. 174/790) et son disciple 'Abd Allāh b. Wahb (m. 198/813)⁸. Cette école, qui se développa surtout dans les milieux yamanites de Fustāt, affichait un fort chauvinisme sudarabique et revendiquait une ancienne sagesse ignorée des Arabes du nord⁹. Gautier Juynboll doute pour sa part de l'ancienneté d'une telle école égyptienne : pour lui, la circulation du *ḥadīṭ* en Égypte ne se développa qu'avec Ibn Lahī'a et la plupart des transmetteurs égyptiens dont ce dernier se réclame pourraient être fictionnels¹⁰. Même en acceptant cette vision sceptique, il est possible de supposer la formation d'une « école » de *ḥadīṭ* égyptienne dès la fin de l'époque umayyade (deuxième quart du VIII^e siècle), probablement autour du savant Yazīd b. Abī Ḥabīb (m. 128/745) et de ses disciples (dont Ibn Lahī'a)¹¹.

En matière de droit, Schacht considère que la plupart des Égyptiens suivaient l'ancienne école médinoise, dont ils constituaient une branche¹². Pour peu que les opinions des anciens juristes égyptiens soient connues, cette affirmation semble fondée, mais à quelques nuances près. Si des savants médinois étaient installés à Fustāt dès l'époque umayyade¹³, un milieu juridique égyptien spécifique semble avoir existé à la fin du I^{er}/début du VIII^e siècle : le calife 'Abd al-Malik, en désaccord avec ses sujets syriens à propos de la pension (*naḥaqa*) de la femme répudiée, se serait enquis de l'opinion des Égyptiens et de leurs principaux cheikhs¹⁴. Sur le plan judiciaire, la procédure suivie à Fustāt au milieu du VIII^e siècle semble avoir correspondu à

7. Leur « indépendance » vient avant tout du fait que la plupart n'ont été revendiqués par aucune école juridique classique. Monique Bernards et John Nawas ont montré qu'une majorité de savants antérieurs à l'an 250 H. ne firent pas l'objet d'une telle intégration rétroactive dans un *madhhab* spécifique. Bernards et Nawas, « The Geographic Distribution », p. 170, 172. Sur l'« indépendance » d'un juriste comme al-Layṭ b. Sa'd, voir Khoury, « Al-Layth Ibn Sa'd », p. 202 ; voir aussi *id.*, 'Abd Allāh Ibn Lahī'a, p. 176-77.

8. Vadet, « L'« acculturation » des sud-arabiques », p. 10 ; Khoury, 'Abd Allāh Ibn Lahī'a, p. 87 sq.

9. Vadet, « L'« acculturation » des sud-arabiques », p. 10-11. Ce chauvinisme était lié aux violentes tensions qui opposèrent les Yamanites et les Qaysites en Égypte à la fin de l'époque umayyade. Voir Kennedy, « Egypt as a Province », p. 75. Voir également Khoury, 'Abd Allāh Ibn Lahī'a, p. 295-6. En Syrie, la ville de Ḥimṣ cultivait également le souvenir de la grandeur passée de ses tribus sudarabiques. Voir Madelung, « Apocalyptic Prophecies », p. 141-43.

10. Juynboll, *Muslim Tradition*, p. 44. L'auteur en veut pour preuve la nature lacunaire et contradictoire des informations connues à leur sujet. Khoury a répertorié un grand nombre de ces transmetteurs dans son 'Abd Allāh Ibn Lahī'a, p. 90-117.

11. Voir Khoury, 'Abd Allāh Ibn Lahī'a, p. 114-15. Cf. 'Umar b. Muḥammad al-Kindī, *Faḍā'il Miṣr*, p. 20 ; Juynboll, *Muslim Tradition*, p. 22-23. Sur Yazīd b. Abī Ḥabīb, voir aussi al-Ziriklī, *al-A'lām*, VIII, p. 183-84. Voir également l'article de J. Brockopp dans le présent dossier.

12. Schacht, *Origins*, p. 9 ; *id.* *Introduction*, p. 35.

13. Al-Kindī, *Akhhbār quḍāt Miṣr*, p. 406

14. *Ibid.*, p. 322.

la pratique de Médine. Dans le *Muwattaʿa*, Mālik b. Anas (m. 179/795) préconise qu'en l'absence de preuve testimoniale complète (*bayyina*, ou double témoignage honorable), le cadi rende son jugement sur la base d'un témoignage isolé accompagné du serment du demandeur (procédure dite « *al-yamīn maʿa l-šāhid* »)¹⁵. Sa doctrine était conforme à la pratique des cadis de Médine, qui acceptaient cette procédure depuis la fin des années 40/660¹⁶. En Iraq, la pratique de faire jurer le demandeur en cas de preuve incomplète avait parfois été suivie jusqu'au milieu du 11^e/VIII^e siècle. La procédure fut abrogée à Baṣra vers 140/757-8 par le cadi Sawwār b. ʿAbd Allāh, qui désapprouvait la doctrine médinoise notamment défendue par Rabīʿa al-Raʿy¹⁷. À Kūfa, la tradition soutient que le cadi Šurayḥ, dans la seconde moitié du 1^{er}/VII^e siècle, y aurait été favorable; Christopher Melchert considère néanmoins que cette opinion lui fut rétroactivement attribuée par des juristes baṣriens soucieux de justifier leur propre pratique¹⁸. En tout état de cause, les cadis kūfiotes al-Šaʿbī (m. v. 103-4/721-3) et Ibn Šubruma (m. v. 144/761-2) refusaient la procédure du serment accompagnant un témoignage isolé¹⁹. À Fustāṭ, en revanche, cette procédure continua à être suivie bien au-delà de l'avènement des Abbassides. Le cadi Tawba b. Namir (en poste de 115/733 à 120/738) l'employait en cas d'affaires mineures²⁰ et, dans la seconde moitié du 11^e/VIII^e siècle, elle était encore mise en œuvre par ʿAbd Allāh b. Lahīʿa²¹. En matière de pratique judiciaire, Fustāṭ regardait donc vers Médine²² et se distinguait, au début de l'époque abbasside, des principales cités iraqiennes²³.

Sur le plan doctrinal, le constat est plus nuancé. Dans la seconde moitié du VIII^e siècle, al-Layṭ b. Saʿd (m. 175/791) apparaît comme le plus éminent *faqīh* issu de l'ancien milieu juridique égyptien. Il domina pendant des années la vie religieuse de Fustāṭ et fut, par ses *fatwā*-s, une référence incontournable de la province²⁴. Il entretenait une correspondance avec son contemporain

15. Melchert, «The History of the Judicial Oath», p. 312. Sur cette procédure, voir également Schacht, *Origins*, p. 187; Masud, «Procedural Law», p. 389-416.

16. Wakīʿ, *Aḥbār al-quḍāt*, I, p. 113, 118, 140. La procédure n'est plus mentionnée à propos de Médine après les années 90/710, mais c'est probablement faute de renseignements suffisants après cette date sur les cadis de cette ville. Elle est en revanche encore attestée à La Mecque dans la première moitié du III^e/IX^e siècle. Wakīʿ, *Aḥbār al-quḍāt*, I, p. 268.

17. Wakīʿ, *Aḥbār al-quḍāt*, II, p. 68, 87.

18. Melchert, «The History of the Judicial Oath», p. 314.

19. Wakīʿ, *Aḥbār al-quḍāt*, II, p. 427; III, p. 87; al-Ṭaḥāwī, *Iḥtilāf al-fuqahāʾ*, p. 193. Plus tard, les ḥanafites rejetèrent définitivement cette procédure qu'ils considéraient comme une *bidʿa* introduite par Muʿāwiya. Voir Masud, «Procedural Law», p. 403.

20. Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 344-45.

21. Wakīʿ, *Aḥbār al-quḍāt*, III, p. 236; al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 345.

22. Cela apparaît en particulier chez Wakīʿ (*Aḥbār al-quḍāt*, I, p. 118), où la pratique médinoise est rapportée d'après des autorités égyptiennes (en particulier Ibn Lahīʿa). Masud avance que la diffusion de cette procédure à l'extérieur de Médine, au 1^{er} siècle, ne permet pas de parler de « pratique médinoise » (Masud, «Procedural Law», p. 410). Cette remarque n'affecte pas nos conclusions: si l'on se place au début de l'époque abbasside, la procédure du *yamīn maʿa l-šāhid* n'est plus attestée qu'au Hedjaz et à Fustāṭ.

23. Au début du IV^e/X^e siècle, le cadi de Fustāṭ Abū ʿUbayd aurait encore accepté, en théorie, la procédure du témoignage isolé accompagné du serment du demandeur, mais il ne l'aurait pas mise en pratique. Ibn al-Mulaqqin, *Nuzhat al-nuzẓār*, p. 139.

24. Voir Zaman, *Religion and Politics*, p. 150-51. Cf. Ibn Ḥaḡar, *Kitāb al-raḥma al-ḡayṭiyya*, p. 7.

médinois Mālik b. Anas, fondateur éponyme de l'école mālikite²⁵. Une de ses lettres, préservée par Yaḥyā b. Maʿīn (m. 233/848) et al-Fasawī (m. 277/890)²⁶, offre un éclairage sur sa pensée et sa relation à l'ancienne école médinoise. « La prose d'al-Layṭ a, de par son style et sa teneur, un caractère d'authenticité hautement probable », écrivait Robert Brunschvig en 1950²⁷. Le mode d'argumentation employé dans la lettre plaide tout particulièrement en faveur de sa composition ancienne. Dix sujets juridiques y sont abordés sans presque aucun recours au *ḥadīth* ; le seul dit prophétique, cité pour défendre l'autorité d'un Compagnon (Muʿāḍ b. Ḡabal), est introduit sans *isnād*²⁸. Une seconde référence à l'exemple de Muḥammad apparaît à la fin de la lettre, à propos du partage du butin, mais pas sous forme de *ḥadīth*²⁹. Le recours à une telle « tradition vivante », qui s'incarne avant tout dans l'exemple des Compagnons, des Successeurs et de califes umayyades³⁰, est caractéristique de méthodes archaïques, employées dans la seconde moitié du VIII^e siècle et rapidement rendues obsolètes par la formalisation croissante du recours au *ḥadīth*³¹.

Sur le fond, al-Layṭ b. Saʿd proclame son attachement de principe au savoir des Médinois (*ʿulamāʾ ahl al-Madīna*) et la plupart des maîtres qu'il cite sont médinois³². Il refuse pourtant de suivre aveuglément leur doctrine, comme Mālik l'y a enjoint dans une lettre précédente³³. En effet, écrit-il, non seulement les Médinois ne sont pas toujours d'accord entre eux, mais leur pratique est parfois contredite par celle des autres provinces et par l'opinion générale des musulmans. Or la pratique des provinces découle de l'enseignement des Compagnons qui les ont conquises³⁴.

25. Al-Layṭ b. Saʿd avait la réputation d'être au moins aussi savant que Mālik. Ibn Ḥallikān, *Wafayāt al-aʿyān*, IV, p. 127 ; Ibn Ḥaḡar, *Kitāb al-rahma al-ḡayṭiyya*, p. 6 ; Khoury, « Al-Layth Ibn Saʿd », p. 194.

26. Yaḥyā b. Maʿīn, *Taʾrīḥ*, IV, p. 487-97 ; al-Fasawī, *Kitāb al-maʿrifa wa-l-taʾrīḥ*, I, p. 687-95. La lettre est également reproduite, plusieurs siècles après, par Ibn Qayyim al-Ḡawziyya, *Iʿlām al-muwaqqiʿīn*, III, p. 69-73. La lettre est éditée par ces trois auteurs avec des variantes parfois importantes. Voir notamment Rapoport, « Matrimonial Gifts », p. 7 n. 23.

27. Brunschvig, « Polémiques », p. 380. Sur cette lettre, voir également Khoury, « Al-Layth Ibn Saʿd », p. 194-96.

28. Yaḥyā b. Maʿīn, *Taʾrīḥ*, IV, p. 493 ; al-Fasawī, *Kitāb al-maʿrifa wa-l-taʾrīḥ*, I, p. 693.

29. Yaḥyā b. Maʿīn, *Taʾrīḥ*, IV, p. 496 ; al-Fasawī, *Kitāb al-maʿrifa wa-l-taʾrīḥ*, I, p. 694.

30. Al-Layṭ b. Saʿd cite non seulement la pratique de ʿUmar II, mais aussi celle de ʿAbd al-Malik b. Marwān, ce qui n'est pas sans évoquer les critiques d'Ibn al-Muqaffaʿ (m. v. 140/757) à l'encontre de la « tradition vivante ». Yaḥyā b. Maʿīn, *Taʾrīḥ*, IV, p. 491, 493, 495 ; al-Fasawī, *Kitāb al-maʿrifa wa-l-taʾrīḥ*, I, p. 692, 693, 694. Cf. Ibn al-Muqaffaʿ, *Risāla fī l-ṣaḡāba*, p. 43.

31. Voir Schacht, *Origins*, p. 3, 13, 20, 70-71, 80 ; Melchert, « Traditionist-Jurisprudents », p. 389 sq, 399 sq. Concernant le partage du butin, de telles références à l'exemple prophétique – non formalisées sous forme de tradition comprenant *isnād* et *matn* – apparaissent également dans la pensée juridique du Syrien al-Awzāʿī (m. 157/773-4?). Aux yeux de l'Iraqien Abū Yūsuf, le recours à la tradition prophétique de manière si informelle apparaissait comme un manque de rigueur. Voir Schacht, *Origins*, p. 74 ; Bonner, *Aristocratic Violence*, p. 116, 118.

32. Il cite tout particulièrement les savants médinois suivants (dans l'ordre de leur apparition) : Saʿīd b. al-Musayyab (m. 94/713), Ibn Šihāb [al-Zuhri] (m. 124/742), Rabīʿa b. Abī ʿAbd al-Raḥmān al-Raʿy (m. 136/753), Yaḥyā b. Saʿīd al-Anṣārī (m. v. 143/760), ʿUbayd Allāh b. ʿUmar (m. 147/764), Kaṭīr b. Farqad (m. ? [sur ce savant, voir Ibn Ḥaḡar, *Tahdīb al-tahdīb*, VIII, p. 379]), Abū Bakr b. Muḥammad b. ʿAmr b. Ḥazm (m. 120/738 [sur ce cadī de Médine, voir Wakīʿ, *Aḥbār al-quḍāt*, I, p. 135 sq]). Des savants d'autres régions – Syrie, Iraq (en particulier ʿAbd Allāh b. Masʿūd – sont également évoqués afin de démontrer l'incohérence de certaines positions médinoises.

33. Yaḥyā b. Maʿīn, *Taʾrīḥ*, IV, p. 488 ; al-Fasawī, *Kitāb al-maʿrifa wa-l-taʾrīḥ*, I, p. 688.

34. Yaḥyā b. Maʿīn, *Taʾrīḥ*, IV, p. 487-90 ; al-Fasawī, *Kitāb al-maʿrifa wa-l-taʾrīḥ*, I, p. 689-90.

Il donne ainsi l'exemple de dix questions de droit pour lesquelles la pratique ou la doctrine médinoise contredit ce qui est unanimement accepté ailleurs³⁵. Finalement, tout en se réclamant de la tradition médinoise³⁶, al-Layṭ b. Sa'd s'en distancie partiellement : il n'adhère qu'au corps de doctrine faisant l'objet d'un consensus total chez les savants de Médine³⁷ et à condition que cette doctrine ne soit pas contredite par la pratique unanime des autres provinces, reflet de la tradition héritée des Compagnons. Qu'Ibn Ḥallikān ait pu croire qu'al-Layṭ b. Sa'd fût ḥanafite montre combien son désaccord avec les Médinois, sur certains points, put être important³⁸. Sans prétendre à la supériorité d'une « école » égyptienne³⁹, il réclamait la capacité des Égyptiens à suivre au cas par cas des traditions non médinoises, notamment des traditions locales⁴⁰.

