

Rendre la justice à Amid

The Ottoman Empire and Its Heritage

POLITICS, SOCIETY AND ECONOMY

Edited by

Suraiya Faroqhi
Halil İnalçık
Boğaç Ergene

Advisory Board

Fikret Adanır, Antonis Anastasopoulos, Idris Bostan, Palmira Brummett,
Amnon Cohen, Jane Hathaway, Klaus Kreiser, Hans Georg Majer,
Ahmet Yaşar Ocak, Abdeljelil Temimi

VOLUME 60

The titles published in this series are listed at brill.com/oeht

Rendre la justice à Amid

*Procédures, acteurs et doctrines
dans le contexte ottoman du XVIII^{ème} siècle*

par

Yavuz Aykan



BRILL

LEIDEN | BOSTON

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Names: Aykan, Yavuz, author.

Title: Rendre la justice à Amid : procédures, acteurs et doctrines dans le contexte ottoman du XVIII^{ème} siècle / By Yavuz Aykan.

Description: Leiden : Brill, 2016. | Series: The Ottoman empire and its heritage | Includes bibliographical references and index.

Identifiers: LCCN 2015038974 | ISBN 9789004292109 (hardback : alk. paper) | ISBN 9789004305793 (e-book)

Subjects: LCSH: Justice, Administration of—Turkey—Diyarbakır—History—18th century. | Diyarbakır (Turkey)—History—Ottoman Empire, 1288–1918. | Diyarbakır İli (Turkey)—History—Ottoman Empire, 1288–1918. | Turkey—History—Ottoman Empire, 1288–1918.

Classification: LCC KX283 .A95 2016 | DDC 364.9566/77—dc23 LC record available at <http://lcn.loc.gov/2015038974>

This publication has been typeset in the multilingual “Brill” typeface. With over 5,100 characters covering Latin, IPA, Greek, and Cyrillic, this typeface is especially suitable for use in the humanities. For more information, please see www.brill.com/brill-typeface.

ISSN 1380-6076

ISBN 978-90-04-29210-9 (hardback)

ISBN 978-90-04-30579-3 (e-book)

Copyright 2016 by Koninklijke Brill nv, Leiden, The Netherlands.

Koninklijke Brill nv incorporates the imprints Brill, Brill Hes & De Graaf, Brill Nijhoff, Brill Rodopi and Hotei Publishing.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Koninklijke Brill nv provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, USA. Fees are subject to change.

This book is printed on acid-free paper.

Table des matières

Liste des abréviations VII

Remerciements VIII

Introduction 1

Problématique 1

Prologue : l'espace historique 16

Le Kurdistan : la zone culturelle 16

Amid : la ville 24

1 L'administration de la justice à Diyarbekir : le *cadi* et le gouverneur (*vâli*) 36

Le *cadi* et son travail 36

L'office du cadî (kadılık) à Amid 36

La carrière d'un cadî d'Amid : le cas de Kara Yusuf 43

Le travail du cadî 46

Le cadî dans les affaires de la province de Diyarbekir 50

Le Concile d'Amid (*Divân-ı Amid*) et la justice du gouverneur 52

Le gouverneur dans l'historiographie et dans l'histoire 53

Le gouverneur de la province de Diyarbekir 59

Le gouverneur dans son contexte : le cas de Harput et Amid 64

Un homme local ? Le hâkim-i örf d'Amid 77

Le cadî, le gouverneur et la justice du sultan 82

Conclusion 86

2 Le *cadi* et la certification des droits dans la ville d'Amid 87

En dehors du tribunal 87

Du temessük à la hüccet : l'affaire banale d'İsa Abdüllatif 88

Le pouvoir de l'accord 94

Les temessük et les 'udul d'Amid 107

Le sulh illégal de Gülnûş 115

Le procès fictif de Hûriye Hâtun, Hasan et Hüseyin 121

Au tribunal 129

Les cousins paternels d'Amid et les certifications liées à la propriété 137

Les sicil comme archives de la Province de Diyarbekir 144

Le procès mensonger de la tribu de Sinkân 152

Conclusion 160

3 Les muftis, les opinions casuistiques (fatwas) et les textes hanéfites	162
Les muftis et leurs fatwas dans les procédures juridiques	163
<i>La question du madhhab et les müderris</i>	163
<i>Les muftis d'Amid au XVIII^{ème} siècle</i>	168
<i>Le Kanun et les livres les plus considérés du fiqh (kütüb mu'teberât-ı fikhiyye)</i>	173
<i>Les juristes en désaccord (ikhtilaf) : le procès de l'absent (gaib) al-hajj Adem</i>	184
La casuistique et la politique dans la région : Yézidi Mamo devant le juge	193
<i>Le procès</i>	194
<i>Les formes de légitimité dans la région</i>	197
<i>Sous le pouvoir ottoman : Ebussuûd et Mollah Salih al-Kurdî</i>	202
<i>Les soldats guidés par Satan (asâkir-i şeytan rehber) : XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles</i>	212
<i>Le verdict final : une fatwa et quatre livres</i>	219
<i>Conclusion</i>	226
Conclusion	227
Appendice 1: Les sources	231
Appendice 2: Le hanéfisme ottoman et ses généalogies	236
Bibliographie	243
Sources d'archives	243
Manuscrits	244
Sources primaires publiées	245
Sources secondaires	246
Index	267

Liste des abréviations

Les fonds d'archives

BOA	Başbakanlı Osmanlı Arşivleri
C. ADL	Cevdet Adliye
C.EV	Cevdet Evkaf
CMF	Cevdet Maarif
C.ML	Cevdet Maliye
C.ZB	Cevdet Zabtiye
HAT	Hatt-ı Hümâyun
IE.DH	İbnü'l-Emin Dahiliye
I.E.TCT	İbnü'l-Emin Tevcihat
MD	Mühimme Defterleri
AMK	Ankara Milli Kütüphanesi
DS	Diyarbakir Sicilleri
HS	Harput Sicilleri
MS	Mardin Sicilleri

Note sur le système de transcription

Toutes les transcriptions faites du turc ottoman sont établies selon le turc contemporain et toutes les transcriptions faites de l'arabe suivent le système adopté par l'International Journal of Middle East Studies.

Remerciements

Ce livre est issu d'une thèse de doctorat effectuée à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, à Paris, entre 2005–2012. Une communauté d'intellectuels a contribué au développement des idées présentées dans cet ouvrage et, plus largement, à ma formation d'historien.

Tout d'abord, je tiens à témoigner ma reconnaissance à Gilles Veinstein, *hocam*, pour la discipline qu'il m'a transmise durant cette période. Décédé en 2013, il n'aura pas vu la publication de ce livre, mais ses idées et son enseignement se retrouvent, je l'espère, dans chacune de ses pages. Simona Cerutti m'a transmis un message précieux : rester à la fois curieux et discipliné comme un étudiant, et sceptique et rigoureux comme un historien. Je dois beaucoup à son approche critique des sources. Mon idée d'étudier les *sicil* a émergé au cours des séminaires d'Işık Tamdoğan, à l'Université de Boğaziçi, à Istanbul, entre 2001 et 2002. Dès notre première rencontre, elle est devenue une source d'inspiration intellectuelle et un soutien important pour la réalisation de la thèse dont ce livre est issu. Merci aussi à Isabelle Grangaud, amie et interlocutrice intellectuelle, qui a suggéré le titre du livre. Martha Mundy a partagé avec moi sa connaissance profonde des sociétés et du droit musulmans. Elle a également attentivement lu et critiqué le manuscrit.

Ce livre doit aussi beaucoup à la curiosité intellectuelle de Boğaç Ergene et à ses encouragements à publier ma thèse.

Sans la finesse de relecture de Noémi Lévy-Aksu, ce livre n'aurait pas trouvé sa forme actuelle. Elle a également apporté ses idées et suggestions pour la conclusion de l'ouvrage.

Je suis reconnaissant aux rapporteurs anonymes de ce livre, pour leur évaluation et leur recommandation d'affirmer plus nettement mes arguments.

Les premières lignes de la thèse à l'origine de ce livre ont été écrites en 2007, en dialogue avec mon ami juriste Kerem Önen, aussi curieux que moi de mes sources. Je n'ai pas oublié sa remarque quand il a lu pour la première fois l'histoire de l'absent al-hajj Adem : « Mais Yavuz, c'est purement de la jurisprudence ! ». C'est à partir de ce jour que je me suis plongé dans la casuistique des muftis hanéfites d'Amid.

Plusieurs institutions ont contribué financièrement à la réalisation du livre : l'International Research Center « Work and Human Life Cycle in Global History » (“re:work” centre) à l'Université Humboldt, Berlin, l'Institut d'Études Avancées de Nantes et l'Université Paris 1 (Panthéon-Sorbonne) m'ont accueilli alors que je travaillais sur cet ouvrage. Je voudrais tout particulièrement remer-

cier Gadi Algazi, Andreas Eckert, Felicitas Hentschke, Wolfgang Kaiser, Shalini Randeria et Alain Supiot, pour tout ce qui m'a été transmis et toute l'attention que l'on m'a apportée.

Enfin, je souhaite remercier mes amies Özlem Çaykent, Zeynep Direk, Megan Macdonald, Zeynep Talay et Çiğdem Yazıcı, qui ont rendu possible l'écriture des dernières lignes de ce livre dans une atmosphère plaisante et amicale.

Il va sans dire que les éventuelles inexactitudes et erreurs d'interprétation de ce livre ne peuvent être attribuées qu'à moi-même et que j'en assume, en tant qu'auteur, l'entière responsabilité.

Introduction

Cet ouvrage se veut une contribution originale à un champ historiographique particulièrement dynamique, l'histoire de la justice ottomane, conçue comme un espace de collaborations, négociations et tensions entre des institutions et individus liés ou non à la sphère étatique. En ancrant sa problématique dans un espace local déterminé, il s'inscrit aussi dans la riche lignée des études provinciales ottomanes et vise à éclairer une configuration politique et sociale spécifique, celle de la province de Diyarbekir au XVIII^{ème} siècle. C'est à partir de ces contextes historiographique et géographique que seront définis les principaux axes de ce travail dans cette introduction.

Problématique

Les études portant sur l'histoire légale ottomane se sont longtemps concentrées sur le rôle du *cadi* dans les structures juridiques de l'Empire. Cette historiographie mettait l'accent sur la place centrale qu'occupait le *cadi* dans la bureaucratie ottomane. Pour certains chercheurs, il allait de soi que le *cadi* se situait au cœur de la justice, non seulement en tant que représentant de la plus haute autorité judiciaire, mais aussi parce qu'il exerçait des prérogatives politiques et administratives dans les régions éloignées du centre impérial. A ce titre, le *cadi* était considéré à la fois comme l'administrateur principal des provinces et comme l'autorité assurant la justice et l'ordre social¹.

Quelques précisions s'imposent afin de mieux saisir la généalogie historiographique d'une telle construction. L'un des premiers historiens à avoir analysé les *sicil* de l'Empire ottoman, Ronald C. Jennings, a suggéré que l'autorité du *cadi* était fondée sur trois sources de légitimité : l'autorité octroyée par la bureaucratie rationnelle, l'autorité traditionnelle et l'autorité charismatique,

1 Pour deux exemples récents, voir Najwa al-Qattan, « Inside the Ottoman courthouse : territorial law at the intersection of state and religion », dans Virginia H. Aksan et Daniel Goffman (dir.), *The Early Modern Ottomans : Remapping the Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 201–213 ; Rudolph Peters, « What Does it Mean to be an Official Madhhab ? Hanafism and the Ottoman Empire », dans Peri Bearman, Rudolph Peters et Frank E. Vogel (dir.), *The Islamic School of Law : Evolution, Devolution and Progress*, Massachusetts, Harvard University Press, 2005, pp. 147–158.

telles qu'elles ont été formulées par Max Weber². Étant donné qu'aux yeux de la Porte, ainsi que pour ses sujets, cette autorité était absolue, le poste qu'occupaient les cadis ottomans était défini et déterminé par ces trois sources³. La position du cadi était ainsi une « anomalie », puisqu'au sein de la tradition « rationnelle » ottomane, où la légitimité de chaque fonctionnaire dépendait du sultan, le cadi pouvait revendiquer une source divine de l'autorité dans cette structure bureaucratique⁴.

Ronald C. Jennings a cependant souligné que les conclusions de Weber sur la nature du *Kadijustiz* et la Charia étaient assez différentes des siennes car celles de Weber étaient inspirées par des présomptions euro-centrées qui les rendaient peu scientifiques⁵. Ainsi, dans une autre étude, Jennings place le cadi dans le contexte plus large de l'administration et la justice ottomanes en mettant l'accent sur les relations du cadi de Kayseri avec le centre impérial, le gouverneur de la province et les fonctionnaires locaux, ce qui implique une certaine limitation du pouvoir du cadi de Kayseri⁶. Néanmoins, il avance l'idée que les procès-verbaux (*sicil*) de Kayseri ne montrent rien quant à la place du gouverneur (alors appelé *beylerbeyi*) de la région dans le champ juridique⁷. Qui plus est, selon Jennings, les *sicil* ne montrent aucune source du droit que le cadi aurait pu invoquer dans ses jugements. Ainsi, peut-on lire :

Court decisions were made, in order of frequency, on the basis of confessions, the testimony of witnesses, reference to written documents (from courts or various government offices), oaths, *fetvas* (legal opinions given by muftis), and imperial *emrs* (orders). However, no rules of evidence were set forth to make explicit the procedure of the court regarding the admission of these kinds of "proof". Although Kayseri *kadis* continually justified their procedure and decisions as "according to şer" (sharia=

2 Ronald C. Jennings, « Kadi, Court and Legal Procedure in 17th Century Ottoman Kayseri », *Studia Islamica* 50, 1979, pp. 137–142 ; c'est, en effet, la formulation wébérienne du droit musulman qui avait influencé les études portant sur le sujet dans l'historiographie ottomane. Pour la formulation de Weber, voir Max Weber, *Economy and Society : An Outline of Interpretive Sociology*, New York : Bedminster Press, 1968, Volume III, pp. 976–981.

3 Ronald C. Jennings, « Kadi, Court and Legal Procedure . . . », p. 139.

4 *Ibid.*, p. 141.

5 *Ibid.*, p. 137.

6 Ronald C. Jennings, « Limitations of the judicial powers of the Kadi in 17th century Ottoman Kayseri », *Studia Islamica* 52, 1979, pp. 151–184.

7 *Ibid.*, pp. 154–155.

Islamic law) or sometimes even “according to the *Hanefi* imams,” they never cited specific principles of *şer‘* to elucidate their decisions⁸.

L'argument de Jennings à propos de la nature des *sicil* comme source juridico-historique est lié à la visibilité considérable du *cadi* dans les sources utilisées par les études sur la justice ottomane. Autrement dit, la majorité des *sicil* ottomans se rapportent à des cas où le *cadi* résout les conflits à partir de témoignages oculaires⁹. L'absence, dans les *sicil*, d'autres acteurs de la justice comme le mufti et le gouverneur provincial a laissé dans l'ombre leur rôle dans les procédures juridiques¹⁰.

L'une des raisons de l'absence des muftis locaux, dans ces travaux, vient du fait que les minutes de procès (*sicil*) et les recueils des fatwas des *şeyhül-islam* ottomans constituent la majorité des sources juridiques. On distinguera les *şeyhül-islam*, grands muftis officiant à Istanbul, des muftis locaux (*kenar müftüleri*), nommés par les premiers à partir du XVIII^{ème} siècle, pour rédiger des fatwas dans les villes des régions éloignées du centre. Dans l'historiographie juridique ottomane, les chercheurs se sont intensément concentrés sur les opinions juridiques des grands muftis – *şeyhül-islam* de l'Empire – et dans d'autres cas, sur les *cadis*. A quelques exceptions près¹¹, l'absence des opinions juridiques (fatwas) des muftis locaux de l'Empire dans les procédures juridiques, a fait évoluer les débats vers l'idée que le *cadi* et le mufti d'Istanbul monopolisaient le système juridique ottoman.

8 Ronald C. Jennings, « Kadi, Court and Legal Procedure . . . », p. 134.

9 Sur les procédures juridiques dans le droit musulman, voir Baber Johansen, « Le jugement comme preuve : preuve juridique et vérité religieuse dans le Droit islamique hanéfite », *Studia Islamica* 72, 1990, pp. 5–17 et du même auteur, « Die sündige, gesunde Amme. Moral und gesetzliche Bestimmung (*hukm*) im islamischen Recht », *Die Welt des Islams*, vol. 28, no. 1/4, pp. 264–282.

10 Cependant, dans deux études non négligeables, Uriel Heyd nous avait signalé la présence considérable dans le champ juridique de deux acteurs particuliers, les muftis provinciaux (*kenar müftüleri*) et les gouverneurs des provinces de l'Empire ottoman : Uriel Heyd, « Some Aspects of the Ottoman Fetva », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 32/1, 1969, pp. 35–56, du même auteur, voir *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, Oxford, Clarendon Press, 1973.

11 Uriel Heyd, « Some Aspects of the Ottoman Fetva . . . »; Selma Zečević, « Missing Husbands, Waiting Wives, Bosnian Muftis: Fatwa Texts and the Interpretation of Gendered Presences and Absences in Late Ottoman Bosnia », dans Amila Buturović et Ćirvin Cemil Schick (dir.), *Women in the Ottoman Balkans: Gender, Culture and History*, I. B. Tauris, London, 2007, pp. 335–360.

C'est dans cet esprit que Haim Gerber a critiqué dans son étude la formulation wébérienne du droit musulman¹². La première préoccupation de Gerber dans son ouvrage a été de critiquer Lawrence Rosen et son livre sur le tribunal marocain de la ville de Séfrou¹³, selon lequel le but principal du tribunal de Séfrou était de préserver les relations entre les individus dans la société plutôt que d'appliquer des principes abstraits d'une loi « rationnelle ». En d'autres termes, la fonction principale du tribunal dans la société, selon Rosen, était de mettre les usagers du tribunal en position de négocier leurs propres relations sociales. Cette approche considérait que la loi et la société étaient imprégnées par les mêmes présupposés culturels, sans prendre en considération le fait que cette loi pouvait être structurée différemment à d'autres époques et dans d'autres contextes culturels.

Selon Haim Gerber, l'analyse de Rosen, considérant le tribunal de Séfrou comme un reflet de la culture marocaine et une instance représentative de toutes les sociétés musulmanes, est erronée. Dans sa critique de Rosen, Haim Gerber invite ses lecteurs à la prudence vis-à-vis de cette formulation « essentialiste » du droit musulman qui essaye de comprendre les cultures locales et la loi comme une manifestation des idéaux de l'Islam. Ainsi, Haim Gerber consacre une partie considérable de son livre à la question de la jurisprudence musulmane et aux fatwas dans le contexte des villes d'Istanbul et de Bursa aux XVII^{ème}-XVIII^{ème} siècles¹⁴. Selon lui, le fonctionnement du système dans les tribunaux ottomans était régi par un « ensemble de règles » qui ont assuré une justice prévisible et uniforme. Chez Gerber, cet ensemble de règles signifie la Charia : non pas la loi qui est formulée dans les livres des savants du droit musulman d'une manière abstraite et étudiée dans les madrasas, mais un mélange de régulations imposées par le Sultan (*kanun*), de pratiques coutumières et de la tradition du droit musulman accumulée durant des siècles¹⁵. Cet ensemble de règles est manifeste dans l'institution de l'*ifta'*, c'est-à-dire

12 Haim Gerber, *State, Society and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective*, State University of New York Press, Albany, 1994. Pour une critique de l'ouvrage de Gerber, voir Leslie P. Peirce, « State, Society and Law in Islam », compte rendu de livre de Haim Gerber, *Islamic Law and Society* 2/3, 1995, pp. 365-371.

13 Lawrence Rosen, *The Anthropology of Justice : Law as Culture in Islamic Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

14 Haim Gerber, *State, Society and Law . . .*, particulièrement pp. 79-113. Le livre de Gerber porte essentiellement sur la ville de Bursa mais il donne également plusieurs exemples d'autres villes comme Aintab, Istanbul et Trabzon. Pour une autre étude de Gerber qui porte exclusivement sur les écrits et les fatwas des juristes hanéfites, voir Haim Gerber, *Islamic Law and Culture 1600-1840*, Leiden, E. J. Brill, 1999.

15 Haim Gerber, *State, Society and Law . . .*, pp. 58-78 et 94-112.

la pratique de la rédaction des fatwas par les grands muftis (*şeyhül-islam*) de l'Empire ottoman.

L'hypothèse que nous propose Gerber dans son livre est pertinente. En effet, comme nous allons l'évoquer dans la troisième chapitre de ce travail, les livres majeurs de référence de la Charia dont les muftis de la ville d'Amid se servaient pour formuler leurs fatwas contenaient également les codes du sultan (*kanun*). Cette observation implique un certain degré de copénétration de la Charia et des règles imposées par le centre impérial. Pourtant, bien que la conception de Gerber de la Charia comme un amalgame de règles soit pertinente, elle met l'accent uniquement sur les idées des *şeyhül-islam* à travers une analyse des recueils de fatwas écrites par ces derniers. Dans l'ouvrage de Gerber, la proximité de la ville de Bursa au centre impérial nous montre bien la place effective du grand mufti d'Istanbul dans les dynamiques légales de cette ville. Cependant, on peut se demander comment la doctrine juridique était appliquée dans les procédures juridiques dans les villes éloignées du centre impérial, et quel était le rôle des muftis provinciaux dans ce processus.

Dans d'autres études, le caractère parcellaire des sources a favorisé une approche assez fructueuse pour comprendre le rapport des individus ordinaires à la loi dans les villes ottomanes. Inspirée par les études menées en Europe sous la rubrique de la « micro histoire », ces études se sont concentrées sur l'utilisation du droit musulman par les individus ordinaires dans les villes ottomanes. La loi y est conçue comme un processus de négociation entre les usagers du tribunal et le cadî, un modèle proposé aussi par Lawrence Rosen et toujours inspiré par la formulation wébérienne du droit musulman. Ce faisant, les chercheurs ont essayé de déterminer la position vis-à-vis du cadî de chaque individu ayant affaire au tribunal et la solution proposée dans chaque cas d'abord dans son propre contexte, puis dans un contexte plus large relevant à la fois de la jurisprudence islamique et de la loi étatique ottomane (*kanun*). Ainsi, dans ces études, le champ juridique est conçu comme une entité multiple ouverte à la négociation par les consommateurs de la loi dans l'Empire ottoman¹⁶.

Dans son livre *Morality Tales*, Leslie Peirce, en pénétrant dans la vie quotidienne des individus ordinaires, centre son étude sur le rapport des femmes de la ville d'Aintab au droit musulman et coutumier du XVI^{ème} siècle et sur le rôle du cadî dans le tribunal de la ville. Elle souligne qu'on a ignoré, dans la plupart des cas, que les circonstances historiques avaient changé et avaient donné forme à un nouveau contexte social et politique au sein duquel la

16 Voir notamment Leslie Peirce, *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab*, University of California Press, Berkeley, 2003.

jurisprudence elle-même avait connu une évolution¹⁷. Selon Peirce, les écrits des juristes sur la jurisprudence (*fiqh*) donnent une vision biaisée de la société musulmane. Ils représentent une vitrine et une construction « idéale-masculine » d'une société d'élite. Ainsi, elle avance :

Islamic jurisprudence – particularly the Hanafi school of law that prevailed in Aintab – was elitist, protecting an ideal vision of a society made up of propertied households¹⁸.

Selon elle, il est important, pour élargir notre compréhension de la loi islamique en tant que système vécu, de circonscrire l'espace où la loi locale s'exerce, partout où cela est possible. Ceci présuppose qu'on fera des études de cas impliqués dans le processus juridique, dans un lieu particulier, à un moment donné. A défaut, c'est-à-dire sans l'étude de la vie ordinaire des populations, on risquerait de négliger les liens existant entre le système de la loi et d'autres dynamiques sociales. Par conséquent, selon elle, nous devons envisager la manière dont la culture juridique parvient à la fois à laisser s'exprimer les conflits sociaux et à contribuer à leur résolution¹⁹.

Pour comprendre le système juridique et pour analyser chaque procès dans le contexte de la jurisprudence musulmane, Peirce s'appuie sur les fatwas et sur les écrits des juristes célèbres de l'époque, notamment Kemalpaşazâde, Ebussuûd et Ibrahim al-Halabi. Comme les *sicil* qu'elle a étudiés contiennent seulement deux fatwas du mufti local de la ville d'Aintab²⁰, alors présentées au tribunal par les parties intéressées, Peirce analyse la majorité des cas à travers les opinions des savants susmentionnés. L'auteur ne nous présente aucun exemple, parmi les *sicil* de la ville d'Aintab, qui pourrait attester de l'application des idées des savants susmentionnés dans les débats juridiques se déroulant devant le cadî d'Aintab. Ainsi, il nous semble que l'analyse de la jurisprudence islamique en tant que système vivant, nécessite une approche non pas globale et loin du site où elle se pratique, mais locale, s'interrogeant sur les débats que les fatwas locales suscitent dans chaque cas particulier.

17 Leslie P. Peirce, « Le Dilemme de Fatma : Crime sexuel et culture juridique dans une cour ottomane au début des Temps modernes », *Annales : Histoire, Sciences Sociales*, Mars-Avril 1998, pp. 291–319.

18 Leslie Peirce, *Morality Tales . . .*, p. 6.

19 Leslie P. Peirce, « Le Dilemme de Fatma . . . », p. 297.

20 Leslie P. Peirce, « 'She is trouble and I will divorce her' : Orality, Honor and Representation in the Ottoman Court of Aintab », dans Gavin R. G. Hambly (dir.), *Woman in the Medieval Islamic World*, New York, St. Martin's Press, 1998, pp. 268–300.

Des études récentes de chercheurs comme Boğaç Ergene, Işık Tamdoğan, Michael Ursinus et Selma Zečević mettent en perspective la multiplicité des acteurs de la justice dans le système légal ottoman. En comparant deux tribunaux de l'Empire, à Kastamonu et Çankırı, Ergene nous désigne un système juridique loin de celui formulé par ses prédécesseurs. Tout d'abord, il démontre un degré considérable de 'corruption' dans ces deux tribunaux et il essaye de définir comment les usagers des tribunaux pouvaient à la foi manipuler et contester la décision du *cadi* dans ces localités. Il met également en évidence le rôle des pouvoirs locaux sur le système juridique. En mettant l'accent sur les liens extrajudiciaires des tribunaux, Ergene critique les autres historiens qui n'ont pas considéré dans leurs études ces aspects importants²¹.

Işık Tamdoğan, en se fondant sur les *sicil* de la ville d'Adana et de la circonscription d'Üsküdar, a mis en avant la place d'autres institutions dans les procédures juridiques comme le Concile de la province (*eyâlet divânı*) de la ville d'Adana ou le Concile du mercredi (*Çarşamba Divânı*) à Istanbul, dirigé par le Grand Vizir²². Elle a souligné qu'à Adana, le gouverneur local pouvait interférer dans le domaine juridique du *cadi*, surtout dans les affaires criminelles. D'un autre côté, à Istanbul, le pouvoir des *cadis* était circonscrit par celui du Grand Vizir et les habitants de la capitale impériale étaient libres de présenter leurs problèmes juridiques soit au tribunal de leur quartier, soit au Concile du mercredi. Tout en soulignant que les Conciles des gouverneurs provinciaux pouvaient fonctionner sur le modèle du Concile impérial (*Divân-ı Hümâyün*), Tamdoğan nous rappelle que nous avons peu de preuves en ce qui concerne les relations entre le *cadi* d'Adana et le gouverneur de cette province²³.

21 Boğaç Ergene, *Local Court, Provincial Society and Justice in the Ottoman Empire: Legal Practice and Dispute Resolution in Çankırı and Kastamonu (1652-1744)*, Leiden, E. J. Brill, 2003.

22 Işık Tamdoğan, « *Sulh* and the 18th Century Ottoman Courts of Üsküdar and Adana », *Islamic Law and Society* 15, 2008, pp. 55-83.

23 Işık Tamdoğan, « *Sulh*... », p. 58. Il y a d'autres études qui nous montrent l'administration multiple de la justice dans l'Empire ottoman. Ces études se fondent sur les sources autres que les *sicil* des tribunaux ottomans. Des registres comme les *Şikâyet Defterleri* et *Ahkâm Defterleri* nous font découvrir comment les plaintes déposées par les sujets de l'Empire au Concile impérial peuvent contredire la notion du monopole juridique du *cadi* dans le système ottoman. C'est le cas de l'article pionnier de Suraiya Faroqhi, « Political Activity among Ottoman Taxpayers and the Problem of Sultanic Legitimation (1570-1650) », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 35, No. 1 (1992), pp. 1-39 ; voir également Hans Georg Majer, *Das osmanische "Registerbuch der Beschwerden" (Şikâyet Defteri) vom Jahre 1675*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 1984.

Le même point est également souligné par Uriel Heyd et Michael Ursinus. Selon Heyd et Ursinus, dans l'Empire ottoman, comme dans d'autres Etats musulmans, il était du devoir et la prérogative du souverain de rendre la justice. Il pouvait déléguer cette prérogative à ses représentants aussi bien à Istanbul que dans les provinces, notamment les gouverneurs provinciaux²⁴ et l'Amiral de la flotte (*Kapudan Paşa*)²⁵. A partir d'un registre tenu par le lieutenant (*Kaymakam*) du gouverneur de la province de Roumélie (*Rumili Vâlîsi*), Ursinus a montré les voies auxquelles avaient recours les sujets du sultan pour se plaindre des injustices subies, en s'adressant au gouverneur sans recourir directement au cadi de la ville. Comme cela a été mentionné par Ursinus, en raison des limites de ce registre, nous ne savons rien du rôle que jouait le cadi dans cette procédure²⁶.

Dans une autre étude récente, Selma Zečević donne des indices importants en ce qui concerne les activités d'un mufti local de Bosnie, Ahmed al-Mostari²⁷. A partir d'un recueil de fatwa de celui-ci, Zečević a montré que le travail d'un mufti provincial était fondé sur certains textes juridiques, comme cela avait été soutenu auparavant par Uriel Heyd. Alors que Judith Tucker a également étudié les fatwas des muftis locaux de la Syrie et de la Palestine²⁸, le travail de Zečević se distingue par le fait qu'al-Mostari, dans ses fatwas, citait systématiquement des textes qui faisaient autorité au sein du droit hanéfite, afin de légitimer son opinion juridique. Selma Zečević suggère que ces fatwas ont été écrites à l'intention des particuliers pour leurs conflits juridiques dans les tribunaux. Cependant, elle ne nous donne aucun indice quant à savoir si ces fatwas étaient vraiment utilisées par les particuliers dans les procédures

24 Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman...*, pp. 209–212; Michael Ursinus, *Grievance Administration (şikayet) in an Ottoman Province: The Kaymakam of Rumelia's Record Book of Complaints of 1781–1783*, London, Routledge, 2005, pp. 4–5.

25 Uriel Heyd est l'un des premiers historiens qui a souligné ce rôle de l'Amiral de la flotte. Voir son *Studies in Old Ottoman...*, p. 210. Le rôle de l'Amiral de la flotte (*Kapudân Paşa*) dans les procédures juridiques de l'île de Patmos est traité par Michael Ursinus à partir du fonds ottoman des archives du monastère de Saint-Jean à Patmos: Michael Ursinus, « Local Patmians in their Quest for Justice: Eighteenth-Century Examples of Petitions Submitted to the *Kapudan Paşa* », dans *Les archives de l'insularité ottomane: documents de travail du СЕТОВАС* no : 1, Janvier, 2010, pp. 20–23.

26 Michael Ursinus, *Grievance Administration...*, p. 34.

27 Pour la biographie d'al-Mostari, voir Selma Zečević, « Missing Husbands, Waiting Wives, Bosnian Muftis... », pp. 339–340.

28 Judith Tucker, *In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine*, University of California Press, Berkeley, 1998.

juridiques et quels effets celles-ci avaient devant le *cadi*²⁹. La perspective de Zečević ne nous permet donc pas non plus d'établir la place occupée par les muftis provinciaux dans les procédures juridiques.

Les études que nous venons de citer sont des contributions décisives à la question de la pluralité des acteurs et des institutions de la justice, car elles donnent des indices sur les structures complexes des procédures juridiques dans l'Empire ottoman. Cependant, certaines questions fondamentales restent à poser : comment peut-on observer les moments où le *cadi*, le gouverneur et le mufti se croisaient, collaboraient et participaient ensemble aux procédures juridiques ? Au-delà, si le *cadi* n'était pas le seul acteur de ce théâtre et s'il n'était qu'une des figures du champ juridique, quelle était concrètement la nature de la tâche qu'il remplissait ?

Il a longtemps été soutenu par les savants du droit musulman que, mis à part sa fonction de juge, le *cadi* avait dans les sociétés musulmanes un rôle semblable à celui du notaire. Cette question a été analysée dans le contexte de la valeur des documents écrits dans la vie quotidienne et du rôle que jouait le juge musulman dans la constitution de ces documents. Les études d'Emile Tyan figurent comme des exemples centraux de cette question. Dans son étude portant sur le droit musulman dans la période antérieure à l'Empire ottoman, en se fondant sur les écrits des juristes, Tyan écrit :

Une autre fonction qui échoit aux juges, comme un accessoire naturel de leur compétence originnaire, est la fonction notariale. Le *cadi* a pouvoir de dresser et légaliser les actes juridiques, en concours avec les tabellions ordinaires. Certains actes de nomination de magistrats indiquent expressément cette compétence notariale³⁰.

