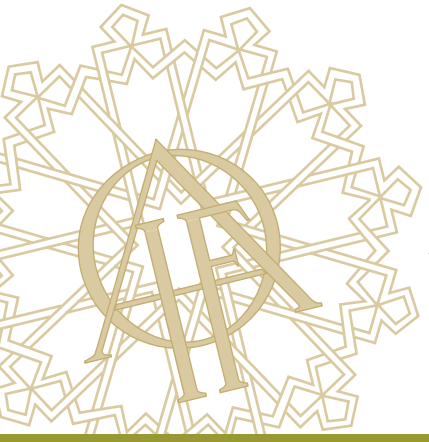
MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE, DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR ET DE LA RECHERCHE



ANNALES ISLAMOLOGIQUES

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 Fusṭāṭ 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

9782724711264	*La chapelle d’Osiris Ounnefer Neb-djefaou*	Laurent Coulon
9782724711752	*Guide du Caire Islamique*	Hadrien Collet
9782724711660	*Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales 41*	Adrien Candiard (éd.)
9782724711745	*Bulletin archéologique des Écoles françaises à l'étranger (BAEFE)*	
9782724711271	*Du côté de chez Zeus*	Emmanuel Botte (éd.), Hélène Cuvigny (éd.), Michel Reddé (éd.)
9782724711677	*La Description de l’Égypte*	Paul-Marie Grinevald
9782724711714	*La pensée et la pratique pharmacologiques d’Avicenne*	Sylvie Ayari
9782724711899	*BCAI 40*	

© Institut français d’archéologie orientale - Le Caire

MATHIEU TILLIER

Les « premiers » cadis de Fusṭāṭ

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*.

AnIsl 45 (2011), p. 213-242 Mathieu Tillier
Les « premiers » cadis de Fusṭāṭ et les dynamiques régionales de l'innovation judiciaire (750-833).
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

L'Égypte du premier âge abbasside (132-218/750-833) offre à l'historien un point de vue privilégié sur ces questions. Les *Aḫbār 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 époque [2]. L'auteur manque rarement de signaler que tel cadi fut le « premier » à introduire une pratique à Fusṭāṭ. Une série de réformes de l'appareil judiciaire, au tournant du IIIe/IXe 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. ʿAbd al-Malik, ʿUmar II, Hišām – désignèrent directement un cadi de Fusṭāṭ mais, le plus souvent, les nominations émanaient du gouverneur d'Égypte [3]. 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 justice [4]. Depuis 69/688-689 et le gouvernorat de ʿAbd al-ʿAzīz b. Marwān, la judicature était exclusivement confiée à des Arabes du sud (Yaman), majoritaires à Fusṭāṭ qu'ils dominaient politiquement comme culturellement [5].

Ni al-Kindī ni, plus tard, Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī (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 IIe/VIIIe siècle [6]. Il n'est pourtant pas certain que

2. Voir l'introduction du dossier, *supra*.
3. Al-Kindī, *Aḫbār quḍāt Miṣr*, p. 333, 337, 340. Voir Tyan, *Organisation judiciaire*, p. 123 ; Khoury, *ʿAbd Allāh Ibn Lahīʿa*, 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 ; Tsafrir, *The History*, p. 95. La seule exception est ʿAbd al-Raḥmān b. Ḫālid b. Ṯābit (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 Ḥaǧar, *Rafʿ al-iṣr*, p. 216.
6. Schacht, *Origins*, p. 9 ; *id.*, *Introduction*, p. 35 ; Tsafrir, *The History*, p. 95.

AnIsl 45 (2011), p. 213-242 Mathieu Tillier
Les « premiers » cadis de Fusṭāṭ et les dynamiques régionales de l'innovation judiciaire (750-833).
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

la majorité des cadis et des savants égyptiens aient été « indépendants »[7]. Sans être tenus par une doctrine juridique structurée, les cadis de Fusṭāṭ 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 *ḥadīṯ* – appellation reprise plus tard par Raif Georges Khoury –, dont les plus grands représentants furent ʿAbd Allāh b. Lahīʿa (m. 174/790) et son disciple ʿAbd Allāh b. Wahb (m. 198/813)[8]. Cette école, qui se développa surtout dans les milieux yamanites de Fusṭāṭ, affichait un fort chauvinisme sudarabique et revendiquait une ancienne sagesse ignorée des Arabes du nord[9]. Gautier Juynboll doute pour sa part de l'ancienneté d'une telle école égyptienne : pour lui, la circulation du *ḥadīṯ* en Égypte ne se développa qu'avec Ibn Lahīʿa et la plupart des transmetteurs égyptiens dont ce dernier se réclame pourraient être fictionnels[10]. Même en acceptant cette vision sceptique, il est possible de supposer la formation d'une « école » de *ḥadīṯ* 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 Lahīʿa)[11].

En matière de droit, Schacht considère que la plupart des Égyptiens suivaient l'ancienne école médinoise, dont ils constituaient une branche[12]. 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 Fusṭāṭ dès l'époque umayyade[13], un milieu juridique égyptien spécifique semble avoir existé à la fin du I^er^/début du VIII^e^ siècle : le calife ʿAbd al-Malik, en désaccord avec ses sujets syriens à propos de la pension (*nafaqa*) de la femme répudiée, se serait enquis de l'opinion des Égyptiens et de leurs principaux cheikhs[14]. Sur le plan judiciaire, la procédure suivie à Fusṭāṭ 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 *maḏhab* spécifique. Bernards et Nawas, « The Geographic Distribution », p. 170, 172. Sur l'« indépendance » d'un juriste comme al-Layṯ b. Saʿd, voir Khoury, « Al-Layth Ibn Saʿd », p. 202 ; voir aussi *id.*, *ʿAbd Allāh Ibn Lahīʿa*, p. 176-77.

8. Vadet, « L'"acculturation" des sud-arabiques », p. 10 ; Khoury, *ʿAbd Allāh Ibn Lahīʿa*, 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, *ʿAbd Allāh Ibn Lahīʿa*, 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 *ʿAbd Allāh Ibn Lahīʿa*, p. 90-117.

11. Voir Khoury, *ʿAbd Allāh Ibn Lahīʿa*, p. 114-15. Cf. ʿUmar 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-Aʿlām*, 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, *Akhbār quḍāt Miṣr*, p. 406

14. *Ibid.*, p. 322.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

la pratique de Médine. Dans le *Muwaṭṭaʾ*, 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 40/660 [16]. En Iraq, la pratique de faire jurer le demandeur en cas de preuve incomplète avait parfois été suivie jusqu'au milieu du IIe/VIIIe 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-Raʾy [17]. À Kūfa, la tradition soutient que le cadi Šurayḥ, dans la seconde moitié du Ier/VIIe 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 pratique [18]. 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 isolé [19]. À Fusṭāṭ, 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 mineures [20] et, dans la seconde moitié du IIe/VIIIe siècle, elle était encore mise en œuvre par ʿAbd Allāh b. Lahīʿa [21]. En matière de pratique judiciaire, Fusṭāṭ regardait donc vers Médine [22] et se distinguait, au début de l'époque abbasside, des principales cités iraqiennes [23].

Sur le plan doctrinal, le constat est plus nuancé. Dans la seconde moitié du VIIIe siècle, al-Layṯ 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 Fusṭāṭ et fut, par ses *fatwā*-s, une référence incontournable de la province [24]. Il entretint 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, *Aḫbār 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 IIIe/IXe siècle. Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, I, p. 268.

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

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

19. Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, II, p. 427 ; III, p. 87 ; al-Ṭaḥāwī, *Iḫtilāf 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, *Aḫbār quḍāt Miṣr*, p. 344-45.

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

22. Cela apparaît en particulier chez Wakīʿ (*Aḫbār 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 Ier 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 Fusṭāṭ.

23. Au début du IVe/Xe siècle, le cadi de Fusṭāṭ 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-nuẓẓār*, p. 139.

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

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

médinois Mālik b. Anas, fondateur éponyme de l'école mālikite [25]. 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-Layṯ a, de par son style et sa teneur, un caractère d'authenticité hautement probable », écrivait Robert Brunschvig en 1950 [27]. 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 *ḥadīṯ* ; le seul dit prophétique, cité pour défendre l'autorité d'un Compagnon (Muʿāḏ b. Ǧabal), 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 *ḥadīṯ* [29]. Le recours à une telle « tradition vivante », qui s'incarne avant tout dans l'exemple des Compagnons, des Successeurs et de califes umayyades [30], 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 *ḥadīṯ* [31].

Sur le fond, al-Layṯ b. Saʿd proclame son attachement de principe au savoir des Médinois (*ʿulamāʾ ahl al-Madīna*) et la plupart des maîtres qu'il cite sont médinois [32]. Il refuse pourtant de suivre aveuglément leur doctrine, comme Mālik l'y a enjoint dans une lettre précédente [33]. 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 conquises [34].