La politique judiciaire des premiers Abbassides et le rayonnement égyptien

Des savants égyptiens en Iraq

La prise du pouvoir par les Abbassides ne provoqua pas de changement immédiat sur le plan judiciaire. Pendant plusieurs années après la « révolution », le nouveau régime, occupé par son maintien au pouvoir, ne chercha pas à mettre à bas l'ancien système. D'une manière générale la transition entre les Umayyades et les Abbassides est marquée par une forte continuité institutionnelle⁴¹. En Iraq comme en Égypte, al-Saffāḥ et al-Manṣūr maintinrent le mode

35. Voir l'analyse de Brunschvig, « Polémiques », p. 385-86. Al-Layṭ b. Sa'd différencie la pratique (notamment judiciaire, à propos du jugement sur la base d'un témoignage isolé et du serment du demandeur ; Yaḥyā b. Ma'īn, *Ta'riḥ*, IV, p. 491 ; al-Fasawī, *Kitāb al-ma'rifa wa-l-ta'riḥ*, I, p. 691), la doctrine générale des Médinois (« *qawl-hum/kum* », « *taqūlūn* », « *balaḡa-nā 'an-kum ašyā' min al-futyā* » ; voir par exemple Yaḥyā b. Ma'īn, *Ta'riḥ*, IV, p. 492-94 ; al-Fasawī, *Kitāb al-ma'rifa wa-l-ta'riḥ*, I, p. 692, 693) et celle de Mālik en particulier (« *balaḡa-nī anna-ka taqūlūn* » ; Yaḥyā b. Ma'īn, *Ta'riḥ*, IV, p. 495-96 ; al-Fasawī, *Kitāb al-ma'rifa wa-l-ta'riḥ*, I, p. 694).

36. Al-Layṭ semble accepter le concept de « *amal* », ou « [bonne] pratique » dans laquelle s'incarne la *sunna*. La racine *ʿ.m.l.* revient six fois dans sa lettre avec cette connotation.

37. Mālik considérerait lui-même qu'il existait plusieurs types de *ʿamal* – certaines pratiques de Médine faisant l'objet d'un consensus total chez les Médinois, d'autres faisant l'objet de controverses – et donc que tout *ʿamal* n'avait pas la même autorité. Dutton, *The Origins of Islamic Law*, p. 40.

38. Ibn Ḥallikān, *Wafayāt al-a'yān*, IV, p. 127 ; voir Khoury, « Al-Layth Ibn Sa'd », p. 202. Ses divergences par rapport à Mālik conduisirent 'Umar b. Muḥammad al-Kindī, à la fin du iv^e/x^e siècle, à considérer al-Layṭ comme le fondateur d'un « *maḏhab* qui lui était propre » (*la-hu maḏhab infarada bi-hi*). 'Umar b. Muḥammad al-Kindī, *Faḏā'il Miṣr*, p. 40. D'après Ibn Ḥaḡar, qui rapporte qu'al-Layṭ b. Sa'd fut le disciple du Médinois Yaḥyā b. Sa'id al-Anṣārī, ce dernier aurait un jour déclaré à al-Layṭ : « Ne fais pas telle chose, car tu es un Imam et l'on te regarde ! ». Cette anecdote, qui entend démontrer la supériorité d'al-Layṭ, érigé au rang d'Imam de manière précoce, montre combien dans l'esprit des auteurs postérieurs al-Layṭ b. Sa'd pouvait se distinguer de ses maîtres médinois. Ibn Ḥaḡar, *Kitāb al-raḥma al-ḡayṭiyya*, p. 5.

39. Khoury va jusqu'à présenter al-Layṭ b. Sa'd comme le « chef de l'école juridique la plus marquante de l'Égypte ». Khoury, « L'apport », p. 76. Maribel Fierro souligne l'influence qu'al-Layṭ et d'autres juristes égyptiens du iv^e/viii^e siècle purent avoir sur les proto-mālikites d'al-Andalus, comme Yaḥyā b. Yaḥyā al-Layṭī. Fierro, « Proto-Malikis », p. 64.

40. Voir notamment les pratiques locales qu'il défend en matière de *ṣadāq* (douaire) dans Rapoport, « Matrimonial Gifts », p. 7.

41. Bligh-Abramski, « Evolution versus Revolution », p. 226 sq.

traditionnel de désignation des cadis : les gouverneurs continuaient à recruter des membres de l'élite locale, dont certains avaient déjà exercé à l'époque umayyade⁴². La politique judiciaire des premiers Abbassides transparait surtout dans leurs capitales, al-Hāšimiyya et, surtout, Madīnat al-Salām/Bagdad, ville nouvellement fondée et donc vierge de tradition juridique antérieure⁴³. Originaires de Syrie, les Abbassides dirigeaient l'empire depuis l'Iraq, province avec laquelle ils étaient peu familiers au début. Ils ne pouvaient sans se discréditer promouvoir la doctrine de juristes syriens comme al-Awzā'ī, trop associés à l'ancien pouvoir umayyade⁴⁴. Ils se méfiaient vraisemblablement des savants locaux, dont la Syrie umayyade avait entaché la réputation⁴⁵ et dont on pouvait craindre une trop forte inclination pour les 'Alīdes⁴⁶. Soucieux d'asseoir leur légitimité et de parfaire l'image de souverains restaurateurs de la justice, ils attirèrent dans un premier temps des savants d'autres provinces et leur confièrent des fonctions judiciaires. Al-Şaffāḥ et al-Manşūr s'adressèrent tout particulièrement aux *fuqahā'* de Médine, parmi lesquels ils recrutèrent une série de cadis ; l'influence de l'école médinoise était encore sensible du côté est de Bagdad à la fin du VIII^e siècle, sous le règne d'al-Rašīd⁴⁷.

Cette politique favorisa le rayonnement du milieu juridique égyptien qui, bien que proche de l'école médinoise, offrait une alternative potentielle. Al-Layṭ b. Sa'd bénéficia du patronage des califes al-Manşūr, al-Mahdī et al-Rašīd, auxquels il fut probablement redevable de son immense fortune⁴⁸. Il vint à Bagdad, peut-être à plusieurs reprises, et jouit d'une grande influence à la cour d'al-Mahdī. Il aurait, dit-on, enseigné le *ḥadīth* à la porte de ce dernier calife. Il se rendit plus tard célèbre pour avoir sorti Hārūn al-Rašīd d'imbroglios juridiques avec sa femme Zubayda⁴⁹. Muhammad Qasim Zaman explique son autorité sur les affaires religieuses de la province égyptienne par la faveur dont il bénéficiait à la cour califale⁵⁰. De fait, le maintien en poste des cadis de Fustāṭ dépendait en partie de l'opinion qu'al-Layṭ b. Sa'd avait d'eux. Vers 167/783, il écrivit à al-Mahdī pour se plaindre d'Ismā'īl b. Alīsa', ce qui contribua sans doute à sa rapide révocation⁵¹. Avec deux savants de renom, il intervint par ailleurs – avec succès

42. Tillier, *Les cadis d'Iraq*, p. 98-99 ; en Égypte, ce fut le cas de Ḥayr b. Nu'aym, cadi de 120/738 à 127/745, puis de 133/751 à 135/753. Voir al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Mişr*, p. 348, 355.

43. Tsafir, *The History*, p. 40.

44. Voir Judd, « Al-Awzā'ī and Sufyān al-Thawrī », p. 22.

45. Ibn al-Muqaffa', *Risāla fī l-ṣaḥāba*, p. 39.

46. Voir Zaman, *Religion and Politics*, p. 78-79. D'autres, tel Sufyān al-Ṭawrī (m. 161/778 ?), demeuraient fidèles aux Umayyades et furent toute collaboration avec les Abbassides. Voir Judd, « Al-Awzā'ī and Sufyān al-Thawrī », p. 23.

47. Tillier, *Les cadis d'Iraq*, p. 148-50.

48. Houry, « Al-Layth Ibn Sa'd », p. 191. Al-Layṭ b. Sa'd était d'ailleurs réputé pour sa générosité. Voir Ibn Ḥaḡar, *Kitāb al-raḥma al-ḡayṭiyya*, p. 5-6.

49. Ibn Ḥaḡar, *Kitāb al-raḥma al-ḡayṭiyya*, p. 7 ; Houry, « Al-Layth Ibn Sa'd », p. 191-92.

50. Zaman, *Religion and Politics*, p. 150-51.

51. Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Mişr*, p. 371-73 ; Ibn al-Mulaqqin, *Nuzhat al-nuzzār*, p. 116 ; Ibn Ḥaḡar, *Kitāb al-raḥma al-ḡayṭiyya*, p. 8. Selon un autre récit, c'est une lettre écrite conjointement par le gouverneur d'Égypte et le *ṣāhib al-barīd* qui provoqua la révocation d'Ismā'īl b. Alīsa' (al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Mişr*, p. 373). Voir également Houry, « Al-Layth Ibn Sa'd », p. 192.

– auprès du gouverneur Dā'ūd b. Yazīd pour sauver de l'opprobre publique le cadi al-Ḥazmī, qui s'était attiré les foudres du chef de la poste et du renseignement (*ṣāhib al-barīd*) égyptien⁵².

D'autres juristes égyptiens furent attirés à la cour. Le plus célèbre est sans doute Ġawṭ b. Sulaymān al-Ḥaḍramī (m. 168/785), qui exerça à deux reprises la judicature de Fustāṭ. Appartenant aux notables (*wuḡūh*) de Fustāṭ qui dominaient la judicature depuis plus d'un siècle, il fut désigné cadi en 135/753 par le gouverneur Abū 'Awn. Il quitta une première fois l'Égypte en 137/755, pendant environ huit mois, pour suivre l'Abbasside Ṣāliḥ b. 'Alī en Syrie ; nommé à la tête d'une expédition contre Byzance, ce dernier emmena à nouveau Ġawṭ b. Sulaymān avec lui en 140/757⁵³. Revenu aux affaires judiciaires quelques mois plus tard, Ġawṭ fut révoqué en 144/761 car il était soupçonné d'entretenir une correspondance avec l'ibādite Abū l-Ḥaṭṭāb⁵⁴ et d'avoir caché chez lui un agitateur ḥasanide. Emprisonné, puis relâché, il partit pour la cour califale⁵⁵. Non seulement al-Manṣūr lui aurait pardonné sa conduite, mais il l'aurait également retenu à la cour. C'est dans ce contexte que Ġawṭ b. Sulaymān aurait arbitré un litige entre le calife et sa femme.

Un cas de « forum shopping » ?

Al-Manṣūr était en conflit avec sa femme Umm Mūsā à propos de leur contrat de mariage (*kitāb al-ṣadāq*), qui incluait certaines clauses (*ṣurūt*) que le calife contestait⁵⁶. Ibn Ḥaḡar al-'Asqalānī affirme qu'une des clauses en question stipulait qu'al-Manṣūr n'aurait le droit de prendre ni concubine ni autre épouse⁵⁷. La Ḥimyarite Umm Mūsā n'accepta de soumettre leur affaire qu'à Ġawṭ b. Sulaymān – officiellement car il était comme elle d'origine sudarabique (Ḥaḍramawt) –, et le calife l'institua comme arbitre (*ḥakam*) de leur litige⁵⁸. Cette histoire, relatée à travers le *topos* du calife respectueux des procédures judiciaires et de l'égalité entre plaideurs⁵⁹, en dit peut-être plus long sur la place des juristes égyptiens à la cour califale. L'origine tribale de Ġawṭ explique-t-elle à elle seule le choix d'Umm Mūsā ? Ou faut-il soupçonner, derrière l'argument officiel, son désir de s'en remettre à une tendance juridique qui lui serait favorable ?

L'insertion d'une clause prohibant la prise d'une concubine ou d'une autre épouse posait un problème : celui de sa valeur juridique. Selon le droit ḥanafite, héritier des principaux courants iraqiens, une clause stipulant la stricte monogamie de l'époux ne pouvait être contraignante⁶⁰ :

52. Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 384. Sur l'influence d'al-Layṭ b. Sa'd sur la politique intérieure égyptienne, voir également Ibn Ḥaḡar, *Kitāb al-raḥma al-ḡayṭiyya*, p. 7.

53. Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 357-58.

54. Abū l-Ḥaṭṭāb 'Abd al-A'ḷā b. al-Samḥ al-Ma'āfirī al-Ḥimyarī, Imam d'un grand État ibādite s'étendant sur le Maghreb oriental et la Tripolitaine, fondé en 140/757-8 et détruit par les Abbassides en 144/761. A. de Motvinski et T. Lewicki, « Abū l-Ḥaṭṭāb 'Abd al-A'ḷā b. al-Samḥ », *EP*, I, p. 133. Cf. Ibn 'Asākir, *Tārīḥ Madīnat Dimāšq*, XLVIII, p. 98.

55. Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 362.

56. Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 375.

57. Ibn Ḥaḡar, *Raf' al-iṣr*, p. 303.

58. Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 374-76.

59. Voir Tillier, « La société abbasside au miroir du tribunal », p. 160-62.

60. Al-Ṣaybānī, *Kitāb al-ḥuḡḡa 'alā ahl al-Madīna*, III, p. 211-14 ; al-Asyūṭī, *Ġawāhir al-'uqūd*, II, p. 23 ; Ibn Qudāma, *al-Muḡnī*, IX, p. 484. Cf. Linant de Bellefonds, *Traité*, II, p. 92.

dans le cas qui nous occupe, l'appel à un juriste ou un cadi iraquien eût donc certainement favorisé le calife. Les juristes médinois considéraient pour leur part que le respect de telles clauses n'était pas obligatoire à moins, affirme Mālik, qu'elles soient accompagnées d'un serment de répudiation et d'affranchissement⁶¹. D'après al-Kindī, les clauses (*šurūt*) du contrat étaient « *mu'akkada* », peut-être « renforcées » par un tel serment. Les effets d'une clause comparable – stipulant que la prise d'une seconde femme entraînera sa répudiation immédiate (ou la répudiation de la première)⁶² – faisaient par ailleurs l'objet de divergences : selon les Iraquiens Abū Ḥanīfa et al-Šaybānī, si le type de répudiation n'est pas précisé, le mari peut ensuite prétendre qu'il s'agit d'une répudiation simple, révocable. La clause ne profite donc pas à l'épouse, puisqu'elle n'obtient pas sa liberté et doit finalement partager son mari avec une autre femme. Les Médinois, en revanche, considèrent qu'une telle clause fait obligatoirement référence à une répudiation définitive, la seule susceptible de dissuader le mari de prendre une seconde épouse, et donc la seule qui puisse servir les intérêts de la première⁶³. On peut supposer qu'en la matière, les Égyptiens suivaient l'opinion médinoise. De fait, Ġawṭ b. Sulaymān jugea que le calife devait respecter les conditions auxquelles il avait souscrit dans son contrat de mariage⁶⁴.