29 Un recueil de fatwa de ce type se trouve également dans la Bibliothèque spécialisée de Diyarbakır, écrit par un mufti hanéfite de la ville : Anonyme, *Fetâva*, manuscrit ottoman, *Bibliothèque spécialisée de Diyarbakır*, no. 39. Néanmoins, comme les fatwas de ce recueil ne nous donnent pas les détails des litiges, nous nous appuyons dans notre présente étude uniquement sur les fatwas qui étaient présentées au tribunal par les individus et étaient enregistrées sur les *sicil* par le scribe du tribunal.

30 Emile Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, Leiden, E. J. Brill, 1960, p. 346 ; pour une littérature générale, voir Emile Tyan, « Le notariat et le régime de la preuve par écrit dans la pratique du droit musulman », *Annales de l'Ecole Française de droit de Beyrouth*, Harissa : Imprimerie St. Paul, 1945 ; Robert Brunschvig, « Le système de la preuve en droit musulman », dans *La preuve : recueils de la société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions* 18, Bruxelles, 1963, pp. 169–186 ; Baber Johansen, « Formes de langage et fonctions publiques : stéréotypes, témoins et offices dans la preuve par l'écrit en droit musulman », *Arabica* 44/3, 1997, pp. 333–376 ; Wael B. Hallaq, « Qadi's

L'écrit constituait aussi l'une des activités centrales des tribunaux ottomans. Bien que les juges ottomans aient conservé durant des siècles dans leurs archives les copies des documents qu'ils délivraient aux individus, les historiens qui ont abordé le problème de l'écrit se sont uniquement concentrés sur la question de savoir si ces documents portaient la qualité de preuve juridique dans les litiges. Cette tendance dans l'historiographie ottomane est étroitement liée à la façon dont le sujet de l'écrit a été traité par les chercheurs qui l'étudient dans le champ de la jurisprudence musulmane. Subséquemment, dans les études portant sur les tribunaux ottomans, la question de l'écrit est abordée en général dans l'ombre des discussions menées par les savants du droit musulman autour des aspects doctrinaux du sujet.

Dans ce contexte, bien que le *cadi* tienne des registres dans ses archives, nous avons affaire à un système de droit où, en théorie comme en pratique, l'écrit est ignoré comme preuve par excellence dans le processus juridique³¹. Ainsi, dans ces études, la réflexion se limite en général à la validité légale d'un document écrit en tant que preuve reconnue dans la procédure juridique et dans le cadre du droit musulman. L'influence des activités du *cadi* au-delà des tribunaux ottomans, qui est manifeste dans la production des documents notariés légitimant les transactions quotidiennes dans les villes, reste un aspect à explorer.

Un exemple récent de cette perspective peut être observé dans les travaux de Bogaç Ergene sur la question de la preuve écrite à travers des *sicil* de Çankırı et Kastamonu, deux villes d'Anatolie centrale au xvii^{ème} siècle³². Ergene souligne qu'en pratique le document écrit n'est pas considéré comme une preuve par excellence dans les tribunaux ottomans. Malgré sa reconnaissance du fait

Communicating: Legal Change and the Law of Documentary Evidence », *Al-Qantara* 20, 1999, pp. 437–466 ; Jeanette A. Wakin, *The Function of Documents in Islamic Law: The Chapters on Sales from Tahawi's Kitab al-shurut al-Kabir*, State University of New York Press, Albany, 1972, p. 27 ; Abraham Udovitch, *Partnership and Profit in Medieval Islam*, Princeton University Press, Princeton, 1970, pp. 85–87 ; *From al-Andalus to Khurasan: Documents from the Medieval Muslim World*, Petra M. Sijpesteijn et Lennart Sundrein (dir.), Leiden, E. J. Brill, 2007. Dans son étude sur les *sicil* de Skopje de la fin du xvii^{ème} siècle Marlene Kurz utilise aussi le terme *notarielle Funktion* pour définir l'activité de certification du *cadi* : Marlene Kurz, *Das Sicill aus Skopje*, Harrassowitz Verlag : Wiesbaden, 2003, p. 38.

31 Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford University Press, 1964, p. 193.

32 Boğaç Ergene, « Documents Use in the Ottoman Courts of Law: Observations from Çankırı and Kastamonu », *Turcica* 37, 2005, pp. 83–111. Du même auteur, « Evidence in Ottoman Courts: Oral and Written Documentation in Early-Modern Courts of Islamic law », *Journal of the American Oriental Society* 124/3, 2004, pp. 471–491.

que ces pièces auraient pu servir à d'autres fins dans les transactions quotidiennes, l'analyse d'Ergene semble prise dans les limites que nous venons de décrire.

Dans son livre intitulé *Morality Tales*, Peirce porte son attention sur l'usage que faisaient les habitants d'Aintab du tribunal de la ville. Tout en reconnaissant la valeur et les fonctions que pouvait avoir l'écrit dans l'administration et dans la vie quotidienne ottomane, Peirce discute elle aussi le sujet dans le cadre préalablement façonné par la doctrine juridique³³. Dans une autre étude portant sur l'oralité, elle se concentre exclusivement sur la valeur de la preuve testimoniale et de sa supériorité sur l'écrit dans la ville d'Aintab en 1540–1541³⁴. Dans son analyse, Peirce souligne également que c'est après la conquête d'Aintab par les Ottomans que les documents écrits sont devenus importants dans la vie quotidienne des habitants d'Aintab :

The very rise in the number of cases over the course of the year 1540–1541 no doubt has something to do with a growing awareness among Aintabans of the utility of legal documentation and indeed of its necessity in the evolving administrative order of the Ottoman regime³⁵.

Deux autres chercheurs, Gilles Veinstein et Nicolas Michel ont étudié les activités notariales des cadis ottomans de deux tribunaux différents. Nous savons par un article de Gilles Veinstein, portant sur les *sicil* d'Avlonya (Vlorë), que le cadi y conservait systématiquement des actes de différents types qu'il délivrait aux citoyens³⁶. Dans son article, Veinstein nous rappelle aussi que l'activité notariale du cadi pourrait être variée et donner lieu à différentes formes et

33 Leslie Peirce, *Morality Tales* . . . , pp. 113/121.

34 Leslie Peirce, « She is trouble . . . ».

35 Leslie Peirce, *Morality Tales* . . . , p. 51. Cependant, nous savons bien que, bien avant les Ottomans, les transactions quotidiennes dans les villes musulmanes étaient marquées par l'écrit. Voir R. G. Houry, *Chrestomathie de papyrologie arabe : documents relatifs à la vie privée, sociale et administrative dans les premiers siècles islamiques*. Préparée par A. Grohmann, E. J. Brill, Leiden, 1993 ; *From al-Andalus to Khurasan* . . . ; Yusuf Ragib, « Un contrat de mariage sur soie d'Égypte fatimide », *Annales islamologiques* 16, 1980, pp. 31–37 ; du même auteur, *Marchands d'étoffes du Fayyoun au III^e / IX^e siècle d'après leurs archives* 3 vols, le Caire, publications de l'IFAO, 1982 ; voir aussi Monika Gronke, *Arabische und persische Privaturkunden des 12. und 13. Jahrhunderts aus Ardabil (Aserbaïdschan)*, Berlin, Karl Schwarz, 1982.

36 Gilles Veinstein, « Une source ottomane de l'histoire albanaise : le registre des *kadi* d'Avlonya (Vlorë), 1567–1568 », dans *Oi Albanoi sto mesaiona, Institoyto Byzantinon epeynon*, Athènes, 1998, pp. 371–384.

pratiques dans d'autres tribunaux ottomans³⁷. En tentant de comprendre si ces pièces faisaient foi devant le *cadi* ou pas, Veinstein se concentre particulièrement sur l'activité notariale du *cadi* d'Avlonya.

Nicolas Michel étudie la compétence notariale du *cadi* d'Égypte entre 1743 et 1744³⁸. L'auteur cherche à classer systématiquement chaque document délivré aux usagers, dont une copie était sauvegardée par le *cadi* d'Égypte à la période étudiée pour en comprendre la nature. Cependant, dans un passage où Michel établit une comparaison entre le tribunal d'Égypte et les institutions notariales de la Provence, il tire des conclusions générales sur le sens de la production scripturaire de l'institution judiciaire. Le fait que le tribunal égyptien n'a pas fonctionné comme le notariat de la Provence, conduit Michel à conclure que l'économie de l'Égypte était « moins sophistiquée » et que la société égyptienne était « moins judiciairisée » que la société provençale³⁹.

En quoi consiste concrètement cette activité notariale du *cadi* ? Comment peut-on observer les règles mises en pratique qui entourent le système notarial dans le contexte ottoman ? Quelles sont les motivations qui conduisent les citoyens à mettre par écrit leurs relations réciproques ? Comment le droit musulman encadre et détermine-t-il un tel système ? Il nous semble important d'approfondir les arguments développés par les chercheurs mentionnés précédemment et de tenter de comprendre le fonctionnement des activités notariales à Amid et la place occupée par le *cadi* dans cette procédure.

Ce livre a pour ambition de s'interroger, à partir du cas de la ville d'Amid, sur la place de chacun des acteurs que sont le gouverneur provincial (*vâlî*), le *cadi* et le mufti local dans l'exercice de la justice et dans la vie juridique de cette ville. En effet, nous considérons que travailler uniquement sur les recueils de fatwas des *şeyhül-islam* ou les registres tenus par les gouverneurs provinciaux ne pourrait nous montrer qu'une façade de l'histoire juridique et légale en un moment et un lieu donné. De même, les études fondées uniquement sur les procès-verbaux et qui ne témoignent pas de la participation d'autres acteurs dans les procédures juridiques, tels le mufti et le gouverneur, ne peuvent dessiner une image satisfaisante de l'histoire juridique d'un espace donné. En d'autres termes, nous ne pouvons saisir la complexité des procédures

37 *Ibid.*, p. 382.

38 Nicolas Michel, « Registres de cadis d'Égypte (1743–1744) et notariat de Provence : pertinence d'une méthodologie comparative », dans Gabriel Audisio (dir.), *Historien et l'activité notariale : Provence, Vénétie, Égypte xv^e et xviii^e siècles*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 2005, pp. 225–250.

39 *Ibid.*, p. 244.

juridiques ni appréhender la participation de chaque acteur dans ce processus que si nous observons leur participation commune effective dans des différends juridiques quotidiens. C'est la raison pour laquelle, dans ce livre, nous avons porté une attention particulière aux cas susceptibles de nous montrer les moments où ces trois acteurs se croisent et dialoguent afin de rendre la justice dans des cas particuliers.

Ainsi, le présent livre propose une approche plus historicisée des multiples acteurs du champ de la justice et de la hiérarchie des systèmes juridiques dans le cadre provincial de Diyarbekir au XVIII^{ème} siècle. Il a pour but de démontrer que la justice, dans ce contexte, n'était ni arbitraire, ni seulement le reflet de l'autorité centrale. Les administrateurs de la justice (le gouverneur, le *qadi* et le mufti), qui comprenaient pleinement les limites de leurs rôles et de leur position au sein de la hiérarchie, étaient en dialogue avec un système juridique bien établi : la hiérarchie provinciale pour l'administration des pétitions (*arzuhal*) des sujets ; la certification et l'approbation des droits des citoyens, gouvernées par un système notarial complexe ; enfin, le déploiement, sous la forme de fatwas, de la doctrine juridique officielle de l'Empire (principalement la doctrine hanéfite) dans la vie quotidienne des habitants d'Amid.

Le premier chapitre de ce travail a pour objectif d'explorer le rôle que jouait le gouverneur (*vâîlî*) de la province de Diyarbekir dans la constitution de la justice. Pour mener à bien cette exploration, nous allons au préalable définir et déterminer les places du *cadi* et du gouverneur au sein de la bureaucratie ottomane. Dans ce chapitre, nous allons chercher à explorer la nature militaire de la fonction du gouverneur chargé, à l'échelle de la province, de représenter le pouvoir exécutif du sultan dans les régions lointaines de l'Empire. Le gouverneur avait une place inestimable dans le fonctionnement de la justice et dans les procédures juridiques non seulement de la ville d'Amid, mais aussi dans les circonscriptions de la province de Diyarbekir, comme la ville de Harput, au nord. Ainsi, nous soulignerons aussi le rôle du Concile d'Amid (*Divân-ı Amid*), qui se trouvait à Amid dans le séraïl du gouverneur. Le gouverneur y siégeait afin de répondre aux suppliques (*arzuhal*) des habitants des villes de la province. Ce rôle comportait cependant une limite importante : si, dans ce contexte, le gouverneur avait autorité pour répondre aux suppliques des habitants de la province, seul le *cadi* avait le pouvoir d'animer un procès et d'y prononcer le verdict final.

Le deuxième chapitre se concentre sur les activités notariales du *cadi* de la ville d'Amid. Nous allons nous interroger sur les relations contractuelles et sur la place du tribunal dans la constitution de ces relations. Plutôt que de revenir sur le débat autour de l'écrit comme preuve juridique, nous placerons la question du contrat au cœur de notre démarche, en explorant les usages des

documents écrits produits par les relations contractuelles dans la vie quotidienne de la ville. Le but ici est de démontrer, à travers la lecture des archives tenues par cette institution, que le tribunal était une institution dont une des tâches primordiales était de départager et d'authentifier les droits des individus dans la ville d'Amid pendant la période étudiée⁴⁰.

Le troisième et le dernier chapitre porte sur le rôle des muftis et de leurs fatwas dans le processus d'application de la justice dans la ville d'Amid⁴¹. Notre objectif est d'évaluer l'importance des muftis provinciaux et de leurs opinions juridiques (*fatwas*) à Amid, et de définir leurs places dans le système juridique ottoman. La préparation des opinions juridiques consultatives, qui n'avaient pas forcément d'effet obligatoire dans les procédures juridiques, relevait des muftis⁴². Cette opération consultative, dans le processus légal, nécessitait une argumentation juridique du mufti, en réponse aux questions de divers individus

-
- 40 Cette analyse peut être mise en parallèle avec les études portant sur les tribunaux de l'Europe de l'Ancien régime. Voir notamment Simona Cerutti, « Vérité ou accord ? Offre et demande de justice dans les tribunaux d'Ancien Régime (Turin, xviii^e siècle) », dans Olivier Poncet (dir.), *Juger le faux (Moyen Âge-Temps Modernes)*, Ecole des chartes, Paris, 2011 ; voir aussi Renata Ago et Simona Cerutti (dir.), « Procedure di giustizia », *Quaderni Storici*, 101, 1999. Plusieurs études portant sur les pratiques judiciaires des tribunaux dans différents espaces et périodes historiques musulmanes sont également à souligner. Pour une approche portant sur le Yémen, voir Brinkly Messick, « Just Writing : Paradox and Political Economy in Yemeni Legal Documents », *Cultural Anthropology* 4/1, 1989, pp. 26–50. Pour l'activité notariale des tribunaux à travers une lecture de la doctrine du droit musulman, voir Baber Johansen, « Formes de langage . . . » et Wael B. Hallaq, « The "qadi's diwan (*sijill*)" before the Ottomans », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 61/3, 1998, pp. 415–436.
- 41 Pour des approches générales de la question des fatwas, voir David Powers, « Fatwas as Sources for Legal and Social History : A Dispute Over Endowment Revenues from Fourteenth-Century Fez », *al-Qantara* 11/2, 1990, pp. 300–339 ; Baber Johansen, « Legal Litterature and the Problem of Change : The Case of the Land Rent », dans Chibli Mallat (dir.) *Islam and Public Law*, London, Graham and Trotman, 1993, pp. 29–47 ; Aharon Layish, « The fatwa as an Instrument of the Islamization of a Tribal Society in Process of Sedentarization », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 5/3, 1991, pp. 449–459 ; Wael B. Hallaq, « From Fatwas to Furu : Growth and Change in Islamic Substantive Law », *Islamic Law and Society* 1/1, 1994, pp. 29–65 ; Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick, David S. Powers (dir.), *Islamic Legal Interpretation : Muftis and Their Fatwas*, Harvard University Press, 1996 ; Judith Tucker, *In the House of the Law* ; Wael B. Hallaq, « Murder in Cordoba : *Ijtihad, Ifta'* and the Evolution of Substantive Law in Medieval Islam », *Acta Orientalia* 55, 1994, pp. 55–83.
- 42 Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick, David S. Powers (dir.), *Islamic Legal Interpretation . . .*, p. 7.

(*mustafti*). Les muftis étaient censés formuler leurs opinions juridiques en se fondant sur la doctrine juridique, telle qu'elle avait été produite par les juristes musulmans tout au long des siècles et formulée dans les sources majeures de référence écrites par ceux qui faisaient autorité au sein du droit musulman. Dans cette partie de notre étude, nous allons chercher à comprendre comment le mufti mettait en dialogue les sources majeures de références de la Charia et les litiges complexes mis en discussion devant le *cadi* par le biais d'un procès.

Il nous faut dire quelques mots quant à la définition du terme « Charia » dans la présente étude. La Charia peut être caractérisée, ainsi que l'a mentionné Brinkly Messick, comme un « discours total⁴³ » où toutes sortes d'institutions – religieuses, légales, morales, politiques et économiques – trouvent une expression. En bref, la Charia est un espace où s'articulent les problèmes sociaux et politiques par la confrontation d'arguments juridiques. La force de la *fatwa*, comme une opinion « casuistique⁴⁴ », provient du fait qu'elle englobe la question juridique en renvoyant aux sources de la jurisprudence, qui étaient considérées comme « les livres les plus considérés du *fiqh* ». En suivant les chaînes de référence faites par les muftis à ces textes dans leurs *fatwas*, ce livre identifie l'historicité de diverses interprétations doctrinales dans leur voyage de la Grande Syrie à la Transoxiane et la Horde d'Or, et enfin dans la pratique juridique ottomane. Il s'agissait là de la contribution principale du mufti à la vitalité de la doctrine juridique dans la ville. Peut-être plus que toute autre chose, l'existence même des muftis provinciaux (*kenar müftüleri*) et de leurs *fatwas* nous révèle l'importance attachée à la justification raisonnée des décisions judiciaires dans la ville d'Amid au XVIII^{ème} siècle.

43 Brinkly Messick, *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*, University of California Press, Berkeley, 1993, p. 3.

44 Pour la casuistique dans la tradition normative musulmane voir Baber Johansen, « Casuistry: Between Legal Concept and Social Praxis », *Islamic Law and Society* 2/2, 1995, pp. 135–156. Pour la tradition normative romaine, voir Yan Thomas, *Les opérations du droit*, Hautes Etudes, Paris, 2011, pp. 21–41.

Prologue : l'espace historique

Le Kurdistan : la zone culturelle

La ville d'Amid était un point stratégique de l'espace impérial. Elle était située au centre de la zone culturelle qui constituait le Kurdistan, entre les pouvoirs safavide et ottoman, qui étaient en contact avec diverses communautés autochtones comme les Arabes, les Arméniens, les Assyriens et les Kurdes¹. Le mot Kurdistan renvoyait à une région géographique (composée d'une population religieusement hétérogène) dans laquelle le 'pouvoir sunnite' des tribus ou des beys kurdes primait. Les loyautés vis-à-vis du centre impérial, ainsi que les négociations avec ce dernier, déterminaient la stabilité politique de la région.

Si certains auteurs comme Sharaf ad-Dîn Khân Bidlîsî² ou encore Kâtib Çelebi ont essayé de comprendre les origines des Kurdes, ils se sont souvent tournés vers les mythes, dont la source est le *Shâh-Nâme* de Ferdowsi³. Dans notre contexte, ce qui donne son sens au mot kurde semble être la différence linguistique, telle qu'elle est évoquée par Kâtib Çelebi⁴.

Mis à part cette différenciation linguistique, le mode de vie pastoral et tribal a aussi joué un rôle important dans la désignation des communautés kurdes.

-
- 1 Ariel Salzmann, *Tocqueville in the Ottoman Empire : Rival Paths to the Modern State*, E. J. Brill, 2004, p. 51.
 - 2 Sharaf ad-Dîn Khân Bidlîsî : auteur du *Sharaf-nâma*, la seule source historique cohérente sur les notables kurdes. Il grandit dans l'Empire safavide et bénéficia, avec les enfants de Shâh Tahmâsb (qui régna entre 930–984/1524–76), à Qazvin, d'une éducation exigeante. Après le décès de Shâh Tahmâsb, Bidlîsî changea de camp et se mit au service du sultan ottoman Murad III (reg. 982–1003/1574–1595). Pour le remercier, ce dernier lui décerna d'abord le titre de *khân* et lui accorda ensuite le territoire autour de la ville de Bidlîs en *hükümet* héréditaire voir Stephan Conermann, « Volk, Ethnie oder Stamm : Die Kurden aus mamlûkischer Sicht », dans *Asien und Afrika : Die Kurden* 8, S. Conermann et G. Haig (dir.), EBVerlag, Hambourg, 2004, pp. 27–68 et Bacqué-Grammont, J.-L. Adle, C., « Quatre lettres de Sheref Beg de Bitlîs (1516–1520) », *Der Islam* 63, 1986, pp. 90–118. Voir également Sholeh A. Quinn, « The Timurid Historiographical Legacy : A Comparative Study of Persianate Historical Writing », dans Andrew J. Newman (dir.), *Society and Culture in the Early Modern Middle East : Studies on Iran in the Safavid Period*, E. J. Brill, Leiden, 2003, p. 23.
 - 3 Poème épique, le *Shâh-Nâme* de Ferdowsi narre l'histoire de l'Iran depuis la création du monde jusqu'à l'arrivée de l'Islam ; voir Firuza Melville, « The Shahnameh in Persian literary history », dans *Epic of the Persian Kings : the Art of Ferdowsi's Shahnameh*, London-New York, 2010, pp. 16–22.
 - 4 Kâtib Çelebi, *Kitâb-ı Cihannümâ*, Konstantiniyye, 1145, p. 449 [...] *Ekrad dört kısımdır ki adab ve âdet ve lûgatı mütegayyiredir. Kurmanclar, Kelhoran ve Goran* [...].

Les sources historiques font une différenciation nette entre les tribus et les beylicats ou bien les émirats kurdes. Les tribus, en général, étaient associées au nom de la famille du chef, tels les Millizâde, Kîkizâde, Zîrkî etc. D'autres tribus tiraient leur nom de la région au sein de laquelle elles circulaient, telle la tribu de Bahadinan. Enfin, les émirs et les beys kurdes étaient nommés selon la citadelle ou la région qu'ils dominaient, comme Hakkâri, Cezire et Bitlis⁵. Les émirs devaient leur titre soit aux pouvoirs anciens, tels que les Akkoyunlu, soit aux Ottomans. Ainsi, c'était le Sultan Murad IV qui avait accordé le titre de Khan aux détenteurs de Bidlis comme *hükümet* héréditaire⁶.

C'est Sandjar, le dernier grand Seldjoukide, qui en 1153 créa, à l'ouest de l'Iran, une province sous le nom de *Kordestân*, englobant Dinawar, Hamadhan, Kermânchâh et Sinna. Bien que le mot Kurdistan n'ait pas été en usage parmi les « termes administratifs » jusqu'à cette date⁷, selon certains chercheurs, des termes flous, comme *Bilad al-akrad* ou bien *Zuzan al-akrad*, étaient déjà employés dans les sources arabes des périodes précédentes, pour désigner les vastes pâturages peuplés par les tribus kurdes⁸. Il est aussi évident qu'entre le XII^{ème} et le XV^{ème} siècles plusieurs autres appellations différentes, telle 'la province des Kurdes' (*Wilâyat-i akrad*), étaient en usage pour décrire les régions peuplées par les communautés kurdes⁹.

Selon Baki Tezcan, l'usage du mot Kurdistan pour définir l'ouest de l'Iran et le sud-est de l'Anatolie dans son ensemble a une histoire relativement récente. Le mot est apparu pour la première fois dans un récit historique intitulé *Zafernâme* qui fut écrit pour faire l'éloge des campagnes militaires de Tamerlan en Iran et en Anatolie¹⁰. Cet usage avait deux connotations : la première recouvrait plus ou moins un sens géographique qui faisait référence à la zone décrite comme la « province des Kurdes » en Iran occidental central à la

5 *Ibid.*, p. 150 [...] *hükkâm-ı Kürdistan arasında sahib-i aşâir-i kesire olanlar aşiret ismiyle yad olunub sahib-i kal'a olanlar ol kal'a ismiyle şöhet-i şâr olmak resimdir mesela Hakkâri ve Cezire gibi [...]*.

6 Stephan Conermann, « Volk, Ethnie oder Stamm... », p. 33.

7 Malgré une lecture limitée des sources géographiques, voir Baki Tezcan, « Le développement de l'usage du terme 'Kurdistan' comme description géographique et l'intégration de cette région dans l'Empire ottoman au XVI^e siècle », dans Boris James (dir.), *Les Kurdes : Ecrire l'histoire d'un peuple aux temps pré-modernes*, L'Harmattan, Paris, 2009, pp. 95–125 ; Ebru Sönmez, *Idris-i Bidlisi : Ottoman Kurdistan and Islamic Legitimacy*, Libra Kitap, Istanbul, 2012.

8 Boris James, *Saladin et les Kurdes : perception d'un groupe au temps des Croisades*, L'Harmattan, Paris, 2006, pp. 14–26.

9 Baki Tezcan, « Le développement... », pp. 95–101.

10 *Ibid.*, p. 98.

fin du XIII^{ème} siècle. La deuxième faisait référence à une région située plus au nord et avait un sens tout autant administratif que géographique, car il s'agissait de la « province du Kurdistan » accordée à un certain émir par Tamerlan. Cet usage désignait une région comprenant Bitlis, Muş, Ahlat et Van à l'est de la Turquie actuelle¹¹.

Il faut souligner ici que ces sources sont plutôt historiques, et non géographiques. A une époque relativement plus tardive, au XVIII^{ème} siècle, un cartographe anonyme en donne une idée plus précise. Selon lui, la « province du Kurdistan » commençait au détroit d'Ormuz, vers le golfe persique, et atteignait Erevan au nord, englobant les villes d'Anatolie comme Van et Erzurum. Les villes comme Maraş et Malatya marquaient la limite vers l'ouest¹². De manière intéressante, la description du Kurdistan par le *Sharaf-nâma* au XVI^{ème} siècle et par Kâtib Çelebi au XVII^{ème} correspondait à celle de notre cartographe anonyme¹³.

L'usage du terme Kurdistan dans le vocabulaire administratif ottoman coïncidait, plus ou moins, avec le moment de la rencontre entre la Porte et les notables locaux kurdes, quand ces derniers émergèrent en tant qu'acteurs politiques principaux dans cette région frontalière¹⁴. Le principal intérêt de la Porte envers cette région venait de la nécessité pour l'Empire de protéger ses frontières orientales contre l'expansion safavide à l'ouest. De plus, la présence d'une large population de Kızılbaş influencés par le chiïsme mystique de Shah Ismail faisait émerger une menace en Anatolie. Ce fut l'une des raisons qui poussa Selim I^{er} à organiser une campagne militaire massive contre le pouvoir chiite de son voisin sur les marges orientales de l'Empire¹⁵.

11 *Ibid.*, pp. 98–99.

12 La carte originale de ce cartographe anonyme se trouve dans les archives du Palais de Topkapı. Elle est étudiée par Ariel Salzmann dans son *Tocqueville in the Ottoman Empire...*, pp. 31–71.

13 Voir *Chêref-nâme ou fastes de la nation Kourde*, Volume 1/1, traduit par François Bernard Charmoy, St.-Petersbourg, 1870, pp. 27–28. Pour la même description, voir Kâtib Çelebi, *Kitâb-ı Cihannümâ...*, p. 469.

14 Ebru Sönmez, *İdris-i Bidlisi...*, pp. 111–114. Il faut souligner ici qu'entre 1533–1536, quand Soliman le Magnifique mena ses campagnes militaires vers l'Iran, le terme du Kurdistan était déjà en usage dans le vocabulaire de l'Empire : Nasîhü's-Silâhi, *Beyân-ı Menâzil-i Sefer-i 'Irakeyn-i Sultan Süleyman Hân*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1976, pp. 215/217/219/256.

15 Pour une importante étude à partir d'un corpus des sources riches en persan et en ottoman, voir Ebru Sönmez, *İdris-i Bidlisi...*; voir également Hakan Özoğlu, *Kurdish Notables and the Ottoman State: Evolving Identities, Competing Loyalties and Shifting Boundaries*, State University of New York Press, Albany, 2004.

Il est notoire que l'une des premières actions que Selim I^{er} entreprit alors fut de demander à Idris Bidlîsî¹⁶, un bureaucrate *acem*¹⁷ d'origine kurde au service de la Porte, de gagner l'aide des chefs notables de cette région. Un des éléments cruciaux de cette alliance était que la majorité des notables kurdes appartenait à la branche sunnite de l'islam. De plus, Shah Ismail avait tenté de gouverner cette région directement, tandis que Selim I^{er} promit une forme d'autonomie aux notables kurdes. Ainsi, pendant la bataille de Çaldıran (1514), les notables collaborèrent avec la Porte et se soumirent officiellement à l'autorité ottomane après la victoire¹⁸.

Les études menées sur les privilèges octroyés par la Porte aux pouvoirs locaux kurdes, ainsi que sur l'organisation administrative de la région, juste après la bataille de Çaldıran, souffrent du manque de sources historiques. Le premier registre (*deFTER*) de la Province de Diyarbekir, datant de l'année 1518, ne mentionne que les sandjaks sous autorité directe ottomane, administrés

-
- 16 Originaire de la ville de Bitlis, fils d'un célèbre sufi et bureaucrate nommé Husam al-din Bidlîsî (mort en 1495) qui avait servi en tant que secrétaire du Divan des Akkoyunlu sous le règne d'Uzun Hasan. Idris Bidlîsî fut élevé à la cour des Akkoyunlu et y servit en tant que bureaucrate, comme son père. Après le renversement de la souveraineté Akkoyunlu, pendant le conflit entre les Ottomans et les Safavides, il collabora avec la Porte. Pour la vie d'Idris Bidlîsî, voir Hoca Saadeddin, *Tâcü't-Tevârih*, Istanbul, 1296, vol. II, p. 566–567.
- 17 A l'époque qui nous intéresse, le mot « *Acem* » renvoyait aux individus appartenant à l'espace culturel persan. Il est particulièrement utilisé afin d'établir une distinction entre *Acem* et Rumi, ce dernier terme impliquant l'appartenance à l'espace culturel ottoman. Ayant été élevé dans cette espace culturel persan, Idris Bidlîsî doit être désigné comme étant un *Acem*. Pour une discussion importante du sujet, voir Ebru Sönmez, *Idris-i Bidlisi...*, pp. 39–53 ; Cornell H. Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire : The Historian Mustafa Ali (1541–1600)*, Princeton University Press, Princeton, 1986, pp. 253–261 ; Benjamin Lellouch, *Les Ottomans en Egypte : Historiens et conquérants au XVI^e siècle*, Peeters, Paris, 2006, pp. 188–189.
- 18 Pour l'histoire de la conquête d'Amid et de la région par les ottomans, voir Hoca Sâdeddin, *Tâcü't-Tevârih*, vol. II, pp. 299–313 ; voir aussi Martin van Bruinessen, « The Ottoman conquest of Diyarbekir and the administrative organization of the province into the 16th and the 17th centuries », dans Martin van Bruinessen et Hendrik Boeschoten (dir.), *Evliya Çelebi in Diyarbekir : The Relevant Section of the Seyahatname Edited with Translation, Commentary and Introduction*, E. J. Brill, Leiden, 1988, p. 13. Voir également Walter Posch, « What Is a Frontier? : Mapping Kurdistan between Ottomans and Safavids », dans Éva M. Jeremiás (dir.), *Irano-Turkic Cultural Contacts in the 14th–17th Centuries*, Piliscsaba, 2003, p. 210. Pour avoir une idée du remplacement par Şah İsmail des émirs kurdes par une aristocratie Kızılbaş après le renversement des Akkoyunlu dans la région, voir Alexander Khacharian, « The Kurdish Principality of Hakkariya (14th–15th Centuries) », *Iran and the Caucasus* 7/1–2, 2003, pp. 37–58.

par le gouverneur (*beylerbeyi*) Bıyıklı Mehmed Pacha, sans préciser la liste des circonscriptions gouvernées par les notables kurdes¹⁹. Ce *defter* englobe les districts d'Amid, Ruha (Urfa), Mardin, 'Arabkir, Harput, Ergani, Kiğı, Siverek, Çermik et de Çemişgezek en tant que subdivisions de la Province de Diyarbekir.

Pourtant, une autre liste, remontant à l'année 1520 et attachée à un registre de budget de l'Empire de 1533, établit une distinction nette entre deux divisions administratives de la région²⁰ : la première est la province de Diyarbekir (*vilâyet-i Diyarbekir*) qui englobait les districts de Kemah, Harput, Kara Amid, Ruha, 'Arabkir, Ergani, İspir et Kiğı. La deuxième division, sous le titre de « communautés des kurdes » (*cema'ât-i Kurdân*), inclut vingt-huit circonscriptions (*liva*) accordées (*tasarruf*) aux divers notables kurdes. Dans ce registre, il est intéressant de voir que certaines circonscriptions comme Çermik et Çemişgezek, qui avaient été enregistrées en tant que circonscriptions de la Province de Diyarbekir (sous l'autorité du gouverneur ottoman) dans le registre de 1518, étaient enregistrées, cette fois, comme des circonscriptions accordées à des notables kurdes, tels que Hüseyin Beg et Şah Ali. Ainsi, ce détail nous laisse à penser que la situation administrative de la région était encore en cours de négociation entre la Porte et les notables kurdes entre les années 1518–1521²¹.