25. Al-Layṯ b. Saʿd avait la réputation d'être au moins aussi savant que Mālik. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt al-aʿyān*, IV, p. 127 ; Ibn Ḥaǧar, *Kitāb al-raḥma al-ġayṯiyya*, p. 6 ; Khoury, « Al-Layth Ibn Saʿd », p. 194.

26. Yaḥyā b. Maʿīn, *Taʾrīḫ*, IV, p. 487-97 ; al-Fasawī, *Kitāb al-maʿrifa wa-l-taʾrīḫ*, I, p. 687-95. La lettre est également reproduite, plusieurs siècles après, par Ibn Qayyim al-Ǧawziyya, *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, *Taʾrīḫ*, IV, p. 493 ; al-Fasawī, *Kitāb al-maʿrifa wa-l-taʾrīḫ*, I, p. 693.

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

30. Al-Layṯ 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, *Taʾrīḫ*, IV, p. 491, 493, 495 ; al-Fasawī, *Kitāb al-maʿrifa wa-l-taʾrīḫ*, I, p. 692, 693, 694. Cf. Ibn al-Muqaffaʿ, *Risāla fī l-ṣaḥāba*, 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-Zuhrī] (m. 124/742), Rabīʿa b. Abī ʿAbd al-Raḥmān al-Raʾy (m. 136/753), Yaḥyā b. Saʿīd al-Anṣārī (m. v. 143/760), ʿUbayd Allāh b. ʿUmar (m. 147/764), Kaṯīr b. Farqad (m. ? [sur ce savant, voir Ibn Ḥaǧar, *Tahḏīb al-tahḏīb*, VIII, p. 379]), Abū Bakr b. Muḥammad b. ʿAmr b. Ḥazm (m. 120/738 [sur ce cadi de Médine, voir Wakīʿ, *Aḫbār 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, *Taʾrīḫ*, IV, p. 488 ; al-Fasawī, *Kitāb al-maʿrifa wa-l-taʾrīḫ*, I, p. 688.

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

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Il donne ainsi l'exemple de dix questions de droit pour lesquelles la pratique ou la doctrine médinoise contredit ce qui est unanimement accepté ailleurs [35]. Finalement, tout en se réclamant de la tradition médinoise [36], al-Layṯ b. Saʿd s'en distancie partiellement : il n'adhère qu'au corps de doctrine faisant l'objet d'un consensus total chez les savants de Médine [37] 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 Ḫallikān ait pu croire qu'al-Layṯ b. Saʿd fût ḥanafite montre combien son désaccord avec les Médinois, sur certains points, put être important [38]. Sans prétendre à la supériorité d'une « école » égyptienne [39], il réclamait la capacité des Égyptiens à suivre au cas par cas des traditions non médinoises, notamment des traditions locales [40].

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 institutionnelle [41]. En Iraq comme en Égypte, al-Saffāḥ et al-Manṣūr maintinrent le mode

35. Voir l'analyse de Brunschvig, « Polémiques », p. 385-86. Al-Layṯ b. Saʿd différencie la pratique (notamment judiciaire, à propos du jugement sur la base d'un témoignage isolé et du serment du demandeur ; Yaḥyā b. Maʿīn, *Taʾrīḫ*, IV, p. 491 ; al-Fasawī, *Kitāb al-maʿrifa wa-l-taʾrīḫ*, I, p. 691), la doctrine générale des Médinois (« *qawl-hum/kum* », « *taqūlūn* », « *balaġa-nā ʿan-kum ašyāʾ min al-futyā* » ; voir par exemple Yaḥyā b. Maʿīn, *Taʾrīḫ*, IV, p. 492-94 ; al-Fasawī, *Kitāb al-maʿrifa wa-l-taʾrīḫ*, I, p. 692, 693) et celle de Mālik en particulier (« *balaġa-nī anna-ka taqūl* » ; Yaḥyā b. Maʿīn, *Taʾrīḫ*, IV, p. 495-96 ; al-Fasawī, *Kitāb al-maʿrifa wa-l-taʾrīḫ*, I, p. 694).

36. Al-Layṯ semble accepter le concept de « *ʿamal* », 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 considérait 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 Ḫallikān, *Wafayāt al-aʿyān*, IV, p. 127 ; voir Khoury, « Al-Layth Ibn Saʿd », p. 202. Ses divergences par rapport à Mālik conduisirent ʿUmar b. Muḥammad al-Kindī, à la fin du IVe/Xe siècle, à considérer al-Layṯ comme le fondateur d'un « *maḏhab* qui lui était propre » (*la-hu maḏhab infarada bi-hi*). ʿUmar b. Muḥammad al-Kindī, *Faḍāʾil Miṣr*, p. 40. D'après Ibn Ḥaǧar, qui rapporte qu'al-Layṯ b. Saʿd fut le disciple du Médinois Yaḥyā b. Saʿīd al-Anṣārī, ce dernier aurait un jour déclaré à al-Layṯ : « Ne fais pas telle chose, car tu es un Imam et l'on te regarde ! ». Cette anecdote, qui entend démontrer la supériorité d'al-Layṯ, érigé au rang d'Imam de manière précoce, montre combien dans l'esprit des auteurs postérieurs al-Layṯ b. Saʿd pouvait se distinguer de ses maîtres médinois. Ibn Ḥaǧar, *Kitāb al-raḥma al-ġayṭiyya*, p. 5.

39. Khoury va jusqu'à présenter al-Layṯ b. Saʿd 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-Layṯ et d'autres juristes égyptiens du IIe/VIIIe siècle purent avoir sur les proto-mālikites d'al-Andalus, comme Yaḥyā b. Yaḥyā al-Layṯī. 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*.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

traditionnel de désignation des cadis : les gouverneurs continuaient à recruter des membres de l'élite locale, dont certains avaient déjà exercé à l'époque umayyade [42]. La politique judiciaire des premiers Abbassides transparaît surtout dans leurs capitales, al-Hāšimiyya et, surtout, Madīnat al-Salām/Bagdad, ville nouvellement fondée et donc vierge de tradition juridique antérieure [43]. 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-Awzāʿī, trop associés à l'ancien pouvoir umayyade [44]. Ils se méfiaient vraisemblablement des savants locaux, dont la Syrie umayyade avait entaché la réputation [45] et dont on pouvait craindre une trop forte inclination pour les ʿAlīdes [46]. 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-Ṣaffāḥ et al-Manṣūr s'adressèrent tout particulièrement aux *fuqahāʾ* de Médine, parmi lesquels ils recrutèrent une série de cadis ; l'influence de l'école médinoise était encore sensible du côté est de Badgad à la fin du VIII[e] siècle, sous le règne d'al-Rašīd [47].

Cette politique favorisa le rayonnement du milieu juridique égyptien qui, bien que proche de l'école médinoise, offrait une alternative potentielle. Al-Layṯ b. Saʿd bénéficia du patronage des califes al-Manṣūr, al-Mahdī et al-Rašīd, auxquels il fut probablement redevable de son immense fortune [48]. 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 *ḥadīṯ* 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 Zubayda [49]. Muhammad Qasim Zaman explique son autorité sur les affaires religieuses de la province égyptienne par la faveur dont il bénéficiait à la cour califale [50]. De fait, le maintien en poste des cadis de Fusṭāṭ dépendait en partie de l'opinion qu'al-Layṯ b. Saʿd avait d'eux. Vers 167/783, il écrivit à al-Mahdī pour se plaindre d'Ismāʿīl b. Alīsaʿ, ce qui contribua sans doute à sa rapide révocation [51]. 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 Ḫayr b. Nuʿaym, cadi de 120/738 à 127/745, puis de 133/751 à 135/753. Voir al-Kindī, *Aḫbār quḍāt Miṣr*, p. 348, 355.

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

44. Voir Judd, « Al-Awzāʿī and Sufyān al-Thawrī », p. 22.

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

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

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

48. Khoury, « Al-Layth Ibn Saʿd », p. 191. Al-Layṯ b. Saʿd était d'ailleurs réputé pour sa générosité. Voir Ibn Ḥaǧar, *Kitāb al-raḥma al-ġayṯiyya*, p. 5-6.

49. Ibn Ḥaǧar, *Kitāb al-raḥma al-ġayṯiyya*, p. 7 ; Khoury, « Al-Layth Ibn Saʿd », p. 191-92.

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

51. Al-Kindī, *Aḫbār quḍāt Miṣr*, p. 371-73 ; Ibn al-Mulaqqin, *Nuzhat al-nuẓẓār*, p. 116 ; Ibn Ḥaǧar, *Kitāb al-raḥma al-ġayṯiyya*, p. 8. Selon un autre récit, c'est une lettre écrite conjointement par le gouverneur d'Égypte et le *ṣāḥib al-barīd* qui provoqua la révocation d'Ismāʿīl b. Alīsaʿ (al-Kindī, *Aḫbār quḍāt Miṣr*, p. 373). Voir également Khoury, « Al-Layth Ibn Saʿd », p. 192.