Pour contraindre al-Manṣūr à la garder comme seule épouse, Umm Mūsā avait besoin d'un juriste non iraquien, si possible un Médinois. À l'époque où Ġawṭ b. Sulaymān vint à la cour, vers 145/762, le califat était encore proche de juristes médinois : pourquoi ne s'adressa-t-on pas à un cadi comme Yaḥyā b. Sa'īd al-Anṣārī ? Est-ce parce qu'aucun Médinois ne se trouvait alors à la cour⁶⁵ ? Ou peut-on croire que le *fiqh* médinois n'aurait pas été aussi favorable à Umm Mūsā que les hypothèses précédentes le laissent imaginer ? Peut-on supposer qu'elle avait intérêt à s'adresser à un Égyptien plutôt qu'à un Médinois ? En l'absence de détails concernant le contrat de mariage, les hypothèses qui suivent sont hautement spéculatives. Elles méritent néanmoins d'être examinées.

Les termes employés par al-Kindī, qui évoque un « *kitāb ṣadāqi-hā* » pour désigner le contrat de mariage entre al-Manṣūr et Umm Mūsā, laissent entendre que le litige pourrait avoir été en partie lié au douaire (*ṣadāq*) mentionné dans le contrat. Or un moyen de pression pour qu'un mari respecte une clause de non mariage secondaire consistait à jouer sur les deux parties du douaire. Le *ṣadāq*, obligatoirement versé par l'époux et principal objet du contrat de mariage, pouvait être divisé en deux parts, l'une payable au moment du mariage (*mu'ağğal*) et l'autre différée (*mu'ağğal* ou *mu'abhar*)⁶⁶. La femme (ou sa famille) pouvait négocier l'inclusion d'une clause

61. Mālik b. Anas, *al-Muwatta'*, II, p. 36 ; cf. al-Marwazī, *Iḥtilāf al-'ulamā'*, I, p. 176-77.

62. Voir des exemples de contrats comportant de telles clauses, au III^e/IX^e siècle, dans APEL, I, p. 68 (n° 38), 72-73, 87 (n° 41).

63. Al-Šaybānī, *Kitāb al-ḥuğga*, III, p. 298. Voir également Ṣaḥnūn, *al-Mudawwana al-kubrā*, V, p. 21. Cf. Linant de Bellefonds, *Traité*, II, p. 92-93.

64. Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 375-76.

65. La date de mort du Médinois Yaḥyā b. Sa'īd al-Anṣārī, cadi d'al-Hāšimiyya puis, peut-être, de Bagdad, oscille entre 142 et 146 H. La date la plus couramment retenue est celle 143/760-1, ce qui suggère qu'il venait peut-être de mourir à l'époque où Ġawṭ b. Sulaymān fut attiré à la cour. Sur Yaḥyā b. Sa'īd, voir Tillier, *Les cadis d'Iraq*, p. 710 et index.

66. Voir Santillana, *Istituzioni*, I, p. 220 ; Milliot, *Introduction*, p. 304-305.

de non mariage secondaire contre le report d'une grande partie du *ṣadāq*⁶⁷. Ce report, qui favorisait dans l'immédiat le mari, permettait à la femme de faire pression sur son époux si ce dernier décidait d'enfreindre la clause. En effet, selon l'opinion attribuée à des Successeurs comme Iyās b. Mu'āwiya ou Qatāda, si une partie du *ṣadāq* était différée (*mu'ağğal*) à une date indéterminée, la femme pouvait non seulement la réclamer en cas de divorce ou de mort de son mari, mais également si ce dernier, enfreignant les clauses du contrat de mariage, quittait leur ville de résidence ou prenait une autre épouse⁶⁸. Yossef Rapoport suppose que, dans l'Égypte des trois premiers siècles de l'hégire, différer une grande part du *ṣadāq* représentait un moyen de pression répandu pour que le mari respecte une clause de non mariage secondaire⁶⁹. Selon Ibn Ḥağar, al-Manṣūr entendait bien prendre d'autres épouses et concubines⁷⁰. On peut donc émettre l'hypothèse qu'Umm Mūsā tentait de l'en empêcher en le menaçant d'exiger une somme fabuleuse en compensation, tandis qu'al-Manṣūr entendait faire annuler cette clause si pénalisante. Dans ce scénario, l'appel à un juriste médinois eût défavorisé Umm Mūsā : Mālik interdisait en effet à la femme d'exiger une compensation financière⁷¹. Un autre type de clause pouvait consister à doubler le montant original du *ṣadāq* stipulé dans le contrat si le mari prenait une autre épouse. Là encore, la position médinoise n'était pas favorable à Umm Mūsā, puisque Mālik considérait une telle clause comme nulle (*bāṭil*) : le *ṣadāq* restait égal au montant stipulé dans le contrat quoi qu'il arrive⁷². Ce scénario suggère qu'Umm Mūsā pourrait avoir choisi de confier l'affaire à Ġawṭ b. Sulaymān en raison des pratiques égyptiennes relatives au *ṣadāq*⁷³.

67. Saḥnūn, *al-Mudawwana al-kubrā*, IV, p. 198 ; al-Šaybānī, *Kitāb al-maḥāriğ fi l-ḥiyal*, p. 54. Ce dernier auteur, ḥanafite, montre que le report d'une partie du douaire est la seule solution pour garantir le respect d'une telle clause si le mari refuse de prêter un serment de répudiation et d'affranchissement. Voir Rapoport, « Matrimonial Gifts », p. 13.

68. Ibn Qudāma, *al-Muğnī*, X, p. 115.

69. Rapoport, « Matrimonial Gifts », p. 14-16.

70. Ibn Ḥağar, *Raf' al-işr*, p. 303.

71. Rapoport, « Matrimonial Gifts », p. 14. Par ailleurs, selon le droit médinois, le *ṣadāq* n'était pas valide si la date de paiement de sa partie différée n'était pas mentionnée dans le contrat. En supposant qu'une telle date n'ait pas figuré dans le contrat d'Umm Mūsā, un cadī médinois eût donc pu invalider le *ṣadāq*. Les Égyptiens défendaient en revanche la pratique du *ṣadāq* différé à une date indéterminée. Voir *Ibid.*, p. 33.

72. Al-Ṭaḥāwī et al-Ğaṣṣās, *Muḥtaṣar iḥtilāf al-'ulamā'*, II, p. 269 ; al-Marwazī, *Iḥtilāf al-'ulamā'*, p. 178. Si les clauses du contrat n'étaient pas respectées, certains juristes (notamment ḥanafites) considéraient que le douaire « de parité » (*mahr al-miṭl*) était dû à la femme, sans considération du douaire stipulé dans le contrat (*mahr musammā*) : si ce dernier était inférieur à la « valeur » socioéconomique de l'épouse, le mari devait donc la différence en compensation de la rupture des clauses. Les mālikites, en revanche, refusaient un tel retour au *mahr al-miṭl* et s'en tenaient au *mahr musammā* même en cas de rupture des clauses du contrat. Al-Ṭaḥāwī et al-Ğaṣṣās, *Muḥtaṣar iḥtilāf al-'ulamā'*, II, p. 270.

73. Cette pratique n'était peut-être pas conforme à la doctrine égyptienne dominante : selon al-Layṭ b. Sa'd, les Égyptiens considéraient en effet que la partie différée du *ṣadāq* ne pouvait d'ordinaire être réclmée qu'au terme du mariage (par le divorce ou la mort de l'époux). Yaḥyā b. Ma'in, *Ta'riḥ*, IV, p. 492 ; al-Ṭaḥāwī et al-Ğaṣṣās, *Muḥtaṣar iḥtilāf al-'ulamā'*, II, p. 287. Voir l'analyse de Rapoport, « Matrimonial Gifts », p. 7. Mais Ġawṭ b. Sulaymān était plus réputé pour sa « pratique judiciaire » (*ma'ānī l-qaḍā' wa-siyāsati-hā*) que pour ses compétences juridiques. Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Mişr*, p. 357.

Il est manifeste que l'appel à un ancien *cadi* égyptien ne tient pas seulement au hasard de sa présence à la cour : Umm Mūsā, qui jusqu'à sa mort manipula les juristes de son entourage pour empêcher al-Manṣūr de prendre une autre épouse ou une concubine⁷⁴, avait intérêt à ce que leur litige ne soit pas tranché par un des juristes iraqiens qui commençaient à se répandre à la cour⁷⁵. Elle pouvait espérer une sentence plus favorable de la part d'un juriste médinois, ou d'un Égyptien proche de l'école médinoise. Peut-être, au sein d'une large mouvance « médinoise », Ġawṭ b. Sulaymān fut-il choisi parce que sur l'affaire en question, la pratique égyptienne était encore plus favorable à Umm Mūsā que la doctrine médinoise. Cette hypothèse séduisante reste néanmoins difficile à prouver en l'état actuel des sources⁷⁶.

Malgré la perte de son procès, al-Manṣūr aurait tenté de retenir Ġawṭ b. Sulaymān en Iraq et lui aurait proposé la judicature de Kūfa. Ġawṭ se serait récrié qu'il n'était pas de cette province et qu'il ne connaissait rien à ses habitants – laissant ainsi entendre que le droit qu'il connaissait était inadapté aux populations iraqiennes⁷⁷. Selon al-Kindī, al-Manṣūr aurait insisté et Ġawṭ aurait accepté à condition que son mandat prenne fin le jour où les plaideurs déserteraient son audience⁷⁸. Al-Kindī suppose qu'il exerça effectivement la judicature kūfite pendant un temps. Il est pourtant probable que ce ne fut pas le cas. Non seulement Wakī' ne mentionne pas Ġawṭ b. Sulaymān parmi les *cadis* de Kūfa, mais une variante de lecture chez Ibn 'Asākir suggère qu'al-Manṣūr renonça finalement à le désigner sur cette ville⁷⁹. L'histoire est néanmoins révélatrice des faveurs dont le milieu égyptien jouit un temps à la cour d'al-Manṣūr⁸⁰. Seule la résistance de populations iraqiennes attachées à leurs traditions juridiques locales, et l'opinion qu'en avait le prétendant *cadi* – à savoir que, s'il ne venait pas de ce milieu juridique, sa nomination ne serait pas adéquate –, dissuadèrent sans doute le calife de nommer un *cadi* égyptien à Kūfa⁸¹.

Pendant les années qui suivirent la révolution abbasside, le califat demeura en marge de l'innovation juridique et judiciaire. Comme sous les Umayyades, la dynamique juridique était encore régionale et les premiers califes abbassides élaborèrent leur « centralité » par assimilation de modèles provinciaux. Attirés par l'école médinoise, ils se tournèrent surtout vers des savants originaires du Hedjaz. L'influence de la branche égyptienne de cette école, semi-autonome, semble avoir été importante à la cour. Il est peu probable, en revanche, qu'elle ait

74. Ibn Ḥağar, *Rağ' al-işr*, p. 303.

75. Voir Tillier, *Les cadis d'Iraq*, p. 148, 710.

76. Si cette hypothèse s'avérait exacte, ce cas montrerait que l'« école » égyptienne, loin d'être une pâle copie du droit médinois, offrait une alternative juridique qui fut peut-être un temps envisagée à la cour califale.

77. Cf. les déboires d'un juriste médinois nommé *cadi* en Iraq à la même époque, dans Tillier, *Les cadis d'Iraq*, p. 151.

78. Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Mişr*, p. 376.

79. Quand al-Kindī fait dire à Ġawṭ « Dispense-moi ! » (*a'finī*), Ibn 'Asākir lit « Il me dispensa » (*a'fānī*). Ibn 'Asākir, *Ta'riḥ Madīnat Dimaşq*, XLVIII, p. 101.

80. Les faveurs dont Ġawṭ b. Sulaymān jouissait à la cour califale transparaissent encore dans une possible erreur d'Ibn Ḥağar, qui affirme qu'il fut « nommé trois fois *cadi* de Mişr de la part d'al-Manṣūr et d'al-Mahdī » (Ibn Ḥağar, *Rağ' al-işr*, p. 300). Selon al-Kindī, il dut en réalité sa première nomination au gouverneur Abū 'Awn et non à al-Manṣūr. Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Mişr*, p. 356.

81. Voir Tillier, *Les cadis d'Iraq*, p. 163.

dépassé le cadre limité de l'arbitrage privé (*taḥkīm*) pour pénétrer le domaine étatique. En Iraq comme en Égypte, les musulmans demeureraient non seulement attachés à leurs traditions spécifiques, mais également aux notables locaux qui, en assumant la judicature, savaient mieux que quiconque les incarner.

L'autorité califale et le modèle capitale > province

Un effet boomerang

Le localisme qui caractérise le début de l'époque abbasside n'empêcha pourtant pas une évolution du système judiciaire égyptien. L'attraction de juristes provinciaux à la cour fut en effet le moteur d'une dynamique à double sens : non seulement ces savants influencèrent la politique du califat mais, en retour, ils découvrirent en Iraq des pratiques qui leur étaient inconnues et qu'ils introduisirent dans leurs provinces d'origine. Ce fut tout particulièrement le cas de Ġawṭ b. Sulaymān, dont nous venons d'examiner le rôle à la cour d'al-Manṣūr. Il est notamment connu pour avoir initié en Égypte la pratique d'enquêter en secret sur les témoins. À l'époque, la faculté de témoigner était encore ouverte à tout individu considéré comme honorable, une telle honorabilité reposant sur la réputation publique du témoin : s'il était inconnu, on interrogeait simplement ses voisins sur son compte. Mais les apparences étaient parfois trompeuses et les faux témoignages se multipliaient, car les gens n'osaient pas dénoncer les turpitudes de leurs voisins dans le cadre d'une enquête officielle. Ġawṭ fut le premier à instaurer des enquêtes secrètes sur les témoins : interroger les gens sans que le principal intéressé puisse découvrir qui l'avait dénoncé devait les encourager à parler et permettait de vérifier plus en profondeur la moralité des témoins⁸².

La date exacte de cette réforme est incertaine. Le récit d'al-Kindī, qui ne suit pas une trame chronologique stricte à propos de ce cadi, est quelque peu confus. Il lui prête ainsi trois judicatures, alors que Ġawṭ ne fut nommé que deux fois – il s'absenta simplement pendant son premier mandat et désigna un vicaire qu'il maintint en place à son retour⁸³. La relation de sa « troisième » judicature (en réalité la seconde) est par ailleurs en majorité consacrée à son séjour auprès d'al-Manṣūr, bien des années auparavant⁸⁴. De telles anachronies narratives laissent planer le doute sur d'autres événements. Selon le récit d'al-Kindī, la réforme des enquêtes aurait pris place sous la « seconde » judicature de Ġawṭ, c'est-à-dire après son retour d'expédition contre Byzance, au début des années 140/757. L'histoire mouvementée de Ġawṭ b. Sulaymān laisse soupçonner qu'il s'inspira, pour sa réforme, d'une technique qu'il avait observée dans une province extérieure. Ses séjours en Syrie furent probablement trop brefs :

82. Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 361. Le détail de la procédure secrète est inconnu pour l'Égypte. Les recommandations du ḥanafite iraqien al-Ḥaṣṣāf (m. 261/874), au siècle suivant, puis de son commentateur al-Ġaṣṣāṣ (m. 370/980) permettent néanmoins de comprendre l'esprit et la finalité de telles enquêtes secrètes. Voir al-Ḥaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 292-93.

83. Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 360.

84. Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 374-76.

lors du premier, il n'alla pas plus loin que la Palestine⁸⁵ et le second fut une campagne militaire contre Byzance, peu propice à l'observation des méthodes judiciaires civiles locales. Les sources ne permettent pas de savoir, par ailleurs, si des enquêtes secrètes étaient alors pratiquées en Syrie. Il est beaucoup plus probable que ce soit en Iraq qu'il put observer cette pratique. Les enquêtes secrètes sur les témoins y étaient menées depuis la fin de l'époque umayyade : un cadi de Kūfa, 'Abd Allāh b. Šubruma, en aurait été l'inventeur⁸⁶. C'est donc plus probablement lors de son dernier mandat, entre 167/783 et 168/785, que cette réforme fut menée à bien.