C'est en effet environ une quinzaine d'années après le premier recensement de la région qu'on trouve le mot Kurdistan employé par la Porte pour désigner les circonscriptions tenues par les notables. Le registre qui en rend compte, datant de l'année 1527, donne une liste des provinces de l'Empire ottoman et

19 Le registre datant de l'année 1518 est considéré comme le premier recensement de la région par la Porte. Voir Nejat Göyünç, « Diyarbekir beylerbeyliği'nin ilk idâri taksimatı », *Tarih Dergisi* 23, 1969, pp. 23–34 ; Martin van Bruinessen, « The Ottoman Conquest of Diyarbekir... », p. 17. Le *kanunname* de cette période est analysé et publié par Mehdi İlhan, dans son *Amid (Diyarbakır)*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2000, pp. 122–125. Hakan Özoğlu, dans son livre, ne présente pas de nouvelles sources historiques. Il analyse seulement les registres exploités par les historiens que nous venons de mentionner. Voir Hakan Özoğlu, *Kurdish Notables...*

20 Ce registre est important pour notre sujet car, contrairement au registre de 1518, il semble être le plus ancien registre qui nous donne une idée précise sur la division administrative de la région. Voir Ömer Lütfi Barkan, « H. 933–934 (M. 1527–1528) Malî yılına ait bir bütçe örneği », *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, Ekim 1953–Temmuz 1954, pp. 251–329. Cette liste peut être trouvée dans cet article, pp. 306–307. Pourtant à l'exception d'Ebru Sönmez, ce registre semble être ignoré par les historiens ayant récemment travaillé sur le sujet. Voir Ebru Sönmez, *İdris-i Bidlisi...*, pp. 114–125.

21 *Ibid.*, pp. 114–125.

le statut administratif de notables kurdes y apparaît d'une manière beaucoup plus claire²².

Dans ce registre aussi, deux divisions administratives attirent notre attention : la première intitulée « Province de Diyarbekir (*vilâyet-i Diyarbekir*) » englobait neuf circonscriptions (*liva*) ; les centres urbains importants de la région comme Amid, Harput, Ruha (Urfa), Ergani, Musul et les régions dans lesquelles la tribu itinérante nommée Ulus dominait. La deuxième, intitulée « Province de Kurdistan (*vilâyet-i Kurdistan*) », comportait dix-sept « territoires » (*eyâlet*²³), dont Bitlis, Hisnkeyf, Siverek, Hizan, Sason, Palu, Cizre et d'autres circonscriptions enregistrées sous les noms des notables kurdes qui les gouvernaient comme Mir Zahid. Ainsi, dans le « vocabulaire administratif » ottoman, au lieu de renvoyer à une zone géographique unifiée, le mot Kurdistan semble avoir été employé comme une catégorie administrative désignant la totalité de différents noyaux de pouvoirs locaux reconnus par la Porte à travers une série de négociations²⁴.

Les registres que nous venons de mentionner présentent uniquement la liste des divisions administratives de la région, dominées par les notables kurdes, sans mentionner la nature des privilèges concédés à ces notables. On peut se demander quelles particularités distinguaient les circonscriptions tenues par ces notables. Un *kanunname* datant du début du XVI^{ème} siècle et

22 Ce registre (Archives du Palais de Topkapı, D. 5246) est publié dans les annexes du livre de Metin Kunt ; voir son *Sultan's Servants: The transformation of Ottoman Provincial Government 1550-1650*, New York, Columbia University Press, 2001, p. 108. Pour les facsimilés, voir figures 6-7 dans le même ouvrage. Pour la même information, voir aussi Ayni Ali Efendi, *Kavânin-i Âl-i Osman der Hülâsa-i Mezâmin-i Defter-i Divân*, Tasvir-i Efkâr Gazetehânesi, İstanbul, 1280, pp. 29-30.

23 Dans son livre, Metin Kunt utilise le mot « territoire » afin de faire une distinction nette entre les subdivisions administratives de la Province du Kurdistan et celles de Diyarbekir. Selon lui, contrairement à la Province de Diyarbekir, l'utilisation du mot « *eyâlet* » pour désigner chaque subdivision de la Province de Kurdistan renvoie à une certaine autonomie de chaque notable au sein de cette province. Voir Metin Kunt, *Sultan's Servants...*, p. 108.

24 Dans son ouvrage géographique intitulé *Kitâb-ı Cihannümâ*, Kâtib Çelebi confirme clairement notre observation. Selon lui, la région du Kurdistan englobe les unités administrées sous les catégories de *yurtluk* et *ocaklık* et la région frontalière entre les Ottomans et Safavides. Voir Kâtib Çelebi, *Kitâb-ı Cihannümâ...*, p. 450 [...] *ve ekser selâtin bu taifenin ülkelerine tamâ etmeyüb bunların mücerred itaatleriyle kanaat etmişlerdir. Bâzı Âl-i Osman ve bâzı şâh-ı Acem serhaddi ve ocaklık ve hükümet ünvanıyla ma'nun Kürdistan'dır* [...].

publié par Ahmet Akgündüz nous éclaire sur les détails des privilèges détenus par les notables kurdes²⁵.

Le premier statut octroyé aux notables est formulé sous le titre de *hükümet* comprenant neuf unités administratives 'héréditaires' dans la région. La seule responsabilité des titulaires de *hükümet* vis-à-vis de la Porte était de se joindre à l'armée impériale avec leurs soldats lors des campagnes militaires à l'appel du gouverneur ottoman. Les expressions comme *mefruzü'l-kalem* et *maktu'ül-kadem*, utilisées pour souligner les caractéristiques administratives des *hükümet* renvoient au fait que ces unités étaient exonérées des recensements impériaux selon les *ahidname* qu'ils détenaient, et que leurs dirigeants avaient l'usufruit de ces « territoires »²⁶. Ils avaient leur propre armée et la Porte ne pouvait destituer ni remplacer leurs dirigeants.

Le deuxième statut sous la catégorie *yurtluk-ocaklık*, comportait dix-sept circonscriptions, dont quatre se trouvaient dans les territoires de la Province de Diyarbekir²⁷. Dans cette catégorie administrative, se trouvaient des types d'unité foncière propres au système impérial ottoman comme les *zeamet* et les

25 En général, les historiens utilisent les informations données par Evliya Çelebi dans son récit de voyage (*Seyahatnâme*), ou par Aynı Ali Efendi ou Hezarfen Hüseyin Efendi, qui se fondent sur un *kanunname* datant du début du xvi^{ème} siècle. Selon Ahmet Akgündüz, le *kanunname* qu'il publie ne peut être que la source utilisée par Evliya Çelebi, Aynı Ali Efendi et Hezarfen Hüseyin Efendi. En effet, les descriptions faites par ces derniers dans leurs ouvrages correspondent parfaitement aux descriptions de ce *kanunname* en ce qui concerne les statuts administratifs des notables kurdes. Voir *Kanunî Dönemi Tımar Kanunname-i Hümayunu*, dans Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, vol. iv, İstanbul, 1992, pp. 453-497.

26 Voir Mehmet Öz, « Ottoman Provincial Administration in Eastern and Southeastern Anatolia », dans Kemal H. Karpat et Robert. W. Zens (dir.), *Ottoman Borderlands*, University of Wisconsin Press, Madison, 2003, p. 146. Dans son ouvrage Aynı Ali Efendi utilise la même expression pour désigner les *hükümet*. Voir Aynı Ali Efendi, *Kavânin-i Âl-i Osman . . .*, p. 30. [...] *ammâ hükümetler tahrir olunmamıştır, içinde zeamet ve tımar yokdur* [...].

27 Selon Nejat Göyünç, les termes administratifs *yurtluk-ocaklık* sont utilisés pour désigner les « apanages familiaux » ou les « circonscriptions autonomes » avec des titres héréditaires. Cependant, le terme *ocaklık* seul porte un sens plus large. Il désigne non seulement les districts octroyés aux familles notables de régions diverses en contrepartie de leur loyauté vis-à-vis de la Porte, mais il renvoie également à l'assignation de certains revenus de l'Empire pour la fourniture de biens ou de matériaux nécessaires aux institutions, telles que la cuisine impériale. Voir Nejat Göyünç « Yurtluk-Ocaklık Deyimleri Hakkında », dans *Prof. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul, 1991, p. 271.

timar. Les détenteurs de *yurtluk-ocaklık* avaient l'obligation de se joindre à l'armée impériale pendant les campagnes militaires mais la Porte ne pouvait ni les destituer, ni les remplacer²⁸. L'expression *tabl u alem sâhibleridür* utilisée pour désigner le caractère administratif des *yurtluk-ocaklık* renvoyait à une certaine autonomie de ces unités.

Le XVIII^{ème} siècle témoigna de la disparition du terme Kurdistan du vocabulaire administratif de l'Empire. Par exemple, les registres de nomination aux sandjaks (*Sancak Tevcih Defteri*) des années 1717–1730 montrent bien que les territoires qui avaient été unis sous la rubrique de la Province du Kurdistan auparavant étaient alors enregistrés sous le nom de Province de Diyarbekir²⁹. A la même période, le terme Kurdistan avait gardé une définition géographique, comme nous l'avons déjà souligné à partir de la carte désignée par le cartographe anonyme ottoman. Il est aussi à souligner que, dans ce registre, nous constatons de nouvelles circonscriptions d'*ocaklık* comme celles de Kulb, Atak, Kızucan, Pertek, Kürdkıran, Ovacık etc.³⁰. Néanmoins, le fait que le terme Kurdistan ne fut pas employé comme un terme administratif ne veut pas dire qu'il ait complètement disparu du vocabulaire de l'Empire. En effet, le XIX^{ème} siècle fut témoin de la création, une nouvelle fois, de la Province du « Kurdistan » en 1847 englobant, cette fois-ci, les centres urbains d'Amid, Mardin, Van et Muş³¹. Ainsi, nous pouvons suggérer que les configurations administratives et politiques de la région sont assez complexes et ont connu des changements importants au cours de l'histoire, qui restent largement à explorer.

28 Voir *Kanunî Dönemi Tımar Kanunname-i Hümayunu...*, p. 469. Pour la description des *yurtluk-ocaklık* et des *hükümet* par Ayni Ali Efendi, voir *Kavânin-i Âl-i Osman...*, pp. 29–31.

29 Le registre original (*Sancak Tevcih Defteri/STD*) se trouve dans les Archives de la Présidence du Conseil à Istanbul (*Başbakanlık Osmanlı Arşivi*) dans le catalogue de Kamil Kepeci sous le numéro : mükerrer 523. Le registre est translitéré et publié avec la pagination originale par Fahameddin Başar, *Osmanlı Eyâlet Tevcihâtı (1717–1730)*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1997.

30 Voir STD, pp. 105–145. Par exemple, l'*ocaklık* d'Ovacık était accordé à un certain Mehmed qui est désigné dans le registre comme un des beys du Kurdistan (*Kürdistan Beyzâdelerinden*), voir STD, pp. 162–163.

31 La création de la Province du Kurdistan était ainsi annoncée dans le journal *Takvim-i Vekâyi : Diyarbekir eyâleti ve Van ve Muş ve Hakkari sancakları ile Cizre ve Bohtan ve Mardin kazâları birleşdirilib cümlesinin bir eyâlet ad ve itibâr olunması ve iş bu eyâlete Kürdistan eyâleti tesmiye kılınması* [...] Le 14 decembre 1847 (5 muharrem 1264).

Amid : la ville

Située au carrefour des routes entre l'Anatolie et du Moyen-Orient, la ville d'Amid fut le centre administratif de la province de Diyarbakir au XVIII^{ème} siècle. Elle était également appelée Amid la noire (*Kara Amid*), à cause de la couleur noire de ses remparts et de ses maisons, construits en basalte³². La ville est construite sur un large plateau qui s'étend sur 100 mètres à hauteur du Tigre et elle se forme sur une surface de 146,6 hectares³³. Deux axes principaux, l'un traversant d'ouest en est et l'autre menant du sud au nord, se croisent au milieu de la ville et témoignent des traces du plan des cités romaines³⁴. Ces deux routes divisent la ville en quatre parcelles qui ne sont pas géométriquement ordonnées. Les petites rues dans les quartiers qui forment la ville ont plutôt une forme organique³⁵.

Le territoire de la ville était délimité par des murailles (le *Dışkale* et l'*İçkale*) qui l'entouraient et servaient de protection pour sa population. La ville d'Amid se développa à l'intérieur des murailles du *Dışkale* (*intramuros*), qui constitue aujourd'hui la ville ancienne (*Suriçi*). La plupart des quartiers qui composaient la ville au XVIII^{ème} siècle se trouvaient à l'intérieur du *Dışkale*. La muraille du *Dışkale* était très bien entretenue et ornée pour la défense de la cité de quarante-deux tours tant rondes que carrées³⁶.

L'autre petite forteresse nommée l'*İçkale* était placée au nord-est de la ville et se distinguait de celle du *Dışkale*. Selon les lectures faites pour la réalisation de la présente étude, il est clair que l'*İçkale* abritait les élites militaires et officielles de la cité. Le séraï du gouverneur de la province, une prison, des équipements militaires nécessaires à la défense de la cité et aux campagnes

32 Pour la ville d'Amid au XVII^{ème} siècle, voir Martin van Bruinessen et Hendrik Boeschoten (dir.), *Evliya Çelebi in Diyarbakir...*; pour la ville d'Amid et l'Empire ottoman au XVIII^{ème} siècle, voir Ariel Salzman, *Tocqueville in the Ottoman Empire...*; pour les XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècles, voir İbrahim Yılmazçelik, *19. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır : 1790-1840*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1995. L'importance de la ville au Moyen-Âge est mentionnée par Ira Marvin Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Harvard University Press, Cambridge, 1967, pp. 32-33.

33 Orhan Cezmi Tuncer, *Diyarbakır Kiliseleri*, Ankara, 2010, p. 10.

34 Mücahit Yıldırım, « Geleneksel Diyarbakır Evlerinin Korunmasına İlişkin Bir Yöntem Araştırması », thèse soutenue à l'Université Mimar Sinan, Istanbul, 2002, p. 15.

35 *Ibid.*, p. 28.

36 Alain Riottot, *Voyage dans l'Empire ottoman du naturaliste Claude Granger 1733-1737*, L'Harmattan, Paris, 2006, p. 231.

impériales se trouvaient également dans l'*İçkale*³⁷. Le fait que c'était la partie la plus anciennement habitée de la ville explique la continuité historique des classes sociales habitant cette zone durant l'époque ottomane³⁸.

Soixante-trois inscriptions qui se trouvent toujours sur les murailles de la ville témoignent des différentes civilisations qui ont marqué la ville à travers l'histoire. Six d'entre elles, rédigées en langues grecque et latine, remontent à l'époque byzantine. Avec les récits du soldat romain Ammien Marcellin, elles nous informent du fait que Constantin créa une ville nommée « Amida » avec une muraille très impressionnante avant 330³⁹. Cette première ville correspondait à ce qu'on appelle l'*İçkale* aujourd'hui. C'est après 330 que Constantin commença à construire le *Dışkale* et, d'après une inscription sur les murailles qui n'a pas survécu jusqu'à aujourd'hui, Albert Gabriel nous informe qu'à l'époque de Valentinien 1^{er}, entre les années 367 et 375, la ville fut agrandie pour atteindre sa forme actuelle⁴⁰. Les autres inscriptions appartiennent à l'époque musulmane de la ville⁴¹.

À l'époque ottomane, les récits des voyageurs tels qu'Evliya Çelebi démontrent que quatre portes importantes, qui existent encore aujourd'hui, servaient d'accès principaux à la ville⁴². Ses portes étaient la *Yeni Kapı* à l'Est de la ville, l'*Urfa Kapı* à l'Ouest, la *Dağ Kapı* au Nord et la *Mardin Kapı* au Sud. On retrouve parfois les noms, dans les *sicil* d'Amid et dans d'autres archives (comme les registres de *vakıf*), de *Bâbü'l-Mâ* (Yeni Kapı), *Bâbü'r-Rûm* (Urfa Kapı), *Bâbü'l-Cebel* (Dağ Kapı), ou *Bâb-ı Mardin* (Mardin Kapı). Ces portes du *Dışkale* étaient fermées au coucher du soleil et rouvertes le matin⁴³.

Une telle protection de la cité se doublait-elle d'un contrôle administratif des étrangers de la ville, notamment au XVIII^{ème} siècle où la ville

37 İbrahim Yılmazçelik, *19. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır . . .*, p. 30.

38 Selon İbrahim Yılmazçelik le tribunal de la ville pendant XIX^{ème} siècle se trouvait dans cette partie de la ville. Néanmoins, nous n'avons trouvé aucun indice qui pourrait prouver cet argument pour le XVIII^{ème} siècle. *Ibid.*, pp. 25–26.

39 Canan Parla, « Diyarbakır Surları ve Kent Tarihi », *Odtü Mimarlık Fakültesi Dergisi*, 22/1, 2005, p. 58.

40 Albert Gabriel, *Voyages Archéologiques dans la Turquie orientale*, Paris, 1940, pp. 180–181.

41 Canan Parla, « Diyarbakır Surları ve Kent Tarihi . . . », p. 57.

42 Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, Yücel Dağlı et Seyit Ali Kahraman (dir.), volume 4, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001, pp. 24–25; Nasır-ı Hüsrev, *Sefernâme*, traduit par A. Terzi, İstanbul, 1985, p. 13; Albert Gabriel, *Voyages Archéologiques . . .*, pp. 1–29; Alain Riottot, *Voyage dans l'Empire ottoman . . .*, p. 33.

43 İbrahim Yılmazçelik, *19. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır . . .*, p. 30.

comptait une population importante⁴⁴ ? Peut-on envisager que des documents spéciaux étaient délivrés aux habitants de la ville qui leur permettait une libre circulation d'entrée et de sortie ? Un firman retranscrit dans les *sicil* de Harput ordonnait le 18 novembre 1821 d'interdire d'entrée et de sortie de ville ceux qui ne détenaient pas un Document de Passage (*Mürûr Tezkeresi*)⁴⁵. On peut se demander de quand datait cette mesure de contrôle.

Nous savons que la ville d'Amid a été pendant des siècles une importante zone stratégique et économique de l'Empire ottoman⁴⁶. A environ 1500 km de la capitale impériale, Amid était un point important des régions du Sud-est et a toujours servi de zone stratégique lors des campagnes orientales de l'Empire⁴⁷. D'importantes villes comme Harput au Nord et Mardin au Sud ont été subordonnées à Amid, capitale de la province possédant un large arrière-pays d'agriculture nourri par le Tigre. En Anatolie, Amid faisait partie des grandes villes. Les principales sources de revenus de la ville étaient l'agriculture, l'artisanat corporatif et le commerce, le nomadisme pastoral jouant un rôle significatif dans l'activité économique de la région⁴⁸. A l'époque étudiée, la ville disposait d'une capacité importante de production et, de ce fait, elle servit

44 Il n'y a pas d'informations fiables quant au chiffre absolu de la population au XVIII^{ème} siècle. Cependant, quand on se fonde sur les sources suivantes, nous pouvons estimer que la population à l'époque devait être environ de 40 000 ou 50 000 personnes. Selon l'étude de Mehdi İlhan sur les registres de recensements (*Tapu Tahrir*) de la ville d'Amid, la population de la ville dans l'année 1540 était de 20.533. Voir Mehdi İlhan, « XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır Şehrinin Nüfusu ve Vakıfları : 1518 ve 1540 Tarihli Tapu Tahrir Defterlerinden Notlar », *Tarih Araştırmaları Dergisi* 16/27, Ankara, 1994, pp. 45–113 ; Martin van Bruinessen évalué à 50 000 personnes la population de la ville au XVII^{ème} siècle. Voir Klaus Kreiser, Martin van Bruinessen et Hendrik Boeschoten, *Evlîya Çelebi in Diyarbakır...*, p. 33.

45 İbrahim Yılmazçelik, 19. *Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır...*, p. 20.

46 Pour l'importance stratégique de la ville, voir Ebubekir Tihrani, *Kitâb-ı Diyarbekiriyye*, Diyarbakır Belediyesi Yayınları, Diyarbakır, 1999 ; Thomine. J Sourdel, « Diyar Bakr », *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 2, Leiden, 1983, pp. 343–347. 2^e édition ; Claude Cahen, « Le Diyar Bakr au temps des premiers Urtukides », *Journal Asiatique* 227, 1935, pp. 219–276 ; Nejat Göyünç, « On altıncı yüzyılın ilk yarısında Diyarbakır », *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi* 7, 1968, pp. 76–80.

47 Pour le rôle stratégique de la ville pendant l'époque étudiée, voir Subhî Mehmed Efendi, *Subhî Tarihi*, Kitabevi, Istanbul, 2007, pp. 86/770–777.

48 Ariel Salzman, *Tocqueville in the Ottoman Empire...* Dans un manuscrit (*Kanunname*) qui se trouve dans la *Bibliothèque spécialisée de Diyarbakır* on relève 73 différentes activités artisanales dans la ville d'Amid. Voir *Kanunname*, manuscrit ottoman, *Bibliothèque spécialisée de Diyarbakır*, no. 3935, pp. 47a/b.

de base principale à l'Empire pendant les guerres avec l'Iran et la Russie. La riche mine de cuivre d'Elazığ (*Ma'den*), source de revenus importants pour l'Empire, faisait partie des mines impériales et sa production était traitée à la fonderie d'Amid⁴⁹. L'approvisionnement en orge et en blé, achetés aux paysans de la région au taux nominal ou bien perçus sous forme d'impôts, était souvent dirigé par le *voyvoda* de Diyarbekir, chargé de collecteur de l'impôt⁵⁰.

La situation géographique de la ville comme lieu de passage entre la capitale impériale et les grandes villes du Moyen-Orient en faisait une ville dont le commerce jouait un rôle décisif dans la vie économique⁵¹. A l'époque ottomane, les importantes routes de commerce venant d'Azerbaïdjan, d'Iran et d'Iraq se croisaient à Amid, qui constituait le poste principal de douane pour les caravanes en Anatolie sud-est. Les caravanes en provenance d'Alep et Mossoul, passant par Hakkâri et Van, entraient par les quatre portes d'Amid et devaient s'acquitter d'une taxe qui constituait l'une des principales sources de revenu de la ville⁵².

Après être rentrés dans la ville avec les caravanes, les commerçants des différentes villes de l'Empire se logeaient dans les *han* et les caravansérails d'Amid. Le plus grand caravansérail de la ville se trouvait juste à l'entrée de l'*Urfa Kapı* à l'ouest, à côté de la mosquée et du bain construits au nom de Melek Ahmed Pacha⁵³. Le deuxième, nommé Han de Hasan Pacha, construit par le gouverneur de la province Hasan Pacha entre 1572 et 1575, était situé au nord-est de

49 İbrahim Yılmazçelik, *19. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır ...*, p. 213.

50 Ariel Salzmann, *Tocqueville in the Ottoman Empire ...*, p. 59 ; pour l'office du *voyvoda* de Diyarbekir voir Özlem Başarır, « 18. Yüzyılda Malikane Uygulaması ve Diyarbekir Voyvodalıđı », thèse soutenue à l'Université d'Ankara, Ankara, 2009.

51 Pour la relation économique avec les grandes villes arabes, voir André Raymond, *Grandes villes arabes à l'époque ottomane*, Sindbad, Paris, 1985, p. 33 ; Bruce Masters, « Aleppo : the Ottoman Empire's caravan city », dans Edhem Eldem, Daniel Goffman et Bruce Masters (dir.), *The Ottoman City between East and West : Aleppo, Izmir and Istanbul*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, p. 38 ; Suraiya Faroqhi, « Declines and revivals in textile production », dans Suraiya Faroqhi (dir.), *The Cambridge History of Turkey : The Later Ottoman Empire*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 368–371.

52 Pour les relations économiques entre Alep et Amid au Moyen-âge musulman, voir Ira Marvin Lapidus, *Muslim Cities ...*, pp. 32–33 ; durant l'époque ottomane, voir Suraiya Faroqhi, *Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984, pp. 52–55 ; Klaus Kreiser, Martin Van Bruinessen et Hendrik Boeschoten (dir.), *Evlıya Çelebi in Diyarbakır ...*, pp. 36–43.

53 Machiel Kiel, « The Physical Aspect of the City », dans Martin Van Bruinessen et Hendrik Boeschoten (dir.), *Evlıya Çelebi in Diyarbakır ...*, pp. 59–60.

la ville. Selon les voyageurs, il avait une écurie au rez-de-chaussée d'une capacité de 500 chevaux⁵⁴. Aujourd'hui, le grand Han de Hasan Pacha est encore dans l'état décrit par les voyageurs, structurellement bien conservé, avec un *şadırvan* au milieu de sa cour. Le Bazargan Han était situé juste à l'intérieur de la porte de Mardin et avait été construit par le deuxième gouverneur de Diyarbakir, Hüsrev Paşa. Aujourd'hui, ce han est connu sous le nom de Deliler Hanı, en souvenir du temps où les soldats irréguliers du pacha (*deli, sekban* et *sarıca*) y étaient logés⁵⁵.

A l'époque étudiée, trente mosquées ainsi que des grandes madrasas et des écoles pour les enfants construites dans les cours de ces mosquées témoignaient d'une riche tradition intellectuelle et religieuse à Amid. Bien qu'il y ait d'autres centres intellectuels dans la ville, ces activités étaient concentrées dans la grande mosquée (*Câmi-i Kebir*)⁵⁶. Mosquée la plus importante de la ville, elle aurait été, selon Evliya Çelebi, une église romaine convertie au culte musulman. Néanmoins, Machiel Kiel et Albert Gabriel suggèrent que cette information est fautive et que l'architecture de la Grande mosquée est totalement islamique⁵⁷. Elle était divisée en deux : une partie pour les hanéfites, dont la prière était dirigée par un imam hanéfite, et l'autre pour les chafites. Les titres prestigieux (*musıla-i süleymaniye*) que portaient les professeurs (*müderris*) de la madrasa de la Grande mosquée attestaient également du prestige attaché à cette madrasa⁵⁸. Il est aussi à souligner que les *müderris* ayant servi dans cette madrasa pouvaient être nommés comme *cadi* au rang du *mevleviyet*, le poste le plus prestigieux dans la hiérarchie du corps juridique⁵⁹.

54 Hrand D. Andreasyan, *Polonyalı Simeon'un Seyahatnâmesi (1608-1619)*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1964, p. 99.

55 Machiel Kiel, « The Physical Aspect... », p. 60. Mis à part les caravansérails que nous venons de mentionner, il y avait six autres *han* dans la ville qui étaient relativement plus petits et moins importants, tels *Han-ı cedîd, İpekoğlu Hanı, Çifte Han, Rüstem Paşa Hanı, Kayseriye Han* et *İbrahim Paşa Hanı*. Voir İbrahim Yılmazçelik, 19. *Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır...*, pp. 92-93.

56 Pour une liste complète des mosquées et des madrasas de la ville voir *Ibid.*, pp. 50-77.

57 Machiel Kiel, « The Physical Aspect... », p. 58.

58 İbrahim Yılmazçelik, 19. *Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır...*, p. 52. Le titre *musıla-i süleymaniye* renvoie aux célèbres madrasas construites par Soliman le Magnifique à Istanbul. Voir Gilles Veinstein, « Les Ottomans : Fonctionnarisation des clercs, cléricatisation de l'Etat? », dans Dominique Iogna-Prat et Gilles Veinstein (dir.), *Histoires des hommes de Dieu dans l'Islam et le Christianisme*, Flammarion, Paris, 2003, pp. 179-202.

59 İbrahim Yılmazçelik, 19. *Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır...*, p. 52.

Trois autres madrasas importantes de la ville se trouvaient aussi dans le complexe de la Grande mosquée : la madrasa de Mes'udiye, la madrasa de Zenciriye et la madrasa des chafites (*şâfiler medresesi*). Les deux premières étaient au rang de madrasa à cinquante aspres (*ellili medrese*) dans la hiérarchie des madrasas de l'Empire et la madrasa de Mes'udiye avait été fondée afin d'enseigner selon les quatre écoles du droit musulman. La madrasa des chafites enseignait uniquement selon les règles de l'école chafite⁶⁰ et, selon une inscription sur le mur, il est attesté que l'Emir kurde de *hükümet* d'Atak, Emir Ahmed Zirki, avait réparé cette madrasa⁶¹. La réputation de ces trois madrasas venait aussi du fait qu'elles étaient des madrasas anciennes. Ainsi, la madrasa de Zenciriye avait été fondée à l'époque des Ayyoubides en 1198, tandis que la Mes'udiye avait été construite en 1200 selon les inscriptions qui se trouvent toujours sur ses murs⁶². Bien que la date exacte de la fondation de la madrasa chafite ne soit pas claire, il est attesté qu'elle date de la période de la dynastie turkmène İnanoğlu (1098–1181)⁶³. Deux grandes bibliothèques, la bibliothèque d'Ömer Efendi et celle d'Abdurrahman Paşa, se trouvaient également dans la cour de la Grande mosquée⁶⁴.

Parler de la ville d'Amid nous oblige également à dire quelques mots de ses maisons caractéristiques construites en basalte noir comme ses murailles, d'où vient le nom d'Amid la noire. Comme l'évoque Doğan Kuban, durant le Moyen-âge, du fait des relations politiques et culturelles intenses avec le Moyen-Orient, l'architecture de l'Anatolie sud-est a été fortement influencée par celle de cette région⁶⁵. Une salle voûtée avec un côté ouvert (*eyvan*) qui donne sur une cour (*avlu*) témoigne de l'influence de l'architecture mamlouk du Moyen-âge sur la ville d'Amid⁶⁶. Les maisons étaient en général à un étage, l'étage (*fevkâni*) contenant les chambres d'habitation en été, tandis que le rez-de-chaussée (*tahtâni*) incluait l'*eyvan*, les chambres utilisées en général en hiver (*kış odaları*), les latrines et la cuisine. Les caves (*kiler*) des maisons, au sous-sol, servaient à conserver les victuailles pour l'hiver. L'emplacement et

60 Martin van Bruinessen, « Religious Life in Diyarbakir », dans Martin Van Bruinessen et Hendrik Boeschoten (dir.), *Evlîya Çelebi in Diyarbakir . . .*, pp. 45–48.

61 Metin Sözen, *Diyarbakır'da Türk Mimarisi*, İstanbul, 1971, p. 30.

62 *Ibid.*, pp. 137–141.

63 *Ibid.*, pp. 73–76.

64 İbrahim Yılmazçelik, 19. *Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır . . .*, p. 78.

65 Doğan Kuban, *Anadolu Türk Mimarisinin Kaynak ve Sorunları*, İstanbul Üniversitesi Mimarlık Fakültesi, İstanbul, 1965, pp. 59–60.

66 Mücahit Yıldırım, « Geleneksel Diyarbakır Evlerinin . . . » p. 229.

l'aménagement des maisons étaient fonction de la présence d'une source d'eau et d'ombrages essentiels dans un climat désertique⁶⁷.

La cour constituait une des parties les plus importantes de la maison, le principal espace de la vie quotidienne. C'est pourquoi les murs qui l'entouraient étaient suffisamment hauts pour préserver la vie privée⁶⁸. C'est aussi dans les cours qu'arrivait l'eau principale de la ville nommé *Hamravat*, drainée par de petits canaux. Cette source avait été raccordée à la ville par Soliman le Magnifique depuis la montagne de Karacadağ par un aqueduc qui n'a pas survécu⁶⁹.

En termes de géographie humaine, Amid était représentative des villes à la population hétérogène de l'époque. Les trois registres d'imposition d'*avârız*, ainsi qu'un registre du *nezir* dressé par le Divan du gouverneur de la ville se trouvant parmi les *sicil* d'Amid, constituent les sources essentielles pour rendre compte de la géographie humaine de la ville ainsi que de la composition de ses quartiers au XVIII^{ème} siècle⁷⁰.

67 *Ibid.*, pp. 28–29.

68 *Ibid.*, pp. 29–30.

69 İbrahim Yılmazçelik, 19. *Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır ...*, pp. 81–83.

70 Dans deux registres d'Avarız, nous comptabilisons 94 quartiers dans la ville entre les années 1733–1740. Voir DS 360/52–57 et DS 313/180–185. Voir aussi İbrahim Yılmazçelik, 19. *Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır ...*, p. 28; 92 quartiers de la ville se trouvaient dans le *Dişkale*, tandis que deux autres (Tiralı et Örenli) étaient situés à l'extérieur de la ville. Pour les registres d'*avârız*, voir DS 310/94–102; DS 313/180–185; 360a/ 52–57. Pour *avârız*, voir Ömer Lütfü Barkan, « Awarid », *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 1, Leiden, 1979, pp. 760–761. 2^e édition. Pour le registre du *nezir* voir DS 356/15–27. Les documents de *nezir* que l'on trouve parmi nos *sicil* sont des contrats signés collectivement par les habitants des quartiers et adressés au Concile d'Amid. Il s'agit d'engagements des habitants de chaque quartier de la ville à verser le total de 389 000 *guruş* à l'Etat s'ils acceptaient d'accueillir les bandits dans les quartiers. Dans ce registre, nous pouvons aisément trouver les noms des quartiers ainsi que leurs représentants. Pour deux études importantes sur le sujet du *nezir*, voir Suraiya Faroqi, « Räuber, Rebellen und Obrigkeit im osmanischen Anatolien », dans *Coping with the State : Political Conflict and Crime in the Ottoman Empire 1550–1720*, The Isis Press, Istanbul, 1995, pp. 179–197; voir également Işık Tamdoğan, « Le *nezir* ou les relations des bandits et des nomades avec l'État dans la Çukurova du 18^e siècle », dans A. Mohammad (dir.), *Sociétés rurales ottomanes*, Le Caire, L'IFAO, 2005, pp. 259–270.