AnIsl 45 (2011), p. 213-242 Mathieu Tillier
Les « premiers » cadis de Fusṭāṭ et les dynamiques régionales de l'innovation judiciaire (750-833).
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

– 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 (*ṣāḥib al-barīd*) égyptien [52].

D'autres juristes égyptiens furent attirés à la cour. Le plus célèbre est sans doute Ġawṯ b. Sulaymān al-Ḥaḍramī (m. 168/785), qui exerça à deux reprises la judicature de Fusṭāṭ. Appartenant aux notables (*wuǧūh*) de Fusṭāṭ qui dominaient la judicature depuis plus d'un siècle, il fut désigné cadi en 135/753 par le gouverneur Abū ʿAwn. Il quitta une première fois l'Égypte en 137/755, pendant environ huit mois, pour suivre l'Abbasside Ṣāliḥ b. ʿAlī en Syrie ; nommé à la tête d'une expédition contre Byzance, ce dernier emmena à nouveau Ġawṯ b. Sulaymān avec lui en 140/757 [53]. Revenu aux affaires judiciaires quelques mois plus tard, Ġawṯ fut révoqué en 144/761 car il était soupçonné d'entretenir une correspondance avec l'ibāḍite Abū l-Ḫaṭṭāb [54] et d'avoir caché chez lui un agitateur ḥasanide. Emprisonné, puis relâché, il partit pour la cour califale [55]. Non seulement al-Manṣūr lui aurait pardonné sa conduite, mais il l'aurait également retenu à la cour. C'est dans ce contexte que Ġawṯ 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 (*šurūṭ*) que le calife contestait [56]. Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī affirme qu'une des clauses en question stipulait qu'al-Manṣūr n'aurait le droit de prendre ni concubine ni autre épouse [57]. La Ḥimyarite Umm Mūsā n'accepta de soumettre leur affaire qu'à Ġawṯ b. Sulaymān – officiellement car il était comme elle d'origine sudarabique (Ḥaḍramawt) –, et le calife l'institua comme arbitre (*ḥakam*) de leur litige [58]. Cette histoire, relatée à travers le *topos* du calife respectueux des procédures judiciaires et de l'égalité entre plaideurs [59], en dit peut-être plus long sur la place des juristes égyptiens à la cour califale. L'origine tribale de Ġawṯ 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 contraignante [60] :

52. Al-Kindī, *Aḫbār quḍāt Miṣr*, p. 384. Sur l'influence d'al-Layṯ b. Saʿd sur la politique intérieure égyptienne, voir également Ibn Ḥaǧar, *Kitāb al-raḥma al-ġayṭiyya*, p. 7.
53. Al-Kindī, *Aḫbār quḍāt Miṣr*, p. 357-58.
54. Abū l-Ḫaṭṭāb ʿAbd al-Aʿlā b. al-Samḥ al-Maʿāfirī al-Ḥimyarī, Imam d'un grand État ibāḍite s'étendant sur le Maghreb oriental et la Tripolitaine, fondé en 140/757-8 et détruit par les Abbassides en 144/761. A. de Motvlinski et T. Lewicki, « Abū l-Khaṭṭāb ʿAbd al-Aʿlā b. al-Samḥ », *EI²*, I, p. 133. Cf. Ibn ʿAsākir, *Taʾrīḫ Madīnat Dimašq*, XLVIII, p. 98.
55. Al-Kindī, *Aḫbār quḍāt Miṣr*, p. 362.
56. Al-Kindī, *Aḫbār quḍāt Miṣr*, p. 375.
57. Ibn Ḥaǧar, *Rafʿ al-iṣr*, p. 303.
58. Al-Kindī, *Aḫbār quḍāt Miṣr*, p. 374-76.
59. Voir Tillier, « La société abbasside au miroir du tribunal », p. 160-62.
60. Al-Šaybānī, *Kitāb al-ḥuǧǧa ʿalā ahl al-Madīna*, III, p. 211-14 ; al-Asyūṭī, *Ǧawāhir al-ʿuqūd*, II, p. 23 ; Ibn Qudāma, *al-Muġnī*, IX, p. 484. Cf. Linant de Bellefonds, *Traité*, II, p. 92.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

dans le cas qui nous occupe, l'appel à un juriste ou un cadi iraqien 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'affranchissement [61]. D'après al-Kindī, les clauses (*šurūṭ*) 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 Iraqiens 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 première [63]. On peut supposer qu'en la matière, les Égyptiens suivaient l'opinion médinoise. De fait, Ġawṯ b. Sulaymān jugea que le calife devait respecter les conditions auxquelles il avait souscrit dans son contrat de mariage [64].

Pour contraindre al-Manṣūr à la garder comme seule épouse, Umm Mūsā avait besoin d'un juriste non iraqien, si possible un Médinois. À l'époque où Ġawṯ 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. Saʿīd al-Anṣārī ? Est-ce parce qu'aucun Médinois ne se trouvait alors à la cour [65] ? 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 (*muʿağğal*) et l'autre différée (*mu'ağğal* ou *mu'aḫḫar*) [66]. La femme (ou sa famille) pouvait négocier l'inclusion d'une clause

61. Mālik b. Anas, *al-Muwaṭṭa'*, II, p. 36 ; cf. al-Marwazī, *Iḫtilāf al-ʿulamā'*, I, p. 176-77.

62. Voir des exemples de contrats comportant de telles clauses, au IIIe/IXe siècle, dans *APEL*, I, p. 68 (nº 38), 72-73, 87 (nº 41).

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

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

65. La date de mort du Médinois Yaḥyā b. Saʿīd 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 Ġawṯ b. Sulaymān fut attiré à la cour. Sur Yaḥyā b. Saʿīd, voir Tillier, *Les cadis d'Iraq*, p. 710 et index.

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

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

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. Muʿāwiya ou Qatāda, si une partie du *ṣadāq* était différée (*muʾaǧǧal*) 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 épouse[68]. 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 secondaire[69]. Selon Ibn Ḥaǧar, al-Manṣūr entendait bien prendre d'autres épouses et concubines[70]. 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 financière[71]. 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 arrive[72]. Ce scénario suggère qu'Umm Mūsā pourrait avoir choisi de confier l'affaire à Ġawṯ b. Sulaymān en raison des pratiques égyptiennes relatives au *ṣadāq*[73].

67. Saḥnūn, *al-Mudawwana al-kubrā*, IV, p. 198 ; al-Šaybānī, *Kitāb al-maḥāriǧ fī 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-Muġnī*, X, p. 115.

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

70. Ibn Ḥaǧar, *Rafʿ al-iṣr*, 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 cadi 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-Ǧaṣṣāṣ, *Muḫtaṣar iḫtilāf al-ʿulamāʾ*, II, p. 269 ; al-Marwazī, *Iḫtilāf al-ʿulamāʾ*, p. 178. Si les clauses du contrat n'étaient pas respectées, certains juristes (notamment ḥanafites) considéraient que le douaire « de parité » (*mahr al-miṯl*) 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-miṯl* et s'en tenaient au *mahr musammā* même en cas de rupture des clauses du contrat. Al-Ṭaḥāwī et al-Ǧaṣṣāṣ, *Muḫtaṣar iḫtilāf al-ʿulamāʾ*, II, p. 270.

73. Cette pratique n'était peut-être pas conforme à la doctrine égyptienne dominante : selon al-Layṯ b. Saʿd, les Égyptiens considéraient en effet que la partie différée du *ṣadāq* ne pouvait d'ordinaire être réclamée qu'au terme du mariage (par le divorce ou la mort de l'époux). Yaḥyā b. Maʿīn, *Taʾrīḫ*, IV, p. 492 ; al-Ṭaḥāwī et al-Ǧaṣṣāṣ, *Muḫtaṣar iḫtilāf al-ʿulamāʾ*, II, p. 287. Voir l'analyse de Rapoport, «Matrimonial Gifts», p. 7. Mais Ġawṯ b. Sulaymān était plus réputé pour sa « pratique judiciaire » (*maʿānī l-qaḍāʾ wa-siyāsati-hā*) que pour ses compétences juridiques. Al-Kindī, *Aḫbār quḍāt Miṣr*, p. 357.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

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 concubine [74], avait intérêt à ce que leur litige ne soit pas tranché par un des juristes iraqiens qui commençaient à se répandre à la cour [75]. 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 », Ġawṯ 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 sources [76].