D'autres aspects de la pratique judiciaire de Ġawṭ b. Sulaymān furent manifestement influencés par son séjour en Iraq. Depuis la première moitié du VIII^e siècle, les cadis égyptiens considéraient que le droit de préemption (*šuf'a*) revenait aux copropriétaires (*šarīk-s*), mais non aux voisins⁸⁷. Ils se conformaient en cela à la doctrine médinoise⁸⁸ et se distinguaient des Iraquiens qui accordaient un droit de préemption en vertu du voisinage⁸⁹. Ġawṭ b. Sulaymān s'écarta pour sa part de la norme qui prévalait jusqu'à lui en Égypte : il attribuait un droit de préemption aux voisins, s'attirant de sévères critiques de la part d'al-Layṭ b. Sa'd⁹⁰. Il est possible, compte tenu du flou chronologique de sa biographie, qu'il ait adopté cette position après son retour de Bagdad ou de Kūfa et qu'il l'ait empruntée aux Iraquiens.

Que Ġawṭ b. Sulaymān se soit consciemment inspiré de pratiques iraqiennes est impossible à prouver. Un faisceau de présomptions pointe néanmoins dans cette direction. Il semble ainsi que la venue à la cour de savants provinciaux qui repartirent ensuite dans leurs provinces fut le moteur d'échanges à double sens : de tels savants contribuèrent non seulement à l'élaboration d'une centralité « melting-pot », d'inspirations diverses, mais diffusèrent également dans leurs provinces des pratiques qui leur étaient jusque-là étrangères. La confrontation entre tendances conservatrices et innovatrices, en laissant son empreinte dans l'historiographie, sert de révélateur à des dynamiques qui seraient autrement passées inaperçues.

L'affirmation du centralisme califien

La diffusion de nouvelles pratiques judiciaires à Fustāt devint rapidement la conséquence d'une politique plus volontariste, visant à accroître le poids de l'autorité califale dans la province. La centralisation des désignations fut une première étape. En 155/771-772, al-Manšūr nomma

85. Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Mišr*, p. 358.

86. Wakī', *Aḥbār al-quḍāt*, III, p. 116, 120. L'instauration d'enquêtes secrètes est également attribuée – probablement rétroactivement – au Kūfiote Šurayḥ, dans la seconde moitié du I^{er}/VII^e siècle. Wakī', *Aḥbār al-quḍāt*, II, p. 369.

87. Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Mišr*, p. 334-35, 350-51. Cette norme aurait été imposée en Égypte par le calife 'Umar II b. 'Abd al-'Azīz, qui voulait ainsi modifier la pratique des cadis antérieurs. Selon l'interprétation de Kubiak, cette instruction de 'Umar II entendait diminuer le caractère tribal de chaque quartier, en permettant à un individu d'acquérir une propriété foncière dans la *ḥiṭṭa* d'une autre tribu. Kubiak, *Al-Fustāt*, p. 146.

88. Voir Mālik, *al-Muwaṭṭa'*, II, p. 252 sq.

89. Voir al-Šaybānī, *Kitāb al-ḥuḡḡa*, III, p. 67.

90. Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Mišr*, p. 357. On peut se demander si de telles innovations ne sont pas responsables de la mauvaise réputation de Ġawṭ en tant que juriste (voir *supra*, note 73).

lui-même le cadi ‘Abd Allāh b. Lahī‘a⁹¹, retirant durablement cette prérogative au gouverneur d’Égypte⁹². Le calife n’entendait pas instaurer une simple autorité nominale sur la judicature. Al-Manṣūr restaura la pratique d’envoyer des instructions écrites aux cadis, déjà mise en œuvre par plusieurs Umayyades⁹³. Le contenu de telles lettres laisse penser qu’al-Manṣūr entendait intervenir dans les débats juridiques de son époque et imposer sa voix, notamment en matière de droit des successions⁹⁴. Certains califes plus tardifs, comme al-Amīn, perpétuèrent l’usage d’envoyer des instructions aux cadis de Fustāṭ⁹⁵. Ibn Lahī‘a fut de surcroît le premier cadi de Fustāṭ à guetter l’apparition de la lune de ramadān⁹⁶, ce qui n’est peut-être pas fortuit. Jusqu’à là, la lune était observée par de simples particuliers qui venaient en témoigner devant le cadi et dont la parole était sujette au doute s’ils n’étaient pas connus comme honorables⁹⁷. La fixation du calendrier par un représentant direct d’al-Manṣūr contribua peut-être au renforcement de l’autorité du calife dans la province. Dans une logique similaire, le calife fāṭimide s’appropria la maîtrise du calendrier, deux siècles plus tard, en déchargeant le cadi de cette tâche et en imposant le comput⁹⁸.

Cette centralisation n’eut pas de répercussion immédiate sur le recrutement des cadis : Ibn Lahī‘a et plusieurs de ses successeurs furent encore des notables locaux, sélectionnés parmi les tribus yamanites et appartenant si possible à Ḥaḍramawt. Mais dès le début des années 780, le calife entreprit de désigner des cadis étrangers à la province. En 164/780, al-Mahdī nomma le Kūfiote Ismā‘īl b. Alisā‘ al-Kindī⁹⁹. Après le retour temporaire d’Égyptiens à la tête de la judicature, de 167/783 à 169/786, celle-ci passa aux mains d’al-Ḥazmī (170-174/786-790), un Médinois¹⁰⁰, puis après un nouvel interrègne égyptien à celles du Kūfiote Muḥammad b. Masrūq al-Kindī (177-185/793-801)¹⁰¹. Ces cadis venus de l’extérieur étaient encore choisis parmi des tribus yamanites (Kinda ou Anṣār), dans l’espoir probable qu’ils seraient ainsi

91. Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 368. Cf. al-Qalqaṣandī, *Ṣubḥ al-a‘šā*, I, p. 418.

92. Jusqu’à la quatrième *fitna* – déclenchée par la guerre civile entre al-Amīn et al-Ma‘mūn –, tous les cadis de Fustāṭ furent désignés par le calife, à la seule exception d’al-Mufaḍḍal b. Faḍāla qui, en 174/790, commença par être nommé par un gouverneur avant d’être confirmé par le calife. Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 385.

93. Si l’on en croit al-Kindī, al-Manṣūr aurait commencé à envoyer des lettres aux cadis avant même la centralisation des désignations. Malheureusement, le contenu de la lettre qu’il envoya au cadi Abū Ḥuzayma ne nous est pas parvenu, ce qui ne permet que de spéculer sur sa teneur exacte. Voir al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 366.

94. Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 370. Voir Tillier, *Histoire des cadis égyptiens*, à paraître.

95. Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 398.

96. Al-Qalqaṣandī, *Ṣubḥ al-a‘šā*, I, p. 418 ; Ibn al-Mulaqqin, *Nuzhat al-nuzzār*, p. 116.

97. Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 370.

98. Ibn Ḥaḡar, *Raf‘ al-iṣr* (éd. Guest), p. 584 (trad. Tillier, *Vies des cadis de Miṣr*, p. 179). Voir Smet, « Comment déterminer », p. 71-76.

99. Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 371.

100. Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 383. Sur son origine médinoise, voir al-Saḥāwī, *al-Tuḥfa al-laṭīfa*, III, p. 89. Il fut ensuite cadi de ‘Askar al-Mahdī, à Bagdad, sous le règne d’al-Raṣīd. Wakī‘, *Aḥbār al-quḍāt*, III, p. 267 ; al-Ḥaṭīb, *Tā’rīḥ Madīnat al-Salām*, XII, p. 155.

101. Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 388.

mieux acceptés par la population égyptienne¹⁰². Mais rapidement, le califat abandonna cette précaution – à l'évidence peu utile, un cadī exogène étant suspect quelle que fût son affiliation tribale – pour nommer des cadīs qaysites comme les Qurašites al-ʿUmarī et al-Bakrī¹⁰³.

Certains de ces cadīs – Ismāʿīl b. Alīṣāʿ, Muḥammad b. Masrūq – appartenaient au cercle des « proto-ḥanafites », disciples d'Abū Ḥanīfa ou de ses principaux élèves, et leur envoi en Égypte a été interprété comme la mise en œuvre d'une politique visant à répandre l'école ḥanafite dans l'empire abbasside¹⁰⁴. Ismāʿīl b. Alīṣāʿ fut néanmoins envoyé à Fustāṭ avant que le califat adopte une politique pro-ḥanafite de grande ampleur. Par ailleurs, plusieurs cadīs mandatés par le pouvoir central n'adhéraient pas au courant proto-ḥanafite, mais à l'école médinoise puis mālikite, tels ʿAbd al-Malik b. Muḥammad al-Ḥazmī (sous al-Hādī) et ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAbd Allāh al-ʿUmarī (sous al-Rašīd), ou encore Hārūn b. ʿAbd Allāh al-Zuhrī (sous al-Maʿmūn) : la doctrine juridique de ces cadīs était plus acceptable aux yeux de la population égyptienne¹⁰⁵. La désignation du cadī par le calife avait une signification autant politique que judiciaire : en chargeant Ismāʿīl b. Alīṣāʿ de la prière du vendredi¹⁰⁶, al-Mahdī l'érigea en porte-parole officiel du califat. Il apparaît que le califat se souciait moins de répandre le ḥanafisme en Égypte que d'y affermir son autorité en affaiblissant le milieu des notables locaux, à qui le contrôle de l'appareil judiciaire et de la vie religieuse échappait de plus en plus¹⁰⁷.

Centralisation et innovation judiciaire : le modèle iraqien

L'envoi à Fustāṭ de cadīs étrangers à la province égyptienne entraîna une série de transformations des pratiques judiciaires. Ismāʿīl b. Alīṣāʿ (164-167/780-783)¹⁰⁸ était originaire de Kūfa ; al-Kindī considère qu'il fut le premier cadī d'Égypte « professant la doctrine (*madḥab*) d'Abū Ḥanīfa ». Reconnu comme un cadī honnête et un juriste compétent, il fut néanmoins rejeté par les Égyptiens en raison de sa pratique judiciaire. Il fut accusé de deux choses en particulier. En premier lieu, il aurait toléré certaines insultes à caractère sexuel, ne considérant pas l'accusation d'homosexualité passive comme *qadḥ* (accusation calomnieuse de fornication). Loin d'être favorable à l'application d'une peine légale (*ḥadd*), il aurait recommandé que la victime de telles insultes réponde par les mêmes paroles, s'attirant ainsi les foudres d'al-Layṭ b. Saʿd¹⁰⁹. En second lieu, Ismāʿīl b. Alīṣāʿ aurait préconisé « l'abrogation des fondations

102. Voir Tsafir, *The History*, p. 96.

103. Voir Tillier, *Histoire des cadīs égyptiens*, à paraître.

104. Tsafir, *The History*, p. 95.

105. Al-Ḥazmī acceptait ainsi la valeur probante d'un témoignage isolé accompagné du serment du demandeur (*al-yamīn ma'a l-šāhid*). Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 384. Sur cette procédure, voir *supra*.

106. Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 372.

107. La quatrième *fitna*, à la suite de la guerre entre al-Amīn et al-Maʿmūn, permit aux notables locaux de reprendre épisodiquement le contrôle de la judicature égyptienne. Il semble néanmoins que Hugh Kennedy va trop loin lorsqu'il affirme que la plupart des cadīs furent de « respectables autochtones » jusqu'à la restauration de l'autorité abbasside par ʿAbd Allāh b. Ṭāhir en 211/826. Kennedy, « Egypt as a Province », p. 66.

108. Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 371 sq. Voir également Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire*, p. 156.

109. Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 371-72.

pieuses (*aḥbās*) », ce qui lui valut d'être accusé – toujours par al-Layṭ b. Sa'd – de manipuler la *sunna* du Prophète et d'avoir « inventé de nouvelles règles (*aḥdata aḥkāman*) que nous ne connaissons pas »¹¹⁰.

Sur ces deux points, Ismā'il b. Alisā' se conformait à l'enseignement d'Abū Ḥanīfa, méconnu à Fustāṭ : alors que nombre de savants égyptiens, en raison de leurs liens traditionnels avec l'école médinoise, avaient étudié auprès de Mālik et avaient contribué à le faire connaître en Égypte, nul Égyptien n'était parti étudier auprès d'Abū Ḥanīfa¹¹¹. Le droit ḥanafite se distingue des autres *madḥab*-s par son traitement de l'homosexualité. Alors que les autres écoles font tomber la sodomie sous le coup du *ḥadd* (lapidation pour rapport actif; fustigation et bannissement pour rapport passif), une partie de l'école ḥanafite laisse le châtement à la discrétion du cadi (*ta'zīr*, en principe inférieur au *ḥadd*)¹¹². Une telle réticence à assimiler l'homosexualité au *zinā* (fornication) se répercute sur le traitement réservé à l'insulte : alors que, pour Mālik b. Anas, traiter quelqu'un d'homosexuel (*lūṭī*) rend passible du *ḥadd* pour accusation calomnieuse de fornication (*qadf*)¹¹³, Abū Ḥanīfa considère que l'auteur d'une telle insulte ne doit pas être inquiété tant que son insulte demeure suffisamment vague¹¹⁴. Les habitants de Fustāṭ furent d'autant plus choqués par cette position qu'al-Layṭ b. Sa'd, à l'instar de Mālik, était particulièrement intransigeant vis-à-vis de la sodomie¹¹⁵ – et donc, en retour, vis-à-vis de l'accusation calomnieuse de sodomie.

Les habitants de Fustāṭ, soucieux de préserver la moralité publique, craignaient encore plus pour leurs intérêts matériels. Opposé à la prolifération des *waqf*-s, Abū Ḥanīfa affirmait qu'ils étaient révocables par le fondateur et que seul un *waqf* établi au moment de la mort du fondateur était valide¹¹⁶. Afin d'empêcher le contournement de la loi sur les successions par la fondation de biens de mainmorte, il en limitait la valeur au tiers de la fortune du fondateur. Il considérait en outre que seuls les descendants procréés au moment de la mort du fondateur pouvaient être bénéficiaires des revenus d'un *waqf ahlī*; à leur mort, ces revenus devaient revenir aux indigents¹¹⁷, ce qui empêchait l'immobilisation de profiter à plus de deux ou trois générations. L'application

110. Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 372, 373. Cf. al-Qalqaṣandī, *Ṣubḥ al-a'ṣā*, I, p. 418.

111. Tsafir, *The History*, p. 96.

112. Cette opinion est attribuée à Abū Ḥanīfa; à l'instar d'al-Battī, d'al-Ḥasan b. Ḥayy et d'al-Šāfi'ī, Abū Yūsuf et al-Šaybānī auraient en revanche été partisans d'assimiler la sodomie au *zinā*. Al-Ṭaḥāwī, *Iḥtilāf al-fuqahā'*, p. 158; voir également Peters, « *Zinā* », *EI*², XI, p. 509; Lange, *Justice*, p. 199 sq.

113. Saḥnūn, *al-Mudawwana al-kubrā*, VI, p. 214. Cf. Ibn Farḥūn, *Tabṣirat al-ḥukkām*, II, p. 201-202.

114. Al-Ṭaḥāwī, *Iḥtilāf al-fuqahā'*, p. 169; al-Saraḥsī, *al-Mabsūt*, IX, p. 102. Le traitement de l'accusation calomnieuse de sodomie faisait l'objet de controverses en Iraq même à l'époque des anciennes écoles. Voir Ibn Abī Šayba, *al-Muṣannaḥ*, IX, p. 333-34; Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā*, XI, p. 284.