Les quartiers musulmans

Ablak Mescidi	Hızır İlyas-ı Kebir	Mescid-i Siyah
Ali bin Reşid	Hoca Ahmed-i Müslim	Molla Alihan
Ali Paşa	Hoca Ali	Mu'allak
Ayuplu	İbn-i Müderris	Örenli
Balıklı	İnayet Ağa	Sarraff Mehmed
Câmi-i Kebir	Kastal	Siirtî
Câmiü'n-Nebî	Kavas	Şeyh Hüseyin
Câmiü's-Sefâ	Katır Pınarı	Şeyh Mattar
Debbağhane	Kılbaş	Şeyh Said-i Küçük
Derviş Hüseyin	Köprüyan	Taceddin
Hacı Abdurrahman-ı Müslim	Kubbe-i Cedid	Til Alo
Hacı Büzürg	Lalabey	Usta Burcu
Hacı İzzeddin	Yiğit Ahmet-i Kebir	
Hacı Osman	Mescid-i Memuddin	

Les quartiers non-musulmans (Zımmiyan, Yahudiyan ve Şemsiyan)

Babuittin	Hoca Ahmed	Molla Hennan
Benli Ali Çavuş	Hoca Haçedur	Reşid-i Atik
Çaruği	Hoca Maksud	Reşid-i Cedid
Çopî	Hüsrev Paşa	Ruba'i
Gülmez-i Kebir	İnayet Ağa	Rumîyan
Gülmez-i Sagîr	Kara Göz	Sarraff Mehmed
Hacı Abdurrahman-ı zımmî	Kastal-ı Zımmî	Sinan Kethüda
Hacı Bahaeddin	Katır Pınarı Zımmî	Sulukî
Hacı Büzürg-i Kebir	Kırklar	Şemsiyan
Hacı Büzürg-i Sagîr	Kubbe-i Siyah	Şeref Çavuş
Hacı İzzeddin	Köprüyan-ı Zımmî	Şeyh Mattar-ı Garb
Hacı Osman	Küçük Kinisa	Şeyh Mattar-ı Şark
Hacı Süleyman	Meryem-i Kebir	Til Alo-ı Şark
Hamam-ı Küçük	Meryem-i Sagîr	Többek Han-ı Zımmî
Hernek	Mar Habib	Usta Burcu-i Zımmî
Hasır-ı Kebir	Mehmed Paşa-i Garb	Yahudiyan
Hasır-ı Sagîr	Mehmed Paşa-ı Şark	Yiğit Ahmet
Hızır İlyas-ı Kebir-i Zımmî	Mehmed Paşa	
Hızır İlyas-ı Sagîr-i Zımmî	Molla Bahaeddin	

Selon le premier registre de recensement, tenu en 1518, les Ottomans créèrent quatre quartiers dans la ville portant les noms des portes adjacentes⁷¹. En 1540, il y avait 27 quartiers dans la ville d'Amid⁷² et au XVII^{ème} siècle, le nombre des quartiers était passé à 37⁷³. Quant à l'époque qui nous intéresse, la lecture des registres permet de recenser au total 95 quartiers dans le *Dışkale*, tandis que deux autres quartiers périphériques, Tiralı et Örenli se déployaient à l'extérieur de la ville. Ce nombre considérable de quartiers démontre qu'au XVIII^{ème} siècle, la ville d'Amid faisait partie des grandes villes de l'Empire ottoman. De même, sa population était de confessions variées. Parmi les 95 quartiers, 40 étaient peuplés uniquement des musulmans tandis que 55 étaient composés d'une population à dominante ou totalement non-musulmane, avec notamment des Arméniens, des Juifs et des Şemsî, c'est-à-dire les adorateurs du Soleil, une religion locale qui s'est perpétuée jusqu'au XIX^{ème} siècle dans la ville⁷⁴. Il y avait à Amid treize quartiers peuplés uniquement par des non-musulmans et quarante-deux quartiers mixtes où musulmans et non-musulmans vivaient ensemble⁷⁵. Dans les registres d'*avârız*, Arméniens, Nestoriens, Chaldéens et Syriaques sont désignés par le terme de « sujets tributaires (*zimmî*) » tandis que Juifs et Şemsî sont mentionnés par leurs propres noms⁷⁶. Il est possible d'avancer que les Arméniens et les Syriaques constituaient la majorité de la population non-musulmane et il est attesté que 2473 familles non-musulmanes vivaient dans la cité à cette période⁷⁷.

Depuis l'époque romaine, la ville d'Amid était une ville importante pour les chrétiens, ce dont témoigne le fait qu'en l'an 325 le concile de Nicosie avait accordé le rang d'évêché à la ville⁷⁸. Un monastère datant de la période byzan-

71 İbrahim Yılmazçelik, *19. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır ...*, p. 27.

72 Nejat Göyünç, « XVI. Asırda Diyarbakır ... », p. 78 ; İbrahim Yılmazçelik, *19. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır ...*, p. 27.

73 *Ibid.*, pp. 28–29.

74 Pour les Şemsî, voir Racho Donef, *The Shemsi and the Assyrians*, Sydney, 2010.

75 İbrahim Yılmazçelik, *19. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır ...*, p. 103.

76 Malgré cette distinction dans les registres d'*avârız*, il est bien connu que les juifs de l'Empire jouissaient aussi du statut de *zimmî*. Voir Gilles Veinstein, « Une communauté ottomane : les Juifs d'Avlonya (Valona) dans la deuxième moitié du XVI^e siècle », dans G. Cozzi (dir.), *Gli Ebrei e Venezia, secoli XIV–XVIII*, Milan, 1987, pp. 781–828 ; pour l'histoire des Syriaques dans la région voir Hori Gabriel Akyüz, « The Condition of Syrians and Antakya Syrian Ancient (Orthodox) Church's Prelacy Center in the Times of the Byzantines, Seljuks, Artuqids and Ottomans », dans *Culture of Living Together in Turkey and Mardin Example*, Istanbul, 2010, pp. 59–75.

77 Voir İbrahim Yılmazçelik, *19. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır ...*, p. 147.

78 Canan Parla, « Diyarbakır Surları ve Kent Tarihi ... », p. 63.

tine et qui appartient aux Nestoriens⁷⁹ se trouve toujours dans l'*İçkale*, tandis qu'une église orthodoxe datant de la même époque fut convertie en mosquée à l'époque abbasside⁸⁰. L'existence d'un amphithéâtre romain dans l'*İçkale*, qui aujourd'hui est enseveli sous terre et nécessiterait une fouille archéologique, est un autre témoin du passé non-musulman de la ville⁸¹. Les Arméniens orthodoxes y avaient leur propre évêché auquel les Syriaques se rattachaient⁸². Une église nommée Meryem Ana, se trouvant à proximité de l'Urfa Kapı, au sud, fut bâtie en 300⁸³. Selon Albert Gabriel, l'église de Meryem Ana était une église syriaque, tandis que celle de Hızır İlyas était arménienne⁸⁴.

Alors que le tissu non-musulman de la ville, longtemps dynamique, est visible encore aujourd'hui, des tentatives à des époques plus récentes ont visé à en effacer les empreintes. Le clocher caractéristique de la Cathédrale arménienne Surb Kirakos fut ainsi détruit par les autorités juste après 1915, au prétexte qu'il dépassait par sa hauteur les minarets des mosquées de la ville⁸⁵.

À la lecture des *sicil*, une distinction marquée existe entre les habitants de la ville et les étrangers. En d'autres termes, l'emploi d'un vocabulaire différent dans les écrits du tribunal pour désigner les personnes selon leur religion, leur origine ethnique, leur statut social et leurs conditions de vie, reflète des catégorisations qui peuvent nous donner des indications sur les habitants de la ville et les peuples de l'extérieur au XVIII^{ème} siècle⁸⁶. Par exemple, un homme ordinaire de la ville est ainsi décrit dans les *sicil* : « *Halil, fils d'İbrahim, des habitants de la ville d'Amid*⁸⁷ ». En revanche, un Turkmène visitant le tribunal est enregistré dans les *sicil* comme « *Hasan, fils d'Ömer, du groupe des Turkmènes* ».

79 Sur les Nestoriens, voir James Hamilton, « Les Turcs et le nestorianisme. A propos de nouvelles inscriptions sur le nestorianisme », dans Gilles Veinstein (dir.), *Syncretismes et hérésies dans l'Orient seldjoukide et ottoman*, Actes du Colloque du Collège de France, octobre 2011, Peeters, Paris, 2005, pp. 31–35.

80 Canan Parla, « Diyarbakır Surları ve Kent Tarihi... », p. 63.

81 *Ibid.*, p. 60.

82 DS 352/183, DS 360/78, DS 631/120.

83 Canan Parla, « Diyarbakır Surları ve Kent Tarihi... », p. 64.

84 Albert Gabriel, *Voyages Archéologiques...*, pp. 92–93 ; voir aussi İbrahim Yılmazçelik, *19. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır...*, p. 80.

85 Christina Maranci, « Art and Architecture of Amida and Edessa », dans Richard G. Hovannisian (dir.), *Armenian Tigranakert/Diarbekir and Edessa/Urfa*, Mazda Publishers, California, 2006, p. 171.

86 Pour cette catégorisation des *zimmis*, voir Najwa al-Qattan, « Discriminating Texts : Orthographic Marking and Social Differentiation », dans Yasir Suleiman (dir.), *Arabic Sociolinguistics : Issues and Perspectives*, London, Curzon Press, 1994, pp. 57–77.

87 DS 316/54.

Pour lui, il n'est donc pas fait référence à sa résidence urbaine (il n'est pas dit *sâkin*). L'emploi du mot « Turkmène » paraît bien renvoyer ici à une appartenance non seulement nomade, mais non urbaine⁸⁸.

Une différenciation similaire entre sédentaire et nomade peut être relevée dans la représentation des Kurdes nomades. Dans l'un des registres, la définition suivante est donnée : « *Abbas, fils de Süleyman, des Kurdes nomades de la tribu de Kara Geçilü, des environs de la ville d'Amid*⁸⁹ ». Dans ce document, la présentation d'Abbas est intéressante pour notre sujet. Premièrement, le document affirme clairement qu'il est Kurde (*Ekrad*). Deuxièmement, nous savons qu'il est membre d'une tribu nomade dans les environs de la ville. Ainsi, le langage du tribunal énonce une claire différence entre être Kurde et être membre d'une tribu nomade.

Dans son étude sur le tribunal ottoman d'Aintab, se fondant sur le cas unique d'une femme kurde, Leslie Peirce soutient que le mot kurde représentait pour le tribunal un nomadisme tribal, quoique la définition du tribunal fût la suivante : « *Tura, fille de Musa des Kurdes* » (*Ekrad taifesinden Tura bint Musa*)⁹⁰. Si le mot *Ekrad* représentait uniquement une population nomade pour l'époque, pourquoi le susmentionné Abbas de notre exemple aurait-il été identifié à la fois comme kurde et d'une tribu nomade? Pourquoi le tribunal ne s'est-il pas contenté d'utiliser le mot « nomade » pour désigner les Kurdes, sans mentionner *Ekrad*? Ces deux questions peuvent être mieux traitées si nous nous concentrons sur notre cas particulier. Par exemple, quand une femme nommée Gülci vint au tribunal d'Amid et déposa une plainte à l'encontre de son époux, elle fut enregistrée comme étant « *Habitante de la ville d'Amid, des Kurdes, Gülci, fille de Salih* »⁹¹. Le registre de Gülci montre premièrement qu'elle habitait la ville, ce qui est mentionné d'abord, et qu'elle faisait partie d'un certain groupe désigné comme kurde. Ceci démontre qu'une personne sédentaire peut également être enregistrée comme kurde.

Un autre exemple nous montre que les membres d'une certaine tribu kurde pouvaient également être habitants de la ville. Dans une affaire d'homicide, Mahmud, fils de Nebi, fut enregistré par le tribunal comme étant « *Habitant de la ville d'Amid, de la tribu Zirki, Mahmud, fils de Nebi*⁹² ». Ajoutons que dans les registres, les témoins instrumentaires (*şuhûdü'l-hâl*) traités par le tribunal pou-

88 DS 313/86. Pour quelques documents concernant les Turkmènes voir DS 313/127, 214; DS 352/41, 92, 118.

89 DS 313/270. Pour un autre document voir DS 316/255.

90 Leslie Peirce, *Morality Tales...*, p. 145.

91 DS 360/317.

92 DS 360/289.

vaient être qualifiés de kurdes⁹³, ainsi que des artisans comparaissant devant le tribunal⁹⁴. Ainsi, dans l'Amid du XVIII^{ème} siècle, le mot « kurde » avait une pluralité de sens et celui-ci ne désignait pas uniquement des nomades ou des membres des tribus, mais pouvait aussi qualifier des citadins.

Le même argument est valable pour la définition des Arabes. Quand le père d'une jeune fille nommée Sitti vint devant le tribunal pour résoudre le problème du mariage de sa fille, l'un et l'autre furent enregistrés de la manière suivante : « *du groupe des Arabes, al-hajj Kasım, fils de Mehmed, père de la jeune fille nommée Sitti* »⁹⁵. Un autre registre mentionne le cas d'un certain Osman, fils de Mustafa, des Arabes de la tribu de Tay⁹⁶. Il est possible d'avancer que l'usage des mots Kurdes et Arabes reflétait la langue parlée par la population en général : il devait y avoir une relation entre l'expression orale des individus et leur désignation dans les documents du tribunal.

Comme cela est manifeste dans les exemples cités ci-dessus, la ville comptait un grand nombre de citadins locuteurs de langues multiples. Comment le tribunal surmontait-il cette diversité linguistique? Nous savons par les études d'İbrahim Yılmazçelik qu'au XIX^{ème} siècle un interprète de langue kurde était présent à Amid, chargé du règlement des problèmes administratifs⁹⁷. Quant au XVIII^{ème} siècle, nous n'avons pas trouvé de document attestant de cette pratique⁹⁸.

93 DS 352/77.

94 DS 313/253.

95 DS 316/153.

96 DS 360/212.

97 İbrahim Yılmazçelik, *19. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır . . .*, p. 221.

98 Pour la question des interprètes en général, voir Gilles Veinstein, « L'administration ottomane et le problème des interprètes », dans Brigitte Marino (dir.), *Etudes sur les villes du Proche-Orient, XVI^e-XIX^e siècles*, Damas, 2001, pp. 65-79.

L'administration de la justice à Diyarbekir : le *cadi* et le gouverneur (*vâlî*)

Ce chapitre a pour but d'analyser l'administration de la justice et ses acteurs dans la ville d'Amid au XVIII^{ème} siècle. Il s'organise en deux parties : la première porte sur la fonction de l'office du *cadi* dans la ville et son importance dans la hiérarchie du corps juridique dans l'Empire ottoman. Nous étudierons le prestige de l'office du *cadi* dans la ville d'Amid en tant que *mevleviyet* et les carrières et les biographies des juges qui occupaient ce poste. Ensuite nous aborderons la multiplicité des tâches accomplies par le *cadi* de la ville et son rôle non seulement juridique mais aussi administratif dans la province de Diyarbekir.

La deuxième partie porte sur une question qui vient de marquer les études sur la justice dans l'historiographie ottomane. Il s'agit du rôle joué par le gouverneur dans le champ juridique et, plus largement, de son influence sur la justice ottomane. Une série de documents parmi les *sicil* des villes d'Amid et de Harput illustre l'implication du gouverneur dans les procédures juridiques. Loin de considérer que le gouverneur détenait un pouvoir de jugement comparable à celui du *cadi* de la ville, cette partie montre que le rôle du gouverneur dans la sphère légale ressemblait plutôt à celui du Concile impérial (*Divân-ı Hümâyun*) à Istanbul qui avait, entre autre, comme prérogative de répondre aux pétitions des sujets du sultan. Autrement dit, le rôle du gouverneur dans la procédure juridique consistait à répondre aux requêtes des individus, et non pas à les juger.

Le *cadi* et son travail

*L'office du *cadi* (kadılık) à Amid*

Située dans la région Sud-est de l'Anatolie, la Province de Diyarbekir (*eyâlet-i Diyarbekir*) au XVIII^{ème} siècle fut l'une des 44 provinces (*eyâlet*) de l'Empire, ceinturée de provinces stratégiquement importantes comme la Province d'Erzurum au Nord, Mosul au Sud, Van à l'Est et Sivas à l'Ouest¹. La ville d'Amid, autrement dit le sandjak du Pacha (*paşa sancağı*), était la capitale de la

1 Voir Fahameddin Başar, *Osmanlı Eyâlet Tevcihâtı (1717–1730)*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1997, p. 16.

province depuis sa conquête en 1515 par les Ottomans². L'appellation 'sandjak du Pacha' renvoie au fait que le gouverneur (*vâli*) de la province de Diyarbekir résidait dans la ville d'Amid et lui donnait son statut de capitale de la province. En tant que sandjak du Pacha, la ville d'Amid englobait d'autres grandes villes de la région comme Harput, Miyafarikîn et Mardin.

Les sandjaks administrativement liés à la ville d'Amid étaient formés de plusieurs *kaza* qui constituaient le « réseau des circonscriptions du *cadi* »³. Malgré la présence d'un *cadi* et d'un tribunal dans chaque sandjak, les circonscriptions et les sandjaks formant la province de Diyarbekir étaient tous administrativement rattachés à l'office du *cadi* de la ville d'Amid, centre de communication entre la province et la Porte.

Dans la structure pyramidale de la hiérarchie des lettrés de l'Empire, les postes des *cadis*, tout comme ceux des *müderris*, étaient hiérarchisés selon leurs revenus quotidiens⁴. Pour le corps des juristes, les postes des villes principales de l'Empire comme la Mecque, Médine, Edirne, Bursa, le Caire, Damas et Jérusalem, dont le revenu quotidien était de 500 aspres, représentaient les postes les plus prestigieux dans la carrière des *cadis*⁵. Les juges qui occupaient ces postes prestigieux portaient le titre de *mevlana* (en pluriel *mevâlî*) et ces postes étaient qualifiés de *mevlevîyet*. En principe, ces villes importantes étaient divisées en deux groupes : le premier groupe appelé celui des « trois villes » (*bilâd-ı selâse*) comprenait les trois capitales successives de l'Empire,

2 Pour deux études importantes portant sur la place des gouverneurs dans l'administration ottomane à travers l'étude de registres de comptes de deux gouverneurs ottomans, voir Metin Kunt, *Bir Osmanlı Valisinin Yıllık Gelir-Gideri: Diyarbekir 1670-1671*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1981; et Bilgehan Pamuk, « 17. yy'da Bir Osmanlı Paşasının Masraf Bilançosu », *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Araştırmaları Dergisi* 22/34, 2003, pp. 107-124. Pour une source importante sur la vie et les activités d'un des gouverneurs de la Province de Diyarbekir au XVII^{ème} siècle, voir Robert Dankoff, *The Intimate life of an Ottoman Statesman: Melek Ahmed Pasha as Portrayed in Evliya Çelebi's Book of Travels (1588-1662)*, State University of New York Press, Albany, 1991.

3 Gilles Veinstein, « Les Ottomans : Fonctionnarisation des clercs, cléricisation de l'Etat ? », dans Dominique Iogna-Prat et Gilles Veinstein (dir.), *Histoires des hommes de Dieu dans l'Islam et le Christianisme*, Flammarion, Paris, 2003, p. 197.

4 Richard Repp, *The Mufti of Istanbul: A study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy*, London, Ithaca Press, 1986; Gilles Veinstein, « Les Ottomans... »; Madeline C. Zilfi, *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age*, Bibliotheca Islamica, Minneapolis, 1988, pp. 43-81.

5 Gilles Veinstein, « Les Ottomans... », p. 185.

Bursa, Edirne et Istanbul⁶. Le deuxième groupe, les « cadis des trônes » (*taht kadıları*), comprenait les villes historiques telles que Damas, Alep et Bagdad⁷.

Dans cette nomenclature, les cités principales de l'Empire étaient suivies par une autre catégorie de *mevlevîyet*, regroupées sous le titre de *devriye mevâlisi* où le revenu quotidien des juges était de 300 aspres. Des villes comme Adana, Aintab, Belgrade, Erzurum et Sofia offraient des postes de *devriye mevâlisi* qui représentaient une étape de carrière dans l'ascension vers les *mevlevîyet* plus importantes. Finalement, les postes des cadis des petites villes (*kasabat kadıları*), constituaient la base de cette hiérarchie (le revenu quotidien y variait de 25 à 150 aspres)⁸.

A partir de la conquête d'Amid en 1515 par les Ottomans, l'office du cadi consitua l'un des rangs les plus prestigieux (*mevlevîyet*) dans la hiérarchie du corps des cadis. Le juge qui occupait ce poste portait le titre de *mevlana*⁹. Malgré son silence sur le revenu du cadi de la ville d'Amid, dans son récit de voyage, Evliya Çelebi, qui se rendit à Amid en 1655, dressa la liste des 40 villes de l'Empire dont les postes de cadi portaient le titre de *mevlevîyet*. Parmi ces 40 villes, Amid occupe le 18^{ème} rang, un rang visiblement important au XVII^{ème} siècle¹⁰.

En ce qui concerne le revenu du cadi d'Amid, les informations se contredisent. Au XVII^{ème} siècle, les écrits de Koçu Bey nous informent que, dans des villes comme Alep, Salonique, Sofia, Istanbul et Amid, le poste du cadi faisait partie des *mevlevîyet* dont le revenu quotidien était de 500 aspres¹¹. Selon les historiens İsmail Hakkı Uzunçarşılı et İbrahim Yılmazçelik aussi, le rang du cadi d'Amid était un *mevlevîyet* de 500 aspres¹². Cependant, Fahri Unan estime, quant à lui, qu'Amid était un poste de *devriye mevâlisi* dont le revenu

6 *Ibid.*, p. 185.

7 *Ibid.*, p. 185.

8 *Ibid.*, p. 185.

9 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1988, p. 101 ; Klaus Kraiser, Martin van Bruinessen et Hendrik Boeschote, *Evliya Çelebi in Diyarbekir : The Relevant Section of the Seyahatname by Evliya Çelebi*, E. J. Brill, Leiden, 1988, p. 63 ; Denise Klein, *Die osmanischen Ulema des 17. Jahrhunderts : Eine geschlossene Gesellschaft ?*, Klaus Schwarz Verlag, Berlin, 2007, pp. 71–72.

10 Klaus Kraiser, Martin van Bruinessen et Hendrik Boeschoten, *Evliya Çelebi in Diyarbekir ...*, p. 46.

11 Richard Repp, *The Mufti of Istanbul ...*, p. 35.

12 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı...*, p. 104 ; İbrahim Yılmazçelik, *19. Yüzyılın ilk yarısında Diyarbekir*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1995, p. 224.

quotidien était de 300 aspres¹³ ! Enfin, et quels que soient leurs revenus, les cadis qui occupaient un poste de *mevlevîyet* étaient choisis parmi les professeurs des madrasas prestigieuses appelées *altmışlı medrese*, c'est-à-dire les madrasas 'à 60 aspres'¹⁴ fondées par Soliman le Magnifique¹⁵.

Pour le XVIII^{ème} siècle, les documents relatifs aux nominations des cadis d'Amid nous donnent des indices importants sur le revenu du cadi de la ville. Tout d'abord, de nombreux registres le désignent sous le titre de *mevlana* qui révèle bien le caractère *mevlevîyet* de ce poste. Comme dans le cas des autres *mevlevîyet* de l'Empire, les juges occupant le *mevlevîyet* de la ville d'Amid au XVIII^{ème} siècle pouvaient y rester pendant une durée d'une année tandis que les *kasabat kadıları* pouvait rester jusqu'à deux ans¹⁶.

Afin d'élaborer cet aspect de la structure hiérarchique du système, il nous semble important de donner un bref aperçu de l'enseignement ottoman sur lequel reposaient les carrières des juges ottomans, car cette structure hiérarchique juridique procédait aussi de la hiérarchisation du système d'éducation ottomane.

Pour résumer, nous pouvons commencer par les *hâriç medrese* (les madrasas extérieures) et les *dâhil medrese* (les madrasas intérieures). Dans le système d'enseignement ottoman, les catégories « intérieur » et « extérieur » étaient des termes génériques pour désigner les madrasas et se fondaient, du moins à l'origine, sur une notion géographique. L'intérieur désignait les madrasas se trouvant dans les villes comme Bursa, Edirne et Istanbul, tandis que l'extérieur désignait les madrasas fondées dans le reste de l'Empire. Les madrasas de l'extérieur furent fondées par des grandes familles de gouverneurs pré-ottomans ou par de riches familles de fonctionnaires de l'Empire. Ces madrasas se subdivisaient en trois classes : la première classe, dénommée *ibtidâ-i hâriç* (madrasa du début de l'extérieur), était également dénommée « madrasa à 20 aspres » d'après le revenu quotidien des professeurs de cette madrasa.

13 Fahri Unan, « Mevlevîyet », *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, vol. 29, Ankara, 2004, pp. 467–468.

14 Sur la hiérarchisation des madrasas dans l'Empire ottoman, voir Gilles Veinstein, « Les Ottomans... », p. 183 ; Madeline C. Zilfi, « The Ottoman Ulema », dans Suraiya Faroqhi (dir.), *The Cambridge History of Turkey : The Later Ottoman Empire*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 209–226.

15 Pour une discussion détaillée du sujet, voir Gilles Veinstein, « Les Ottomans... », pp. 181–191.

16 Selon le *kanunname* de Tevkii Abdurahman Paşa, au début du XVIII^{ème} siècle, la durée d'exercice d'un *mevlevîyet* était d'une année et pour les *kasabat kadıları* de deux ans. [...] *kuzât-ı Mevlevîyetin müddet-i örfiyeleri bir senedir ve kuzât-ı kasabâtın iki senedir* [...] voir *Millî Tetebbular Mecmuası : Kânunlar 1/2*, Istanbul, 1331, p. 541.

La deuxième classe, elle, dénommée « madrasa à 30 aspres » était aussi appelée « madrasa du *miftah* » en référence au « manuel » utilisé dans ces madrasas, l'ouvrage de rhétorique écrit par al-Sakkâki et intitulé *Miftah al-ulum*. La troisième et dernière classe de madrasas de l'extérieur était dénommée *kirklı* ou bien *ellili medrese* (les « madrasas à 40 et 50 aspres »).

Quant aux madrasas intérieures, elles étaient patronnées par la famille impériale et jouissaient du plus grand prestige. Elles se composaient de trois classes : (1) la première classe, de base, appelée *ibtidâ-i dâhil*, désignait les madrasas préparatoires aux huit célèbres madrasas de Mehmed II à Istanbul – les *semâniye*. Elles-mêmes regroupées en deux classes, les *tetimme* ou *musile-i sahn*. (2) Plus haut dans la hiérarchie, une deuxième catégorie de madrasas, dites *altmışlı medrese* c'est-à-dire « madrasas à 60 aspres ». Ces madrasas furent fondées par Soliman le Magnifique ; elles incluaient deux classes, les *ibtidâ-i altmışlı* (collège primaire à 60 aspres) et les *hareket-i altmışlı* (collège complémentaire à 60 aspres). (3) Enfin, au sommet de cette hiérarchie, une troisième catégorie, les madrasas de Süleymaniyye se déclinait en trois niveaux de madrasas : la *musile-i Süleymaniyye* (madrasa préparatoire pour entrer dans la madrasa de Süleymaniyye) ; la madrasa de Süleymaniyye même ; et la *dârü'l-hadis* de la Süleymaniyye.

Comme l'ont souligné plusieurs historiens travaillant sur l'histoire des institutions ottomanes, après avoir terminé leurs études, deux voies s'ouvraient aux diplômés. La première était la carrière de l'enseignement (*tarik-i tedris*) en tant que professeur (*müderris*) dans les madrasas de l'Empire. La deuxième, la carrière de cadı (*tarik-i kazâ*). Dans cette structure pyramidale, les candidats commençaient en général leur carrière avec un poste d'enseignant dans les madrasas et, au fur et à mesure, ils changeaient de voie et occupaient des postes des cadıs. Le candidat qui optait pour les postes de cadı de moindre importance comme les *kasabat kadılığ*, n'enseignait pas au-delà des madrasas extérieures. Dans le système ottoman, afin d'accéder à un *mevleviyet* quelconque, le candidat venant d'un poste d'enseignement devait déjà avoir servi en tant que *müderris* dans les madrasas les plus prestigieuses, soit les « madrasas intérieures » de l'Empire¹⁷.

17 Gilles Veinstein, « Les Ottomans... », pp. 181–191 ; Suraiya Faroqi, « Social Mobility Among the Ottoman *'ulemâ* in the Late Sixteenth Century », *International Journal of Middle East Studies* 4, 1973, pp. 204–218 ; Madeline C. Zilfi, « Elite Circulation in the Ottoman Empire : Great Mollas of the Eighteenth Century », *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 26/3, 1983, pp. 318–364 ; du même auteur, « The Ottoman Ulema... », pp. 209–226 ; Denise Klein, *Die osmanischen Ulema...*, pp. 71–72 ; Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, volume 1, İz Yayıncılık, Istanbul, 1997, p. 36.

Les biographies des cadis, ainsi que les listes de nominations des juges de la ville d'Amid au XVIII^{ème} siècle, nous montrent bien la stricte application de ce principe. Une analyse détaillée des documents de nominations et des sources biographiques sur les cadis de la ville d'Amid indique que, durant le XVIII^{ème} siècle, les *mevleviyet* étaient réservés aux juristes qui avaient déjà occupé un poste d'enseignant dans les célèbres madrasas de l'Empire (comme la madrasa de la Süleymaniye) ou à des cadis déjà en poste dans un autre *mevleviyet*. Par exemple, le 7 mai 1753, Şâmi Ahmed Efendi, le *müderris* de la madrasa de la Süleymaniye, prenait le poste de cadi dans la ville¹⁸. En 1785, c'est un certain Mevlâna Seyyid Mehmed Haşim, ancien cadi de la ville de Maraş, qui est nommé¹⁹.

A la lecture des documents de l'époque, nous voyons également que l'office du cadi à Amid représentait une étape pour les cadis de l'Empire avant d'accéder aux *mevleviyet* des villes principales comme Bursa, Jérusalem ou bien Edirne. Autrement dit, les documents dont nous disposons révèlent bien que les juges d'Amid, après avoir servi dans cette ville, occupaient les grands *mevleviyet* dont le revenu quotidien était de 500 aspres. Par exemple, Saatçızade Mustafa Efendi, au terme de sa mission à Amid, fut nommé cadi de la ville de Bursa (le 23 novembre 1751)²⁰, Şabanzâde Mehmed fut nommé cadi à Damas (21 juillet 1756)²¹; et Esad Efendizâde Mehmed Şerif Efendi occupa, quant à lui, l'office de cadi à Jérusalem (selon un document daté du 18 septembre 1757)²².

Si les postes des grands *mevleviyet* étaient déjà occupés, les cadis d'Amid pouvaient être nommés à des postes de moindre importance, au terme de leur mission, mais avec le revenu et le titre d'un « grand poste ». Ainsi, le cadi d'Amid Siyâhî Mehmed fut ensuite nommé cadi de la ville de Plovdiv avec le rang (*paye*) de la ville de Médine²³. Le cadi d'Amid Muhsinzâde Mevlâna Ahmed (document de sa nomination daté du 19 octobre 1738)²⁴ était, quant à lui, un ancien *müderris* de la madrasa de la Süleymaniye. Nommé par décret impérial (*hatt-ı hümayun*) du Sultan avec l'appui (*işâret*) de *şeyhül-islam*, c'est, dans la hiérarchie des *mevleviyet*, le poste de Jérusalem qui lui revenait. Muhsinzâde Mevlânâ Ahmed fut alors nommé cadi de la ville d'Amid, mais

18 C. ADL : 87/5221 [4 *receb* 1166].

19 DS 313/47 [14 *cemaziyü'l-evvel* 1199].

20 C. ADL : 87/5215 [4 *muharrem* 1165].

21 C. ADL : 84/5081 [23 *şevval* 1169].

22 C. ADL : 87/5250 [4 *muharrem* 1171].

23 Şeyhi Mehmed Efendi, *Vekâyîül-fudalâ*, volume II, Çağrı Yayınları, Istanbul, 1989, p. 449.

24 DS 360/7a [5 *receb* 1151].

avec le rang de Jérusalem. Ainsi, les procédures de nomination des cadis de la ville d'Amid illustrent bien la structure hiérarchique des postes juridiques dans l'Empire ottoman au XVIII^{ème} siècle.

Nous savons qu'à partir du XVIII^{ème} siècle, les cadis de haut rang étaient rémunérés sur ce qu'on appelle l'*arpalık*, littéralement les frais d'avoine²⁵. Au XVIII^{ème} siècle, l'*arpalık* était associé à la magistrature de petites villes (*kaza*) accordées à des *mevâli* à la retraite, ou temporairement sans poste. Généralement, ils ne résidaient pas dans la ville mais déléguaient un *naib*²⁶. Le revenu venait de l'argent des actes de différents types que le tribunal délivrait aux individus. Le revenu de chaque *arpalık* dépendait de la charge de travail du tribunal en question²⁷. Ainsi, l'*arpalık* fournissait une source de revenus aux juges de haut rang dans leur retraite ou dans les périodes pendant lesquelles ils n'occupaient pas de poste²⁸.