Malgré la perte de son procès, al-Manṣūr aurait tenté de retenir Ġawṯ b. Sulaymān en Iraq et lui aurait proposé la judicature de Kūfa. Ġawṯ 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 iraqiennes [77]. Selon al-Kindī, al-Manṣūr aurait insisté et Ġawṯ aurait accepté à condition que son mandat prenne fin le jour où les plaideurs déserteraient son audience [78]. Al-Kindī suppose qu'il exerça effectivement la judicature kūfiote pendant un temps. Il est pourtant probable que ce ne fut pas le cas. Non seulement Wakīʿ ne mentionne pas Ġawṯ b. Sulaymān parmi les cadis de Kūfa, mais une variante de lecture chez Ibn ʿAsākir suggère qu'al-Manṣūr renonça finalement à le désigner sur cette ville [79]. L'histoire est néanmoins révélatrice des faveurs dont le milieu égyptien jouit un temps à la cour d'al-Manṣūr [80]. 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 Kūfa [81].

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 Ḥaǧar, *Rafʿ al-iṣr*, 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, *Aḫbār quḍāt Miṣr*, p. 376.

79. Quand al-Kindī fait dire à Ġawṯ « Dispense-moi ! » (*aʿfinī*), Ibn ʿAsākir lit « Il me dispensa » (*aʿfānī*). Ibn ʿAsākir, *Taʾrīḫ Madīnat Dimašq*, XLVIII, p. 101.

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

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

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

dépassé le cadre limité de l'arbitrage privé (*taḥkīm*) pour pénétrer le domaine étatique. En Iraq comme en Égypte, les musulmans demeuraient 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 Ġawṯ 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. Ġawṯ 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 témoins [82].

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 Ġawṯ 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 retour [83]. 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 auparavant [84]. 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 Ġawṯ, c'est-à-dire après son retour d'expédition contre Byzance, au début des années 140/757. L'histoire mouvementée de Ġawṯ 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, *Aḫbār quḍāt Miṣr*, p. 361. Le détail de la procédure secrète est inconnu pour l'Égypte. Les recommandations du ḥanafite iraqien al-Ḫaṣṣāf (m. 261/874), au siècle suivant, puis de son commentateur al-Ǧaṣṣāṣ (m. 370/980) permettent néanmoins de comprendre l'esprit et la finalité de telles enquêtes secrètes. Voir al-Ḫaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 292-93.
83. Al-Kindī, *Aḫbār quḍāt Miṣr*, p. 360.
84. Al-Kindī, *Aḫbār quḍāt Miṣr*, p. 374-76.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

lors du premier, il n'alla pas plus loin que la Palestine [85] 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, ʿAbd Allāh b. Šubruma, en aurait été l'inventeur [86]. 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 Ġawṯ 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 (*šufʿa*) revenait aux copropriétaires (*šarīk*-s), mais non aux voisins [87]. Ils se conformaient en cela à la doctrine médinoise [88] et se distinguaient des Iraqiens qui accordaient un droit de préemption en vertu du voisinage [89]. Ġawṯ 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-Layṯ b. Saʿd [90]. 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 Iraqiens.

Que Ġawṯ 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 Fusṭāṭ 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-Manṣūr nomma

85. Al-Kindī, *Aḫbār quḍāt Miṣr*, p. 358.

86. Wakīʿ, *Aḫbār 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. Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, II, p. 369.

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

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

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

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

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

lui-même le cadi ʿAbd Allāh b. Lahīʿa [91], retirant durablement cette prérogative au gouverneur d'Égypte [92]. 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 Umayyades [93]. 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 successions [94]. Certains califes plus tardifs, comme al-Amīn, perpétuèrent l'usage d'envoyer des instructions aux cadis de Fusṭāṭ [95]. Ibn Lahīʿa fut de surcroît le premier cadi de Fusṭāṭ à guetter l'apparition de la lune de ramaḍān [96], ce qui n'est peut-être pas fortuit. Jusque-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 honorables [97]. 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 comput [98].

Cette centralisation n'eut pas de répercussion immédiate sur le recrutement des cadis : Ibn Lahīʿa 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 Ismāʿīl b. Alīsaʿ al-Kindī [99]. 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 Médinois [100], 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, *Aḫbār quḍāt Miṣr*, p. 368. Cf. al-Qalqašandī, *Ṣubḥ al-aʿšā*, I, p. 418.

92. Jusqu'à la quatrième *fitna* – déclenchée par la guerre civile entre al-Amīn et al-Maʾmūn –, tous les cadis de Fusṭāṭ 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, *Aḫbār 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 Ḫuzayma ne nous est pas parvenu, ce qui ne permet que de spéculer sur sa teneur exacte. Voir al-Kindī, *Aḫbār quḍāt Miṣr*, p. 366.

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

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

96. Al-Qalqašandī, *Ṣubḥ al-aʿšā*, I, p. 418 ; Ibn al-Mulaqqin, *Nuzhat al-nuẓẓār*, p. 116.

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

98. Ibn Ḥaǧar, *Rafʿ 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, *Aḫbār quḍāt Miṣr*, p. 371.

100. Al-Kindī, *Aḫbār quḍāt Miṣr*, p. 383. Sur son origine médinoise, voir al-Saḫāwī, *al-Tuḥfa al-laṭīfa*, III, p. 89. Il fut ensuite cadi de ʿAskar al-Mahdī, à Bagdad, sous le règne d'al-Rašīd. Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, III, p. 267 ; al-Ḫaṭīb, *Taʾrīḫ Madīnat al-Salām*, XII, p. 155.

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

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

mieux acceptés par la population égyptienne [102]. Mais rapidement, le califat abandonna cette précaution – à l'évidence peu utile, un cadi exogène étant suspect quelle que fût son affiliation tribale – pour nommer des cadis qaysites comme les Qurašites al-ʿUmarī et al-Bakrī [103].

Certains de ces cadis – Ismāʿīl b. Alīsaʿ, 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 abbasside [104]. Ismāʿīl b. Alīsaʿ fut néanmoins envoyé à Fusṭāṭ avant que le califat adopte une politique pro-ḥanafite de grande ampleur. Par ailleurs, plusieurs cadis 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-Maʾmūn) : la doctrine juridique de ces cadis était plus acceptable aux yeux de la population égyptienne [105]. La désignation du cadi par le calife avait une signification autant politique que judiciaire : en chargeant Ismāʿīl b. Alīsaʿ de la prière du vendredi [106], 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 plus [107].

Centralisation et innovation judiciaire : le modèle iraqien

L'envoi à Fusṭāṭ de cadis étrangers à la province égyptienne entraîna une série de transformations des pratiques judiciaires. Ismāʿīl b. Alīsaʿ (164-167/780-783) [108] était originaire de Kūfa ; al-Kindī considère qu'il fut le premier cadi d'Égypte « professant la doctrine (*maḏhab*) d'Abū Ḥanīfa ». Reconnu comme un cadi 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 *qaḏf* (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-Layṯ b. Saʿd [109]. En second lieu, Ismāʿīl b. Alīsaʿ aurait préconisé « l'abrogation des fondations

102. Voir Tsafrir, *The History*, p. 96.
103. Voir Tillier, *Histoire des cadis égyptiens*, à paraître.
104. Tsafrir, *The History*, p. 95.
105. Al-Ḥazmī acceptait ainsi la valeur probante d'un témoignage isolé accompagné du serment du demandeur (*al-yamīn maʿa l-šāhid*). Al-Kindī, *Aḫbār quḍāt Miṣr*, p. 384. Sur cette procédure, voir *supra*.
106. Al-Kindī, *Aḫbār quḍāt Miṣr*, p. 372.
107. La quatrième *fitna*, à la suite de la guerre entre al-Amīn et al-Maʾmūn, 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 cadis 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, *Aḫbār quḍāt Miṣr*, p. 371 *sq*. Voir également Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire*, p. 156.
109. Al-Kindī, *Aḫbār quḍāt Miṣr*, p. 371-72.

AnIsl 45 (2011), p. 213-242 Mathieu Tillier
Les « premiers » cadis de Fusṭāṭ et les dynamiques régionales de l'innovation judiciaire (750-833).
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

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

Sur ces deux points, Ismāʿīl b. Alīsaʿ se conformait à l'enseignement d'Abū Ḥanīfa, méconnu à Fusṭāṭ : 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 Ḥanīfa[111]. Le droit ḥanafite se distingue des autres *maḏhab*-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 châtiment à la discrétion du cadi (*taʿzīr*, 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 (*qaḏf*)[113], Abū Ḥanīfa considère que l'auteur d'une telle insulte ne doit pas être inquiété tant que son insulte demeure suffisamment vague[114]. Les habitants de Fusṭāṭ furent d'autant plus choqués par cette position qu'al-Layṯ b. Saʿd, à l'instar de Mālik, était particulièrement intransigeant vis-à-vis de la sodomie[115] – et donc, en retour, vis-à-vis de l'accusation calomnieuse de sodomie.