115. Selon l'opinion commune à ces deux juristes, quiconque s'en rendait coupable devait être lapidé, même s'il n'était pas *muḥṣan*. Al-Ṭaḥāwī, *Iḥtilāf al-fuqahā'*, p. 158. Ceci montre qu'ils considéraient la sodomie comme plus grave encore que la fornication (*zinā*), qui n'entraînait la condamnation à mort que des personnes *muḥṣanāt*, c'est-à-dire mariées ou ayant été mariées. Sur le statut de *muḥṣan*, voir J. Burton, « *Muḥṣan* », *EI*², VII, p. 474.

116. R. Peters, « *Waqf* », *EI*², XI, p. 62; al-Ḥaṣṣāf, *Aḥkām al-awqāf*, p. 94.

117. Al-Ḥaṣṣāf, *Aḥkām al-awqāf*, p. 94. Sur l'opinion d'Abū Ḥanīfa relative aux *waqf*-s, voir aussi Hennigan, *The Birth of a Legal Institution*, p. XIX.

d'une telle règle à Fustāṭ mettait en péril la prospérité économique de nombreux habitants qui risquaient de voir soudain disparaître des revenus qu'ils percevaient depuis plusieurs générations¹¹⁸.

Ces innovations, liées à une doctrine juridique plus qu'à une province, provoquèrent le rejet d'Ismā'īl b. Alīṣā' par la population égyptienne. À la suite des plaintes écrites d'al-Layṭ b. Sa'd, le calife al-Mahdī le révoqua en 167/783 et abandonna pendant dix ans toute idée de renvoyer un cadī ḥanafite à Fustāṭ. Le processus de centralisation ne pouvait encore passer outre les attentes juridiques locales et, afin de se réconcilier avec les Égyptiens, al-Mahdī leur donna successivement pour cadis deux savants originaires de la province – Ġawṭ b. Sulaymān puis al-Mufaḍḍal b. Faḍāla –, laissant même le gouverneur désigner le deuxième en son nom¹¹⁹. En 170/786, al-Hādī décida d'envoyer à nouveau un cadī venu de l'extérieur ; il se garda bien, cependant, de nommer un ḥanafite. Il choisit 'Abd al-Malik b. Muḥammad al-Ḥazmī, un juriste médinois qui, conformément aux attentes des Égyptiens, mit en œuvre la procédure du « *yamīn ma'a l-šāhid* » et prit grand soin des fondations pieuses¹²⁰.

L'envoi à Fustāṭ, en 177/793, d'un nouveau cadī ḥanafite, rouvrit la porte aux innovations judiciaires. Originaire de Kūfa, Muḥammad b. Masrūq al-Kindī modifia plusieurs aspects de la procédure, en s'abstenant toutefois de heurter les Égyptiens par l'application d'un droit ḥanafite trop en décalage avec les pratiques locales, comme l'avait fait son prédécesseur. Il réforma tout d'abord la conservation des archives judiciaires par l'adoption du *qimaṭr* – sorte de caisse à archives susceptible d'être scellée et mise en dépôt –, qui vint remplacer des méthodes d'archivage plus anciennes¹²¹. Inconnu jusqu'alors en Égypte¹²², le *qimaṭr* ne l'était pas en Iraq, où il était utilisé – tant à Kūfa qu'à Baṣra – au moins depuis le début des années 150/767¹²³, et on ne peut guère douter que Muḥammad b. Masrūq apporta avec lui cette technique d'archivage iraquienne.

Muḥammad b. Masrūq est également connu pour avoir été le premier cadī de Fustāṭ à traiter les litiges entre chrétiens dans la grande mosquée¹²⁴. Jusque-là, justice leur était rendue

118. La position ḥanafite relative aux *waqf*-s fut une des principales raisons de la résistance à ce *maḍhab* dans plusieurs provinces. À la même époque, la question fut soulevée à Baṣra en des termes comparables. Voir Tillier, *Les cadis d'Iraq*, p. 174.

119. Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 377.

120. Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, 383, 384.

121. Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 392. Cf. Tillier, « Le statut et la conservation », p. 268 ; Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire*, p. 253.

122. Ce qui semble relativiser l'idée, avancée par Maurice Gaudefroy-Demombyne, qu'une telle boîte était, « sans doute, un héritage de la justice byzantine » (Gaudefroy-Demombyne, « Notes sur l'histoire », p. 135). Bien qu'il vienne à l'origine du grec κάμπτριά, le terme *qimaṭr* semble être passé par le judéo-araméen de Babylone *qamṭrā* et le syriaque *qamṭriyā* ou *qamṭrīn*. Voir Payne Smith, *Thesaurus Syriacus*, II, p. 3647 ; Margoliouth, *Supplement*, II, p. 305 ; Sokoloff, *A Syriac Lexicon*, p. 1377 ; id., *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, p. 1024. Le mot *qamṭrīn/qūmṭīryūn* est attesté en syriaque dans une vie de saint dont le principal manuscrit fut copié en 741 apr. J.-C. (*Petrus der Iberer*, p. 39, l. 11). Sur la date du manuscrit, voir Horn et Phenix, *John Rufus*, p. LXXI.

123. Wakī', *Aḥbār al-quḍāt*, II, p. 109 ; III, p. 151 (pour la date de cet épisode, impliquant le cadī de Kūfa Šarik b. 'Abd Allāh, voir Tillier, *Les cadis d'Iraq*, p. 503).

124. Al-Qalqaṣandī, *Šubḥ al-a'šā*, I, p. 419.

au domicile des cadis ou à la porte de la mosquée, mais non à l'intérieur¹²⁵. Il n'est pas impossible que cette pratique soit elle aussi d'origine iraquienne. Dans le *Muṣannaḥ* d'Ibn Abī Šayba (m. 235/849), qui garde le souvenir d'anciennes controverses quant à l'entrée de non musulmans dans la mosquée, deux positions se dégagent. La première (quatre traditions), rapportée à travers des *isnād*-s bašriens, ne voyait pas de mal à ce que les chrétiens et les juifs soient acceptés dans la mosquée¹²⁶. Selon la seconde (deux traditions), transmise par des Médinois, mais aussi un Kūfiote, un Ḥurāsānien et un traditionniste de Wāsiṭ, leur présence dans la mosquée n'était pas souhaitable, tout particulièrement dans un contexte judiciaire¹²⁷; le calife 'Umar b. 'Abd al-'Azīz – importante autorité de la tradition médinoise¹²⁸, mais aussi égyptienne – serait l'auteur d'instructions écrites prohibant qu'un cadi siège dans une mosquée où les chrétiens et les juifs seraient susceptibles de venir le trouver¹²⁹. Selon le ḥanafite al-Ġaššās (m. 370/980), Mālik refusait l'entrée d'un *ḍimmī* dans toute mosquée, à moins cependant qu'il vienne y trouver un juge (*ḥākim*) dans le cadre d'un procès avec un musulman¹³⁰. Dans ses *Aḥbār al-quḍāt*, Wakī' rapporte plusieurs cas où des *ḍimmī*-s en appellent à un cadi iraquien, sans qu'aucune polémique concernant leur venue à la mosquée ne transparaisse¹³¹. Dans la seconde moitié du II^e/VIII^e siècle, les Bašriens (et peut-être d'autres Iraquiens¹³²) semblaient accepter la venue de *ḍimmī*-s à l'intérieur de la mosquée, notamment pour y trouver le cadi. Ailleurs, la question semblait plus controversée. On peut donc émettre l'hypothèse que Muḥammad b. Masrūq, conformément à un modèle iraquien, introduisit cette pratique dans une Fustāt jusque-là réticente à l'accueil des juifs et des chrétiens dans le lieu de culte des musulmans¹³³.

125. Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 351, 390-91.

126. Les principaux rapporteurs des traditions favorables à cette position sont les Bašriens : Ibn 'Ulayya (m. v. 193/808-809 ; voir Ibn Ḥaḡar, *Tahḍīb al-tahḍīb*, I, p. 241), Muḥammad b. Ġa'far Ġundar (m. 193/809 ; voir al-Ziriklī, *al-A'lām*, VI, p. 69), Šu'ba [b. al-Ḥaḡḡāḡ] (m. v. 160/776 ; voir G.H.A. Juynboll, « *Šhu'ba* b. al-Ḥaḡḡāḡ », *EP*, IX, p. 491), Yūnus [b. 'Ubayd] (voir Ibn Ḥaḡar, *Tahḍīb al-tahḍīb*, XI, p. 389), al-Ḥasan [al-Bašrī] (m. v. 110/728 ; voir H. Ritter, « Ḥasan al-Bašrī », *EP*, III, p. 247). Ibn Abī Šayba, *al-Muṣannaḥ*, III, p. 619-20.

127. Principaux rapporteurs : Hāsim b. al-Qāsim (ḥurāsānien, m. v. 207/822-23 ; voir Ibn Ḥaḡar, *Tahḍīb al-tahḍīb*, XI, p. 18) ; 'Abbād b. al-'Awwām (wāsiṭi, m. 185/801 ; voir al-Ziriklī, *al-A'lām*, III, p. 257) ; Ḥuṣayn [b. 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī] (kūfiote, m. 136/753-54 ; voir Ibn Ḥaḡar, *Tahḍīb al-tahḍīb*, II, p. 328-29) ; Muḥammad b. Ṭalḥa (médinois, voir Ibn Ḥaḡar, *Tahḍīb al-tahḍīb*, IX, p. 210) . Ibn Abī Šayba, *al-Muṣannaḥ*, III, p. 620.

128. Borrut, « Entre tradition et histoire », p. 363.

129. Ibn Abī Šayba, *al-Muṣannaḥ*, III, p. 620.

130. Al-Ġaššās, *Aḥkām al-Qur'an*, III, p. 88.

131. Wakī', *Aḥbār al-quḍāt*, II, p. 65, 271, 389, 415, 416 ; III, p. 69, 88. Voir aussi Tillier, « La société abbasside au miroir du tribunal », p. 166-67. Sur la venue des *ḍimmī*-s devant le cadi, voir également Ibn Abī Šayba, *al-Muṣannaḥ*, VII, p. 475-76 ; Simonsohn, *Overlapping Jurisdictions*, p. 175 sq.

132. Le Kūfiote Ibn Abī Šayba semble lui-même favorable à leur venue dans la mosquée : non seulement il expose d'abord les traditions favorables, mais celles-ci sont plus nombreuses que les traditions défavorables. Deux des traditions favorables remontent par ailleurs au Prophète, alors qu'aucune tradition défavorable n'est prophétique. Ibn Abī Šayba, *al-Muṣannaḥ*, III, p. 619-20.

133. Nous ne sommes pas parvenus à trouver la position des proto-ḥanafites sur cette question dans la littérature pré-classique. À l'époque classique, ils étaient favorables à l'entrée des juifs et des chrétiens dans

Une troisième mesure, moins claire, est associée chez al-Kindī à l'orgueil ou l'inflexibilité (*tağabbur*) de ce *cadi* qui aurait « tenu à distance les plaideurs » (*bā'ada l-ḥuṣūm*)¹³⁴. Il est possible, compte tenu de son impopularité, qu'al-Kindī veuille simplement signifier que les gens désertèrent son audience. Le verbe « *bā'ada* » implique néanmoins que le *cadi* fut acteur de cette mise à distance et non point victime, ce qui suggère qu'il voulut peut-être réformer l'organisation spatiale de l'audience.

Dans le souvenir des auteurs égyptiens, la principale réforme de l'audience fut accomplie par un autre *cadi*, Hārūn b. 'Abd Allāh al-Zuhrī (217-226/832-840). Celui-ci siégeait à différents endroits de la mosquée selon les saisons – dans la salle de prière, adossé au mur de *qibla* en hiver ; dans la cour, adossé au mur occidental en été – et, surtout, il réorganisa l'audience de façon à éloigner de lui les gens en prière, le personnel judiciaire et la foule des plaideurs¹³⁵. On ne peut manquer de rapprocher cette mesure de la recommandation un peu plus tardive du ḥanafite al-Ḥaṣṣāf : au milieu du III^e/IX^e siècle, celui-ci préconisait que, dans la mosquée, la foule des plaideurs se tienne à une certaine distance du *cadi* afin qu'elle ne puisse entendre ses échanges avec les parties en litige¹³⁶. Hārūn b. 'Abd Allāh n'était pas ḥanafite – d'origine médinoise ou mecquoise, il adhérait à la doctrine mālikite¹³⁷ –, mais sa carrière l'avait conduit à s'installer durablement en Iraq¹³⁸ avant de venir à Fustāt. Il avait exercé un temps la judicature de 'Askar al-Mahdī, à Bagdad, tout comme celles de Raqqa et d'al-Maṣīṣa en Syrie¹³⁹. Il arriva donc imprégné de pratiques iraqiennes qu'il appliqua sans tarder au terrain égyptien.

Le dernier quart du VIII^e et le premier quart du IX^e siècle connurent une vague d'innovations judiciaires d'origine essentiellement iraqienne¹⁴⁰. Ces changements dans la pratique des *cadis* relevaient moins d'une politique d'uniformisation doctrinale (par expansion du ḥanafisme) que d'une affirmation toujours plus poussée de l'autorité centrale. Afin d'accroître son emprise sur l'institution judiciaire, le califat délaissait de plus en plus l'ancienne élite de Fustāt – qui avait longtemps monopolisé la judicature – au profit de candidats orientaux (iraqiens ou ḥiğāziens) mieux connus du pouvoir central. Ils apportèrent en Égypte des solutions juridiques et des pratiques inédites qui contribuèrent, pour une part non négligeable, à leur impopularité. Ces réformes rappeaient que les anciennes élites locales, désormais remplacées par des « étrangers »¹⁴¹, n'étaient

la mosquée. Voir al-Ṭaḥāwī et al-Ġaṣṣās, *Muḥtaṣar iḥtilāf al-'ulamā'*, I, p. 174 ; al-Ġaṣṣās, *Aḥkām al-Qur'an*, III, p. 88 ; al-Qudūrī, *al-Tağrīd*, II, p. 772-74 (je dois cette dernière référence à Ch. Melchert, « Whether to Keep Women and Unbelievers out of the Mosque: A Survey of Medieval Islamic Law », article non publié ; je remercie l'auteur de m'en avoir aimablement communiqué une copie.). Sur cette question cf. al-Muzanī, *Muḥtaṣar*, p. 19 ; Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā*, IV, p. 243 ; Ibn Ḥağar, *Fath al-bārī*, II, p. 218.

134. Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 388.

135. *Ibid.*, p. 443-44.

136. Al-Ḥaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 86. Voir Tillier, « Un espace », p. 511.

137. Al-Qāḍī 'Iyāḍ, *Tartīb al-madārik*, II, p. 515 ; Ibn Ḥağar, *Raf' al-iṣr*, p. 448.

138. Il était « installé » (*nazil*) à Bagdad. Voir al-Qāḍī 'Iyāḍ, *Tartīb al-madārik*, II, p. 515.

139. Al-Qāḍī 'Iyāḍ, *Tartīb al-madārik*, II, p. 515 ; Ibn Ḥağar, *Raf' al-iṣr*, p. 449. Sur sa carrière, voir également al-Ḥaṭīb, *Ta'riḥ Madīnat al-Salām*, XVI, p. 19.

140. D'autres innovations d'origine orientale affectèrent plus généralement les pratiques administratives égyptiennes au début de l'époque abbasside. Voir Khan, *Arabic Documents*, p. 46, 87.