Les documents de nomination des cadis d'Amid ne nous donnent aucune information permettant de savoir si au XVIII^{ème} siècle les cadis d'Amid étaient rémunérés sur *arpalık* ou non. Le fait que les *sicil* d'Amid datant du XVIII^{ème} siècle sont pauvres en ce qui concerne les documents de nomination des cadis limite notre analyse sur ce point particulier. Il est aussi à souligner que le revenu du cadi, ainsi que la place occupée par celui-ci dans la hiérarchie

25 Madeline C. Zilfi, *Politics of Piety* . . . , p. 78 ; pour la définition d'*arpalık* voir aussi Nicolas Vatin et Gilles Veinstein, *Le Sérail ébranlé : Essai sur les morts, dépositions et avènements des sultans ottomans XVI^e-XIX^e siècle*, Fayard, Paris, 2003, p. 467.

26 Baki Tezcan, *The Second Ottoman Empire : Political and Social Transformation in the Early Modern World*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, p. 37. En tant que suppléant du cadi, les *naib* aussi avaient un rôle important dans les procédures juridiques. Comme nous allons le constater, dans certains cas, ils apparaissaient comme des agents centraux lors de l'enregistrement des héritages chez les individus mêmes, ou encore à l'occasion des constats dressés sur le lieu des crimes. Néanmoins, nos *sicil* sont très limités en ce qui concerne leurs activités dans le champ opératoire de la loi.

27 Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, Oxford, Clarendon Press, 1973, p. 213. Les études portant sur les coûts d'usage des tribunaux ottomans sont très limitées. Cependant, à partir d'une étude de Boğaç Ergene, nous pouvons observer comment les frais pour l'usage des tribunaux pourraient être élevés. Voir Boğaç Ergene, « Costs of Court Usage in Seventeenth and Eighteenth-Century Ottoman Anatolia : Court Fees as Recorded in Estate Inventories », *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 45/1, 2002, pp. 20–39. Dans un article intéressant portant sur la ville du Caire, Reem Meshal nous montre que certains impôts prélevés localement, comme celui du mariage, représentaient une partie des revenus des cadis voir Reem Meshal, « Antagonistic Shari'as and the Construction of Orthodoxy in Sixteenth-Century Ottoman Cairo », *Journal of Islamic Studies* 21/2, 2010, pp. 202–203.

28 Madeline C. Zilfi, « Elite Circulation in the Ottoman Empire . . . », pp. 350–355.

bureaucratique de l'Empire sont des sujets mal élucidés et peu connus qui doivent être explorés dans des études futures.

Cependant, İbrahim Yılmazçelik, qui a travaillé intensivement sur les *sicil* du XVIII^{ème} et du XIX^{ème} siècles, argumente que le *cadi* d'Amid était rémunéré sur *arpalık* et il trouve une documentation riche de nominations datant du XIX^{ème} siècle, qui attestent bien le caractère *arpalık* du poste de *cadi* d'Amid. Ainsi, nous pouvons estimer que le XVIII^{ème} siècle n'était pas une exception et que les *cadis* de notre époque étaient également rémunérés sur l'*arpalık*. Quoi qu'il en soit, il est sûr que le tribunal d'Amid, en tant que *mevleviyet*, représentait une étape inestimable dans les carrières des juges²⁹.

Qu'est-ce qu'il fallait alors pour devenir le juge d'Amid ? Afin d'y arriver, il ne suffisait pas d'avoir acquis les compétences requises à travers une éducation adéquate. Pour accéder à une *mevleviyet* si importante, le candidat devait suivre une voie établie, difficile, nécessitant une formation longue, laborieuse et très hiérarchisée dans son propre système. Cette formation achevée, le candidat devait élaborer un plan de carrière qui incluait différents postes de moindre importance. Afin de mieux comprendre les carrières des juges d'Amid, parmi les juristes ottomans de l'époque, il nous semble important d'appréhender en détail non seulement la structure du système d'enseignement ottoman, mais également la formation des *cadis* de notre ville à la période en question et leur carrière.

*La carrière d'un *cadi* d'Amid : le cas de Kara Yusuf*

A travers le riche ouvrage biographique de Şeyhi Mehmed Efendi³⁰, intitulé *Vekâyü'l-fudalâ*, nous pouvons retracer les carrières de ces juges. Pour illustrer notre propos, nous avons choisi d'étudier la biographie de Kara Yusuf car sa vie correspond bien à la période que nous étudions et nous éclaire sur un trajet de carrière qui le conduit à occuper le poste de *cadi* de la ville d'Amid vers la fin de sa vie (du 12 juillet 1727 au 18 juin 1728)³¹. Enfin, à partir de cette biographie, nous pouvons également saisir la hiérarchie des postes des *cadis* à l'époque et comprendre la structure complexe du corps juridique de l'Empire.

Selon sa biographie, il débuta sa carrière en tant qu'élève dans une « madrasa de l'intérieur » de la classe désignée comme *musile-i Sahn* (à savoir une des huit célèbres madrasas fondées à Istanbul par Mehmed II) aux côtés

29 Voir İbrahim Yılmazçelik, *19. Yüzyılın İlk Yarısında . . .*, pp. 224–225.

30 Sur Şeyhi Mehmed Efendi et son ouvrage voir Ali Uğur, *The Ottoman Ulema in the mid-17th Century*, Klaus Schwarz Verlag, Berlin, 1986.

31 Pour une biographie de Kara Yusuf, voir Şeyhi Mehmed Efendi, *Vekâyü'l-fudalâ . . .*, pp. 625–626.

d'un *müderris* appelé Kethüdazâde Ârîf Abdülbâkî Efendi. Après ses études dans cette madrasa – nous ne disposons pas de plus d'informations sur la suite de son éducation –, Kara Yusuf fut nommé scribe (*kâtib*) dans le tribunal du cadi de Kastamonu, ce qui marqua le début de sa carrière juridique³². Puis il revint à Istanbul pour passer la « durée d'attente » (*mülazemet*), définie en principe comme une période de 7 ans et requise pour ceux qui projettent de faire carrière dans l'enseignement ou dans les affaires juridiques de l'Empire³³. Certains grands *müderris* avaient le privilège de proposer des candidats (*mülazim*) parmi leurs élèves et c'est encore à cette époque que Kara Yusuf s'inscrivit par l'intermédiaire d'un grand *müderris* (dont le nom n'est pas mentionné dans la biographie) sur les listes de *mülazemet*³⁴.

Pendant cette période d'attente, Kara Yusuf servit en tant qu'adjoint (*kethüdâ*) et imam auprès du grand vizir (*sadrazam*) de l'époque, Çorlulu Ali Paşa, qui occupa le poste de *sadrazam* du 3 mai 1706 au 15 juin 1710. Puis, sa durée d'attente achevée, Kara Yusuf entama une carrière dans l'enseignement supérieur et devint *müderris* d'une des madrasas de la catégorie *hariç kırklı* madrasa, c'est-à-dire une « madrasa extérieure à 40 aspres ». Le 26 juin 1706, il remplaça un certain Halil Efendizade Mehmed Said au poste de *müderris* dans la madrasa d'İbrahim Paşa.

Le 14 décembre 1706, İbrahim Paşa devint le grand-amiral (*kaptan-ı derya*) de la flotte ottomane. C'est un tournant dans la carrière de Kara Yusuf. Pendant la campagne d'İbrahim Paşa en Méditerranée, Kara Yusuf fut nommé cadi de l'armée impériale (*ordu-i hümayun kadısı*), chargé de résoudre les problèmes relevant du domaine de la Charia et du *kanun* pendant la campagne, un poste d'importance auquel, en principe, seuls les cadis ayant accédé au rang de *mevleviyet* de la Mecque pouvaient prétendre³⁵.

Après cette campagne, Kara Yusuf réoccupa son poste de professeur dans la madrasa d'İbrahim Paşa (le 29 avril 1707). Un an plus tard (le 6 mai 1708), il fut promu au grade de professeur dans le collège complémentaire à

32 Les biographies de nombreux juges au XVIII^{ème} siècle mettent en évidence que beaucoup de diplômés des madrasas, avant de prendre un poste d'enseignement ou bien une fonction juridique, occupaient souvent un poste de scribe (*kitâbet*) dans les tribunaux. Voir Şeyhi Mehmed Efendi, *Vekâyü'l-fudalâ* . . . , pp. 590 ; 622 ; 665.

33 Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim* . . . , pp. 57–58.

34 Sur le système de *mülazemet* voir Gilles Veinstein, « Les Ottomans . . . », pp. 188–189 ; voir aussi Mehmet İpşirli, « Osmanlı İlmiye Teşkilatında Mülâzemet Sisteminin Önemi ve Rumeli Kadaskeri Mehmet Efendi Zamanına Ait Mülâzemet Kayıtları », *Güneydoğu Avrupa Araştırma Dergisi* 10/11, 1981, pp. 221–231.

35 Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, vol. 2, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Istanbul, 1952, pp. 122–123.

60 aspres (*hareket-i altmışlı medresesi*) d'une des madrasas fondées par Soliman le Magnifique. Peu après, le 21 mai 1709 précisément, Kara Yusuf prit la place de Mustafa Efendi, le chapelain de la famille impériale (*saray hocası*), et devint *müderris* dans la madrasa intérieure de Mustafa Efendi.

Deux ans et demi plus tard, le 12 décembre 1711, Kara Yusuf quitta son poste à la madrasa intérieure et remplaça un cadı nommé Abdülmecidzâde Seyyid Ahmed Efendi dans la ville de Nicosie à Chypre. Il y resta un an avant d'être nommé cadı de Plovdiv (le 14 mai 1712). Il s'agissait de nouveau d'un poste au grade de *devriye mevalisi*. La biographie de Kara Yusuf est ensuite silencieuse sur ses activités pour une durée de quatre ans. Le 25 août 1716, il remplaça un juge nommé İmam-ı Sultanî Seyyid Ali Efendi au poste de cadı de Kayseri, ville importante en Anatolie centrale à l'époque. Puis, le 13 octobre 1717, Kara Yusuf devint cadı de Belgrade et, après une durée d'attente de quatre ans, le 18 septembre 1722, il occupa le poste de cadı de Manisa. C'est juste après Manisa que Kara Yusuf occupa le poste de cadı d'Amid avec le rang de *mevleviyet* (du 12 juillet 1727 au 18 juin 1728). Il quitta ensuite ce poste pour prendre un autre *mevleviyet*, celui de la ville de Maraş au sud-est de l'Anatolie (jusqu'au 1^{er} septembre 1729). La biographie de Kara Yusuf se termine à cette date.

En mettant en relief la biographie de Kara Yusuf, nous avons tenté de montrer la structure hiérarchique des postes de l'enseignement et des cadıs dans l'Empire ottoman pour la période étudiée. Les documents de nomination des cadıs, ainsi que la biographie de Kara Yusuf, nous montrent bien que pour accéder à un poste de *mevleviyet* du rang de celui d'Amid, le candidat devait passer par une longue expérience d'enseignement dans différentes madrasas prestigieuses en tant que professeur. Ensuite, il devait également enseigner dans une madrasa intérieure de l'Empire.

Comme les travaux portant sur les institutions ottomanes l'ont bien montré, au XVIII^{ème} siècle la répartition des offices de cadı dans une hiérarchie stricte et bien définie donna lieu à une réduction des nominations des cadıs³⁶. Par ailleurs, les écrits des chroniqueurs ottomans indiquent qu'à partir du début du XVIII^{ème} siècle, les candidats devaient passer un concours devant le juge de l'armée (*kazasker*) pour accéder à un poste de cadı. Selon ces chroniqueurs, ceux qui réussissaient ce concours pouvaient communiquer le résultat au grand mufti de l'Empire (*şeyhül-islam*) et, à la demande de ce dernier, ils pouvaient être nommés sur l'ordre du Sultan³⁷.

36 İsmail Hakkı Uzunarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı...*, p. 94.

37 *Târih-i Nâima*, vol. 3, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2007, p. 1503; Feda Şâmil Arık, « Osmanlılar'da Kadılık Müessesesi », *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 8, 1997, p. 6; Yasemin Beyazıt, *İlmiye Bürokrasisinde*

Ainsi, les *mevlevîyet* revêtaient une importance aussi bien économique que symbolique dans la carrière des juristes ottomans. Par ailleurs, nous remarquons dans cette hiérarchisation que le contrôle sur l'office du cadi était aussi strict au XVIII^{ème} siècle qu'à l'époque dite classique de l'Empire. Le rang de *mevlevîyet*, destiné aux professeurs des grandes madrasas ou bien aux juges des autres villes principales, était une catégorie exclusive dans la hiérarchie du corps juridique au XVIII^{ème} siècle.

Si le poste de cadi était si difficile à obtenir, quelle était sa fonction dans la bureaucratie ottomane ? Dans les pages suivantes, nous tentons d'éclaircir ce qu'était le travail du cadi de la ville d'Amid et son rôle dans les affaires juridiques et administratives de la ville d'Amid et de la province de Diyarbekir.

Le travail du cadi

Les archives (*sicil*) tenues par notre tribunal attestent de la multiplicité et de l'abondance des tâches accomplies par le cadi de la ville. L'office du cadi, appelé *qada'* dans la tradition normative, constitue une institution à la fois légale et politico-administrative. La sphère de pouvoir du cadi englobait le domaine légal et public, jusqu'à l'autorité politique. La gestion de la justice, le maintien de l'ordre public, et même la légitimité du pouvoir ottoman dans les provinces éloignées du centre, étaient confiés aux cadis. Le maintien de la légitimité du pouvoir ottoman impliquait la protection des sujets contre l'oppression des agents de l'Etat³⁸. Ainsi, le cadi agissait non seulement comme juge mais aussi en tant que figure clé de l'Etat dans les provinces, occupant une place primordiale dans l'administration de Diyarbekir.

Cette multiplicité des rôles joués par les cadis dans la bureaucratie des Etats musulmans peut être également retrouvée dans les débats des juristes musulmans sur la déontologie des cadis³⁹. Il faut se rappeler que le *fiqh* englobe tout un ensemble de règles éthiques qui constituent le droit musulman. Néanmoins,

Şeyhülislamlığın Değişen Rolü ve Mülâzemet Sistemi (XVI.-XVII. Yüzyıllar), Belleten 267, 2009, pp. 423-441.

38 Suraiya Faroqhi, « Political Activity among Ottoman Taxpayers and the Problem of Sultanic Legitimation (1570-1650) », *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 35, 1992, pp. 1-35.

39 Sur la fonction du cadi dans les sociétés musulmanes en général, voir Baber Johansen, « Formes de langage et fonctions publiques : stéréotypes, témoins et offices dans la preuve par l'écrit en droit musulman », *Arabica* 44/3, 1997, pp. 333-376 ; du même auteur, « La corruption : un délit contre l'ordre social. Les *qadis* de Boukhara », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 57/6, 2002, pp. 1561-1589 ; Wael B. Hallaq, « The "qadi's diwan (*sijill*)" before the Ottomans », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 61/3, 1998, pp. 415-436.

comme l'a remarqué Baber Johansen, cette vaste littérature ne peut représenter ni la vision de tout l'islam sunnite ni celle de toute l'école hanéfite du droit musulman⁴⁰. Ici, nous avons affaire à un droit où la production des normes et des règles juridiques dépend de la spécificité de chaque aire culturelle, dans son propre contexte d'espace et de temps. Cette spécificité propre à chaque période et contexte socio-historique oblige les historiens du droit musulman à traiter leur sujet dans un contexte historique bien cadré, afin de saisir les aspects vivants et locaux du droit. Mis à part ces spécificités du droit, variables selon les tribunaux, la production de la doctrine juridique était également marquée par un souci d'adaptation à chaque contexte socio-historique. Les historiens du droit accordent également une grande importance à cet aspect généalogique contenu dans les textes doctrinaux.

En accord avec l'idée proposée par Baber Johansen, et afin de pouvoir approcher le rôle du *cadi* à Amid, mis à part les archives tenues par notre tribunal (*sicil*), nous allons nous appuyer sur un manuel de *fiqh* intitulé *al-Muharrar*. Cet ouvrage fut écrit par un juriste du nom d'Osman fils d'Ömer en 1116 de l'Hégire (1704/1705), dans une bourgade nommée *Derik-i Kebir*⁴¹, une circonscription de la province de Diyarbekir à 22 kilomètres d'Amid. Dans notre souci de rester proche de la période et de l'espace que nous étudions, l'analyse de l'ouvrage d'Osman, fils d'Ömer, nous semble d'une grande importance puisqu'il s'agit d'une source juridique apte à nous guider pour comprendre le rôle du *cadi* tel qu'il était formulé dans la doctrine de la période que nous étudions.

Dans le chapitre intitulé « déontologie du *cadi* » (*adab al-qadi*), où le rôle du *cadi* est traité, Osman fils d'Ömer définit la nomination d'un *cadi* dans une communauté musulmane donnée comme relevant de la responsabilité collective⁴². Selon l'auteur, afin de pouvoir établir une société d'ordre et d'harmonie, loin du chaos (*fitna*), le *cadi* est indispensable. Cette idée d'ordre dans la culture musulmane est fortement liée à une conception de la

40 Baber Johansen, « La corruption... », p. 1562.

41 Osman bin Ömer, *al-Muharrar*, Manuscrit Arabe, *Bibliothèque spécialisée* de Diyarbakır, no : 95. Les sources biographiques de l'époque ne nous donnent pas d'indice sur la vie d'Osman fils d'Ömer. Toutefois, nous pouvons tirer quelques éléments d'information des notes qu'il a rédigées sur la dernière page du manuscrit. La rédaction du manuscrit a été achevée en l'année 1116 de l'Hégire dans la province de Diyarbekir, à Grand Derik (*Derik-i Kebir*). Osman, fils d'Ömer, y indique avoir cherché à faciliter aux étudiants de madrasas l'apprentissage des règles du droit musulman. L'ouvrage englobe 11 chapitres (*kitâb*) traitant de divers sujets juridiques comme le mariage, la répudiation, l'héritage, la déontologie du *cadi*, le procès, le témoignage, l'adultère, etc. Chaque sujet est traité séparément avec des notes explicatives dans les marges des pages.

42 Le devoir du *cadi* dans l'ouvrage est discuté dans les pages entre 116a–122b.

responsabilité formulée en arabe par les juristes comme *fard al-kifaya* qui renvoie au devoir collectif des sujets musulmans. Par exemple, en cas de meurtre dans une communauté donnée, si l'on n'arrive pas à identifier le coupable, c'est toute la communauté qui est tenue pour responsable du crime⁴³. Dans ce cas, seul un *cadi* peut la décharger de cette responsabilité, après jugement fondé sur les normes de la *Charia*.

Tel que formulé par Osman fils d'Ömer, le devoir du *cadi* ottoman était aussi de rendre la justice. Ainsi, conformément à la tradition musulmane, dans les documents de nomination des *cadis* le devoir de « jugement » (*kaza* en ottoman) du *cadi* est mentionné en tant que première tâche des *cadis* nommés au poste d'Amid. Pendant la résolution des conflits – se manifestant devant le tribunal sous diverses formes – le *cadi* devait se référer aux opinions des grands savants du Hanéfisme. Ainsi, un des rôles indispensables du *cadi* était d'assurer le déroulement des procès en accord avec la doctrine hanéfite ; ce qui lui conférait un rôle vital aux yeux des autorités ottomanes et assurait la légitimité du pouvoir impérial dans les régions éloignées du centre.

Cet argument nous conduit à examiner, dans le deuxième chapitre de ce livre, un autre rôle du *cadi* d'Amid. Pour les habitants de la ville, le *cadi* faisait aussi office de notaire. Appelé « Concile de la *Charia* » (*meclis-i şer'*) dans le vocabulaire des *sicil*, l'office du *cadi*, outre son rôle en tant que tribunal de justice, était également une institution dont l'une des tâches principales était de 'départager' et d' 'authentifier' les droits des individus dans la ville. L'abondance des certificats et des actes délivrés par le *cadi* et enregistrés dans les *sicil* d'Amid met en évidence la prépondérance de documents écrits ayant trait aux relations quotidiennes dans la ville.

Dans son *al-Muharrar*, Osman, fils d'Ömer, illustre cette importance lors de sa discussion sur le procès. Il explique que le *cadi* enregistre deux copies de son jugement après l'avoir prononcé. Une copie de la décision est donnée à la partie gagnante et une seconde est conservée dans les archives du *cadi* (*diwan al-qadi*)⁴⁴. Bien que, selon la doctrine, ces pièces données aux parties gagnantes (*hüccet* dans la terminologie ottomane) ne fussent pas reconnues comme preuve 'par excellence' au cours d'un litige, elles avaient

43 Sur ce principe dans les *hans* ottomans, voir Işık Tamdoğan, « Les *han*, ou l'étranger dans la ville ottomane », dans *Vivre dans l'Empire ottoman : Sociabilités et relations intercommunautaires (xviii^e–xx^e siècles)*, L'Harmattan, Paris, 1997, pp. 319–335.

44 Osman bin Ömer, *al-Muharrar*, p. 118/b.

néanmoins une valeur suffisamment 'probante' dans les transactions quotidiennes dans la ville d'Amid⁴⁵.

Selon le vocabulaire juridique, le terme *diwan al-qadi* désigne les archives du cadî, nommées *sicil* dans le contexte ottoman⁴⁶. Dans son ouvrage, Osman, fils d'Ömer, présente la jurisprudence musulmane à travers une formulation très détaillée de la doctrine hanéfite. Il y traite brièvement de l'activité notariale du cadî et notamment de la sauvegarde des documents de jugement (procès-verbaux – *hüccet*) mais pas de la nature des autres pièces délivrées par le cadî.

Ainsi que l'ont souligné les chercheurs travaillant sur la fonction du cadî, le domaine de *fiqh al-mu'amalat* discuté par les juristes renvoie à la régulation de transactions sociales dans la société. Bien que la doctrine n'oblige pas les parties contractantes à concrétiser leur transaction par l'écrit, l'abondance des contrats conclus devant le cadî d'Amid témoigne de la fonction notariale du tribunal⁴⁷. Dans *al-Muharrar*, ces activités notariales ne font pas l'objet d'une

45 Sur cette pratique dans les tribunaux des villes musulmanes du Moyen-âge, voir Christian Müller, « Ecrire pour établir la preuve orale en Islam : la pratique d'un tribunal à Jérusalem au XIV^e siècle », dans Akira Soito et Yusuke Nakomura (dir.), *Les outils de la pensée : Etude historique et comparative de « textes »*, Paris : Maison des Sciences de l'homme, 2010, pp. 63–97.

46 Comme tous les manuels de *fiqh*, *al-Muharrar* est aussi rédigé dans un vocabulaire technique juridique arabe très précis, reprenant la terminologie produite par les juristes musulmans durant des siècles. A l'exception des notions clés qui servent à identifier la nature des procédures juridiques, ce vocabulaire n'est pas reproduit dans les *sicil* ottomans qui sont, eux, empreints d'un vocabulaire ottoman et du langage vernaculaire de notre espace étudié. Ainsi, si Wael B. Hallaq affirme à raison que la tenue de *sicil* date de bien avant l'époque ottomane, il se méprend néanmoins lorsque, dans sa critique des analyses de Suraiya Faroqhi, il transpose le vocabulaire des livres de jurisprudence musulmane aux *sicil* ottomans. Hallaq soutient en effet que les ottomanistes se trompent en appelant les registres des cadis « *sicil* » car dans les livres de jurisprudence, ils sont appelés « *diwan al-qadi* ». Or, le terme de « *sicil* » est bien le seul mot employé pour désigner les archives du cadî dans les registres de la ville d'Amid au XVIII^e siècle. A l'exception donc des manuels du *fiqh*, nulle part le terme de « *diwan al-qadi* » n'apparaît dans les registres et nous pouvons affirmer que le mot « *sicil* » reste le seul terme usité pour désigner les archives du cadî ottoman. Pour l'article de Hallaq voir « The "qadi's diwan (*sijill*)"... », p. 415. Pour l'article de Faroqhi, voir Suraiya Faroqhi, « Sidjill », *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 9, Leiden, 1997, pp. 539–545. 2^e édition.

47 Paul R. Powers, *Intent in Islamic Law: Motive and Meaning in Medieval Sunni Fiqh*, E. J. Brill, Leiden, 2006, pp. 97–98.

analyse détaillée. Osman, fils d'Ömer, se concentre en fait sur les problèmes juridiques ordinaires de la vie quotidienne⁴⁸.

Comme nous allons le voir dans le deuxième chapitre, les notes rédigées dans les marges de ces documents visaient à assister les fonctionnaires du tribunal dans la tenue de leurs archives et à retrouver les pièces nécessaires (au cas où le *cadi* devrait consulter ses archives). Cette caractéristique des *sicil* d'Amid nous est ici utile d'un autre point de vue : premièrement elle permet à l'historien de catégoriser et présenter ces pièces selon les termes et la perception de l'époque. Deuxièmement, ces notes, considérées ensemble avec le contenu du document, reflètent clairement la motivation qui conduisait chaque personne à demander un certificat quelconque au tribunal. Les sommes dépensées par les individus pour obtenir ces documents généraient un revenu considérable. Selon un document écrit par le scribe en chef (*baş kâtib*) du tribunal d'Amid, nommé Şefikzâde Mehmed Sadullah, la somme totale encaissée durant 44 jours (entre le 2 décembre 1796 et le 16 janvier 1797), fut de 2835 *guruş*. Cette somme correspond au paiement des divers documents délivrés aux usagers par le tribunal, tel que les procès-verbaux (*hüccet*), les attestations (*defatır*) et d'autres certificats (*senedat*)⁴⁹. Ainsi cette somme considérable accumulée en 44 jours atteste non seulement l'importance de poste d'Amid pour les juges, mais aussi la charge de travail de notre tribunal en tant que notaire.

Le cadi dans les affaires de la province de Diyarbekir

Le pouvoir du *cadi* d'Amid ne se limitait pas aux affaires juridiques et notariales de la ville. Il détenait une grande responsabilité dans l'administration de la province et de la ville. Il avait pouvoir sur les nominations et les destitutions des fonctionnaires juridiques des autres sandjaks de la province de Diyarbekir. Considérons par exemple l'implication du *cadi* d'Amid dans les affaires administratives du sandjak de Mardin.

Tout d'abord, la nomination des *naib* de la ville de Mardin était confiée au *cadi* d'Amid⁵⁰. Autrement dit, c'était le *cadi* d'Amid qui nommait directement les *naib* de Mardin en les choisissant de cette localité. Nous constatons que le *cadi* d'Amid pouvait nommer l'un des scribes du tribunal d'Amid

48 Cet aspect pratique d'*al-Muharrar* devient plus explicite quand on regarde l'organisation des chapitres de l'ouvrage. Ainsi, le droit des femmes pendant le partage de l'héritage ou les conditions dans lesquelles un homme pouvait répudier sa femme sont des préoccupations majeures d'Osman, fils d'Ömer.

49 DS 313/30 [15 *şaban* 1212].

50 Mardin Sicilleri (MS) 195/18 [1 *rebîyü'l-evvel* 1179], 195/20 [15 *rebîyü'l-aher* 1179], 195/34 [23 *cemaziyü'l-evvel* 1179].

temporairement comme *naib* à Mardin au cas où l'on n'avait pas trouvé un candidat parmi les habitants de Mardin⁵¹. Le cadi d'Amid informait la Porte de ces nominations.

Le cadi d'Amid assurait la correspondance entre le centre impérial et les circonscriptions de la province de Diyarbekir. Il faisait part par une lettre (*mürasele*) de la nomination et de la destitution des *naib* de Mardin⁵². Le *naib* de Mardin avait lui aussi des responsabilités vis-à-vis du cadi d'Amid. Il devait le tenir au courant de tous les changements administratifs survenus dans la ville de Mardin. Une *mürasele* du *naib* de Mardin au cadi d'Amid, datée du 4 juin 1761, précisait qu'à partir de cette date le sceau (*mühür*) du cadi de Mardin avait changé et, par ce courrier, le cadi de Mardin rappelait au cadi d'Amid qu'il devait faire attention à ce nouveau sceau pour éviter la production de faux documents⁵³.

Enfin, la nomination des muftis de Mardin, tout comme celle des *naib*, dépendait aussi des prérogatives du cadi d'Amid⁵⁴. Nous observons que, parfois, à la demande des habitants de Mardin, le cadi d'Amid pouvait demander la destitution des muftis de Mardin auprès de la Porte. Cette dernière pouvait alors nommer un autre mufti qui avait le soutien des habitants de la ville de Mardin⁵⁵. Le cadi d'Amid jouait un rôle d'intermédiaire entre la Province de Diyarbekir et la Porte. En tant que juge d'une capitale provinciale, le cadi d'Amid détenait une supériorité nette sur les *naib* des autres circonscriptions de la province.

Néanmoins, cette supériorité n'obligeait pas les habitants des circonscriptions de la province de Diyarbekir à saisir le tribunal d'Amid en seconde instance. Dans son article sur le *mevleviyet* de Sofia, Rossitsa Gradeva soutient que vers la fin du XVII^{ème} siècle et au début du XVIII^{ème} siècle, le cadi de la capitale de la Province de Roumélie, Sofia, commença à dominer l'appareil juridique dans toute la province⁵⁶. Selon R. Gradeva, le tribunal de Sofia pouvait alors fonctionner comme un tribunal d'appel pour ceux qui

51 MS 195/190 [1 *muharrem* 1176].

52 MS 195/106 [1 *şaban* 1173] ; 195/ 113 [1 *şevval* 1173].

53 MS 195/215 [1 *zi'l-kade* 1174].

54 MS 195/115 [22 *rebîyü'l-evvel* 1174].

55 MS 195/114 [20 *şaban* 1173].

56 Rossitsa Gradeva, « On Judicial Hierarchy in the Ottoman Empire : The Case of Sofia from the Seventeenth to the Beginning of the Eighteenth Century », dans Muhammad Khalid Masud, Rudolph Peters et David S. Powers (dir.), *Dispensing Justice in Islam : Qadis and their Judgements*, E. J. Brill, Leiden, 2006, pp. 271–299.

avaient l'intention de faire réviser un jugement prononcé par un tribunal d'une autre circonscription de la même province⁵⁷.

Dans le cas du tribunal d'Amid, celui-ci, en tant que tribunal de la capitale provinciale, primait dans la hiérarchie, sur les autres tribunaux des sandjaks de la province. Mais cette supériorité n'était qu'une caractéristique administrative octroyée au *mevleviyet* d'Amid par le centre. Dans plusieurs situations litigieuses, le *cadi* d'Amid n'était pas compétent pour traiter des procès en appel des jugements rendus dans d'autres circonscriptions, comme celle de Harput ou de Mardin. Par exemple, à Mardin, un commandement (*buyuruldu*) daté du 27 août 1765 et écrit par le gouverneur de la province indique qu'il était opposé à cette pratique. Le commandement est adressé aux *voynoda*, *cadis*, *muftis*, notables (*ayân*), chefs de tribus et artisans de la ville de Mardin. Il y est indiqué que, les jours précédents, des habitants de l'intérieur et de l'extérieur de la ville de Mardin, membres de certaines tribus, s'étaient adressés directement au tribunal de la ville d'Amid et non au *cadi* de Mardin. Etant donné que la circonscription de Mardin disposait de son propre tribunal, le gouverneur, dans son *buyuruldu*, interdisait aux habitants de Mardin d'exercer leurs actions en justice auprès du tribunal d'Amid⁵⁸. L'exemple de la province de Diyarbekir n'est donc pas similaire au cas analysé par Gradeva.

Dans cette partie de notre étude, nous avons analysé l'importance du *mevleviyet* de la ville d'Amid au XVIII^{ème} siècle d'une part, et le rôle de son *cadi* dans les affaires juridico-administratives de la ville et de la province de Diyarbekir de l'autre. Néanmoins, le *cadi* n'était pas la seule figure disposant d'un pouvoir juridique et administratif dans la province. Comme nous l'avons signalé dans l'introduction de cette étude, une autre figure, le gouverneur occupait une place primordiale dans la sphère juridique et administrative de la province.

Le Concile d'Amid (*Divân-ı Amid*) et la justice du gouverneur

Dans l'administration classique ottomane, le statut et le pouvoir des tribunaux des provinces procédaient de la logique bureaucratique centralisée de l'administration ottomane. Cette logique peut précisément trouver une illustration dans les rapports de pouvoir entre le *cadi* et le gouverneur (nommés directement par la Porte) de la province. Le sultan incarnait la source de la justice. Son autorité s'exerçait sur les fonctionnaires de l'Etat, responsables de représenter la 'légitimité' de la justice du sultan dans l'Empire. Partant, comme

57 *Ibid.*, p. 297.

58 MS 195/47 [10 *rebiyü'l-aher* 1179].

nous allons voir plus loin, mis à part les tribunaux, d'autres offices comme celui du Concile d'Amid (*Divân-ı Amid*) dirigé par le gouverneur, établissaient, du moins en théorie, un partage du pouvoir entre le cadî et le gouverneur⁵⁹.