Les habitants de Fusṭāṭ, 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 valide[116]. 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 indigents[117], 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-Qalqašandī, *Ṣubḥ al-aʿšā*, I, p. 418.
111. Tsafrir, *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-Šāfiʿī, Abū Yūsuf et al-Šaybānī auraient en revanche été partisans d'assimiler la sodomie au *zinā*. Al-Ṭaḥāwī, *Iḫtilāf al-fuqahā'*, p. 158 ; voir également Peters, « Zinā », *EI²*, 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, *Iḫtilāf al-fuqahā'*, p. 169 ; al-Saraḫsī, *al-Mabsūṭ*, 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-Muṣannaf*, 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, *Iḫtilāf 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 », *EI²*, VII, p. 474.
116. R. Peters, « Waḳf », *EI²*, XI, p. 62 ; al-Ḫaṣṣāf, *Aḥkām al-awqāf*, p. 94.
117. Al-Ḫaṣṣāf, *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.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

d'une telle règle à Fusṭāṭ mettait en péril la prospérité économique de nombreux habitants qui risquaient de voir soudain disparaître des revenus qu'ils percevaient depuis plusieurs générations [118].

Ces innovations, liées à une doctrine juridique plus qu'à une province, provoquèrent le rejet d'Ismāʿīl b. Alīsaʿ par la population égyptienne. À la suite des plaintes écrites d'al-Layṯ b. Saʿd, le calife al-Mahdī le révoqua en 167/783 et abandonna pendant dix ans toute idée de renvoyer un cadi ḥanafite à Fusṭāṭ. 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 – Ġawṯ b. Sulaymān puis al-Mufaḍḍal b. Faḍāla –, laissant même le gouverneur désigner le deuxième en son nom [119]. En 170/786, al-Hādī décida d'envoyer à nouveau un cadi venu de l'extérieur ; il se garda bien, cependant, de nommer un ḥanafite. Il choisit ʿAbd al-Malik b. Muḥammad al-Ḥazmī, un juriste médinois qui, conformément aux attentes des Égyptiens, mit en œuvre la procédure du « *yamīn maʿa l-šāhid* » et prit grand soin des fondations pieuses [120].

L'envoi à Fusṭāṭ, en 177/793, d'un nouveau cadi 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 anciennes [121]. Inconnu jusqu'alors en Égypte [122], 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 150/767 [123], et on ne peut guère douter que Muḥammad b. Masrūq apporta avec lui cette technique d'archivage iraqienne.

Muḥammad b. Masrūq est également connu pour avoir été le premier cadi de Fusṭāṭ à traiter les litiges entre chrétiens dans la grande mosquée [124]. Jusque-là, justice leur était rendue

118. La position ḥanafite relative aux *waqf*-s fut une des principales raisons de la résistance à ce *maḏhab* 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, *Aḫbār quḍāt Miṣr*, p. 377.

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

121. Al-Kindī, *Aḫbār 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-Demombynes, « Notes sur l'histoire », p. 135). Bien qu'il vienne à l'origine du grec κάμπτρια, 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. Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, II, p. 109 ; III, p. 151 (pour la date de cet épisode, impliquant le cadi de Kūfa Šarīk b. ʿAbd Allāh, voir Tillier, *Les cadis d'Iraq*, p. 503).

124. Al-Qalqašandī, *Ṣubḥ al-aʿšā*, I, p. 419.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

au domicile des cadis ou à la porte de la mosquée, mais non à l'intérieur [125]. Il n'est pas impossible que cette pratique soit elle aussi d'origine iraqienne. Dans le *Muṣannaf* 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 baṣriens, ne voyait pas de mal à ce que les chrétiens et les juifs soient acceptés dans la mosquée [126]. Selon la seconde (deux traditions), transmise par des Médinois, mais aussi un Kūfiote, un Ḫurāsānien et un traditionniste de Wāsiṭ, leur présence dans la mosquée n'était pas souhaitable, tout particulièrement dans un contexte judiciaire [127] ; le calife ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz – importante autorité de la tradition médinoise [128], 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 trouver [129]. Selon le ḥanafite al-Ǧaṣṣāṣ (m. 370/980), Mālik refusait l'entrée d'un *ḏimmī* dans toute mosquée, à moins cependant qu'il vienne y trouver un juge (*ḥākim*) dans le cadre d'un procès avec un musulman [130]. Dans ses *Aḫbār al-quḍāt*, Wakīʿ rapporte plusieurs cas où des *ḏimmī*-s en appellent à un cadi iraqien, sans qu'aucune polémique concernant leur venue à la mosquée ne transparaisse [131]. Dans la seconde moitié du IIe/VIIIe siècle, les Baṣriens (et peut-être d'autres Iraqiens [132]) semblaient accepter la venue de *ḏimmī*-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 iraqien, introduisit cette pratique dans une Fusṭāṭ jusque-là réticente à l'accueil des juifs et des chrétiens dans le lieu de culte des musulmans [133].

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

126. Les principaux rapporteurs des traditions favorables à cette position sont les Baṣriens : Ibn ʿUlayya (m. v. 193/808-809 ; voir Ibn Ḥaǧar, *Tahḏīb al-tahḏīb*, I, p. 241), Muḥammad b. Ǧaʿfar Ġundar (m. 193/809 ; voir al-Ziriklī, *al-Aʿlām*, VI, p. 69), Šuʿba [b. al-Ḥaǧǧāǧ] (m. v. 160/776 ; voir G.H.A. Juynboll, « Shuʿba b. al-Ḥadjdjādj », *EI²*, IX, p. 491), Yūnus [b. ʿUbayd] (voir Ibn Ḥaǧar, *Tahḏīb al-tahḏīb*, XI, p. 389), al-Ḥasan [al-Baṣrī] (m. v. 110/728 ; voir H. Ritter, « Ḥasan al-Baṣrī », *EI²*, III, p. 247). Ibn Abī Šayba, *al-Muṣannaf*, III, p. 619-20.

127. Principaux rapporteurs : Hāšim b. al-Qāsim (ḫurāsānien, m. v. 207/822-23 ; voir Ibn Ḥaǧar, *Tahḏīb al-tahḏīb*, XI, p. 18) ; ʿAbbād b. al-ʿAwwām (wāsiṭī, m. 185/801 ; voir al-Ziriklī, *al-Aʿlām*, III, p. 257) ; Ḥuṣayn [b. ʿAbd al-Raḥmān al-Sulamī] (kūfiote, m. 136/753-54 ; voir Ibn Ḥaǧar, *Tahḏīb al-tahḏīb*, II, p. 328-29) ; Muḥammad b. Ṭalḥa (médinois, voir Ibn Ḥaǧar, *Tahḏīb al-tahḏīb*, IX, p. 210) . Ibn Abī Šayba, *al-Muṣannaf*, III, p. 620.

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

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

130. Al-Ǧaṣṣāṣ, *Aḥkām al-Qur'ān*, III, p. 88.

131. Wakīʿ, *Aḫbār 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 *ḏimmī*-s devant le cadi, voir également Ibn Abī Šayba, *al-Muṣannaf*, 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-Muṣannaf*, 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

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Une troisième mesure, moins claire, est associée chez al-Kindī à l'orgueil ou l'inflexibilité (*taǧabbur*) de ce cadi qui aurait « tenu à distance les plaideurs » (*bāʿada l-ḫuṣūm*)[134]. Il est possible, compte tenu de son impopularité, qu'al-Kindī veuille simplement signifier que les gens désertèrent son audience. Le verbe « *bāʿada* » 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. ʿAbd 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 plaideurs[135]. On ne peut manquer de rapprocher cette mesure de la recommandation un peu plus tardive du ḥanafite al-Ḫaṣṣāf : au milieu du IIIe/IXe 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 litige[136]. Hārūn b. ʿAbd Allāh n'était pas ḥanafite – d'origine médinoise ou mecquoise, il adhérait à la doctrine mālikite[137] –, mais sa carrière l'avait conduit à s'installer durablement en Iraq[138] avant de venir à Fusṭāṭ. Il avait exercé un temps la judicature de ʿAskar al-Mahdī, à Bagdad, tout comme celles de Raqqa et d'al-Maṣīṣa en Syrie[139]. Il arriva donc imprégné de pratiques iraqiennes qu'il appliqua sans tarder au terrain égyptien.