141. Voir Tsafir, *The History*, p. 96. Sur la notion d'« étranger », voir *infra*, note 143.

plus que l'ombre d'elles-mêmes. Qu'importe donc si Muḥammad b. Masrūq tint à distance les plaideurs pour préserver le secret des débats : dans le regard des contemporains, sa tentative de réforme ne pouvait être interprétée que comme le signe d'un orgueil démesuré. Malgré leur impopularité, beaucoup de ces mesures prirent racine à Fustāṭ et furent maintenues par les cadis suivants. Les innovateurs, que l'on accusa peut-être, à leur époque, d'« innovation blâmable » (*bid'a*), se muèrent au final, chez al-Kindī et ses successeurs, en simple « premiers » (*awwalūn*).

Les limites du modèle central et la dynamique locale de l'innovation

L'influence iraquienne sur la judicature égyptienne fut néanmoins limitée. Les cadis envoyés par le califat devaient composer avec les attentes locales ; après les maladroites d'Ismā'īl b. Alīṣā', ils évitèrent d'introduire des réformes perçues comme trop spécifiques à un *maḏhab*, s'inspirant plutôt de pratiques iraqiennes susceptibles d'être adoptées sans trop de remous¹⁴². Pourtant, l'inconfort même dans lequel se trouvaient ces cadis d'origine extérieure favorisa le développement d'un second type d'innovations, plus originales et cette fois-ci détachées du modèle iraquien. Confrontés à un milieu égyptien qui leur était ouvertement hostile, les cadis durent inventer de nouvelles pratiques qui, à leur tour, finirent par se répandre dans le reste de l'empire.

La liberté du cadi étranger

Le remplacement de cadis égyptiens par des savants originaires d'autres provinces du *dār al-islām* provoqua une évolution en profondeur de leur rapport aux pouvoirs locaux. Nommés par un calife distant, ils n'étaient plus soumis à l'autorité théorique du gouverneur ; « étrangers »¹⁴³, ils n'appartenaient pas aux réseaux de notabilités égyptiennes sur lesquels reposait l'exercice local du pouvoir, et échappaient plus que leurs prédécesseurs aux pressions sociales pesant sur l'administration judiciaire.

142. Il est possible que certaines de ces réformes aient été téléguidées par le califat, mais il n'en existe aucune preuve textuelle. Un cadi comme Hārūn al-Zuhrī, proche d'al-Ma'mūn et premier instrument de la *miḥna*, après une importante crise de l'autorité judiciaire à Fustāṭ (voir Tillier, « *Qāḏī-s and the Political* », p. 49), pourrait ainsi avoir reçu pour mission de réorganiser l'audience judiciaire de Fustāṭ. De même, l'ouverture de la mosquée aux chrétiens en litige pourrait être l'expression de l'émergence d'une justice califale se voulant accessible à tous les habitants de l'empire.

143. La notion d'« étranger » pourrait ici paraître contestable dans la mesure où nulle frontière ne vient séparer l'Égypte du reste du *dār al-islām* et où l'« étranger » ne constitue pas une catégorie juridique. Nous rendons par « étranger » le terme *ḡarīb* (pl. *ḡurabā'*), utilisé par al-Kindī pour désigner des cadis non égyptiens (al-Kindī, *Aḥbār quḏāt Miṣr*, p. 433). Ce terme, qui correspond mieux à l'anglais « stranger » (par opposition au « foreigner »), était appliqué à tout individu quittant son lieu de résidence originelle pour s'installer ailleurs, de façon temporaire ou permanente. Comme le montre F. Rosenthal, l'« étranger » avait pour principale caractéristique d'être coupé de ses réseaux sociaux habituels. Une telle catégorie d'étrangers semble particulièrement pertinente pour l'Égypte des premiers siècles de l'Islam. Ibn Yūnus (m. 347/958) composa un *Livre des étrangers* qui vinrent en Égypte (*Kitāb al-ḡurabā'*), dont les citations recueillies dans la littérature postérieure ont été réunies par 'Abd al-Fattāḥ Fathī 'Abd al-Fattāḥ. Voir Rosenthal, « The Stranger », p. 41, 42, 65, 73 ; Ibn Yūnus, *Ta'riḥ*, vol. 2.

L'espace de liberté créé par ces nouvelles conditions apparaît en négatif dans les relations houleuses qui opposèrent les cadis aux autres autorités de la province. Ismā'īl b. Alīsa', nous l'avons vu, fut peut-être révoqué après la plainte écrite d'al-Layṭ b. Sa'd au calife. Al-Kindī propose néanmoins une explication concurrente : le cadi aurait été victime d'un complot ourdi conjointement par le gouverneur (Ibrāhīm b. Ṣālih), le chef de la poste (Sirāḡ b. Ḥālid) et le chef de la police (*ṣāhib al-ṣurṭa*; 'Assāma b. 'Amr al-Ma'āfirī, membre d'une grande famille locale¹⁴⁴). Comme le cadi refusait de se laisser influencer dans ses jugements par les deux premiers, le troisième l'attira dans un hammam et lui fit manger un poisson avarié. Les conjurés écrivirent ensuite à al-Mahdī pour l'informer que le cadi était devenu hémiplegique et le calife le révoqua¹⁴⁵. Si, pour al-Layṭ b. Sa'd, le problème d'Ismā'īl b. Alīsa' était juridique, pour les autorités locales il était plus profond : le cadi était, littéralement, incontrôlable et mettait en péril l'équilibre traditionnel des pouvoirs provinciaux. Quelques années plus tard, 'Abd al-Malik b. Muḥammad al-Ḥazmī eut à son tour maille à partir avec le *ṣāhib al-barīd* qui tentait à nouveau d'intervenir dans un procès. Le chef de la poste écrivit à Hārūn al-Rašīd que la population se plaignait du cadi et ce dernier fut exposé à la foule avant d'être poussé à la démission¹⁴⁶. Encore vers 217/832, le mālikite Hārūn al-Zuhrī se disputa avec le chef de la poste qui voulait imposer une surveillance de son audience¹⁴⁷.

L'indépendance de Muḥammad b. Masrūq vis-à-vis du pouvoir provincial est encore plus manifeste. Dès son arrivée à Fustāṭ en 177/793, il refusa de rendre visite au gouverneur, comme c'était jusqu'alors la coutume¹⁴⁸. De telles visites, reliquat de l'époque où le cadi était subordonné à l'émir, marquaient symboliquement sa soumission à l'ordre de la cour¹⁴⁹. Ce n'était qu'un début : tout au long de son mandat, Muḥammad b. Masrūq se fit remarquer pour son intransigeance et son soutien aux plaideurs qui se plaignaient des fonctionnaires (*'ummāl*)¹⁵⁰ ; un *ṣāhib al-ṣurṭa* dut même prendre la fuite pour échapper à sa vindicte¹⁵¹. Instrument de l'unité voulue par le pouvoir central, il surveilla les Égyptiens dont le chauvinisme tribal (*ta'aṣṣub*) était jugé dangereux et fit châtier les leaders de mouvements considérés comme potentiellement séditieux¹⁵². Mais son esprit d'indépendance ne s'arrêtait pas devant le califat et il osa également s'en prendre au mandataire (*wakīl*) et client (*mawlā*) de Zubayda, la femme d'al-Rašīd¹⁵³.

La liberté dont jouissaient ces cadis étrangers, mandatés par le califat mais trop éloignés de Bagdad pour faire l'objet d'une surveillance étroite, leur laissait les coudées franches pour faire évoluer la judicature : n'étant plus révocables par le gouverneur, ils pouvaient tenter des réformes

144. Sur ce personnage, voir al-Kindī, *Wulāt*, p. 121-25, 128-29, 132, 135.

145. Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 373.

146. *Ibid.*, p. 384.

147. *Ibid.*, p. 444-45.

148. *Ibid.*, p. 388.

149. Voir Tillier, *Les cadis d'Iraq*, p. 477-78.

150. Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 388.

151. *Ibid.*, p. 392.

152. *Ibid.*, p. 391.

153. *Ibid.*, p. 392. Ceci lui valut d'ailleurs sa révocation.

peu appréciées par les forces conservatrices locales (les notables) sans risque majeur de sanction politique : les notables devaient désormais se plaindre au calife, pour peu qu'il accepte de les écouter. Or il était d'autant plus nécessaire de réformer les pratiques administratives que la nouvelle liberté du cadi découlait de son exclusion des réseaux de pouvoir locaux. Les anciens cadis « autochtones », connaissant bien Fustāṭ et sa population, pouvaient se reposer sur le réseau de notabilités auquel ils étaient eux-mêmes intégrés. Les nouveaux cadis arrivaient en Égypte sans savoir en qui avoir confiance ni sur qui se reposer¹⁵⁴ : il leur fallait compenser ce handicap par l'invention de nouvelles règles de fonctionnement de l'appareil judiciaire.

L'Égypte, berceau de l'innovation judiciaire

La capacité d'intervention des cadis dans le contexte égyptien nécessita la mise en œuvre de procédures qui ne venaient vraisemblablement ni d'instructions califales, ni d'une tradition juridique extérieure. L'innovation la plus spectaculaire, à ce titre, est la restriction du témoignage à un corps de témoins professionnels à Fustāṭ au début du III^e/IX^e siècle¹⁵⁵. La professionnalisation du témoignage est parfois supposée s'être produite simultanément en Égypte et dans d'autres provinces du califat¹⁵⁶. Pourtant, comme le remarque Claude Cahen, une province aussi centrale que l'Iraq ne conserve pas trace de témoins professionnels avant le IV^e/X^e siècle¹⁵⁷, ce qui suggère que c'est en Égypte que cette pratique administrative se développa et qu'elle ne gagna l'Iraq qu'un siècle plus tard¹⁵⁸.

L'histoire de cette professionnalisation, dont les étapes sont bien connues pour Fustāṭ, montre que le premier élan vint de l'extérieur. Mais très rapidement, une nouvelle institution se développa de manière autonome et totalement originale. Il faut sans doute considérer Ġawṭ b. Sulaymān comme l'initiateur indirect de la réforme du témoignage. En introduisant, depuis cet Iraq qu'il avait visité, la mode d'enquêter en secret sur les témoins¹⁵⁹, il mit en branle un mouvement qui ne devait plus s'arrêter. Vers 174/790, al-Mufaḍḍal b. Faḍāla – cette fois-ci un Égyptien – introduisit à Fustāṭ la fonction de « maître des questions » (*ṣāhib [al-]masā'il*),

154. Ainsi, à son arrivée en Égypte en 185/801, le cadi al-ʿUmarī demanda à plusieurs juristes réputés de lui indiquer « des groupes d'habitants du pays » sur lesquels il pourrait se reposer (Ibn Ḥaḡar, *Raʿ al-iṣr*, p. 221). Ibrāhīm b. al-Ġarrāh suivit le conseil de son fils, qui lui recommandait de confier les enquêtes sur les témoins à « un homme du cru » (al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 428). Avant même son arrivée à Fustāṭ en 246/860, l'Iraqien Bakkār b. Qutayba se renseigne sur les personnes de confiance qui pourraient l'aider à compenser son ignorance du terrain local. Ibn Ḥaḡar, *Raʿ al-iṣr* (éd. Guest), p. 506 (trad. Tillier, *Vies des cadis*, p. 56).

155. Voir Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire*, p. 238-42.

156. Johansen, « Wahrheit », p. 1006 ; Hallaq, *The Origins*, p. 88.

157. Baber Johansen suggère que la professionnalisation commença en Iraq dans la seconde moitié du VIII^e siècle. Néanmoins, les exemples qu'il cite pour Kūfa et Baṣra montrent simplement le souci croissant de déterminer la fiabilité des témoins ainsi que la mise en place d'enquêtes sur leur compte, ce qui est une étape se situant bien en amont de la professionnalisation. Johansen, « Wahrheit », p. 1006.

158. Cahen, « À propos des *shuhūd* », p. 76. Voir également Tillier, « Les réseaux judiciaires », p. 102-103.

159. Voir *supra*.

un enquêteur chargé de vérifier l'honorabilité des témoins¹⁶⁰ ; comme l'enquête secrète sur les témoins, apparue un peu plus tôt, il est possible que l'institution du *ṣāhib al-masā'il* vienne aussi de Kūfa, où elle existait déjà à l'époque du cadī Ibn Šubruma¹⁶¹. Al-Mufaḍḍal établit par ailleurs un groupe de dix témoins chargés d'assister avec lui aux audiences. Il ne s'agissait pas encore de limiter l'accès au témoignage, mais d'avoir à sa disposition un corps d'hommes honorables sur qui il pouvait compter, notamment pour témoigner de ses propres jugements. L'innovation fut néanmoins assez dérangeante pour susciter l'inquiétude de la population¹⁶². Le pas décisif fut franchi par le ḥanafite Muḥammad b. Masrūq al-Kindī qui, vers 177/793, rejeta le témoignage du tout-venant pour n'agréeer que celui d'une élite sélectionnée et limitée en nombre¹⁶³. Quelques années plus tard, le mālikite al-'Umarī confirma la constitution d'un groupe resserré de témoins et acheva la réforme en enregistrant (*dawwana*) leurs noms par écrit, c'est-à-dire en établissant une liste officielle exclusive¹⁶⁴ ; un chef (*ra'īs*) fut placé à leur tête¹⁶⁵. « C'est ainsi que l'on procède jusqu'à nos jours », commente al-Kindī¹⁶⁶.

Comme le montre l'appartenance doctrinale divergente des deux derniers acteurs de la réforme, la professionnalisation du témoignage n'était pas une affaire de *madhhab*, mais bien une question de pratique judiciaire. Au demeurant, la limitation du nombre de témoins était contraire, dans son principe, au ḥanafisme dont se réclamait Ibn Masrūq : aux yeux d'Abū Ḥanīfa, comme pour al-Ḥaṣṣāf un siècle plus tard, tout bon musulman avait le droit de déposer en justice¹⁶⁷. C'est que les enjeux de la réforme étaient ailleurs. Baber Johansen a bien montré la portée politique d'une telle professionnalisation qui, en limitant le nombre de témoins, permettait de contrôler la reconnaissance sociale liée à l'honorabilité ainsi que l'accès à la parole publique¹⁶⁸. Faut-il cependant considérer cette réforme comme une part intégrante de la centralisation voulue par les Abbassides, visant à faire du cadī et de son équipe judiciaire les représentants du seul califat¹⁶⁹ ? Une telle interprétation pourrait convaincre si des équipes de témoins professionnels étaient systématiquement amenées par chaque nouveau cadī. Or, il ne

160. Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 385.

161. Wakīf, *Aḥbār al-quḍāt*, III, p. 106.

162. Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 386. Voir Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire*, p. 239-40.

163. Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 389. Cf. al-Qalqašandī, *Ṣubḥ al-a'šā*, I, p. 419.

164. Al-Qalqašandī affirme que c'est le cadī précédent, Ishāq b. al-Furāt, qui fut le premier à enregistrer les témoins dans un *dīwān* (al-Qalqašandī, *Ṣubḥ al-a'šā*, I, p. 419). Il confond néanmoins Ishāq b. al-Furāt avec al-'Umarī. Il pense ainsi qu'Ishāq b. al-Furāt fut nommé par al-Rašīd, alors qu'il fut nommé vicaire par un autre cadī de Fuṣṭāṭ, Muḥammad b. Masrūq. Voir al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 392. Voir également Ibn al-Mulaqqin, *Nuzbat al-nuzzār*, p. 119. Cf. Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire*, p. 244.

165. Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 396. On peut s'interroger sur le caractère strictement exclusif de ce groupe de témoins. Al-Kindī relate en effet une affaire au cours de laquelle témoignèrent des hommes qui n'appartenaient manifestement pas à ce groupe à l'origine. Il semble par ailleurs faire une différence entre un groupe de *ṣubūd* et d'autres individus se distinguant néanmoins « par leur capacité à témoigner » (*mawṣūmīn bi-l-šahāda*). Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 407, 422.

166. Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 394.

167. Al-Ḥaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 289 sq.

168. Johansen, « Wahrheit », p. 1011.

169. *Ibid.*, p. 1005, 1012.

semble pas que ce soit le cas. Muḥammad b. Masrūq recruta ses témoins « parmi les habitants [de Fustāṭ] » (*min ahli-hā*)¹⁷⁰ et quelques années plus tard, les plus célèbres des trente témoins entourant Lahī'a b. 'Īsā étaient tous des Égyptiens¹⁷¹. Il est vrai qu'al-'Umarī recruta une centaine de témoins parmi des *mawālī* « médinois », avant de les remplacer par une trentaine de « Persans venus se rassembler autour de lui »¹⁷². La *nisba* d'Abū l-Aswad al-Baṣrī, témoin de Lahī'a b. 'Īsā, indique également une origine iraquienne¹⁷³. Rien n'indique néanmoins que ces témoins furent amenés par des cadis venus de l'extérieur ; bien au contraire, le recours d'un cadi autochtone, Lahī'a b. 'Īsā, à des témoins d'origine iraquienne, laisse penser qu'il n'y a pas de lien entre la provenance des cadis et le recours à des témoins d'origine extérieure. Il faut plutôt croire que la société de Fustāṭ évolua profondément au début du ix^e siècle : des Orientaux, qui s'installaient en nombre en Égypte, vinrent peu à peu concurrencer l'ancienne élite égyptienne¹⁷⁴. Le phénomène s'accrut après la quatrième *fitna* et le rétablissement de l'ordre en Égypte par les troupes de 'Abd Allāh b. Ṭāhir¹⁷⁵.

Le recours à des témoins « installés » (*nazil-s*) à Fustāṭ ne fit donc que suivre l'évolution du peuplement de la ville et le remplacement d'une élite par une autre. La constitution d'un groupe de témoins instrumentaires visait moins l'imposition d'une domination étrangère que le contrôle d'une élite locale en pleine évolution. Les cadis qui, de plus en plus souvent, découvraient le pays à leur entrée en fonction, connaissaient mal les réseaux locaux ; le moyen le plus simple de compenser ce handicap était de créer chacun leur propre réseau, en recrutant parmi les habitants de Fustāṭ ceux qui leur semblaient les plus fiables et sans toujours tenir compte des préséances et des hiérarchies en place. Un tel réseau, réduit, était aisément susceptible d'être repris par tout nouveau venu. Il limitait en outre le risque de pressions externes : au lieu de s'intégrer dans les réseaux sociaux existants, lesquels auraient pu prendre le contrôle de la judicature, le cadi pouvait désormais créer, recréer à son gré et administrer ses propres réseaux.

Les notabilités traditionnelles furent les premières à souffrir de ce système, non point parce qu'elles se voyaient parfois préférer des individus non égyptiens, mais parce que l'institution

170. Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 389.

171. *Ibid.*, p. 422. Il s'agit notamment de Sa'īd b. Talīd (m. v. 219/834 ; voir Ibn Yūnus, *Ta'rīḥ*, I, p. 209 ; al-Qāḍī 'Iyāḍ, *Tartīb al-madārik* (éd. al-Ṣaḥrāwī), IV, p. 25-26 ; al-Mizzī, *Tahḍīb al-kamāl*, XI, p. 29 ; al-Ḍahabī, *Ta'rīḥ al-islām*, XV, p. 172 ; Ibn Ḥaḡar, *Tahḍīb al-tahḍīb*, IV, p. 63), de Mu'āwiya al-Aswānī (m. 218/833-34 ; voir al-Ḍahabī, *Ta'rīḥ al-islām*, XV, p. 407) et de Sulaymān b. Burd (m. v. 212/828 ; voir al-Qāḍī 'Iyāḍ, *Tartīb al-madārik* (éd. Maḥmūd), II, p. 460 ; al-Sam'ānī, *al-Ansāb*, I, p. 235 ; al-Ḍahabī, *Ta'rīḥ al-islām*, XV, p. 180).

172. Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 396, 402.

173. Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 422. Al-Kindī cite également al-Ḥaṣīb b. Nāṣiḥ (m. v. 208/823-24 ; Ibn Ḥaḡar, *Tahḍīb al-tahḍīb*, III, p. 123), un Baṣrien installé à Fustāṭ. Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 429.

174. Le cadi al-Bakrī, qui était d'origine médinoise et avait probablement vécu à Fustāṭ, faisait lui-même partie de cette vague de nouveaux arrivants. Selon al-Kindī, il vint en Égypte avant d'être nommé cadi et commença par s'adonner à l'agriculture. Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 416. Voir également *Ibid.*, p. 422. Cf. Staffa, *Conquest and Fusion*, p. 46.

175. Guest, « Relations Between Persia and Egypt », p. 168-69 ; Kennedy, « Egypt as a Province », p. 85. Sur les changements militaires affectant la société égyptienne au début du III^e/IX^e siècle, voir également Mikhail, « Notes on the *Ahl al-Diwan* », p. 283-84.

de tels groupes de témoins brouillait les frontières sociales. L'ancienne élite, qui fournissait autrefois cadis et témoins occasionnels, assistait impuissante au recrutement comme témoins instrumentaires d'hommes de condition inférieure¹⁷⁶. Son seul moyen de résistance fut le recours à la rumeur publique, en discréditant cadis et témoins par des satires poétiques dont al-Kindī préserve la mémoire¹⁷⁷. Mais une fois lancé, le phénomène ne pouvait plus être arrêté : bientôt un parvenu comme Ibn 'Abd al-Ḥakam, un simple *mawlā* à l'origine¹⁷⁸, aurait assez de pouvoir en tant que *ṣāhib al-masā'il* pour décréter que l'accès au témoignage dépendait de la religiosité et non de la condition sociale¹⁷⁹.

Une telle innovation, si mal vue par les *wuğūh* traditionnels, fut probablement favorisée par les changements sociaux qui affectèrent Fustāṭ au début du IX^e siècle. Mais, surtout, elle fut rendue possible par le fait même que les cadis étaient de plus en plus envoyés depuis une autre province : comme ils n'appartenaient pas aux réseaux locaux traditionnels, ils n'avaient non seulement aucun intérêt à les préserver, mais de surcroît ces réseaux n'avaient aucune prise effective sur eux. En déconnectant le cadi de l'aristocratie égyptienne, le califat fit mieux que renforcer son autorité sur la province : il fournit l'impulsion qui permit à l'institution judiciaire égyptienne de se rendre maîtresse de son évolution interne¹⁸⁰.

Conclusion : l'alchimie de l'innovation

L'exemple de la judicature égyptienne dévoile des dynamiques plus complexes que ne serait un phénomène à sens unique opposant un centre (producteur d'innovation) et une périphérie (réceptrice de cette innovation). L'étude de cette province laisse entrevoir certaines des interactions constantes dans lesquelles la « périphérie » peut, à l'occasion, se muer en centre de l'innovation.

Sur le plan judiciaire, il fallut plusieurs décennies, après l'avènement des Abbassides, pour que l'Iraq s'affirme comme centre de référence. Jusqu'à al-Mahdī au moins, la centralité abbasside se construisit par assimilation de tendances juridiques extérieures : les premiers califes abbassides regardaient surtout du côté du *fiqh* médinois et attirèrent, entre autres, des juristes égyptiens qui adhéraient à une tradition juridique proche (mais néanmoins distincte) de celle du Hedjaz. Cette assimilation de tendances venues d'autres provinces se répercuta, par contrecoup, sur la province égyptienne : les savants égyptiens appelés à la cour pour y diffuser

176. Voir notamment al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 436, 472.

177. Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 386, 423.

178. Sur ce grand savant égyptien et chef de l'école mālikite de Fustāṭ (m. 214/829), voir Brockopp, *Early Mālikī Law*, p. 1-65 ; al-Qāḍī 'Iyād, *Tartīb al-madārik* (éd. Maḥmūd), II, p. 523-28. Voir également Rosenthal, « Ibn 'Abd al-Ḥakam », *EP*, III, p. 674.

179. Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 436.

180. Une autre innovation est peut-être purement locale : al-'Umarī fut le premier à faire construire un *tābūt* pour conserver les biens des orphelins, les biens en déshérence et les dépôts. Nous ne sommes parvenu à identifier aucune influence extérieure possible sur cette initiative. Voir al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 405. Sur ce *tābūt*, voir Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire*, p. 363, 407.

leur savoir s'inspirèrent à leur tour, une fois revenus à Fustāṭ, de ce qu'ils avaient observé en Iraq. La centralité iraquienne fut ainsi paradoxalement le fruit de sa curiosité pour les pratiques extérieures.

Le pouvoir abbasside ne tarda pas, néanmoins, à promouvoir activement le modèle iraquien. La centralisation de la judicature, sous al-Manṣūr, marquait la volonté d'ériger l'institution judiciaire en représentante directe du califat. À partir d'al-Mahdī, l'envoi répété de cadis irakiens de souche, ou durablement installés en Iraq, provoqua une série d'innovations judiciaires sur le modèle iraquien. Certaines, comme la réforme des *waqf*-s ou du droit du *qadīf*, firent long feu car elles remettaient trop en cause les usages égyptiens. D'autres, qui touchaient plus au fonctionnement de la judicature et aux procédures, eurent à terme plus de succès : la conservation des archives, la réception des *ḍimmī*-s, l'éloignement des plaideurs et le lieu de l'audience à la mosquée furent ainsi affectés durablement par le modèle iraquien.

La politique de centralisation abbasside produisit pourtant, de manière imprévue, les conditions nécessaires à une reprise en main locale de l'innovation. Les cadis envoyés par le califat ne pouvaient plus compter, comme leurs prédécesseurs autochtones, sur leur connaissance du terrain égyptien et des réseaux sociaux locaux. Ils profitèrent dès lors de la liberté nouvelle dont ils bénéficiaient vis-à-vis des autorités égyptiennes pour construire leurs propres réseaux, en créant un groupe de témoins professionnels. Cette institution, destinée à un avenir si radieux, fut à l'origine une invention locale censée compenser les effets de la centralisation. La dynamique de l'innovation apparaît ici sous son jour le plus paradoxal : non seulement la « centralité » ne découlerait que de l'assimilation menée à son terme d'un certain « provincialisme », mais elle constituerait également le terreau d'innovations « locales » susceptibles d'alimenter à leur tour la centralité.

Bibliographie

Instruments de travail

- Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, E.J. Brill, Leyde, 1954-2004, 12 vol. :
- Burton, J., « Muḥṣan », VII, p. 474.
- Juynboll, G.H.A., « *Shu'ba b. al-Ḥadjjād* », IX, p. 491.
- Motvliniski, A. de et Lewicki, T., « Abū l-Khaṭṭāb 'Abd al-A'īlā b. al-Samḥ », I, p. 133.
- Peters, R., « Zinā », XI, p. 509.
- Ritter, H., « Ḥasan al-Baṣrī », III, p. 247.
- Rosenthal, F., « Ibn 'Abd al-Ḥakam », III, p. 674.
- Margoliouth, Jessie Payne, *Supplement to the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith, S.T.P.*, Clarendon Press, Oxford, 1927, 2 vol.
- Payne Smith, Robert, *Thesaurus Syriacus*, e Typographeo Clarendoniano, Oxonii, 1901, 2 vol.
- Sokoloff, Michael, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*, Bar Ilan University Press-The John Hopkins University Press, Ramat-Gan-Baltimore, 2002, 1582 p.
- , *A Syriac Lexicon. A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum*, Eisenbrauns-Gorgias Press, Winona Lake-Piscataway, 2009, 1688 p.
- al-Ziriklī, Ḥayr al-Dīn, *al-A'īlām. Qāmūs tarāḡīm li-aṣḥāb al-rigāl wa-l-nisā' min al-'arab wa-l-musta'ribīn wa-l-mustaṣriqīn*, Dār al-'ilm li-l-malāyīn, 12^e édition, Beyrouth, 1997, 8 vol.

Sources

- APEL = Grohmann A., *Arabic Papyri in the Egyptian Library, vol. I, Protocols and Legal Texts*, Egyptian Library Press, Le Caire, 1934, 277 p.
- al-Asyūṭī, *Ġawābir al-'uqūd wa-mu'īn al-quḍāt wa-l-muwaqqi'īn wa-l-ṣuhūd*, éd. Mas'ad 'Abd al-Ḥamīd Muḥammad al-Sa'dānī, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 1996, 2 vol.
- al-Dahabī, *Tā'riḥ al-islām*, éd. 'Umar 'Abd al-Salām Tadmurī, Dār al-kitāb al-'arabī, Beyrouth, 1987, 52 vol.
- al-Fasawī, *Kitāb al-Ma'rifa wa-l-tā'riḥ*, éd. Akram Ḍiyā' al-'Umārī, Mu'assasat al-risāla, s.l., 1981, 3 vol.
- al-Ġaṣṣās, *Aḥkām al-Qur'ān*, Dār al-awqāf al-islāmiyya, Le Caire, 1335 H., 3 vol.
- al-Ḥaṣṣāf (avec le commentaire d'al-Ġaṣṣās), *Kitāb Adab al-qāḍī*, éd. Farḥāt Ziyāda, The American University in Cairo Press, Le Caire, 1978, 825 p.
- al-Ḥaṣṣāf, *Aḥkām al-awqāf*, éd. Muḥammad 'Abd al-Salām Ṣāhīn, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 1999, 319 p.
- al-Ḥaṭīb, *Tā'riḥ Madīnat al-Salām*, éd. Baṣṣār 'Awwād Ma'rūf, Dār al-ḡarb al-islāmī, Beyrouth, 2001, 17 vol.
- Ibn Abī Šayba, *al-Muṣannaḡ*, éd. Ḥamad b. 'Abd Allāh al-Ġum'a et Muḥammad b. Ibrāhīm al-Laḥīdān, Maktabat al-ruṣd, Riyad, 2004, 16 vol.
- Ibn 'Asākir, *Tā'riḥ Madīnat Dimašq*, éd. 'Umar b. Ġarāma al-'Amrawī, Dār al-fikr, Beyrouth, 1995, 80 vol.
- Ibn Farḥūn, *Tabṣirat al-ḥukkām*, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 2001, 2 vol.
- Ibn Ḥaḡar al-'Asqalānī, *Tahḍīb al-tahḍīb*, Dār al-fikr, Beyrouth, 1984, 14 vol.
- , *Raḡ' al-iṣr 'an quḍāt Miṣr*, éd. 'Alī Muḥammad 'Umar, Maktabat al-Ḥānḡī, Le Caire, 1998, 550 p.
- , *Kitāb al-raḥma al-ḡayṭiyya bi-l-tarḡama al-layṭiyya fi manāqib sayyidi-nā wa-mawlā-nā al-Imām al-Layṭ b. Sa'd*, al-Maṭba'a al-miriyya, Le Caire, 1301 H., 88 p.
- , *Faṭḥ al-bāri bi-ṣarḥ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, éd. Abū Qutayba Naṣar Muḥammad al-Fāryābī, Dār Ṭība, Riyad, 2005, 17 vol.
- Ibn Ḥallikān, *Wafayāt al-a'yān*, éd. Iḥsān 'Abbās, Dār Ṣādir, Beyrouth, 1994, 8 vol.
- Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā*, Idārat al-ṭibā'a al-muniriyya, Le Caire, 1352 H., II vol.
- Ibn al-Mulaqqin, *Nuzhat al-nuzzār fi quḍāt al-amṣār*, éd. Madiḥa Muḥammad al-Šarqāwī, Maktabat al-ṭaqāfa al-diniyya, Le Caire, 1996, 239 p.
- Ibn al-Muqaffa', *Risāla fi l-ṣaḥāba*, dans Charles Pellat, *Ibn al-Muqaffa' (mort vers 140/757) « conseiller » du calife*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1976, 110 p.