Ce partage des pouvoirs se manifestait dans deux sphères de la justice ottomane : celle du « juridique » gérée par le cadî, et celle de l'« exécutif », gérée par le gouverneur. Dans la pratique, cette division du travail entre le cadî et le gouverneur n'était pas aussi schématique, sachant que le gouverneur pouvait toujours intervenir dans la sphère du cadî et que le cadî pouvait corriger les injustices commises par le gouverneur à l'échelle d'Amid. Néanmoins, avant d'entrer dans les détails du sujet, il nous semble important de résumer la place du gouverneur dans l'historiographie ottomane.

Le gouverneur dans l'historiographie et dans l'histoire

Dans l'historiographie ottomane, la place du gouverneur dans le champ juridique a attiré l'attention des chercheurs dès le début des études portant sur la justice ottomane. Les travaux de Çağatay Uluçay et Mustafa Akdağ remontent aux années 1940. Ils démontrent que le pouvoir exécutif des gouverneurs se manifestait surtout dans la répression des insurrections et révoltes populaires. L'étude de Çağatay Uluçay porte sur le gouverneur qui réprime les 'bandits' sur ordre impérial dans le sandjak de Saruhan, une circonscription de la province d'Anatolie⁶⁰. Uluçay a également montré comment, dans la sphère juridique, contrairement au cadî de la circonscription, le gouverneur possédait un pouvoir d'exécution ; celui-ci pouvait ainsi imposer une amende –

59 Pour l'organigramme des forces provinciales, voir Gilles Veinstein, « L'empire dans sa grandeur (xvi^e siècle) », dans Robert Mantran (dir.), *Histoire de l'Empire ottoman*, Fayard, Paris, 1989, pp. 196–203. A propos de la justice ottomane et de la légitimité du pouvoir du Sultan, voir Halil İnalçık, « The Ottoman Decline and Its Effects Upon the *Reaya* », dans Henrik Birnbaum et Speros Vryonis (dir.), *Aspects of the Balkans : Continuity and Change*, Mouton, 1972, pp. 338–354 ; du même auteur, « Centralisation and Decentralisation in the Ottoman Administration », dans Thomas Naff et Roger Owen (dir.), *Studies in 18th Century Islamic History*, Southern Illinois University Press, Carbondale et Edwardsville, 1977, pp. 27–52 ; Huri İslamoğlu, *State and Peasant in the Ottoman Empire : Agrarian Power Relations and Regional Economic Development in Ottoman Anatolia During the Sixteenth Century*, E. J. Brill, Leiden, 1994 ; Linda Darling, *Revenue-Rising and Legitimacy : Tax Collection and Finance administration in the Ottoman Empire, 1560–1660*, E. J. Brill, Leiden, 1996. Pour les traces de cette structure dans la pensée politique ottomane, voir Boğaç Ergene, « On Ottoman Justice : Interpretations in Conflict (1600–1800) », *Islamic Law and Society* 8, 2001, pp. 52–87.

60 Çağatay Uluçay, *18 ve 19 yy. Saruhan'da Eşkıyalık ve Halk Hareketleri*, Berksoy Basımevi, İstanbul, 1944.

nommée *cürm-ü cinayet* – aux auteurs d’homicide et d’autres sortes de taxes sur les crimes commis contre l’ordre social.

Dans son analyse, Mustafa Akdağ s’est, lui, consacré à l’étude des causes socio-économiques des révoltes des Celâlî en Anatolie au début du XVII^{ème} siècle. Il a étudié l’implication des gouverneurs ottomans dans la répression de ces révoltes et l’exécution de ces ‘bandits’⁶¹. Ces travaux d’Uluçay et d’Akdağ ne nous donnent toutefois pas d’analyse des procédures pénales mises en œuvre dans la répression de ces révoltes ou de l’influence des gouverneurs ottomans dans l’espace juridico-légal ottoman.

Le travail d’Uriel Heyd, intitulé *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, publié en 1973, marque donc une étape décisive dans l’historiographie. Heyd y traite, de manière détaillée, des structures de l’administration du droit criminel dans l’Empire⁶². A travers une analyse des *kanunname* – les codes sultaniens –, des ordres impériaux et des *sicil* de diverses villes, Heyd met en avant le rôle central des représentants du sultan, et notamment celui des gouverneurs, dans l’application du droit criminel⁶³. Selon Heyd, puisqu’il incarnait l’autorité politico-militaire du sultan dans les régions éloignées du centre, et puisque, en tant que détenteur du pouvoir exécutif, il avait la charge de l’application des peines en droit criminel, le gouverneur avait, dans le protocole, une prééminence sur le cadî. A travers ce pouvoir exécutif, le gouverneur pouvait aussi intervenir dans l’administration de la justice à l’échelle des provinces. Dans son étude, Heyd avance :

[...] orders to hear a certain case were issued to the cadis not only by the Sultan’s *firmans* but also by *buyuruldus* of a vizier or letters of a lower-ranking governor. Viziers, including provincial governors of vizier rank, could instruct cadis not to give a hearing to lawsuits in which, for instance, no legally recognized plaintiff appeared. The executive also interfered in the administration of justice by their decision whether or not to carry out the cadis’ sentences⁶⁴ [...]

61 Mustafa Akdağ, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası: Celâlî İşyanları*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2009 ; Pour une autre étude importante, voir Karen Barkey, *Bandits and Bureaucrats: The Ottoman Route to State Centralization*, Cornell University Press, 1994, pp. 76–85.

62 Uriel Heyd, *Studies in the Old Ottoman Criminal Law...*

63 *Ibid.*, pp. 208–212 / 219–221.

64 *Ibid.*, p. 219.

Dans l'analyse de Heyd, le pouvoir des gouverneurs dans les affaires juridiques devient plus visible lorsque l'on regarde l'influence des gouverneurs sur les cadis. Dans la pratique ottomane du droit criminel, les gouverneurs possédaient l'autorité d'exécution. Néanmoins, les cadis jouissaient eux aussi d'une autorité judiciaire. Ils avaient le pouvoir de communiquer directement avec la Porte et, comme nous l'avons souligné plus haut, ils avaient le devoir de protéger les sujets du Sultan contre l'oppression des représentants de l'exécutif, en surveillant les activités de ces derniers et communiquant ces informations à la Porte.

Quelle que soit la nature des relations entre le cadi et le gouverneur, il semble que ce dernier ait toujours essayé de dominer la sphère d'influence dont le cadi avait le pouvoir⁶⁵. Ronald Jennings, qui a abordé la question de la place du gouverneur de la province de Kayseri dans les affaires juridiques, note que lorsque le gouverneur n'était pas surveillé par les autorités impériales, il tentait systématiquement de transgresser la sphère légitime de pouvoir du cadi⁶⁶. Selon Jennings, puisque l'influence du cadi dans la sphère juridique était clairement définie par la loi musulmane, le gouverneur ne pouvait pas facilement s'y immiscer. À l'inverse, le cadi, tout en ayant l'autorité de se plaindre auprès de la Porte pour redresser une situation conflictuelle, n'avait pas de soldats à ses commandes et n'avait pas assez d'agents pour contraindre ceux du gouverneur. Ainsi, Jennings avance :

[...] If the kadi were to prevail, or at least to maintain his "legal" authority, he had to work within the Ottoman administrative system. If the provincial governor were to prevail, he had to exceed the authority officially delegated to him, by the use, or threat, or force [...]⁶⁷

Dans les travaux de Heyd et Jennings, l'accent est mis sur le pouvoir militaire des gouverneurs, face aux cadis qui, eux, disposaient d'un pouvoir juridique défini par la Charia.

Il est vrai que le souci de délimiter le pouvoir militaire des gouverneurs et d'établir un partage du travail entre celui-ci et le cadi est présent dans les ordres impériaux dès le XVI^{ème} siècle. Dans son travail sur le droit criminel, Rudolph P. Peters souligne qu'au XVI^{ème} siècle, quand Soliman le Magnifique introduisit ses réformes légales, l'une de ses préoccupations majeures était de limiter le

65 *Ibid.*, p. 220.

66 Ronald C. Jennings, "Limitations of the judicial powers of the Kadi in 17th century Ottoman Kayseri", *Studia Islamica* 52, 1979, pp. 151–184.

67 *Ibid.*, p. 155.

pouvoir – alors presque illimité – des gouverneurs dans les procédures criminelles. Pour ce faire, il accorda aux cadis un rôle de surveillance des activités illégales des fonctionnaires de l'exécutif et établit un partage des tâches entre les cadis et les gouverneurs des provinces⁶⁸.

Dans un *kanunname* du XVII^{ème} siècle, ce partage du travail est défini comme suit :

[...] The cadis are to carry out the laws of the *Shari'a*. . . but are ordered to refer matters relating to public order (*nizâm-ı memleket*), the protection and defense of the subjects, and the capital or corporal severe punishment (*siyasa*) [of criminals] to the [local] representatives of the Sultan (*vükelâ-i devlet*), who are the governors in charge of military and serious penal affairs (*hükkam-ı seyf ve siyasa*)⁶⁹ [...]

Dans ce *kanunname* une distinction nette est faite entre le travail du cadi et celui du gouverneur : le cadi est chargé d'instruire les cas qui se manifestent devant le tribunal. Pour les cas ordinaires, après avoir établi les preuves, le cadi doit prononcer son verdict en accord avec la Charia. Si le cas qui lui est soumis relève du domaine de l'« ordre public » (*nizâm-ı memleket*) ou s'il appelle à un « châtiment corporel » (*siyasa*), le cadi doit alors prononcer un jugement et un châtiment qui, par la suite, doivent être transmis au gouverneur qui, quant à lui, est responsable de l'exécution de la peine⁷⁰.

Deux domaines judiciaires clairement séparés par le Sultan sont établis par ce *kanunname* : tout comme on l'avait constaté ci-dessus dans la tradition du droit musulman, le premier domaine relève de la Charia et le second de l'ordre public. Ce qui correspond en même temps aux territoires où opèrent respectivement le cadi et le gouverneur.

La procédure en droit criminel et sa reconstruction dans l'historiographie ottomane souffrent d'un problème majeur : sauf dans les cas relativement rares où les archives des cadis nous donnent des éléments d'information, nous ne possédons pas de registres tenus par l'exécutif qui pourraient nous éclairer

68 Rudolph P. Peters, *Crime and Punishment in Islamic Law: Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-first Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, p. 75.

69 Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law . . .*, p. 209.

70 Dans un cas de sodomie (*livata*) jugé devant le tribunal de Çankırı, analysé par Boğaç Ergene, ce partage du travail est clairement observable entre le cadi de la ville et le gouverneur de la province. Voir Boğaç Ergene, *Local Court, Provincial Society and Justice in the Ottoman Empire: Legal Practice and Dispute Resolution in Çankırı and Kastamonu (1652–1744)*, E. J. Brill, Leiden, 2003, pp. 172–173.

sur la procédure d'exécution. Néanmoins, malgré cette absence de sources, les historiens travaillant sur les *sicil* de diverses villes ont essayé de comprendre le rôle joué par le gouverneur dans les procédures juridiques. Par exemple, dans son étude portant sur l'histoire d'Alep au XVIII^{ème} siècle, Abraham Marcus a montré comment le gouverneur d'Alep occupait une place importante dans les affaires juridiques de la ville. Celui-ci convoquait des plaignants à son « tribunal » pour juger de leurs conflits sans recourir au *cadi* de la ville. D'après Marcus, il pouvait même statuer sur des conflits qui relevaient de la *Charia*, empiétant ainsi sur la sphère d'influence du *cadi*⁷¹.

Enfin, dans son étude sur la ville d'Adana au XVIII^{ème} siècle, à travers une analyse des *sicil* de cette ville, Işık Tamdoğan a suggéré que la justice du gouverneur était une « justice expéditive⁷² » par rapport à celle du *cadi*, et que le gouverneur était chargé des exécutions publiques. Certaines exécutions étaient mises en œuvre par le gouverneur d'Adana, notamment quand il s'agissait de crimes menaçant l'ordre public ou le pouvoir du sultan. C'était notamment le cas pour les bandits, les prostituées, les individus accusés de sodomie et même les notables ayant acquis trop de pouvoir dans la ville. Néanmoins, les études citées ci-dessus ne portaient pas sur la place du gouverneur dans le processus juridique, une question qui reste encore à être étudiée dans l'historiographie ottomane.

En se fondant sur un registre (*defter*) appartenant aux *sicil* de Manastır, Michael Ursinus est l'un des premiers historiens à avoir montré le rôle important du gouverneur dans la vie juridique de la province de Roumélie au XVIII^{ème} siècle. A travers l'analyse d'une série de documents tenus par le lieutenant (*kaymakam*) du gouverneur de la province de Roumélie (*Rumili vâlîsi*), Ursinus a indiqué les voies auxquelles avaient recours les sujets du sultan pour se plaindre des injustices commises auprès du gouverneur. A la différence des registres des tribunaux (*sicil*), le registre étudié par Ursinus contient des documents résumant les pétitions des sujets adressées au gouverneur. Ces documents attestent le rôle central du gouverneur dans les affaires juridiques d'une province ottomane, ainsi que la place du Divan du gouverneur dans l'administration de la justice de la province.

71 Abraham Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the Eighteenth Century*, New York, Columbia University Press, 1989, p. 105. Comme nous allons le montrer plus loin, le gouverneur d'Amid n'avait pas une telle autorité : le domaine du jugement restait exclusivement dans les mains du *cadi*.

72 Işık Tamdoğan, « Les modalités de l'urbanité dans une ville Ottomane : les habitants d'Adana au 18^{ème} siècle d'après les registres des *cadis* », thèse soutenue à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 1998, p. 209.

Néanmoins, puisque le registre étudié par Ursinus ne contient que les résumés de la procédure, ils ne nous permettent pas de reconstituer les conditions dans lesquels les individus ont contacté le Divan du gouverneur. Ces documents ne nous permettent pas non plus d'entrevoir si le *cadi* a pu tenir une place quelconque dans les affaires traitées par le Divan du gouverneur. Comme Ursinus l'évoque :

[...] Of course, the absence of the *kadi* from the procedural details in the vast majority of the notation in the Manastır 'Record Book of Complaints' does not necessarily mean that he had no role to play in the administration of *mazalim* at this time and in this place. His (near) absence from the pages of the *defter* might even suggest a role for the *kadi* and for the *sharia* court that was both considerable and commonplace – so commonplace that (as a rule) it went without mentioning. However they may be, the highly condensed and often stereotype wording of the *buyurdu* digests in the codex from Manastır (like in other *şikayet defterleri*) prevents us from getting any nearer the relevant facts. In these circumstances additional evidence to be gleaned from the Sofia *sicils* offers the only hope for new insights into a rather cloudy matter⁷³ [...]

Mis à part le rôle du gouverneur dans les affaires juridiques de la province de Diyarbekir, notre étude se propose aussi de démontrer la place non négligeable occupée par le *cadi* de la ville d'Amid dans les procédures relevant du domaine de pouvoir du gouverneur. Nous n'avons pas trouvé de registre tenu par le Divan d'Amid qui aurait pu attester de l'administration 'systématique' de la justice par le gouverneur de la province de Diyarbekir. Toutefois, les *sicil* de la ville d'Amid et de Harput précisent que les habitants de ces deux villes sollicitaient fréquemment l'autorité du gouverneur contre les injustices locales. Le fait qu'une partie des *sicil* de ces deux villes contient aussi des procès qui étaient tenus dans le Divan du gouverneur de Diyarbekir nous permet de trouver de nombreux indices en ce qui concerne la lacune soulignée par Ursinus.

Ces documents témoignent également du contrôle exercé par le gouverneur sur les activités du *cadi*. Il pouvait même contraindre le *cadi* à réagir contre les abus des pouvoirs locaux. A Harput, les habitants envoyaient des suppliques (*arzuhal*) au Divan pour que le gouverneur assure le bon fonctionnement de la procédure juridique et fasse surveiller par ses agents le déroulement des procès tenus devant le *cadi*. A Amid, plusieurs habitants, pour diverses raisons, avaient directement contacté le Divan du gouverneur suite à des conflits non résolus

73 *Ibid.*, p. 34.

dans la ville. En général, mais pas systématiquement, le gouverneur s'occupait des cas qui tombaient dans le champ du droit criminel. Dans ce cas, s'il s'agissait d'énoncer un jugement, le gouverneur appelait le *cadi* d'Amid pour qu'il organise un procès en sa présence dans le Divan. Ainsi, les plaignants usaient du Divan comme d'un tribunal où la présence du gouverneur était capitale. Dans d'autres cas, nous observons que le *cadi* réagissait à la fois comme un expert – afin de guider le gouverneur dans l'application et l'interprétation de la *Charia* – et comme un notaire qui enregistrait dans ses archives ce qui se déroulait sous la juridiction du Divan du gouverneur. Avant d'examiner la nature des relations entre le *cadi* et le gouverneur, il nous reste à analyser les fonctions du gouverneur dans la Province de Diyarbekir.

Le gouverneur de la province de Diyarbekir

Comme nous l'avons souligné ci-dessus, dans la division administrative de Diyarbekir, la capitale Amid est appelée *paşa sancağı* dans les registres car c'était le lieu de résidence du gouverneur. Celui-ci habitait dans le séraï des gouverneurs, à la *İçkale*, la petite citadelle au nord-est de la ville qui servait également de garnison et de prison de la ville. Les militaires et les hommes au service du gouverneur (*kapı halkı*) logeaient dans ce séraï et le Divan d'Amid s'y réunissait aussi⁷⁴.

Après la conquête d'Amid en 1515, le sultan Selim I confia l'organisation administrative et fiscale de la province de Diyarbekir à Bıyıklı Mehmed Pacha, qui fut le premier gouverneur (appelé à l'époque *beylerbeyi*) de la province. Il joua un rôle capital dans la campagne de Sultan Selim à la frontière Est contre les Safavides en août 1514, de même qu'İdrisî Bidlîsî, pour annexer la région de Diyarbekir.

La tâche confiée à Bıyıklı Mehmed Pacha consista à organiser des entités politico-économiques parmi les notables kurdes, par l'intermédiaire d'İdrisî Bidlîsî, ainsi qu'à distribuer les ressources économiques de la région⁷⁵. Il réalisa

74 Ici, le terme *kapı halkı* désigne les soldats et les serviteurs des gouverneurs pendant leurs services dans les provinces. Voir Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarihi Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* ..., vol. 2, p. 172. Metin Kunt définit ainsi le *kapı halkı* des gouverneurs provinciaux [...] *An Ottoman household consisted of a permanent retinue on one hand and on the other mercenaries (sekban) who were employed on a temporary basis. The permanent retinue was made up in its turn, of members of the inner household (enderûn), the paşa's personal attendants in training, so to speak, to be promoted to become officials of the outer (bîrân) household organization, the paşa's councillors and aides* [...] voir Metin Kunt, *Bir Osmanlı Valisinin* ..., p. 54.

75 Hoca Saadeddin, *Tâciî't-Tevarîh*, vol. 2, Istanbul, 1296, p. 323. Pour une analyse détaillée du recensement et de la distribution de sources de la province après la conquête,

le découpage administratif de la province de 1517 à 1518. Selon cette première division administrative, la province englobait 12 sandjaks dont le sandjak d'Amid, centre de la province. Mis à part le cas des *hükümet* kurdes, tous les sandjaks de la région tombaient sous l'autorité de Bıyıklı Mehmed Pacha. Dans les zones dominées par certains notables kurdes, considérées comme des *ocaklık*, le gouverneur voyait son rôle limité : il se bornait à informer le centre des changements de *beys* réalisés par l'*arz*.

Le gouverneur était par ailleurs responsable de la sécurité de toute la province. De même, il se devait, ainsi que tous les autres gouverneurs de l'Empire, de participer aux campagnes militaires en compagnie des timariotes de sa province et des militaires à son service (*kapı halkı*).

Pour accomplir cette mission politico-administrative, Bıyıklı Mehmed Pacha jouissait d'un *hass* de 1 210 000 aspres⁷⁶ de la Province de Diyarbakır⁷⁷. Cette somme correspondait à presque deux fois plus que la *hass* de la couronne dans la province (*hassâ-i hümayun*)⁷⁸. Une telle rétribution se justifiait par les services rendus par Bıyıklı Mehmed Pacha : sa participation à la campagne orientale du sultan Selim et les alliances décisives qu'il sut établir au profit de cette campagne avec les *beys* kurdes.

Au XVIII^{ème} siècle, le titre de *beylerbeyi* – pour désigner les gouverneurs – fut abandonné au profit de celui de *vâlî*. Les gouverneurs nommés à Diyarbakır eurent de plus toujours le rang de vizir⁷⁹. Les aspirants au poste de gouverneur d'une province disposaient de plusieurs voies pour y parvenir. Généralement, avant d'y accéder, on occupait un poste de sandjak *beyi* et l'on pouvait alors aspirer ainsi à être promu de gouverneur de sandjak à gouverneur de province. Les chefs des janissaires (*yenîçeri serdârı*) et les cadis de *mevlevîyet* pouvaient également prétendre à un poste de gouverneur⁸⁰.

voir Mehdi İlhan, *Amid (Diyarbakır)*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2000, pp. 22–54 ; pour un bon résumé de la conquête et des activités de Bıyıklı Mehmed Paşa, voir Şevket Beysanoğlu, *Anıtları ve Kitabeleri ile Diyarbakır Tarihi : Akkoyunlulardan Cumhuriyet'e Kadar*, Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi, Diyarbakır, 2003, pp. 542–717.

76 Les gouverneurs étaient rémunérés sous forme de très grands domaines appelés *hass*. Ce terme désigne le domaine dont le revenu annuel correspond à un montant de plus de 100.000 aspres. Voir Halil İnalçık, "Land Surveying", dans Halil İnalçık et Donald Quataert (dir.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 132–139.

77 Mehdi İlhan, *Amid (Diyarbakır)*... , p. 107.

78 *Ibid.*, p. 107.

79 Le rang de vizir dans l'Empire ottoman était accordé aux hommes d'Etats pouvant arguer d'une expérience certaine. Voir Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*... , vol. 3, p. 590.

80 *Ibid.*, p. 590.

Le registre des nominations aux sandjaks (*Sandjak Tevcih Defteri-STD*) de 1717–1730 nous indique toutefois que les gouverneurs de Diyarbekir étaient choisis parmi ceux qui avaient déjà servi dans une autre province en tant que gouverneur⁸¹. Pendant sept ans, entre le 18 décembre 1722 et le 4 décembre 1729, sept gouverneurs furent nommés dans la Province de Diyarbekir : tous venaient d'occuper un autre poste de gouverneur⁸². Ainsi, le 14 juin 1725, l'ancien gouverneur de Tiflis, un certain Recep Pacha, fut nommé gouverneur de Diyarbekir. Sa responsabilité ne se limitait pas à l'administration de la Province. Il lui était également ordonné de protéger, avec ses soldats, la forteresse de la ville Erivan nouvellement annexée (1724)⁸³. Six mois plus tard, le 22 janvier 1726, sur un ordre impérial (*hatt-ı hümayun*), le poste de gouverneur de notre province fut confié à l'ancien gouverneur d'Alep, Vezir Mehmed Pacha⁸⁴. Ce dernier était également tenu de se mettre, avec ses soldats, au service du commandant en chef de l'armée (*serasker*) de Hemedan, le Vizir Ahmed Pacha.

Contrairement aux cadis, les gouverneurs de la province occupaient leur poste pour des durées très variables. Le Vizir Ahmad Pacha fut gouverneur de la province pendant 2 ans (du 22 mai 1723 au 4 juin 1725)⁸⁵. Ahmed Pacha resta, quant à lui, à son poste pendant seulement 5 mois (en 1747)⁸⁶ ; et Osman Pacha, encore moins, 4 mois en 1780⁸⁷.

Les gouverneurs des provinces de l'Empire formaient des figures militaires importantes pendant les campagnes militaires. Tous les gouverneurs étaient non seulement responsables des affaires militaires de leur province, mais avaient aussi des devoirs militaires à remplir à l'échelle de l'empire. La période que nous étudions était, à ce titre, cruciale pour les gouverneurs de Diyarbekir qui assumaient des responsabilités importantes dans les expéditions militaires sur le front iranien (annexion de villes comme Erivan et Hamadan). Lors des campagnes de grande envergure, les gouverneurs de Diyarbekir ne pouvaient résider dans leur province. Ainsi, pendant la campagne de Belgrade (1736–1739), le gouverneur de Diyarbekir Vezir Tos Mehmed Pacha reçut le grade de *serasker* de Timisvar [chef des troupes de Timisoara]. Il participa à cette campagne

81 Ce registre est très important pour notre étude car il nous permet de retracer la chronologie des nominations des gouverneurs, ainsi que l'ampleur de leurs pouvoirs administratifs dans toute la Province de Diyarbekir pour la période étudiée.

82 STD, p. 48.

83 *Ibid.*, p. 48. Pour l'histoire de la conquête d'Erivan, voir Robert Mantran, « L'Etat ottoman au XIII^e siècle : la pression européenne », dans Robert Mantran (dir.), *Histoire de l'Empire ottoman* . . . , p. 268.

84 STD, p. 49.

85 *Ibid.*, p. 48.

86 DS 313/36.

87 DS 313/43.

avec ses hommes⁸⁸. Pendant la guerre d'Iran, le rang de *seraskerlik* de l'*ortakol* de la région de Diyarbakir fut attribué à Ali Pacha mais celui-ci n'y emmena pas ses militaires. Ce sont d'autres gouverneurs, *sipahi* et timariotes de la province de Roumélie, qui entrèrent au combat sous ses ordres⁸⁹.

Les prérogatives des gouverneurs de Diyarbakir que nous venons de mentionner représentaient finalement plutôt des obligations politiques et militaires à l'échelle de l'Empire. A l'échelle de la province (Diyarbakir) et de la ville (Amid), ces prérogatives ou obligations étaient également importantes, au niveau militaire comme administratif. Les documents archivés dans les *sicil*, comme les nominations et divers autres ordres du sultan, nous permettent de mesurer l'ampleur de ces responsabilités.

Dans le document de nomination du Vizir Hüseyin Pacha, ancien gouverneur de la province de Sivas, il est précisé que le gouverneur devait contrôler et protéger la province et les sujets du sultan (*zabt-ı rabt-ı memleket*) contre la violation (*tecavüz*) et de l'oppression (*teaddi*) ; une fonction donc – d'ordre militaire – de protecteur de l'ordre public⁹⁰. Ces documents de nomination, rédigés sous forme d'ordre impérial, étaient adressés aux cadis, *naib*, notables (*âyan*), lieutenant des gouverneurs (*mütesellim*) et aux serviteurs du gouverneur (*kapı halkı*) afin de les prévenir de l'arrivée du nouveau gouverneur. A leur arrivée, les gouverneurs récemment nommés à Diyarbakir écrivaient eux aussi un commandement (*buyuruldu*), adressé aux mêmes personnes, afin de leur faire part de leur arrivée⁹¹.

Pendant leurs fonctions, les frais de route (*harcırah*) des gouverneurs étaient payés par les habitants de la province. Un document du 3 février 1747, rédigé à l'occasion de la nomination de l'ancien gouverneur d'Adana, Mehmed Pacha, au poste du gouverneur de Diyarbakir, en remplacement de Çeteci Abdullah Pacha, nous informe que les dépenses alimentaires du nouveau gouverneur et de ses serviteurs (*kapı halkı*) atteignaient 3440 *kuruş*. D'après ce même document, les frais de route de Çeteci Abdullah Pacha, gouverneur d'Adana, étaient de 7135 *kuruş*. Cet argent était prélevé dans la ville d'Amid et dans toutes les circonscriptions de la province⁹².

88 Pour une chronique essentielle de l'histoire politico-militaire de l'époque ainsi que du rôle des gouverneurs de Diyarbakir dans les guerres, voir Melek Çoruhlu, *Kit'a-min-Tarih-i Sultan Mahmud-ı Evvel : Mustafa Mehemed Efendi*, thèse soutenue à l'Université Mimar Sinan, 2005, Istanbul, pp. 30b–44a.

89 *Ibid.*, pp. 88b–89b.

90 DS 360/202a [17 muharrem 1154].

91 DS 360/203a [22 muharrem 1154].

92 DS 313/126–168 [22 muharrem 1160].

Les dépenses des cuisines du sérail des gouverneurs étaient aussi assurées par le budget de la province, sous la supervision du *vekil-i harc*. D'après un enregistrement datant du 21 juillet 1745, les artisans d'Amid livraient tous les 80 jours aux cuisines du gouverneur les denrées suivantes : 160 *kıyye*⁹³ de pain, 80 *kıyye* de viande, 20 *kıyye* d'huile, 8 *kıyye* de boulgour et 80 *kile* d'orge ; contre une somme de 3170 *kuruş* (acquittée par le *vekil-i harc*)⁹⁴.

Les documents relatifs aux *İmdâd-ı hazariye* et *İmdâd-ı Seferiye* attestent qu'une partie considérable de ces revenus provenait du prélèvement de ces impôts. C'est le gouverneur qui en assurait la collecte, à la demande et en partie au profit de la Porte, et en informait les cadis, *naib* et serviteurs de la province⁹⁵. Un commandement du gouverneur de la province de Diyarbekir, daté du 4 octobre 1747, nous précise ainsi que sur l'ordre du sultan, la moitié de l'*İmdad-ı Hazariye* et de l'*İmdad-ı Seferiye* prélevée allait être transférée à la Porte, l'autre moitié restant dans le trésor de la province (*hazine-i eyâlet*)⁹⁶. Comme les gouverneurs étaient nommés comme *mutasarrıf* de Diyarbekir – i.e. « ayant droit au revenu de la province » – ces impôts étaient affectés au budget du gouverneur afin d'être utilisés pendant les campagnes.

Les commandements des gouverneurs pouvaient porter sur divers sujets. Très souvent, il s'agissait de consignes adressées aux fonctionnaires pour qu'ils s'acquittent convenablement de leur responsabilité⁹⁷. La répression des bandits (*eşkiyâ*) pouvait également motiver la prescription de directives par le gouverneur, sur ordre du sultan. Ainsi, à la demande du sultan le gouverneur de Diyarbekir lança, le 3 avril 1739, un ordre d'exécution du bandit nommé Saribeyoğlu et mit sa tête à prix⁹⁸. Cette fois-ci, le commandement était adressé à divers fonctionnaires militaires, comme le *mütesellim*, le *voyvoda* et le chef des janissaires (*yenîçeri ağası*). Dans ce genre d'affaires, plusieurs ordres impériaux archivés au tribunal de la ville nous indiquent que le gouverneur s'appuyait généralement sur une fatwa du mufti de la ville pour légitimer l'exécution des bandits. Il devait donc forcément coopérer avec le mufti et le cadi de la ville pendant les poursuites⁹⁹.

93 Un *kıyye* est équivalent de 1 300 grammes. Voir *Türkçe, Osmanlıca-İngilizce Redhouse Sözlüğü*, Redhouse, 2000, p. 661.

94 DS 313/104 [21 *cemaziyü'l-aher* 1158].

95 DS 360/20b [22 *safer* 1151], DS 360/87b [3 *receb* 1153], DS 360/120b [20 *safer* 1153].

96 DS 313/127 [29 *ramazan* 1160].

97 DS 360/58b [5 *cemaziyü'l-evvel* 1152].

98 DS 360/22b [23 *zi'l-hicce* 1151].

99 Ce sujet sera discuté en détail dans le troisième chapitre de notre étude.

Les conflits entre tribus faisaient aussi l'objet de nombreux commandements du gouverneur. Les affrontements intertribaux étaient perçus comme une menace contre l'ordre public et étaient résolus par la violence de l'Etat. Le 1 janvier 1740, à la demande d'un certain Halil Efendi, qui est désigné comme un des émirs kurdes (*ümerâ-i Ekrad*) de Bakos-Boşat, le gouverneur de Diyarbekir aurait rassemblé ses hommes (*kapı halkı*) afin d'intervenir dans un conflit entre deux tribus kurdes dont les noms ne sont pas mentionnés dans le *buyuruldu*. Avant de se rendre sur place, le gouverneur avait nommé le *mütesellim* Ahmed Agha pour qu'il assure sa charge en son absence¹⁰⁰.

Les rapports des gouverneurs avec les tribus nomades étaient, le plus souvent, de nature militaire. Les gouverneurs jouaient un rôle capital dans la sédentarisation – parfois forcée – des tribus. Après la sédentarisation, l'administration centrale chargeait les gouverneurs d'imposer les sources de revenus laissés par les tribus parties, délogées ou déportées. Par exemple, dans un firman daté du 26 février 1741, l'ordre fut donné au gouverneur de Diyarbekir d'inventorier toutes les sources de revenu délaissées et d'imposer les biens de la tribu des Zîrkî qui avait été sédentarisée dans une autre région¹⁰¹.

Les responsabilités des gouverneurs étaient donc, en général, d'ordre militaire. Mais les documents analysés ici sont des nominations ou bien des firmans ; ils ne nous éclairent donc pas sur le rôle des gouverneurs dans les procédures judiciaires. Dans les pages qui suivent, nous essayerons d'approcher le rôle juridique du gouverneur, à travers un nombre important d'enregistrement de procès tenus par le tribunal d'Amid. Pour ce faire, nous allons mener notre enquête à partir des histoires des acteurs qui vinrent au tribunal ou bien des *buyuruldu* écrits par le gouverneur au cadî de la ville. Ces *buyuruldu* concernent en général les procès pour lesquels le gouverneur de Diyarbekir avait demandé au cadî de venir à son Divan pour y tenir l'audition. Ils nous éclairent sur l'autorité du gouverneur et sur les rapports de pouvoir qu'il entretenait avec le cadî. Nous allons ici nous arrêter sur le cas de la ville de Harput, qui nous permet d'appréhender aussi le rapport entre le gouverneur (de Diyarbekir) et un cadî de circonscription, en l'occurrence d'une circonscription éloignée du centre (Amid).