Le dernier quart du VIIIe et le premier quart du IXe siècle connurent une vague d'innovations judiciaires d'origine essentiellement iraqienne[140]. 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 Fusṭāṭ – qui avait longtemps monopolisé la judicature – au profit de candidats orientaux (iraqiens ou ḥiǧāziens) 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 rappelaient que les anciennes élites locales, désormais remplacées par des « étrangers »[141], n'étaient

la mosquée. Voir al-Ṭaḥāwī et al-Ǧaṣṣāṣ, *Muḫtaṣar iḫtilāf al-ʿulamāʾ*, I, p. 174 ; al-Ǧaṣṣāṣ, *Aḥkām al-Qurʾān*, III, p. 88 ; al-Qudūrī, *al-Taǧrīd*, 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, *Muḫtaṣar*, p. 19 ; Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā*, IV, p. 243 ; Ibn Ḥaǧar, *Fatḥ al-bārī*, II, p. 218.

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

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

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

137. Al-Qāḍī ʿIyāḍ, *Tartīb al-madārik*, II, p. 515 ; Ibn Ḥaǧar, *Rafʿ al-iṣr*, p. 448.

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

139. Al-Qāḍī ʿIyāḍ, *Tartīb al-madārik*, II, p. 515 ; Ibn Ḥaǧar, *Rafʿ al-iṣr*, p. 449. Sur sa carrière, voir également al-Ḫaṭīb, *Taʾrīḫ 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 Tsafrir, *The History*, p. 96. Sur la notion d'« étranger », voir *infra*, note 143.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

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 Fusṭāṭ et furent maintenues par les cadis suivants. Les innovateurs, que l'on accusa peut-être, à leur époque, d'« innovation blâmable » (*bidʿa*), 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 iraqienne sur la judicature égyptienne fut néanmoins limitée. Les cadis envoyés par le califat devaient composer avec les attentes locales ; après les maladresses d'Ismāʿīl b. Alīsaʿ, 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 remous[142]. 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 iraqien. 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-Ẓuhrī, proche d'al-Maʾmūn et premier instrument de la *miḥna*, après une importante crise de l'autorité judiciaire à Fusṭāṭ (voir Tillier, «*Qāḍī*-s and the Political», p. 49), pourrait ainsi avoir reçu pour mission de réorganiser l'audience judiciaire de Fusṭāṭ. 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 *ġarīb* (pl. *ġurabāʾ*), utilisé par al-Kindī pour désigner des cadis non égyptiens (al-Kindī, *Aḫbār quḍāt 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-ġurabāʾ*), dont les citations recueillies dans la littérature postérieure ont été réunies par ʿAbd al-Fattāḥ Fatḥī ʿAbd al-Fattāḥ. Voir Rosenthal, « The Stranger », p. 41, 42, 65, 73 ; Ibn Yūnus, *Taʾrīḫ*, vol. 2.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

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. Ismāʿīl b. Alīsaʿ, nous l'avons vu, fut peut-être révoqué après la plainte écrite d'al-Layṯ b. Saʿd au calife. Al-Kindī propose néanmoins une explication concurrente : le cadi aurait été victime d'un complot ourdi conjointement par le gouverneur (Ibrāhīm b. Ṣāliḥ), le chef de la poste (Sirāǧ b. Ḫālid) et le chef de la police (*ṣāḥib al-šurṭa* ; ʿAssāma b. ʿAmr al-Maʿāfirī, membre d'une grande famille locale[144]). 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 hémiplégique et le calife le révoqua[145]. Si, pour al-Layṯ b. Saʿd, le problème d'Ismāʿīl b. Alīsaʿ 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, ʿAbd al-Malik b. Muḥammad al-Ḥazmī eut à son tour maille à partir avec le *ṣāḥib 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 démission[146]. Encore vers 217/832, le mālikite Hārūn al-Zuhrī se disputa avec le chef de la poste qui voulait imposer une surveillance de son audience[147].

L'indépendance de Muḥammad b. Masrūq vis-à-vis du pouvoir provincial est encore plus manifeste. Dès son arrivée à Fusṭāṭ en 177/793, il refusa de rendre visite au gouverneur, comme c'était jusqu'alors la coutume[148]. De telles visites, reliquat de l'époque où le cadi était subordonné à l'émir, marquaient symboliquement sa soumission à l'ordre de la cour[149]. 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 (*ʿummāl*)[150] ; un *ṣāḥib al-šurṭa* dut même prendre la fuite pour échapper à sa vindicte[151]. Instrument de l'unité voulue par le pouvoir central, il surveilla les Égyptiens dont le chauvinisme tribal (*taʿaṣṣub*) était jugé dangereux et fit châtier les leaders de mouvements considérés comme potentiellement séditieux[152]. 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-Rašīd[153].

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, *Aḫbār 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, *Aḫbār quḍāt Miṣr*, p. 388.
151. *Ibid.*, p. 392.
152. *Ibid.*, p. 391.
153. *Ibid.*, p. 392. Ceci lui valut d'ailleurs sa révocation.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

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 Fusṭāṭ 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 reposer[154] : 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 Fusṭāṭ au début du IIIe/IXe siècle[155]. La professionnalisation du témoignage est parfois supposée s'être produite simultanément en Égypte et dans d'autres provinces du califat[156]. Pourtant, comme le remarque Claude Cahen, une province aussi centrale que l'Iraq ne conserve pas trace de témoins professionnels avant le IVe/Xe siècle[157], 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 tard[158].

L'histoire de cette professionnalisation, dont les étapes sont bien connues pour Fusṭāṭ, 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 Ġawṯ 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 témoins[159], 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 Fusṭāṭ la fonction de « maître des questions » (*ṣāḥib [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 Ḥaǧar, *Rafʿ al-iṣr*, p. 221). Ibrāhīm b. al-Ǧarrāḥ suivit le conseil de son fils, qui lui recommandait de confier les enquêtes sur les témoins à « un homme du cru » (al-Kindī, *Aḫbār quḍāt Miṣr*, p. 428). Avant même son arrivée à Fusṭāṭ en 246/860, l'Iraqien Bakkār b. Qutayba se renseigna sur les personnes de confiance qui pourraient l'aider à compenser son ignorance du terrain local. Ibn Ḥaǧar, *Rafʿ 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 VIIIe 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*.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

un enquêteur chargé de vérifier l'honorabilité des témoins[160] ; comme l'enquête secrète sur les témoins, apparue un peu plus tôt, il est possible que l'institution du *ṣāḥib al-masā'il* vienne aussi de Kūfa, où elle existait déjà à l'époque du cadi Ibn Šubruma[161]. 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 population[162]. 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'agréer que celui d'une élite sélectionnée et limitée en nombre[163]. Quelques années plus tard, le mālikite al-ʿUmarī 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 exclusive[164] ; un chef (*ra'īs*) fut placé à leur tête[165]. « C'est ainsi que l'on procède jusqu'à nos jours », commente al-Kindī[166].

Comme le montre l'appartenance doctrinale divergente des deux derniers acteurs de la réforme, la professionnalisation du témoignage n'était pas une affaire de *maḏhab*, 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-Ḫaṣṣāf un siècle plus tard, tout bon musulman avait le droit de déposer en justice[167]. 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 publique[168]. Faut-il cependant considérer cette réforme comme une part intégrante de la centralisation voulue par les Abbassides, visant à faire du cadi et de son équipe judiciaire les représentants du seul calife[169] ? Une telle interprétation pourrait convaincre si des équipes de témoins professionnels étaient systématiquement amenées par chaque nouveau cadi. Or, il ne

160. Al-Kindī, *Aḫbār quḍāt Miṣr*, p. 385.
161. Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, III, p. 106.
162. Al-Kindī, *Aḫbār quḍāt Miṣr*, p. 386. Voir Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire*, p. 239-40.
163. Al-Kindī, *Aḫbār quḍāt Miṣr*, p. 389. Cf. al-Qalqašandī, *Ṣubḥ al-aʿšā*, I, p. 419.
164. Al-Qalqašandī affirme que c'est le cadi précédent, Isḥāq b. al-Furāt, qui fut le premier à enregistrer les témoins dans un *dīwān* (al-Qalqašandī, *Ṣubḥ al-aʿšā*, I, p. 419). Il confond néanmoins Isḥāq b. al-Furāt avec al-ʿUmarī. Il pense ainsi qu'Isḥāq b. al-Furāt fut nommé par al-Rašīd, alors qu'il fut nommé vicaire par un autre cadi de Fusṭāṭ, Muḥammad b. Masrūq. Voir al-Kindī, *Aḫbār quḍāt Miṣr*, p. 392. Voir également Ibn al-Mulaqqin, *Nuzhat al-nuẓẓār*, p. 119. Cf. Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire*, p. 244.
165. Al-Kindī, *Aḫbār 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 *šuhūd* et d'autres individus se distinguant néanmoins « par leur capacité à témoigner » (*mawṣūmīn bi-l-šahāda*). Al-Kindī, *Aḫbār quḍāt Miṣr*, p. 407, 422.
166. Al-Kindī, *Aḫbār quḍāt Miṣr*, p. 394.
167. Al-Ḫaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 289 *sq*.
168. Johansen, « Wahrheit », p. 1011.
169. *Ibid*., p. 1005, 1012.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

semble pas que ce soit le cas. Muḥammad b. Masrūq recruta ses témoins « parmi les habitants [de Fusṭāṭ] » (*min ahli-hā*)[170] et quelques années plus tard, les plus célèbres des trente témoins entourant Lahīʿa b. ʿĪsā étaient tous des Égyptiens[171]. Il est vrai qu'al-ʿUmarī 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 Lahīʿa b. ʿĪsā, indique également une origine iraqienne[173]. 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, Lahīʿa b. ʿĪsā, à des témoins d'origine iraqienne, 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 Fusṭāṭ évolua profondément au début du IXe siècle : des Orientaux, qui s'installaient en nombre en Égypte, vinrent peu à peu concurrencer l'ancienne élite égyptienne[174]. Le phénomène s'accentua après la quatrième *fitna* et le rétablissement de l'ordre en Égypte par les troupes de ʿAbd Allāh b. Ṭāhir[175].