- Ibn Qayyim al-Ġawziyya, *I'lām al-muwaqqi'in 'an rabb al-'ālamīn*, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 1991, 5 vol.
- Ibn Qudāma, *al-Muğnī*, éd. 'Abd Allāh b. 'Abd al-Muhsin al-Turkī et 'Abd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥulw, Haġr, Le Caire, 1986-90, 15 vol.
- Ibn Yūnus, *Tārīḥ Ibn Yūnus al-Miṣrī*, éd. 'Abd al-Fattāḥ Fathī 'Abd al-Fattāḥ, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 2000, 2 vol.
- al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, dans *Kitāb al-wulāt wa-kitāb al-quḍāt*, éd. Rhuvon Guest, Brill, Leyde, 1912, p. 299-476.
- , *Tārīḥ Miṣr wa-wulāti-hā*, dans *Kitāb al-wulāt wa-kitāb al-quḍāt*, éd. Rhuvon Guest, Brill, Leyde, 1912, p. 3-298.
- Mālik b. Anas, *al-Muwaṭṭa'* (recension de Yaḥyā b. Yaḥyā al-Layṭī), éd. Baššār 'Awwād Ma'rūf, Dār al-ġarb al-islāmī, Beyrouth, 1997, 2 vol.
- al-Marwazī, *Iḥtilāf al-'ulamā'*, éd. Šubḥī al-Sāmarrā'i, 'Ālam al-kutub, Beyrouth, 1985, 290 p.
- al-Mizzī, *Tahḍīb al-kamāl fi asmā' al-riġāl*, éd. Baššār 'Awwād Ma'rūf, Mu'assasat al-risāla, Beyrouth, 1980, 35 vol.
- al-Muzanī, *Muḥtaṣar al-Muzanī*, Dār al-ma'rifa, Beyrouth, s.d., 583 p.
- Petrus der Iberer. Ein Charakterbild zur Kirchen und Sittengeschichte des Fünften Jahrhunderts*, éd. Richard Raabe, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1895, 132 + 146 p.
- al-Qāḍī 'Iyāq, *Tartīb al-madārik wa-taqrib al-masālik li-ma'rifat al'lām madḥab Mālik*, éd. Aḥmad Bakīr Maḥmūd, Dār maktabat al-ḥayāt-Dār maktabat al-fikr, Beyrouth-Tripoli (Libye), 1967, 4 vol; ou éd. 'Abd al-Qādir al-Šaḥrāwī, Rabat, 1982, 8 vol.
- al-Qalqašandī, *Šubḥ al-'šā fi šinā' at al-kitāba*, Dār al-kutub al-miṣriyya, Le Caire, 1913-1922, 14 vol.
- al-Qudūrī, *al-Taġrīd*, éd. Muḥammad Aḥmad Sirāġ et 'Alī Ġum'a Muḥammad, Dār al-salām, Le Caire, 2004, 12 vol.
- al-Saḥāwī, *al-Tuhfa al-laṭīfa fi ta'rīḥ al-Madīna al-šarīfa*, éd. As'ad Ṭarābzūnī al-Ḥusaynī, s.l., 1979, 3 vol.
- Saḥnūn, *al-Mudawwana al-kubrā*, Dār Šādir, Beyrouth, s.d., 6 vol.
- al-Sam'ānī, *al-Ansāb*, éd. 'Abd Allāh 'Umar al-Bārūdī, Dār al-fikr, Beyrouth, 1998, 5 vol.
- al-Sarahsī, *al-Mabsūt*, Dār al-ma'rifa, Beyrouth, 1406 H., 30 vol.
- al-Šaybānī, *Kitāb al-ḥuġġa 'alā ahl al-Madīna*, éd. Abū l-Wafā' al-Afġānī, 'Ālam al-kutub, Beyrouth, 1969, 4 vol.
- , *Kitāb al-maḥāriġ fi l-ḥiyal*, éd. Joseph Schacht, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1930, 140 p.
- al-Ṭaḥāwī, *Iḥtilāf al-fuqahā'*, éd. Muḥammad Šaġīr Ḥasan al-Ma'šūmī, Maṭbū'āt ma'had al-abḥāṭ al-islāmīyya, Islamabad, 1971, 214 + 50 p.
- al-Ṭaḥāwī et al-Ġaššās, *Muḥtaṣar iḥtilāf al-'ulamā'*, éd. 'Abd Allāh Naḍīr Aḥmad, Dār al-bašā'ir al-islāmīyya, Beyrouth, 1995, 5 vol.
- 'Umar b. Muḥammad al-Kindī, *Faḍā'il Miṣr*, éd. Ibrāhīm Aḥmad al-'Adawī et 'Alī Muḥammad 'Umar, Maktabat Wahba-Dār al-fikr, Le Caire-Beyrouth, 1971, 90 p.
- Wakī', *Aḥbār al-quḍāt*, éd. 'Abd al-'Azīz Muṣṭafā al-Marāġī, Maṭba'at al-sa'āda, Le Caire, 1947-1950, 3 vol.
- Yaḥyā b. Ma'in, *Tārīḥ Ibn Ma'in (riwāyat al-Dūrī)*, éd. Aḥmad Muḥammad Nūr Sayf, Markaz al-baḥṭ al-'ilmī wa-iḥyā' al-turāt al-islāmī, La Mecque, 1979, 4 vol.

Références

- Bernards, Monique, et Nawas, John, « The Geographic Distribution of Muslim Jurists during the First Four Centuries AH », *Islamic Law and Society* 10, 2003, p. 168-181.
- Bligh-Abramski, Irit, « Evolution Versus Revolution : Umayyad Elements in the 'Abbāsīd Regime 133/750-320/932 », *Der Islam* 65, 1988, p. 226-243.
- Bonner, Michael, *Aristocratic Violence and Holy War. Studies in the Jihad and the Arab-Byzantine Frontier*, American Oriental Society, New Haven, 1996, 221 p.
- Borrut, Antoine, « Entre tradition et histoire : genèse et diffusion de l'image de 'Umar II », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 58, 2005, p. 329-378.
- Brockopp, Jonathan E., *Early Mālikī Law. Ibn 'Abd al-Hakam and his Major Compendium of Jurisprudence*, Brill, Leyde, 2000, 312 p.
- Brunschvig, Robert, « Polémiques médiévales autour du rite de Mālik », *al-Andalus* 15, 1950, p. 377-435.
- Cahen, Claude, « À propos des *shuhūd* », *StudIsl* 31, 1970, p. 71-79.

- Dutton, Yasin, *The Origins of Islamic Law. The Qur'an, the Muwaṭṭa' and Madinan 'Amal*, Curzon, Londres, 1999, 264 p.
- Fierro, Maribel, « Proto-Maliki, Maliki, and Reformed Maliki in al-Andalus », dans Peri Bearman, Rudolph Peters et Frank E. Vogel (éd.), *The Islamic School of Law. Evolution, Devolution, and Progress*, Harvard University Press, Cambridge, 2005, p. 57-76.
- Gaudefroy-Demombynes, Maurice, « Notes sur l'Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam », *REI* 13, 1939, p. 110-147.
- Guest, Rhuvon, « Relations Between Persia and Egypt under Islam up to the Fāṭimid Period », dans T.W. Arnold et R.A. Nicholson, *A Volume of Oriental Studies presented to Edward G. Browne*, Cambridge University Press, Londres, 1922, p. 163-174.
- Hallaq, Wael B., *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, 234 p.
- Hennigan, Peter, *The Birth of a Legal Institution. The Formation of the Waqf in Third-Century A.H. Ḥanafī Legal Discourse*, Brill, Leyde-Boston, 2004, 238 p.
- Horn, Cornelia B., et Phenix, Robert R., *John Rufus: The Lives of Peter the Iberian, Theodosius of Jerusalem, and the Monk Romanus*, Brill, Leyde-Boston, 2008, 370 p.
- Johansen, Baber, « Wahrheit und Geltungsanspruch : zur Begründung und Begrenzung der Autorität des Qadi-Urteils im islamischen Recht », dans Ovidio Capitani et al., *La Giustizia nell'alto medioevo (secoli IX-XI)*, Spoleto, 1997, p. 975-1074.
- Judd, Steven C., « Al-Awzā'ī and Sufyān al-Thawrī : the Umayyad Madhhab ? », dans Peri Bearman, Rudolph Peters et Frank E. Vogel (éd.), *The Islamic School of Law. Evolution, Devolution, and Progress*, Harvard University Press, Cambridge, 2005, p. 10-25.
- Juynboll, Gauthier H.A., *Muslim Tradition. Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadīth*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, 273 p.
- Kennedy, Hugh, « Central Government and Provincial Elites in the Early 'Abbāsīd Caliphate », *BSOAS* 44, 1981, p. 26-38.
- , « Egypt as a Province of the Islamic Caliphate », dans Carl F. Petry, *The Cambridge History of Egypt*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 62-85.
- Khan, Geoffrey, *Arabic Documents from Early Islamic Khurasan*, Nour Foundation-Azimuth Editions, Londres, 2007, 183 p.
- Khoury, Raif Georges, « Al-Layth Ibn Sa'd (94/713-175/791), grand maître et mécène de l'Égypte, vu à travers quelques documents islamiques anciens », *JNES* 40, 1981, p. 189-202.
- , 'Abd Allāh Ibn Lahī'a (97-174/715-790) : Juge et grand maître de l'école égyptienne, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1986, 359 p.
- , « L'apport spécialement important de la papyrologie dans la transmission et la codification des plus anciennes versions des Mille et une nuits et d'autres livres des deux premiers siècles islamiques », dans Petra Sijpesteijn et Lennart Sundelin, *Papyrology and the History of Early Islamic Egypt*, Brill, Leyde, 2004, p. 63-95.
- Kubiak, Wladyslaw, *Al-Fuṣṭāṭ. Its Foundation and Early Urban Development*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Varsovie, 1982, 224 p.
- Lange, Christian, *Justice, Punishment and the Medieval Muslim Imagination*, Cambridge University Press, Cambridge (UK), 2008, 290 p.
- Linant de Bellefonds, Yvon, *Traité de droit musulman comparé*, Mouton, Paris, 1965, 3 vol.
- Madelung, Wilfred, « Apocalyptic Prophecies in Ḥimṣ in the Umayyad Age », *Journal of Semitic Studies* 31, 1986, p. 141-185.
- Masud, Muhammad Khalid, « Procedural Law Between Traditionists, Jurists and Judges: the Problem of *yamīn ma' al-shāhid* », *Al-Qanṭara* 20, 1999, p. 389-416.
- Melchert, Christopher, « Traditionist-Jurisprudents and the Framing of Islamic Law », *Islamic Law and Society* 8, 2001, p. 383-406.
- , « The History of the Judicial Oath in Islamic Law », dans Marie-France Auzépy et Guillaume Saint-Guillain (éd.), *Oralité et lien social au Moyen Âge (Occident, Byzance, Islam) : parole donnée, foi jurée, serment*, Paris, 2008, p. 309-326.
- Mikhail, Maged S.A., « Notes on the *Ahl al-Dīwān*: The Arab-Egyptian Army of the Seventh through the Ninth Centuries C.E. », *Journal of the American Oriental Society* 128, 2008, p. 273-284.
- Milliot, Louis, *Introduction à l'étude du droit musulman*, Sirey, Paris, 1953, 822 p.
- Rapoport, Yossef, « Matrimonial Gifts in Early Islamic Egypt », *Islamic Law and Society* 7, 2000, p. 1-36.
- Rosenthal, Franz, « The Stranger in Medieval Islam », *Arabica* 44, 1997, p. 35-75.

- Santillana, David, *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, Istituto per l'Oriente, Rome, 1938, 2 vol.
- Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Clarendon Press, Oxford, 1950, 351 p.
- , *Introduction au droit musulman*, traduit de l'anglais par Paul Kempf et Abdel Magid Turki, Maisonneuve et Larose, Paris, 1983 (1^{re} édition 1964), 252 p.
- Simonsohn, Uriel I., *Overlapping Jurisdictions: Confessional Boundaries and Judicial Choice among Christians and Jews under Early Muslim Rule*, Ph.D Thesis, Princeton, 2008, 345 p.
- Smet, Daniel De, « Comment déterminer le début et la fin du jeûne de Ramadan ? Un point de discordance entre sunnites et ismaéliens en Égypte fatimide », dans Urbain Vermeulen et Daniel De Smet (éd.), *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*, Peeters, Leuven, 1995, p. 71-84.
- Staffa, Susan Jane, *Conquest and Fusion. The Social Evolution of Cairo, A.D. 642-1850*, Brill, Leyde, 1977, 449 p.
- Tillier, Mathieu, *Vies des cadis de Miṣr (237/851-366/976). Extrait du Raḡʿ al-iṣr ʿan quḍāt Miṣr d'Ibn Ḥaḡar al-ʿAṣqalānī*, Ifao, *Cahier des Annales Islamologiques* 24, Le Caire, 2002, 212 p.
- , « Un espace judiciaire entre public et privé. Audiences de cadis à l'époque 'abbāsīde », *AnIsl* 38, 2004, p. 491-512.
- , « La société abbasside au miroir du tribunal. Égalité juridique et hiérarchie sociale », *AnIsl* 42, 2008, p. 157-186.
- , « Le statut et la conservation des archives judiciaires dans l'Orient abbasside (II^e/VIII^e-IV^e/X^e siècle) : un réexamen », dans *L'autorité de l'écrit au Moyen Age (Orient-Occident)*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2009, p. 263-276.
- , « Qāḍīs and the Political Use of the Mazālim Jurisdiction under the 'Abbāsids », dans Christian Lange et Maribel Fierro (éd.), *Public Violence in Islamic Societies: Power, Discipline, and the Construction of the Public Sphere, 7th-19th Centuries CE*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2009, p. 42-66.
- , *Les cadis d'Iraq et l'État abbasside (132/750-334/945)*, Presses de l'Ifpo, Damas, 2009, 869 p.
- , « Les réseaux judiciaires en Iraq à l'époque abbasside », dans D. Coulon et al. (éd.), *Espaces et réseaux en Méditerranée, VI^e-XVI^e siècle*, II, Bouchène, Paris, 2010, p. 91-107.
- , *Histoire des cadis égyptiens*, Ifao, Le Caire, à paraître.
- Tsafrit, Nurit, *The History of an Islamic School of Law. The Early Spread of Hanafism*, Harvard University Press, Cambridge, 2004, 199 p.
- Tyan, Émile, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, 2^e édition, Brill, Leyde, 1960, 673 p.
- Vadet, Jean-Claude, « L'«acculturation» des sud-arabiques de Fustāṭ au lendemain de la conquête arabe », *BEO* 22, 1969, p. 7-14.
- Zaman, Muhammad Qasim, *Religion and Politics under the Early 'Abbāsids: the Emergence of the Proto-Sunnī Elite*, Brill, Leyde, 1997, 232 p.