Le gouverneur dans son contexte : le cas de Harput et Amid

A travers une série d'échanges entre le cadî de la ville de Harput et le gouverneur de la capitale provinciale, nous pouvons retracer les voies par lesquels les plaignants avaient contacté le Divan du gouverneur. Ces documents nous

100 DS 360/52b [1 *şevval* 1152] Quand le gouverneur allait en campagne militaire, un *mütesellim* le remplaçait pour l'administration de la Province.

101 DS 360/202b [10 *zî'l-hicce* 1153], DS 360/161b [15 *şaban* 1153].

renseignent sur les motifs de ces recours – des problèmes légaux non résolus dans la ville – sur leur modalité : l'envoi de suppliques (*arzuhal*) au Divan d'Amid.

Après avoir examiné la supplique, le gouverneur écrivait une lettre (*buyuruldu*) au *cadi* de Harput. Ces lettres commençaient ainsi :

Le refuge de la Charia, la vertu de l'humanité, le *cadi* de Harput, le maître glorieux que sa vertu augmente, qu'il soit informé de ce qui suit¹⁰² [...].

Un certain Ebubekir a ainsi porté son problème au Divan d'Amid (cf. *buyuruldu* daté du 31 juillet 1692, adressé au *cadi* de Harput). Dans sa supplique, Ebubekir explique qu'il a prêté 167 *guruş* à un certain Veli Beşe¹⁰³ mais que le chef des janissaires à Harput (*Harput serdârı*) a emprisonné ledit Veli (pour un autre motif) et l'a empêché de communiquer avec lui pour qu'il lui verse son dû. Suite à cette supplique, le gouverneur envoya à Harput un *mübaşir*, dont le nom n'est pas mentionné dans le *buyuruldu*, ainsi que quelques *zâbit* afin qu'ils suivent l'affaire. Après avoir résumé l'affaire, le *buyuruldu* résume la procédure à suivre comme suit :

[...] quand cette lettre arrivera, que la somme en question soit encaissée du débiteur sans intervention, conformément à la Charia et d'une manière légale, par l'intermédiaire du *mübaşir* susdit et ses *zâbit*. En cas d'opposition qu'il soit présenté au Divan d'Amid pour que de notre part, après avoir rétabli le droit d'Ebubekir susmentionné selon la Charia, la somme en question soit encaissée par l'intermédiaire des *zâbit* et que justice soit rendue. Qu'il soit opéré selon le sens de cette lettre [...].

Nous n'avons aucune trace de la suite des événements dans les *sicil* de Harput et ne savons donc pas si le *cadi* de la ville a suivi à la lettre les instructions du gouverneur. Néanmoins, ce *buyuruldu* démontre clairement qu'en cas de conflit, les habitants de Harput pouvaient communiquer leurs problèmes directement au gouverneur de Diyarbekir et que ce dernier pouvait avertir le *cadi* en cas d'injustice. Si le *cadi* n'était pas en mesure de résoudre le problème, le gouverneur pouvait faire venir les parties adverses pour reconsidérer leur cas au Divan d'Amid¹⁰⁴.

102 HS 391/430 [...] *şeriat me'ab fazilet-i insan Harput kadısı izzetlî efendi zide fazlhuya inhâ ve i'lâm olunur ki* [...].

103 HS 391/433 [17 *zîl-kade* 1103].

104 Pour un autre cas similaire, voir HS 391/434 [10 *ramazan* 1103].

Les copies des suppliques adressées au Concile d'Amid par les habitants de la ville de Harput constituent un autre type de document. Ces documents enregistrés dans les archives notariales du tribunal de Harput révèlent que les réponses du gouverneur à chaque demande ont été rapportées sous la forme de petites notes sur les marges de chaque lettre. Contrairement aux commandements (*buyuruldu*) du gouverneur, ce sont des registres atypiques, qui ont été conservés irrégulièrement dans les actes notariés du tribunal¹⁰⁵. Comme elles ne sont pas datées, nous ne pouvons pas déterminer la date exacte des suppliques. Cependant, les réponses du gouverneur qui sont enregistrées sur les marges de chaque lettre sont systématiquement datées.

Un document, enregistrant la supplique d'un certain Hasan, commence par une formule stéréotypée, faisant l'éloge du Sultan :

Que la paix soit sur mon Sultan ; le plus excellent, le généreux et le miséricordieux. [*Le contenu de*] la supplique de [*son*] serviteur est que ...¹⁰⁶

Après avoir fait l'éloge du Sultan, Hasan détaille la raison qui l'a conduit à écrire sa supplique : un homme nommé Kerimoğlu du village de Molla Kendi devait 35 guruş à Hasan mais refusa de payer la dette. À cette fin, afin d'obtenir le montant dû, Hasan demanda dans sa lettre qu'un commandement (*buyuruldu*) soit rédigé à l'égard de son problème et qu'un agent (*mübaşir*) soit chargé de suivre le cas à Harput.

La note prise sur les marges supérieures du document se lit comme suit :

[*L'affaire*] doit être interrogée dans sa localité conformément à la Charia et par l'intermédiaire de l'agent qui a été chargé [pour suivre le cas]. Après avoir déterminé le montant légalement dû, tel qu'il est indiqué dans le document de dette scellé (*deyn temessükü*)¹⁰⁷, elle [*la dette*] doit être encaissée. En cas d'opposition [*du débiteur*], l'affaire doit être portée devant le Concile d'Amid avec une copie du document [*du tribunal*]. [*Écrit*] le 24 mai 1710.

105 Voir particulièrement le registre numéro 388 de Harput.

106 HS 388/66 *Devletlü, müriüvetlü, merhametlü Sultânun hazretleri sağ olsun. Arzuhâl-i bende budur ki [...]*.

107 Ici, le terme *temessük* suggère que la transaction entre Kerimoğlu et Hassan a été effectuée sous seing privé. Contrairement aux documents délivrés par le cadî (*hüccet*), le terme *temessük* désigne, entre autres, les documents produits entre les individus dans leurs transactions quotidiennes. Comme nous allons en débattre dans le deuxième chapitre, bien qu'ils n'aient pas d'effet contraignant vis-à-vis de la loi, ces contrats ont été au centre des transactions quotidiennes dans la ville d'Amid.

Cette note prise dans les marges de la supplique par le scribe du tribunal suggère qu'en écrivant sa supplique au Concile, Hasan visait à attirer l'attention du gouverneur sur son cas. Dans sa réponse, le gouverneur demanda au *cadi* de Harput de résoudre le problème en appliquant la *charia*. Si le débiteur continuait de résister, le cas devrait être transmis au Concile d'Amid, conjointement avec le document du tribunal enregistrant le verdict.

L'expression « *mübaşir yazdırmak* » employée dans ces documents signifie 'faire charger' ou 'faire nommer' un agent. Après réception des requêtes de ses sujets en quête de justice, le gouverneur envoyait en effet un de ses agents pour observer le déroulement des procès instruits devant le *cadi*. Ces hommes qui sont décrits par le terme standard de *mübaşir* dans les documents ne se réfèrent pas aux fonctionnaires du rang modeste. Un coup d'œil sur leur identité, comme en témoignent les documents, révèle qu'en général ils étaient nommés parmi les responsables militaires de haut rang (probablement parmi les *kapı halkı* du gouverneur) qui étaient aussi les détenteurs du pouvoir exécutif (*ehl-i örf*) au niveau local. Ces fonctionnaires comprenaient, entre autres, le commandant du corps des janissaires (*yeniçeri ağası*), un responsable militaire au service du gouverneur (*çukadar*) ou le responsable du régiment local (*bölük başı*)¹⁰⁸. Cela suggère que, dans la plupart des cas, les individus cherchaient à mobiliser la force coercitive du gouverneur contre les personnes accusées. Ce mécanisme pouvait influencer la procédure judiciaire au niveau local et renforcer la position des individus qui cherchaient justice devant le tribunal de Harput.

Un cas d'homicide datant du 2 janvier 1721 nous renseigne sur les procédés par lesquels le gouverneur pouvait faire surveiller les procès au tribunal¹⁰⁹.

Le 2 janvier 1721, un jeune homme nommé Ekşi Mehmet, du village de Çöteli, se présenta devant le *cadi* de la ville de Harput afin d'intenter un procès contre les habitants d'un village du nom de Sarnı qui, eux, étaient représentés au tribunal par six personnes nommées Mehmed fils d'Abdullah, Mahmud fils d'Abdal, İsa, Kırık Ali, Kel Ali et le frère de ce dernier, Süleyman. En leur présence, Ekşi Mehmet prit la parole pour déclarer :

[...] avant la présente écriture, quand j'étais encore mineur mon père Halil susmentionné a été trouvé mort dans le moulin dit Harbekir dans le village nommé Sarnı. Après avoir atteint l'âge de la puberté, quand j'ai

108 Pour la nomination du commandant Abdi Agha, voir HS 388/42 [4 ramazan 1122] Pour la nomination d'Ahmed Agha le *çukadar* voir HS 388/294 [Evail-i zî'l hicce 1123] Enfin, pour la nomination de Bölükbaşı Seyyid Mehmed pour un cas de banditisme, voir HS 388/172 [3 şevval 1124].

109 HS 391/487 [3 rebiyü'l-evvel 1133].

demandé à plusieurs reprises une somme relative au droit du sang [*de mon père*] aux habitants du village ils ont refusé et, par la suite, j'ai envoyé une supplique à al-hajj Osman Pacha qui est actuellement le gouverneur de la province de Diyarbekir. Il a écrit un commandement et nommé (...) ¹¹⁰ Agha ici présent comme *mübaşir*. Je demande qu'ils soient interrogés et que les résultats soient enregistrés en vertu de la Charia [...]

Quand le cadî de Harput interrogea les défendeurs, ils présentèrent une autre version. Selon leur déclaration, en 1703, ils avaient passé un accord à l'amiable (*sulh*) – en dehors du tribunal – avec la famille du défunt et payé 4 *kile* de blé, 6 ballots de coton, 1 turban (*sarıkt*) et 1 caftan (*aba*). Ils avaient fait enregistrer l'accord à l'amiable devant le cadî de l'époque, un dénommé İbrahim Efendi, et celui-ci aurait délivré un certificat (*hüccet*) aux défendeurs en s'appuyant sur deux témoins. Ekşi Mehmed réfuta ces déclarations et soutint que la *hüccet* présentée était un faux (*münker*) mais les accusés réussirent à gagner le procès.

Cette histoire racontée au cadî par Ekşi Mehmed nous apprend comment il avait contacté le Divan d'Amid. Suite à la supplique d'Ekşi Mehmed, le gouverneur Osman Pacha envoya un agent (*mübaşir*) à Harput pour suivre les démarches et observer le déroulement du procès. La présence du *mübaşir* avait pour but d'observer le déroulement du procès, ainsi que d'inciter le cadî de Harput à réagir s'il s'agissait d'une injustice. Puisque le gouverneur n'avait pas le pouvoir de juger, c'était donc au cadî d'ouvrir le procès.

Comme nous l'avons observé dans notre premier et deuxième cas, le gouverneur avait averti le cadî qu'en cas d'opposition les affaires devaient être transmises au Concile d'Amid. Après avoir rétabli le droit des plaignants selon la Charia, les créances demandées par Ebubekir et Hasan devaient être encaissées par l'intermédiaire des agents (*mübaşir*). Ainsi, nous pouvons avancer que, dans ce genre de cas, le Concile d'Amid jouait un rôle semblable à celui du Concile impérial qui avait la tâche de recevoir les requêtes des sujets dans l'Empire. Comme le centre impérial était très éloigné de Harput, il était plus facile de chercher justice auprès du Concile de la ville d'Amid.

Les commandements archivés dans les *sicil* de Harput suggèrent que le cadî de cette ville pouvait aussi informer le gouverneur de Diyarbekir de divers crimes troublant l'ordre public. Dans certains cas, les suspects pouvaient être emprisonnés et le cadî demandait au Concile d'envoyer un *mübaşir* à Harput afin que ce dernier, après verdict du cadî, emmène les suspects à Amid pour exécution.

110 Le nom n'est pas mentionné dans le texte.

C'est ainsi que, le 14 août 1722, le gouverneur d'Amid Ömer Pacha envoya un ordre au *cadi* de Harput au sujet d'un cas de violation de domicile et tentative d'homicide commis par quelques bandits dans le village de Miyadin. Selon le contenu de la lettre, après la prière du soir, à Harput, un nommé Yâdigar fut agressé par quelques bandits armés. Lors de la bagarre, les voisins entendirent du bruit et sauvèrent la victime, alors que les bandits essayaient de la tuer. Les deux agresseurs furent arrêtés mais leur chef, nommé Hasanoglu, réussit à s'enfuir. Le *cadi* de Harput demanda au Divan de charger un agent de l'exécution des trois bandits emprisonnés, mais aussi d'arrêter ledit Hasan. Le gouverneur Osman Pacha missionna un dénommé Esseyid Mehmed Agha. Il ajouta également dans sa lettre que le *cadi* devait rendre justice le plus rapidement possible¹¹¹. Ce cas témoigne bien de l'influence du gouverneur de la province dans les procédures judiciaires, notamment en ce qui concerne les crimes relevant de l'ordre public.

De récentes études se sont penchées sur le cas du Concile appelé le Concile du Mercredi (*Çarşamba Divânı*) à Istanbul. Ce Concile du Mercredi se réunissait sous l'autorité du Grand Vizir et rassemblait les *cadis* d'Eyüp, d'Üsküdar et de Galata afin de résoudre divers problèmes légaux soumis à cette assemblée par les sujets de l'empire. Les chercheurs ont trouvé dans les *sicil* de ces villes des registres spéciaux, sous la rubrique d'*ilam* ou bien *maruz*, regroupant les copies des documents adressés à ce Concile¹¹². Ces registres attestent d'un intérêt commun des *cadis* et du Concile impérial pour l'exercice de la justice à Istanbul. Ainsi, quand un individu s'adressait au Concile du Mercredi, le Grand Vizir réunissait les *cadis* d'Istanbul pour résoudre les problèmes des sujets du sultan.

Pour notre présente étude, la présence des *cadis* d'Istanbul dans ce Concile est importante puisque le *cadi* de la ville d'Amid jouissait d'une autorité semblable à ceux d'Istanbul quant aux affaires plaidées devant le Concile d'Amid. Comme le *cadi* disposait du pouvoir de jugement, sa présence dans le Concile d'Amid se justifiait parce qu'il était le seul compétent à émettre un jugement et prononcer un verdict, y compris pour les litiges adressés au gouverneur.

Ce rapport entre le gouverneur d'une province et le *cadi* d'un chef-lieu est également observé par Rositsa Gradeva pour le cas de la province de Roumélie¹¹³. Gradeva suggère que la participation fréquente du *cadi* de Sofia

111 HS 391/485 [2 *zîl-kade* 1134].

112 Işık Tamdoğan, « Sulh... », pp. 59–61.

113 Rositsa Gradeva, « On the Judicial Hierarchy in the Ottoman Empire... », pp. 296–298.

au Divan de Roumélie démontre que le *cadi* et son office jouaient un rôle notable dans l'administration de la *siyasa* justice au XVIII^{ème} siècle¹¹⁴.

Néanmoins, comme nous allons le voir par la suite, cette caractéristique de la procédure juridique à l'échelle de notre province de Diyarbekir était fortement liée au rôle du *cadi* en tant que juge. Loin d'établir une intégration du *cadi* dans l'administration de la justice *siyasa*, les documents dont nous disposons attestent que, si le gouverneur recevait les plaintes des individus – en tant qu'incarnation du Concile impérial dans la province –, c'était toujours le *cadi* qui disposait de l'autorité du jugement – en tant que juge de la ville. Enfin, le Concile d'Amid se présentait comme un modèle réduit du Concile impérial et, par sa présence, le *cadi* contribuait aux débats avec son expertise en matière de Charia. Ainsi, l'analyse de Gradeva place le *cadi* de Sofia, avant le XVIII^{ème} siècle, en dehors de la justice *siyasa*, et sa description ne correspond pas au rôle que le juge musulman joue dans les procédures juridiques.

Si l'on quitte la ville de Harput pour retourner à Amid, les rapports entre le *cadi* et le gouverneur deviennent beaucoup plus clairs. Les procès-verbaux se trouvant parmi les *sicil* d'Amid que nous allons analyser dans les pages suivantes nous donnent une image claire du partage des tâches entre le *cadi* et le gouverneur.

Le 24 novembre 1746, le *cadi* de la ville d'Amid se rendit au séraïl du gouverneur de l'époque, Mehmed Pacha, afin de participer au Concile d'Amid qui s'était réuni pour résoudre un litige concernant un cas de violation de domicile et de dommage corporel. Dans le registre résumant l'événement, le *cadi* d'Amid écrit :

Suite à la demande et à la requête, ce pauvre s'est rendu au sublime palais des vizirs renommés qui se trouve dans la ville d'Amid. Au tribunal du *cadi* qui a tenu séance au Divan de Mehmed Pacha, le gouverneur de Diyarbekir, le signe de la justice de son excellence, l'éclairé, le sérénissime et bien heureux, le grand vizir et judicieux comme Jupiter, en présence de son Excellence¹¹⁵ [...]

Comme souligné dans le registre, le *cadi* d'Amid se manifestait devant le Concile pour y instruire un procès en présence des soldats du gouverneur, dont les noms sont écrits parmi les témoins instrumentaires (*şuhudü'l-hal*), notamment le *çavuş* Hüseyin Agha, fils de Hüdâi, İbrahim Agha, fils d'al-hajj Emin Agha, et le *çavuş* du Concile Osman. En la présence du gouverneur et de ses

114 *Ibid.*, p. 298.

115 DS 313/151 [10 *zi'l-kade* 1159].

soldats, un homme nommé Ali, fils de Mustafa, avait accusé un certain Hamit, fils de Yemliha, et pris la parole pour déclarer ce qui suit :

[...] Six mois avant la présente déclaration, alors que j'étais à Diyarbekir, une nuit, ce susnommé Hamit a violé mon domicile avec l'intention d'attaquer mon honneur. Or, à ce moment, mon cousin ici présent Osman, fils d'Ali, qui était chez moi, l'a attaqué pour l'attraper. Il a frappé et a blessé l'œil du dit Osman, en conséquence de quoi il est devenu aveugle. Je demande qu'il soit interrogé et que le nécessaire soit fait en vertu de la Charia.

Suite à la déclaration du plaignant, étant donné que l'accusé Hamit, fils de Yemliha, avait réfuté l'accusation, le cadî demanda à Ali, fils de Mustafa, de prouver son accusation. Comme il est ensuite précisé dans les minutes du procès, comme ce dernier ne put produire de preuve pour étayer son accusation, celle-ci fut considérée comme nulle (*batul*). Ainsi, après avoir établi les faits, le cadî prononça un jugement en faveur du défendeur (Hamit) et l'enregistra sur les *sicil*.

Dans ce procès, le plaignant Ali avait directement contacté le Concile. Le procès se déroula en présence du gouverneur et du cadî. La question suivante se pose donc : pourquoi Ali n'avait-il pas directement eu recours au cadî de la ville ? Il faut souligner ici que la première motivation des individus qui s'adressaient au Concile d'Amid pour chercher justice était de requérir une punition contre ceux qui leur avaient nuï. Comme nous le constatons souvent dans les registres, en cas de délits criminels tels que les homicides, dommages corporels ou violations de domicile, les plaignants qui s'adressaient au tribunal avaient en général l'intention de conclure un accord à l'amiable (*sulh*) entre eux. Néanmoins, pour les litiges portés devant le Divan d'Amid et portant sur crimes contre l'ordre social, le gouverneur avait le pouvoir d'exécuter le châtimeut prononcé par le cadî au cas où le plaignant aurait pu prouver son accusation.

Un procès pour faux témoignage, daté du 2 octobre 1746, nous donne des indices sur le pouvoir exécutif du gouverneur de Diyarbekir. Ce procès avait été intenté, devant le tribunal d'Amid, par un paysan nommé Hasan fils de Haco du village de Seyyidan, contre un certain Hasan, fils de Mahmud¹¹⁶. Selon les déclarations du plaignant, un an auparavant, Hasan, fils de Mahmud l'aurait calomnié de manière injuste (*bilâ sebeb*) auprès du gouverneur de l'époque, Abdullah Pacha. Devant le gouverneur, Hasan, fils de Haco, avait été condamné

116 DS 313/175 [16 ramazan 1159].

à une amende de 156 *guruş* pour cette fausse accusation. Cette fois-ci, devant le cadî d'Amid, ce dernier demanda de récupérer l'argent qu'il avait payé à Hasan, fils de Mahmud, d'une manière injuste, l'année précédente.

Mais quand le cadî interrogea Hasan, fils de Mahmud, celui-ci présenta une autre version de l'histoire. Il réfuta avoir calomnié le plaignant devant le gouverneur de l'époque et expliqua que, souhaitant épouser la sœur du plaignant (une nommée Ümmü Hâtun), il avait versé 154 *guruş* au plaignant et à son père comme don nuptial coutumier (*başlık*). Ces derniers renoncèrent ensuite à marier leur fille à Hasan, fils de Mahmud, et celui-ci avait communiqué l'affaire au gouverneur. Le gouverneur statua ensuite en demandant à Hasan, fils de Haco, et à son père de reverser l'argent à Hasan, fils de Mahmud.

Au cours du procès, le cadî demanda donc au défendeur de produire une preuve pour justifier sa réfutation de l'accusation. Une enquête fut également menée par le cadî. Après cette enquête sur l'honnêteté (*ta'dil* et *tezkiye*) des témoins de Hasan fils de Mahmud, il fut constaté que ses témoins étaient faux. La version présentée par le défendeur s'avéra alors fallacieuse. Le cadî prononça donc un jugement en faveur du plaignant, Hasan fils de Haco, qui avait été condamné par le gouverneur Abdullah Pacha un an auparavant.

Dans une autre affaire, cette fois-ci concernant des dettes, le plaignant, l'orfèvre Hayrullah, fils d'İbrahim, déclara devant le cadî de la ville d'Amid que le même gouverneur, Abdullah Pacha, l'avait injustement sanctionné par une amende de 514 *guruş*¹¹⁷. A partir du *sicil* résumant l'événement, nous ne pouvons pas établir si un procès avait eu lieu pour le cas ou non. Pourtant, incapable de prouver ses allégations, l'orfèvre Hayrullah, fils d'İbrahim, perdit le procès. Le cadî recevait ainsi fréquemment les doléances de sujets se plaignant des injustices commises par le gouverneur, ce qui indique que dans le domaine des délits concernant l'ordre social, le gouverneur était une figure clef dans l'exécution des châtiments.

Les amendes n'étaient pas les seules appliquées par le gouverneur. Dans certains cas, suite à des dénonciations, il pouvait expulser les accusés de leur quartier. Le 3 août 1740, par exemple, un homme nommé İsmail Çelebi, fils d'Abdullah se manifesta devant le cadî de la ville¹¹⁸. Il voulait tenter un procès contre un certain Esseyid Mustafa, fils de Mehmed. İsmail Çelebi déclara que quatre mois plus tôt, Esseyid Mustafa l'avait dénoncé (*gamma-zlayub*) injustement (*bilâ sebeb*) au gouverneur de la province, Mehmed pacha. Suite à cette accusation, le gouverneur l'avait condamné à une amende de 255 *guruş* et à être expulsé de son quartier. Finalement, le cadî, en s'appuyant sur

117 DS 313/154 [La date n'est pas lisible].

118 DS 360/350b [3 *cemaziyü'l-aher* 1740].

une fatwa du mufti de la ville (qui n'est pas citée dans le *sicil*) et sur le témoignage de trois témoins, se prononça en faveur d'İsmail Çelebi qui récupéra son argent.

Ainsi que nous l'observons à travers ces exemples, il était possible de recourir à l'autorité du *cadi* pour contrecarrer des injustices commises par le gouverneur, pour des affaires concernant des dommages corporels, des châtiments injustement appliqués ou bien des litiges de dettes. Il nous semble, à ce point, que les individus faisaient appel au gouverneur justement parce que celui-ci imposait surtout des amendes. Néanmoins, comme nous venons de le voir avec les cas cités ci-dessus, le gouverneur conviait le *cadi* à assister à ces auditions parce que ce dernier restait le détenteur du pouvoir de jugement.

Par ailleurs, même si les personnes injustement condamnées par le gouverneur pouvaient, en deuxième instance, recourir à la justice du *cadi*, la procédure juridique, elle, impliquait un partage des tâches entre le gouverneur et le *cadi*. Ce partage des tâches est encore plus manifeste dans le cas de procès pour homicide. Dans ce cas, le *cadi* assistait le gouverneur et officiait en tant que notaire et guide de la Charia. Pour éclairer ce dernier point, il est nécessaire de regarder de près trois cas d'homicide enregistrés dans les registres d'Amid.

Le 3 décembre 1746, le gouverneur de Diyarbekir fit appel au *cadi* d'Amid afin de dresser une enquête sur le terrain (*keşif*) sur un lieu d'homicide. Le cadavre d'un certain Cafer, fils de Mehmed, y avait été découvert¹¹⁹. Le constat avait été demandé par le père du défunt, nommé Mehmed, qui avait contacté le gouverneur de la province, Mehmed Pacha. Ce dernier dépêcha sur place le *çavuş* du Divan d'Amid qui faisait office d'agent du sérail (*taraf-ı 'örfiden*) et le *cadi* son *naib*, Esseyid Taha Efendi qui faisait office d'agent de la Charia (*taraf-ı şer'i den*). Le constat devait déterminer le coupable du meurtre afin d'établir le responsable du droit du sang de Cafer.

Comme nous l'avons évoqué dans les pages précédentes, selon le droit musulman, si un cadavre était trouvé sur une propriété privée, après une procédure judiciaire déclenchée sur l'accusation des proches de la victime, le propriétaire ou bien les occupants du lieu étaient tenus responsables du crime et en conséquence devaient payer l'argent du sang. Au cas où les défenseurs réfutaient l'accusation, ils étaient appelés à prêter 50 fois serment de leur innocence. Cette procédure est appelée *kasama*, selon la Charia. Comme dans le cas cité ci-dessus, le village de Taşharap était un lieu non habité, le *naib* devait trouver les responsables pour appliquer la procédure de *kasama*.

Le corps du défunt avait été trouvé sur les berges d'un fleuve dans le village de Taşharap, dans le sandjak de Miyafarikin. Comme il est mentionné

119 DS 313/155 [19 *z'il-kade* 1159].

sur le document du constat, le village de Taşharap étant abandonné et sans habitants¹²⁰, deux autres villages voisins, Hacı Han et Karsi, étaient mis en cause. C'est en présence des habitants de ces deux villages que le *naib* entama sa procédure. Il fit une proclamation sur les lieux du crime et en présence des témoins. Il put alors constater que le village de Hacı Han était loin (*ba'id*) du lieu du crime. En revanche, le village de Karsi était, lui, à portée de voix (*savt*) du *naib*. Ses habitants furent donc jugés responsables du prix de sang de la victime.

Le constat dressé par le *naib* Esseyid Taha Efendi avait pour but de guider le gouverneur – conformément à la Charia – à identifier le responsable du meurtre de Cafer. Mehmed, le père de Cafer, avait directement fait appel au gouverneur sans recourir au tribunal de la ville. Mais, alors que l'homicide constituait un crime contre l'ordre social et relevait donc du champ de compétence du gouverneur – impliquant probablement une exécution –, c'est l'autorité du *cadi*, relevant de la Charia, qui était appelée à guider le gouverneur dans la procédure du *kasama*. Après avoir établi les responsables et enregistré l'affaire dans les *sicil*, les autorités de la Charia laissaient l'exécution du châtiement au gouverneur.

Cette exécution d'un châtiement n'était pourtant pas systématique, même dans les cas d'homicide. Ainsi, il est possible de suggérer que quand la partie lésée recourait au gouverneur, c'était probablement pour intimider la partie opposée et s'assurer que le procès allait être conclu en sa faveur.

A partir des procès intentés devant le gouverneur, on peut observer que les personnes victimes d'abus de la part d'*askeri* faisaient partie des individus qui recourraient le plus souvent à la justice du gouverneur. L'histoire d'un certain Ahmed du village de Mevlüce, tué le 2 juillet 1746 dans la circonscription de Hilat en est l'illustration.

Le 22 juillet 1746, le *cadi* d'Amid se rendit au sérail du gouverneur Abdullah Pacha, afin de tenir audience à la demande d'un certain Yusuf fils d'Osman, le mandataire des parents de la victime Ahmet¹²¹. Yusuf accusa un certain Ali fils de Mehmed, le commandant (*odabaşı*) de la cavalerie (*süvari-i levendan*) d'Alep. En présence de ce dernier, il déclara :

[...] vingt jours avant la présente déclaration, Ali susmentionné et trois *levend* qui l'accompagnaient sont venus au village susmentionné avec l'intention de demander des chevaux de poste (*menzil bargiri*), dont un jeune alezan et un autre castré valant chacun 200 *guruş*. Après qu'ils

120 [...] *Taşharab nâm karye hâli ve harabe ve nebastı kuru ve vahid-i sükkânı olmayub* [...].

121 DS 313/362 [3 *receb* 1159].

sont partis sur ces chevaux, le fils de mes mandataires susmentionnés, le défunt susmentionné Ahmet, partit afin de faire revenir les chevaux. Quand il arriva dans la circonscription de *Hilat*, à la ruine (*harabe*) de *Çatal*, Ali le susmentionné, avec ses compagnons, donna un coup d'épée sur la tête de la victime susmentionnée qui décéda de cette blessure. Je demande le droit du sang et les deux chevaux, au nom de mes mandataires susmentionnés, qu'ils soient interrogés et que les résultats soient enregistrés en vertu de la Charia [...]

Ali réfuta l'accusation et le *cadi* demanda donc à l'accusation – via son mandataire – de prouver sa déclaration. Deux témoins (Abdullah fils de Ramazan et Mehmed fils d'Abdullah) furent appelés et confirmèrent la déposition du mandataire Yusuf. Dans cette affaire, à la fin du procès nous n'avons aucun jugement en faveur du mandataire. Alors que le mandataire, Yusuf, avait prouvé le bien fondé de ses déclarations devant le Concile, les minutes du procès ne présentent pas le verdict final du *cadi*. Pourquoi cette particularité ? Afin de comprendre cet aspect de l'affaire, nous allons analyser un autre document lié au procès d'Ahmed.

Le 8 août 1746, 17 jours après le procès intenté au Concile d'Amid, le mandataire Yusuf se présenta, cette fois-ci devant le tribunal du *cadi* d'Amid¹²². Il y déclara :

[...] trente jours avant la présente écriture, quand ce susnommé Ali vint au village susmentionné avec trois hommes, demander des chevaux, nous lui avons remis un jeune blanc et un alezan. Après qu'ils furent montés sur les chevaux et partis, quand le fils de mes mandants susnommés, le nommé défunt Ahmed partit récupérer les chevaux, le susnommé Ali le tua avec ses trois hommes dans le village de Hilat à proximité de la ruine de Çatal. Précédemment, un procès avait été conclu à ce sujet et leur responsabilité avait été prouvée. Quand je leur ai demandé l'argent du sang au nom de mes mandants, un acte d'accord à l'amiable fut conclu, sur un cheval blanc d'une valeur de trente-huit *guruş* et demi, un autre cheval blanc et un foulard (*puşi*) noir et cent-soixante et un *guruş* et demi en espèces. Moi-même et mes mandants, avons reçu entièrement la somme en question. En conséquence, je renonce à toute plainte et procès au sujet de l'argent du sang du défunt susmentionné et du cheval perdu et renonce à toute plainte à l'avenir contre le susnommé Ali et ses hommes. Ce qui s'est passé a été enregistré sur demande [...]

122 DS 313/359 [20 *receb* 1159].

Les procès plaidés devant le gouverneur n'aboutissaient pas obligatoirement à un châtement. Le premier jugement rendu au sujet du meurtre d'Ahmet – et en présence du gouverneur et du cadi – visait probablement à inciter les parties à parvenir un accord à l'amiable et à s'assurer du paiement du prix de cet accord. Ce premier jugement, qui donnait raison au mandataire Yusuf, ne comprenait aucune sanction car l'intention des plaignants n'était pas d'obtenir réparation ou sanction, mais de contraindre les accusés à établir un accord à l'amiable. Quant au second acte, il représente une procédure dans laquelle le cadi agit en tant que notaire authentifiant l'acte de l'accord préparé au tribunal. En résumé, même si ce procès s'est déroulé devant le Divan du gouverneur, il n'aboutit pas à un châtement. Il visait plutôt à inciter les parties prenantes à arriver à trouver un accord.

Nous ne possédons pas les pièces du procès intenté devant le gouverneur de Diyarbekir, mais un autre document de *sulh* peut nous éclairer et illustrer notre hypothèse. Ce document nous montre également que la peur du verdict peut inciter les coupables à négocier.