Le recours à des témoins « installés » (*nazīl*-s) à Fusṭāṭ 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 Fusṭāṭ 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, *Aḫbār quḍāt Miṣr*, p. 389.

171. *Ibid.*, p. 422. Il s'agit notamment de Saʿīd b. Talīd (m. v. 219/834 ; voir Ibn Yūnus, *Taʾrīḫ*, I, p. 209 ; al-Qāḍī ʿIyāḍ, *Tartīb al-madārik* (éd. al-Ṣaḥrāwī), IV, p. 25-26 ; al-Mizzī, *Tahḏīb al-kamāl*, XI, p. 29 ; al-Ḏahabī, *Taʾrīḫ al-islām*, XV, p. 172 ; Ibn Ḥaǧar, *Tahḏīb al-tahḏīb*, IV, p. 63), de Muʿāwiya al-Aswānī (m. 218/833-34 ; voir al-Ḏahabī, *Taʾrīḫ al-islām*, XV, p. 407) et de Sulaymān b. Burd (m. v. 212/828 ; voir al-Qāḍī ʿIyāḍ, *Tartīb al-madārik* (éd. Maḥmūd), II, p. 460 ; al-Samʿānī, *al-Ansāb*, I, p. 235 ; al-Ḏahabī, *Taʾrīḫ al-islām*, XV, p. 180).

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

173. Al-Kindī, *Aḫbār quḍāt Miṣr*, p. 422. Al-Kindī cite également al-Ḫaṣīb b. Nāṣiḥ (m. v. 208/823-24 ; Ibn Ḥaǧar, *Tahḏīb al-tahḏīb*, III, p. 123), un Baṣrien installé à Fusṭāṭ. Al-Kindī, *Aḫbār quḍāt Miṣr*, p. 429.

174. Le cadi al-Bakrī, qui était d'origine médinoise et avait probablement vécu à Fusṭāṭ, 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, *Aḫbār 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 IIIe/IXe siècle, voir également Mikhail, « Notes on the *Ahl al-Dīwān* », p. 283-84.

AnIsl 45 (2011), p. 213-242 Mathieu Tillier
Les « premiers » cadis de Fusṭāṭ et les dynamiques régionales de l'innovation judiciaire (750-833).
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

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 inférieure[176]. 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 mémoire[177]. Mais une fois lancé, le phénomène ne pouvait plus être arrêté : bientôt un parvenu comme Ibn ʿAbd al-Ḥakam, un simple *mawlā* à l'origine[178], aurait assez de pouvoir en tant que *ṣāḥib al-masā'il* pour décréter que l'accès au témoignage dépendait de la religiosité et non de la condition sociale[179].

Une telle innovation, si mal vue par les *wuǧūh* traditionnels, fut probablement favorisée par les changements sociaux qui affectèrent Fusṭāṭ au début du IXe 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 interne[180].

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, *Aḫbār quḍāt Miṣr*, p. 436, 472.
177. Al-Kindī, *Aḫbār quḍāt Miṣr*, p. 386, 423.
178. Sur ce grand savant égyptien et chef de l'école mālikite de Fusṭāṭ (m. 214/829), voir Brockopp, *Early Mālikī Law*, p. 1-65 ; al-Qāḍī ʿIyāḍ, *Tartīb al-madārik* (éd. Maḥmūd), II, p. 523-28. Voir également Rosenthal, « Ibn ʿAbd al-Ḥakam », *EI²*, III, p. 674.
179. Al-Kindī, *Aḫbār quḍāt Miṣr*, p. 436.
180. Une autre innovation est peut-être purement locale : al-ʿUmarī 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, *Aḫbār quḍāt Miṣr*, p. 405. Sur ce *tābūt*, voir Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire*, p. 363, 407.

AnIsl 45 (2011), p. 213-242 Mathieu Tillier
Les « premiers » cadis de Fusṭāṭ et les dynamiques régionales de l'innovation judiciaire (750-833).
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

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

Le pouvoir abbasside ne tarda pas, néanmoins, à promouvoir activement le modèle iraqien. 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 iraqiens de souche, ou durablement installés en Iraq, provoqua une série d'innovations judiciaires sur le modèle iraqien. Certaines, comme la réforme des *waqf*-s ou du droit du *qaḍf*, 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 *ḏimmī*-s, l'éloignement des plaideurs et le lieu de l'audience à la mosquée furent ainsi affectés durablement par le modèle iraqien.

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.

AnIsl 45 (2011), p. 213-242 Mathieu Tillier
Les « premiers » cadis de Fusṭāṭ et les dynamiques régionales de l'innovation judiciaire (750-833).
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

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., « Shuʿba b. al-Ḥadjdjādj », IX, p. 491.

Motvlinski, A. de et Lewicki, T., « Abū l-Khaṭṭāb ʿAbd al-Aʿlā b. al-Samḥ », I, p. 133.

Peters, R.,« Zinā », XI, p. 509.

Ritter, H., « Ḥasan al-Baṣrī », III, p. 247.

Rosenthal, F., « Ibn ʿAbd 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, Ḫayr al-Dīn, *al-Aʿlām. Qāmūs tarāǧim li-ašhar al-riǧāl wa-l-nisāʾ min al-ʿarab wa-l-mustaʿribīn wa-l-mustašriqīn*, Dār al-ʿilm li-l-malāyīn, 12e édition, Beyrouth, 1997, 8 vol.

Sources

APEL = Grohmannn A., *Arabic Papyri in the Egyptian Library, vol. I, Protocols and Legal Texts*, Egyptian Library Press, Le Caire, 1934, 277 p.

al-Asyūṭī, *Ǧawāhir al-ʿuqūd wa-muʿīn al-quḍāt wa-l-muwaqqiʿīn wa-l-šuhūd*, éd. Masʿad ʿAbd al-Ḥamīd Muḥammad al-Saʿdānī, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrout, 1996, 2 vol.

al-Ḏahabī, *Taʾrīḫ al-islām*, éd. ʿUmar ʿAbd al-Salām Tadmurī, Dār al-kitāb al-ʿarabī, Beyrouth, 1987, 52 vol.

al-Fasawī, *Kitāb al-Maʿrifa wa-l-taʾrīḫ*, éd. Akram Ḍiyāʾ al-ʿUmarī, Muʾassasat al-risāla, s.l., 1981, 3 vol.

al-Ǧaṣṣāṣ, *Aḥkām al-Qurʾān*, Dār al-awqāf al-islāmiyya, Le Caire, 1335 H., 3 vol.

al-Ḫaṣṣāf (avec le commentaire d'al-Ǧaṣṣāṣ), *Kitāb Adab al-qāḍī*, éd. Farḥāt Ziyāda, The American University in Cairo Press, Le Caire, 1978, 825 p.

al-Ḫaṣṣāf, *Aḥkām al-awqāf*, éd. Muḥammad ʿAbd al-Salām Šāhīn, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 1999, 319 p.

al-Ḫaṭīb, *Taʾrīḫ Madīnat al-Salām*, éd. Baššār ʿAwwād Maʿrūf, Dār al-ġarb al-islāmī, Beyrouth, 2001, 17 vol.

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

Ibn ʿAsākir, *Taʾrīḫ Madīnat Dimašq*, éd. ʿUmar b. Ġarāma al-ʿAmrawī, Dār al-fikr, Beyrouth, 1995, 80 vol.

Ibn Farḥūn, *Tabṣirat al-ḥukkām*, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 2001, 2 vol.

Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī, *Tahḏīb al-tahḏīb*, Dār al-fikr, Beyrouth, 1984, 14 vol.

—, *Rafʿ al-iṣr ʿan quḍāt Miṣr*, éd. ʿAlī Muḥammad ʿUmar, Maktabat al-Ḫānǧī, Le Caire, 1998, 550 p.

—, *Kitāb al-raḥma al-ġayṭiyya bi-l-tarǧama al-layṭiyya fī manāqib sayyidi-nā wa-mawlā-nā al-Imām al-Layṭ b. Saʿd*, al-Maṭbaʿa al-mīriyya, Le Caire, 1301 H., 88 p.

—, *Fatḥ al-bārī bi-šarḥ Ṣaḥīḥ al-Buḫārī*, éd. Abū Qutayba Naẓar Muḥammad al-Fāryābī, Dār Ṭība, Riyad, 2005, 17 vol.

Ibn Ḫallikān, *Wafayāt al-aʿyān*, éd. Iḥsān ʿAbbās, Dār Ṣādir, Beyrouth, 1994, 8 vol.

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

Ibn al-Mulaqqin, *Nuzhat al-nuẓẓār fī quḍāt al-amṣār*, éd. Madīḥa Muḥammad al-Šarqāwī, Maktabat al-ṯaqāfa al-dīniyya, Le Caire, 1996, 239 p.

Ibn al-Muqaffaʿ, *Risāla fī l-ṣaḥāba*, dans Charles Pellat, *Ibn al-Muqaffaʿ (mort vers 140/757) « conseilleur » du calife*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1976, 110 p.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Ibn Qayyim al-Ǧawziyya, *Iʿlām al-muwaqqiʿīn ʿan rabb al-ʿālamīn*, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 1991, 5 vol.
Ibn Qudāma, *al-Muġnī*, éd. ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī et ʿAbd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥulw, Hağr, Le Caire, 1986-90, 15 vol.
Ibn Yūnus, *Taʾrīḫ Ibn Yūnus al-Miṣrī*, éd. ʿAbd al-Fattāḥ Fatḥī ʿAbd al-Fattāḥ, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 2000, 2 vol.
al-Kindī, *Aḫbār quḍāt Miṣr*, dans *Kitāb al-wulāt wa-kitāb al-quḍāt*, éd. Rhuvon Guest, Brill, Leyde, 1912, p. 299-476.
—, *Taʾrīḫ 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-Muwaṭṭaʾ (recension de Yaḥyā b. Yaḥyā al-Layṯī)*, éd. Baššār ʿAwwād Maʿrūf, Dār al-ġarb al-islāmī, Beyrouth, 1997, 2 vol.
al-Marwazī, *Iḫtilāf al-ʿulamāʾ*, éd. Ṣubḥī al-Sāmarrāʾī, ʿĀlam al-kutub, Beyrouth, 1985, 290 p.
al-Mizzī, *Taḥḏīb al-kamāl fī asmāʾ al-riǧāl*, éd. Baššār ʿAwwād Maʿrūf, Muʾassasat al-risāla, Beyrouth, 1980, 35 vol.
al-Muzanī, *Muḫtaṣar al-Muzanī*, Dār al-maʿrifa, 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 ʿIyāḍ, *Tartīb al-madārik wa-taqrīb al-masālik li-maʿrifat aʿlām maḏhab Mālik*, éd. Aḥmad Bakīr Maḥmūd, Dār maktabat al-ḥayāt-Dār maktabat al-fikr, Beyrouth-Tripoli (Libye), 1967, 4 vol ; ou éd. ʿAbd al-Qādir al-Ṣaḥrāwī, Rabat, 1982, 8 vol.
al-Qalqašandī, *Ṣubḥ al-aʿšā fī ṣināʿat al-kitāba*, Dār al-kutub al-miṣriyya, Le Caire, 1913-1922, 14 vol.
al-Qudūrī, *al-Taǧrīd*, éd. Muḥammad Aḥmad Sirāǧ et ʿAlī Ǧumʿa Muḥammad, Dār al-salām, Le Caire, 2004, 12 vol.
al-Saḫāwī, *al-Tuḥfa al-laṭīfa fī taʾrīḫ al-Madīna al-šarīfa*, éd. Asʿad Ṭarābzūnī al-Ḥusaynī, s.l., 1979, 3 vol.
Saḥnūn, *al-Mudawwana al-kubrā*, Dār Ṣādir, Beyrouth, s.d., 6 vol.
al-Samʿānī, *al-Ansāb*, éd. ʿAbd Allāh ʿUmar al-Bārūdī, Dār al-fikr, Beyrouth, 1998, 5 vol.
al-Saraḫsī, *al-Mabsūṭ*, Dār al-maʿrifa, Beyrouth, 1406 H., 30 vol.
al-Šaybānī, *Kitāb al-ḥuǧǧa ʿalā ahl al-Madīna*, éd. Abū l-Wafāʾ al-Afġānī, ʿĀlam al-kutub, Beyrouth, 1969, 4 vol.
—, *Kitāb al-maḫāriǧ fī l-ḥiyal*, éd. Joseph Schacht, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1930, 140 p.
al-Ṭaḥāwī, *Iḫtilāf al-fuqahāʾ*, éd. Muḥammad Ṣaġīr Ḥasan al-Maʿṣūmī, Maṭbūʿāt maʿhad al-abḥāṯ al-islāmiyya, Islamabad, 1971, 214 + 50 p.
al-Ṭaḥāwī et al-Ǧaṣṣāṣ, *Muḫtaṣar iḫtilāf al-ʿulamāʾ*, éd. ʿAbd Allāh Naḏīr Aḥmad, Dār al-bašāʾir al-islāmiyya, Beyrouth, 1995, 5 vol.
ʿUmar b. Muḥammad al-Kindī, *Faḍāʾil Miṣr*, éd. Ibrāhīm Aḥmad al-ʿAdawī et ʿAlī Muḥammad ʿUmar, Maktabat Wahba-Dār al-fikr, Le Caire-Beyrouth, 1971, 90 p.
Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, éd. ʿAbd al-ʿAzīz Muṣṭafā al-Marāġī, Maṭbaʿat al-saʿāda, Le Caire, 1947-1950, 3 vol.
Yaḥyā b. Maʿīn, *Taʾrīḫ Ibn Maʿīn (riwāyat al-Dūrī)*, éd. Aḥmad Muḥammad Nūr Sayf, Markaz al-baḥṯ al-ʿilmī wa-iḥyāʾ al-turāṯ 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 ʿAbbāsid 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 ʿUmar II », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 58, 2005, p. 329-378.
Brockopp, Jonathan E., *Early Mālikī Law. Ibn ʿAbd 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.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Dutton, Yasin, *The Origins of Islamic Law. The Qur'an, the Muwaṭṭa' and Madinan ʿAmal*, Curzon, Londres, 1999, 264 p.

Fierro, Maribel, « Proto-Malikis, Malikis, and Reformed Malikis 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 Fâṭimid 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-Awzāʿī 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 Hadîth*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, 273 p.

Kennedy, Hugh, «Central Government and Provincial Elites in the Early ʿAbbāsid 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 Saʿd (94/713-175/791), grand maître et mécène de l'Égypte, vu à travers quelques documents islamiques anciens », *JNES* 40, 1981, p. 189-202.

—, *ʿAbd Allāh Ibn Lahīʿa (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-Fusṭāṭ. 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 maʿ 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.

AnIsl 45 (2011), p. 213-242 Mathieu Tillier
Les « premiers » cadis de Fusṭāṭ et les dynamiques régionales de l'innovation judiciaire (750-833).
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

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 (1re 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 discorde 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 Rafʿ al-iṣr ʿan quḍāt Miṣr d'Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī*, Ifao, *Cahier des Annales Islamologiques* 24, Le Caire, 2002, 212 p.

—, « Un espace judiciaire entre public et privé. Audiences de cadis à l'époque ʿabbāside », *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 (IIe/VIIIe-IVe/Xe siècle) : un réexamen », dans *L'autorité de l'écrit au Moyen Age (Orient-Occident)*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2009, p. 263-276.

—, « *Qāḍī*s and the Political Use of the *Maẓālim* Jurisdiction under the ʿAbbāsids », 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, VIe-XVIe siècle*, II, Bouchène, Paris, 2010, p. 91-107.

—, *Histoire des cadis égyptiens*, Ifao, Le Caire, à paraître.

Tsafrir, 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*, 2e édition, Brill, Leyde, 1960, 673 p.

Vadet, Jean-Claude, « L'"acculturation" des sud-arabiques de Fusṭāṭ au lendemain de la conquête arabe », *BEO* 22, 1969, p. 7-14.

Zaman, Muhammad Qasim, *Religion and Politics under the Early ʿAbbāsids : the Emergence of the Proto-Sunnī Elite*, Brill, Leyde, 1997, 232 p.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net