Le 27 juillet 1739, le cadi d'Amid a enregistré un accord à l'amiable entre une femme nommée Fatma Hâtun et son frère Shaykh Abdurrahman tous deux habitants le quartier de Câmiü'n-Nebi¹²³. Au tribunal, Fatma Hâtun était représentée par son mandataire, son époux Esseyid Ali fils de Mehmed. Devant le cadi, ce dernier a déclaré que depuis quatorze ans Shaykh Abdurrahman occupait deux maisons appartenant à Fatma Hâtun sans verser le loyer fixé de 9 *guruş* par an. Un jour – la date n'est pas mentionnée dans le registre – Fatma Hâtun avait assigné son frère devant le gouverneur et réclâmé la somme de 126 *guruş* correspondant à quatorze ans de loyer de ses deux maisons. Elle avait alors réussi à prouver ses allégations et Shaykh Abdurrahman avait été condamné par le gouverneur premièrement à verser 76 *guruş* à Fatma Hâtun et, deuxièmement, à une peine d'emprisonnement correspondant à la somme restante de 50 *guruş*. Dans notre registre, il est mentionné que, finalement, les parties sont arrivées à établir un accord à l'amiable et que Fatma Hâtun a renoncé à ses poursuites. Le prix du *sulh* versé par Shaykh Abdurrahman avait alors été fixé à 30 *guruş* plus un exemplaire d'un Coran, symboliquement important pour établir la paix entre les parties. Cette fois-ci, devant le tribunal, le mandataire de Fatma Hâtun a demandé au cadi d'enregistrer cet accord à l'amiable.

Le cas de Fatma Hâtun et de son frère montre comment le pouvoir du cadi et l'autorité exécutive du gouverneur pouvaient suffire à convaincre les parties

123 DS 360/126b [20 *rebiü'l-evvel* 1152].

à trouver une solution à leur conflit. Ici, la menace d'un emprisonnement permet à Fatma de récupérer son argent qui était accumulé chez son frère depuis quatorze ans. Qui plus est, ainsi que nous avons pu observer dans les pages précédentes, le rôle joué par les deux figures importantes dans la justice de la ville, le *cadi* et le gouverneur, n'était pas toujours de punir mais il était aussi de pousser les parties à s'entendre.

Mais une autre figure, désignée dans les registres comme le *hâkim-i 'örf*, avait aussi le pouvoir d'emprisonner. Un cas intéressant parmi nos *sicil* suggère qu'une compréhension de cette figure est essentielle pour affiner notre analyse.

Un homme local ? Le hâkim-i 'örf d'Amid

Le 25 août 1739, un nouveau *cadi*, Ahmed Efendi, est nommé au poste d'Amid. Son premier procès est celui d'un certain Abdullah sur un cas d'homicide¹²⁴. Abdullah d'abord a affirmé sa puberté (*buluğ*) devant le juge et le tribunal l'a enregistrée¹²⁵. Cette déclaration était une étape nécessaire car comme nous allons le voir, l'accusation réclamait un droit du sang (*dîyet*) pour son frère Mehmed Emin et pour que la revendication du *dîyet* fût valide, un membre majeur de la famille de la victime devait être présenté au *cadi*. Ainsi, après avoir fait enregistrer sa puberté en présence d'un certain Pençecioglu İsmail Beşe fils d'İbrahim, Abdullah a entamé sa plaidoirie comme suit :

[...] en l'an 1738, dans l'endroit dit Seyran Tepe, à l'extérieur d'une des portes de la ville d'Amid nommée Dağ Kapı, İsmail Beşe ici présent s'est battu, sans raison, avec mon frère Mehmed Emin susmentionné. Lors de cette bagarre, İsmail Beşe lui a donné un coup d'épée sur la tête et deux coups sur les genoux et Mehmed Emin susmentionné en est décédé après sept jours. Par la suite, nous avons décidé, avec ma grande mère (*cedde*) Hadice Hâtun, qui était également ma tutrice (*vasi*) à l'époque, d'intenter un procès relatif au droit du sang (*dîyet*) de mon frère. Avant que le procès ne soit déclenché, İsmail Beşe susdit a fait emprisonner ma sœur Rûkiye par le *hâkim-i 'örf* et il nous a forcés à conclure un *sulh* avec lui par la menace (*tehdid*) et d'intimidation (*tahvif*) à la suite de quoi ma grande mère susmentionnée s'est enfuie de la ville. Finalement, n'étant

124 DS 360/129b [20 *cemaziyü'l-evvel* 1152].

125 Dans l'Empire ottoman les hommes accèdent au statut de *buluğ* s'ils déclarent leur puberté devant le juge à partir de 12 ans. En absence de déclaration, l'âge officiel du *buluğ* est de 18 ans. Voir Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları...*, p. 33.

pas capable de nous libérer [*d'İsmail Beşe*], nous avons conclu par force une *sulh* avec İsmail Beşe pour une somme de 175 *guruş* ainsi qu'une épée et un Coran. Je demande qu'il soit interrogé que ses déclarations soient enregistrées et que le nécessaire soit fait en vertu de la Charia [...]

La déclaration d'Abdullah mérite une attention particulière car il raconte l'histoire d'un *sulh* imposé par la force et évoque une figure nommée *hâkim-i 'örf* –, qui semble avoir abusé de son autorité. Parmi les *sicil* d'Amid, le procès-verbal d'Abdullah est le seul qui mette en avant l'existence d'un *hâkim-i 'örf* dans la ville. Ainsi, avant d'aborder l'affaire d'Abdullah, il faut au préalable essayer de comprendre la place de l'*hâkim-i 'örf* dans la gestion du droit criminel à Amid. Le mot '*örf*' semble d'être un point de départ approprié.

Selon le *kanun* ottoman, l'arrestation d'un criminel incombe dans de nombreux cas non pas aux autorités de police, mais aux individus qui habitent dans la ville ou dans le quartier où le crime a été commis¹²⁶. Dans plupart des cas, à Amid, c'étaient les individus 'ordinaires' qui capturaient les criminels et les livraient aux agents de police appelés *ehl-i 'örf*. Le terme '*örf*' en turc, dans son sens le plus large, renvoie au mot « coutume »¹²⁷; mais dans l'usage ottoman, il est très souvent utilisé comme synonyme de *kanun*¹²⁸. Le mot *ehl-i 'örf* désigne les agents en charge de l'exécution des ordres du sultan dans les villes et dans les quartiers¹²⁹. Il s'agissait essentiellement du corps de police au sens traditionnel du terme, composé d'agents comme les *mütesellim*, *yeniçeri serdârî*, *subaşı* etc¹³⁰.

Comme nous l'avons souligné plus haut, le *mütesellim* était le lieutenant du gouverneur. Il jouait un rôle décisif quand ce dernier partait en campagne. Le *subaşı* était, lui, le responsable de la police, en charge du maintien de l'ordre social. Le *subaşı* en chef d'une ville, également appelé *zaim*, était un des

126 Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law...*, p. 235; Hülya Canbakal, « Some Questions on the Legal Identity of Neighborhoods in the Ottoman Empire... », p. 135.

127 Halil İnalçık, « Türk Tarihinde Türe ve Yasa Geleneği... », pp. 166–167.

128 Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law...*, p. 168; Halil İnalçık, « Osmanlı Hukukuna Giriş », *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 13, 1958, p. 103.

129 Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law...*, p. 169.

130 Pour la fonction de l'*ehl-i 'örf* dans la sécurité des villes et des quartiers ottomans. Voir Fikret Yılmaz, « Die Hure, der Offizier und der rote Kaftan », dans Sabine Prätör et Christoph K. Neumann (dir.), *Frauen, Bilder und Gelehrte: Studien zu Gesellschaft und Künsten im Osmanischen Reich* (éd.), vol. 1, Simurg, Istanbul, 2002, pp. 167–179; Tahsin Özcan, « Osmanlı Mahallesi, Sosyal Kontrol ve Kefalet Sistemi », *Marife* 1, 2001, pp. 129–151; İsmail Kıvrım, « Osmanlı Mahallesinde Gündelik Hayat (17. Yüzyılda Gaziantep Örneği) », *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/1, 2009, pp. 231–255.

hommes principaux au service du *cadi*. Il avait sous son autorité un corps de police composé de janissaires et autres agents de sécurité de moindre importance en rang comme les *'ases*, *yasakçı* et *zâbi*¹³¹.

Dans la ville d'Amid, à la période étudiée, bien que le *mütesellim* fût le lieutenant du gouverneur, les documents relatifs à ce poste impliquent également qu'il exerçait une autorité influente dans les affaires criminelles, même quand le gouverneur était présent. Par exemple, le 8 mai 1723, un dénommé Gazi fils de Murad demanda au *cadi* de dresser un constat sur le lieu où le corps de sa sœur avait été découvert¹³². Deux agents furent chargés de cette mission : le *naib* Esseyid Ahmed Efendi, représentant de la Charia (*taraf-ı şer'*) et un certain Mahmud Agha désigné pour cette tâche par le *mütesellim* Mustafa Agha, le représentant de l'*örf* (*taraf-ı örfi*). Or, le constat fut transmis au gouverneur de la province, ce qui suggère que celui-ci était en ville.

Un autre document illustre de façon encore plus explicite l'autorité du *mütesellim* dans la ville. Le 31 mars 1739, quinze hommes issus de différents villages proches de la ville d'Amid se présentèrent au tribunal de la ville afin de se porter garants (*kefil bi'l-nefs*) de la bonne conduite d'un certain al-hajj Hasan fils de Şeyhmus¹³³. Devant le *cadi*, et en présence du mandataire du *mütesellim* de Diyarbekir, un nommé Samanzâde Hüseyin Agha, prit en personne (*bi'l-asâle*) la parole pour déclarer :

[...] avant la présente écriture le *mütesellim* de Diyarbekir, Samanzâde Hüseyin Agha, avait capturé (*ahz*) et emprisonné (*habs*) al-hajj Hasan fils de Şeyhmus susmentionné. Etant donné qu'al-hajj Hasan le susmentionné s'est corrigé (*ıslah-ı nefis*) pendant cette période, il s'est à nouveau installé dans son village et il y habite sans importuner personne. Nous nous portons ici garants de la bonne conduite d'al-hajj Hasan et, s'il répète sa mauvaise conduite, nous nous engageons à le présenter (*izhar*) devant le *cadi*. Le *mütesellim* l'a libéré sur notre déclaration [...]

Ce document expose plusieurs aspects du sujet : premièrement, son objet n'était pas à demander au *cadi* la libération de Hasan mais plutôt de certifier, en tant que notaire, sa bonne conduite après sa libération par le *mütesellim*. Le document montre que le *mütesellim* disposait d'une autorité certaine sur les décisions d'emprisonnement et de libération. Il nous apprend par ailleurs

131 Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law . . .*, p. 339.

132 DS 313/255 [2 şaban 1135].

133 DS 360/34b [20 zî'l-hicce 1151].

que le *mütesellim* Hüseyin Agha venait d'une famille notable de la ville, les Samanzâdes¹³⁴.

Comme l'ont souligné les chercheurs, vers le XVIII^{ème} siècle, les *mütesellim* étaient parvenus à occuper une position significative dans l'administration des provinces ottomanes. Ils étaient choisis parmi les hommes des familles notables de chaque localité¹³⁵. Le *mütesellim*, parfois désigné comme *hâkim-i örf* dans les registres, pouvait alors emprisonner les criminels sur simple dénonciation, notamment lorsque aucun voisin ne pouvait se porter garant du suspect¹³⁶. Nos observations sur les activités du *mütesellim* de Diyarbekir recourent donc ces précédentes analyses des historiens.

Dans le cas d'Abdullah, bien que nous ne disposions pas de preuve, il est possible que le *hâkim-i örf* soit le *mütesellim* de la province de Diyarbekir qui a injustement emprisonnée Rûkiye, la sœur d'Abdullah. Par ailleurs, İsmail, le meurtrier porte le titre de Beşe, un titre porté par les janissaires dans l'Empire ottoman, ce qui nous conduit à penser qu'il y avait une relation d'intérêt entre le *mütesellim*, qui avait des soldats à son service et İsmail qui était un des janissaires. Quoi qu'il en soit, Abdullah se présenta devant le cadî afin de plaider contre la complicité de deux hommes dont le statut était celui d'*askeri*.

Quand le cadî interrogea İsmail Beşe, il reconnut avoir conclu un *sulh* avec la famille d'Abdullah mais rejeta l'accusation d'homicide et nia avoir menacé la famille afin d'obtenir le *sulh* en question. Le fait que la conclusion du *sulh* est reconnue par İsmail mais pas l'homicide n'est pas contradictoire. En théorie et en pratique, les individus peuvent toujours conclure un *sulh*, même si la partie accusée nie l'accusation. En effet, le but de ce contrat est autant d'arriver à un accord entre les parties que de laver les individus d'une accusation quelconque¹³⁷.

Suite à cette objection, le cadî demanda d'abord à Abdullah de prouver que son frère Mehmed Emin avait été tué par İsmail. C'est ainsi que les dénommés

134 De nombreux registres d'Amid relatifs aux Samanzâdes montrent qu'il s'agissait d'une famille locale dont plusieurs membres étaient des *askeri* au service du Sultan à l'échelle de la province de Diyarbekir. Pour quelques exemples, Voir DS 313/116 ; 196 ; 355 et DS 360/70b ; 178b ; 182b. Sur le rôle des familles *askeri* dans la représentation urbaine voir Hülya Canbakal, *Society and Politics...*, particulièrement pp. 150–173.

135 Yücel Özkaya, « XVIII. Yüzyılda Mütesellimlik Müessesesi », *Dil ve Tarih, Coğrafya Fakültesi Dergisi* 28/3–4, 1977, pp. 369–390 ; İbrahim Erdoğan, « Sancaktan Mukâta'aya Geçiş Sürecinde Harput Sancağında Ehl-i Örf Taifesi », *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 20, 2006, pp. 117–147.

136 İsmail Kıvrım, « Osmanlı Mahallesinde Gündelik Hayat... », pp. 249–251 ; Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law...*, pp. 238–240.

137 Aida Othman, *And Sulh is Best...* ; Zeynep Dörtok Abacı, « Bir Sorun Çözme Yöntemi Olarak Sulh... ».

Yusuf, fils de Mehmed, Derviş Ali, fils de Kaplan, Ali, fils d'Abdi et al-hajj Ömer, fils d'Osman, se présentèrent devant le *cadi* pour témoigner :

[...] en vérité dans l'année 1738, à l'endroit dit Seyran Tepe, à l'extérieur d'une des portes de la ville d'Amid nommée Dağ Kapı, İsmail Beşe ici présent s'est battu, sans raison, en notre présence, avec Mehmed Emin susmentionné. Lors de cette bagarre İsmail Beşe lui a donné un coup d'épée sur la tête et deux coups sur les genoux et Mehmed Emin susmentionné en est décédé après sept jours. Nous sommes témoins de ce fait et en témoignons [...]

Le *cadi* demanda ensuite à Abdullah de prouver sa deuxième accusation, soit la conclusion du contrat du *sulh* par la menace et la force. Cette fois-ci, ce sont des voisins d'Abdullah, présents lorsque le contrat du *sulh* fut conclu entre İsmail et la famille d'Abdullah, qui furent appelés à témoigner. Cinq hommes et deux femmes prirent parole pour déclarer :

[...] en vérité İsmail Beşe susdit a fait emprisonner Rûkiye susmentionnée par le *hâkim-i 'örf* pour les menacer [*la famille*] (*tehdid*) et leur faire peur (*tahvif*) afin que le *sulh* soit effectué. De ce fait, la grand-mère (*cedde*) susmentionnée s'est enfuie de la ville. Finalement, n'étant pas capable de se libérer [*d'İsmail Beşe*] ils ont conclu un *sulh*, par force, sur le droit du sang de Mehmed Emin, avec İsmail Beşe susdit. Nous sommes témoins de ce fait et nous en témoignons [...]

Après avoir enregistré les témoignages, le *cadi* a prononcé un verdict en faveur d'Abdullah.

Cette histoire illustre plusieurs aspects de notre analyse. Premièrement, elle montre que, outre le gouverneur, certains *ehl-i 'örf* détenaient le pouvoir d'emprisonner les individus. Il est également manifeste que ceux-ci en abusaient (parfois), comme nous l'avons observé avec le *hâkim-i 'örf* dans notre cas. Deuxièmement, le *sulh*, perçu comme un moyen efficace de régler les conflits, pouvait aussi s'avérer un outil d'abus de pouvoir. Conclure un *sulh* avec la famille de la victime était indubitablement très avantageux pour İsmail, puisqu'il échappait ainsi à l'acquittement d'un droit du sang qui pouvait représenter une fortune dans l'Empire ottoman du XVIII^{ème} siècle¹³⁸.

138 Il faut rappeler qu'İsmail avait payé 175 *guruş*, une épée et un Coran comme prix du *sulh*. Selon la Charia, le droit du sang (*dîyet*) pour un homme libre et de 10 000 *dirhems* en argent. (Voir Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law* . . . , p. 308) Au début du XVIII^{ème} siècle, 1 *guruş* équivalait à 6,15 *dirhems* (Voir Şevket Pamuk, *Osmanlı İmparatorluğu'nda*

Eyal Ginio, dans son étude portant sur le droit criminel à Salonique au XVIII^{ème} siècle, soutient que ce n'était pas seulement le *cadi* de la ville qui avait le pouvoir d'animer des procès, mais aussi le gouverneur et ses agents subalternes comme les *zâbit*¹³⁹. En se fondant sur trois cas où des personnes se sont plaintes auprès du *cadi* d'avoir été injustement traitées et emprisonnées par le *ehl-i 'örf*, Ginio affirme que ces sanctions étaient prises par le *ehl-i 'örf* suite à des « procès »¹⁴⁰.

Comme nous l'avons observé dans le cas d'Amid à la même période, il est vrai que, dans certain cas, le gouverneur et d'autres membres d'*ehl-i 'örf* pouvaient prononcer des peines d'emprisonnement. Cela ne nous permet cependant pas d'affirmer que ces peines étaient prononcées suite à la tenue d'un procès dirigé par l'*ehl-i 'örf*. Au contraire, il s'agissait à la fois de décisions arbitraires et de châtements relevant de l'ordre public, qui n'appelaient pas à processus de jugement formel. Ainsi, comme nous le voyons dans le cas cité ci-dessus, si le *mütesellim* pouvait effectivement emprisonner des individus, cela ne constituait pas une peine judiciaire mais plutôt une compétence relevant au domaine policier. Enfin, dans le cas d'abus, les habitants pouvaient toujours avoir recours à la justice du *cadi*, sans que l'on puisse ici déterminer si ce recours était accessible à tous.

Le cadi, le gouverneur et la justice du sultan

Nous avons jusqu'ici passé en revue les charges et l'exercice des fonctions du *cadi* d'Amid, ainsi que le rôle du gouverneur de Diyarbekir et d'autres *ehl-i 'örf* comme le *mütesellim* dans les procédures juridiques. Nous avons démontré qu'il y avait partage des tâches entre deux figures importantes de notre province, le *cadi* et le gouverneur. Afin de conclure ce chapitre, nous allons maintenant étudier les responsabilités du *cadi* et du gouverneur vis-à-vis du Concile impérial, en matière de justice. Comme nous l'avons suggéré dans les pages précédentes, le Concile d'Amid se présentait comme un modèle réduit du Concile impérial : au lieu de s'adresser au Concile impérial d'Istanbul, les plaignants avaient la possibilité de s'adresser au Concile d'Amid.

Le Concile impérial restait toutefois une instance juridique importante de recours. Ce sont essentiellement les habitants qui avaient subi – ou estimaient

Paranın Tarihi, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, Istanbul, 1999, pp. 174–175.) Ainsi, le montant de droit du sang d'un homme libre en *guruş* devait être à peu près équivalent à 1 626 *guruş*.

139 Eyal Ginio, "The Administration of Criminal Justice in Ottoman Selânik (Salonica) During the Eighteenth Century", *Turcica* 30, 1998, pp. 203–204.

140 *Ibid.*, p. 203.

avoir subi – une injustice de la part des agents de l'Etat qui y avaient recours, espérant ainsi obtenir justice à l'échelle locale.

Le 8 janvier 1741, seize hommes du village de Gidne se présentèrent devant le Divan d'Amid, en présence du gouverneur Abdullah Pacha, pour intenter un procès contre un certain Mehmed Agha, *emin* de la circonscription de Siverek¹⁴¹. Leur déclaration est enregistrée sur le *sicil* comme suit :

[...] nous sommes des habitants du village susmentionné et remettons les impôts canoniques et coutumiers que nous devons verser régulièrement. Alors que nous ne montrions aucune résistance, il y a vingt ans, pendant la levée d'automne, le susmentionné Mehmed Agha et son fils absent du pays vinrent dans notre village et nous arrêtaient et emprisonnèrent. Ils nous extorquèrent, en violation de la Charia et du *kanun*, sans raison et injustement, mille cinq cents *guruş* prétextant le mauvais rendement des récoltes (*fire-i mal*) pendant vingt ans, donc au total trente mille *guruş*. Partant, quand nous avons envoyé une supplique (*arzuhal*) auprès de Sublime sultanat pour l'informer des injustices et oppressions qu'ils nous firent subir, un firman glorieux a été émis, ordonnant que l'affaire soit résolue conformément à la Charia sur place (*mahallinde*) et qu'un agent (*mübaşir*) soit nommé. En conséquence, nous demandons que l'interrogatoire soit fait et que sa déposition soit enregistrée et que le nécessaire soit fait en vertu de la Charia [...]

Dans ce conflit, l'injustice ayant été commise par des agents de l'Etat, les résidents du village de Gidne se sont adressés à la Porte. Ils réclament l'argent qui leur a injustement été extorqué pendant vingt ans par Mehmed Agha, *emin* de Siverek. Suite à leur requête, un ordre est envoyé par le Concile impérial à Amid pour que l'affaire en question soit résolue sur place (*mahallinde şer' ile görüle*) conformément à la Charia et au *kanun*. Plusieurs personnalités avaient par ailleurs été appelées à témoigner lors de cette audience tenue au Concile d'Amid. Le mufti d'Amid Üveys Efendi, le *voivoda* de Diyarbekir Mustafa Agha, le *mütesellim* Ahmed Efendi, le commandant (*serdâr*) d'Amid, l'ancien mufti Hasan Çelebi et les soldats du gouverneur figuraient parmi les dix-huit témoins instrumentaires du procès. La participation d'agents militaires et d'employés du tribunal nous indique l'impact important que pouvait avoir la Porte sur les procédures juridiques locales. Après le dépôt de la requête des villageois, le déroulement du procès est résumé dans le *sicil* de la manière suivante :

141 DS 360/399b [20 *şevval* 1153].

[...] après interrogatoire et dénégation du défendeur, on demanda aux plaignants susmentionnés une preuve pour appuyer leur plainte. Quand ils demandèrent un délai (*istimhal*) pour amener leurs preuves, ceci leur fut accordé par le tribunal. Quand le délai canonique (*müddet-i şer'i*) expira, ils ne furent pas capables d'apporter des preuves pour certifier quelle somme d'argent exactement ils avaient remise jusqu'à présent et pendant combien d'années. Comme ils n'étaient pas capables d'apporter des preuves, la plainte des plaignants susmentionnés a été jugé nulle (*batul*), malicieuse et falsifié et mensongère (*kazib*). Par la suite, grâce à de nombreuses dénonciations portant la signature de nombreux musulmans et rapporteurs, innocents et fiables, il est apparu évident et certifié pour le tribunal canonique qu'il s'agissait d'une fausse accusation contre Mehmed Agha. En conséquence, dorénavant, les plaignants susdits ont été interdits de se plaindre du susnommé Mehmed Agha en l'absence de preuves à l'appui de leurs accusations. Ce qui s'est passé a été enregistré sur demande [...]

Les villageois furent donc incapables de prouver leurs assertions et perdirent le procès. Pourtant, dans les *sicil*, nous trouvons un autre document attestant que ce même jour, les villageois de Gidne avaient intenté un autre procès contre ce même Mehmed Agha¹⁴². Les villageois l'accusaient cette fois-ci dans les termes suivants :

[...] au tribunal du cadî réuni devant son excellence, l'heureux Abdullah Pacha, et en présence de l'*emin* de la circonscription de Siverék, Mehmed Agha, détenteur de la présente écriture, les personnes dont les noms sont connus sont venues toutes, soit en personne, soit en tant que mandataire, pour l'accuser en déclarant ce qui suit :

nous sommes les habitants du village susdit, et alors que nous remettions régulièrement les impôts canoniques et coutumiers qui nous incombaient, à la levée d'automne, un an avant la présente écriture, ce susnommé Mehmed Agha est venu nous arrêter et emprisonner et nous a pris en tant que *cerime* dix-mille *guruş* de manière injuste et illégale selon la Charia et le *kanun*. Nous demandons, en notre nom et en tant que mandataires, qu'il soit interrogé et que sa déposition soit enregistrée [...]

142 DS 360/400b [20 *şevval* 1153].

Incapables de prouver qu'ils avaient subi des extorsions de la part de Mehmed Agha pendant vingt ans, les villageois tentèrent donc, par un second procès, d'être dédommagés cette fois-ci d'abus commis par Mehmed Agha l'année précédente. La stratégie était habile : s'il était difficile de prouver une injustice commise pendant vingt ans, il pouvait s'avérer plus aisé de prouver un abus commis il y avait seulement un an. Seulement, pour ce second procès, les villageois eurent là encore des difficultés à faire valoir leur bonne foi. La suite du document résume le déroulement du procès comme suit :

[...] après interrogatoire et dénégation, quand on demanda des preuves aux plaignants susdits pour appuyer leur plainte et qu'ils demandèrent un délai [*istimhal*] pour faire comparaître des témoins ; Ali, fils de Mehmed, habitant du village de Şenbolu et Mustafa, fils de Mehmed, habitant du quartier de Câmîi'n-Nebî de Diyabekir vinrent au tribunal pour témoigner. Après qu'ils eurent témoigné, au moment où l'on alla effectuer une enquête d'honnêteté et de fiabilité (*ta'dil ve tezkiye*) à leur sujet, ils disparurent avant que l'enquête ne pût aboutir. Après qu'il fut évident sur dénonciation que c'étaient des faux témoins (*kaziben*), leur témoignage ne fut pas reconnu valable selon la Charia et fut jugé mensonger (*kazib*). Etant donné qu'ils (*i.e. les plaignants*) ne furent pas capables d'apporter d'autres preuves et que le témoignage des témoins était faux la plainte fut jugée nulle (*batul*). Conformément à la Charia, les plaignants susmentionnés furent interdits dorénavant de se plaindre, en personne ou bien en tant que mandataire, du susnommé Mehmed Agha. Ce qui s'est passé a été enregistré sur demande [...]

Nous ignorons ce qui a pu se dérouler entre les plaignants et les témoins en dehors de l'audience. Nous ne disposons d'aucun indice quant à l'innocence ou à la fiabilité des témoins non plus, ni d'aucune explication sur les motifs de leur disparition. Ce qui est certain, c'est que dans ce cas les villageois perdirent de nouveau leur procès.

Que nous enseigne le procès des villageois de Gidne ? Tout d'abord, à l'échelle de l'Empire, les voies de la justice étaient multiples et investies par une multitude d'acteurs. Mis à part les procédures juridiques assurées localement par le gouverneur et le cadi qui collaboraient à l'échelle locale, les sujets ottomans disposaient toujours du recours auprès du Concile impérial. Nous constatons ensuite que c'est le gouverneur et le cadi qui assuraient le fonctionnement de la procédure juridique suite à une requête au Concile local. Ainsi que nous l'avons déjà signalé plus haut, c'est le gouverneur et le cadi qui incarnaient la légitimité juridique du sultan dans la province. L'enchaînement

de ces fonctions et de ces actes – de même que l'interaction entre ces deux acteurs principaux de la justice locale – nous montrent qu'il y avait une certaine pluralité dans l'administration de la justice ottomane. Quant à savoir si les voies de la justice fonctionnaient équitablement, cela dépasse sans doute les limites de notre étude.

Conclusion

Nous avons ici analysé le rôle de deux fonctionnaires de l'Empire dans la Province de Diyarbekir, deux fonctionnaires qui représentaient les deux piliers capitaux de l'ordre administratif et social, le *cadi* et le gouverneur. Formellement, les domaines de responsabilité de ces deux agents de l'Etat – le militaire et le juridique – étaient clairement distincts, mais, dans les faits, un certain partage des tâches s'opérait dans le champ opératoire du droit. Le *cadi*, qui était responsable de l'application de la *Charia* et du *kanun* dans la province, collaborait pourtant avec le gouverneur particulièrement lorsqu'il s'agissait d'affaires relevant de l'ordre public. Le gouverneur, de son côté, pouvait intervenir dans la sphère légale en recevant les requêtes dans le Concile d'Amid conçu selon le modèle du Concile impérial d'Istanbul. Ainsi, le gouverneur, dont les responsabilités militaires et administratives sont généralement mises en avant, jouait aussi un rôle important dans la sphère juridique. Il était toutefois contraint de respecter l'autorité juridique du *cadi* dans les procédures. L'existence même – à Diyarbekir – de deux instances distinctes appelées à intervenir dans le domaine juridique, le Concile d'Amid et le tribunal du *cadi*, illustre la pluralité de l'administration de la justice dans le système ottoman. C'est précisément pour cette raison qu'une étude de cette dualité institutionnelle, dans les pratiques et les procédures tout comme dans l'interaction entre les instances, s'avère indispensable afin de saisir la nature et le fonctionnement de la justice ottomane. Sans cette dimension, toute étude tentant d'expliquer de manière compréhensive les pratiques juridiques ottomanes serait condamnée à rester lacunaire.

Le *cadi* et la certification des droits dans la ville d'Amid

Ce chapitre vise à comprendre la place occupée par le tribunal, non seulement comme une institution de la justice de la ville, mais aussi en tant qu'autorité notariale. A cette fin, nous allons nous concentrer sur les relations contractuelles dans la ville d'Amid et la place du tribunal dans la constitution de ces relations. Au centre de notre analyse, quelques questions simples mais primordiales : le tribunal de la ville d'Amid était-il toujours un lieu de combat juridique entre les parties opposées pendant les litiges, ou servait-il aussi à d'autres fins ? Quelles étaient les motivations des usagers du tribunal qui se rendaient devant le juge ? En quoi consistait concrètement le rôle de notaire du *cadi* d'Amid ? Enfin, quels étaient les effets légaux des certificats issus du tribunal en réponse aux demandes qui lui étaient adressées ?

Afin de trouver des réponses à nos questions, nous allons placer au cœur de notre étude le sujet du contrat ainsi que les usages des documents écrits engendrés par les relations contractuelles de la vie quotidienne. Nous nous concentrons ici sur deux types de certificats : les *temessük* et les *hüccet*. Les *temessük*, qui concrétisent les actes sous seing privé, étaient établis entre les individus en dehors du tribunal, tandis que l'établissement des *hüccet* dépendait exclusivement de l'attestation du *cadi*. Le premier volet de ce deuxième chapitre traitera des *temessük* et de leur circulation dans les transactions quotidiennes. Le deuxième volet concernera les documents notariés émis par le *cadi*, les *hüccet* et leurs effets juridiques. Le but ici est de démontrer que le tribunal fut une institution dont l'une des tâches primordiales était de départager et d'authentifier les droits des individus.

En dehors du tribunal

Dans les pages suivantes, nous allons analyser les documents de *temessük* et leurs usages dans la vie quotidienne de la ville d'Amid dans le cadre des transactions. Nous allons souligner le fait que ces documents étaient des pièces qui ne résultaient pas d'un jugement ou d'une attestation du *cadi*. Comme il sera analysé, la qualité que ces pièces acquéraient en tant que document dépendait strictement de l'accord entre les individus sur les documents en présence. Tant

que les motifs du contrat étaient reconnus par les parties mentionnées par le document, ils avaient une valeur dans la vie quotidienne.

Afin de mieux saisir les usages des *temessük*, il nous faut au préalable marquer la différence entre le *temessük* et la *hüccet*, car il s'agit de documents ayant des valeurs bien distinctes. Ainsi, jetons tout d'abord un œil sur un certificat banal, délivré à un dénommé İsa Abdüllatif, qui se présenta devant le cadı d'Amid dans le but de faire transformer le *temessük* qu'il détenait en une *hüccet*.

Du temessük à la hüccet : l'affaire banale d'İsa Abdüllatif

Le 8 juillet 1742, un des habitants de la ville d'Amid du quartier de Köprübaşı, nommé İsa Abdüllatif, fils d'al-hajj Osman, se présenta devant le cadı de la ville afin de légaliser une transaction qu'il avait conclue précédemment en dehors du tribunal avec sa défunte sœur Ümmü Hâtun. Le document délivré à İsa Abdüllatif, fils d'al-hajj Osman, résume ainsi les événements :

Un des habitants de la ville d'Amid, du quartier de Köprübaşı, porteur de la présente affaire, İsa Abdüllatif, fils d'al-hajj Osman, dont la personne est bien connue et a été identifiée (*ta'rif*) par la Charia, a déclaré ce qui suit :

la maison sise dans le quartier susdit délimitée d'un côté par la boulangerie de Receb Çelebi, d'un autre côté par la maison de Mikhail fils de Yorgi, d'un autre côté par la maison de Hatice et dont la façade donne sur la route principale avait été transférée par héritage de feu notre père al-hajj Osman à moi-même et à ma défunte sœur Ümmü Hâtun. Feue ma sœur Ümmü Hâtun susdite, avant son décès, alors qu'elle était en vie et saine d'esprit, m'avait vendu la part canonique (*hisse-i şer'i*) qui lui était revenue de cet héritage comprenant une pièce à l'étage (*fevkani*), les latrines et une cour partagée en commun [*avec moi*] pour cent trente-cinq *guruş*. Elle m'avait également délivré un *temessük* datant du 22 mars 1711 relatif à la vente effectuée. Je demande que le *temessük* en question soit vérifié et qu'une *hüccet* soit délivrée par le registre (*kuyûd*) selon son contenu [*du temessük*]¹.

Après la déclaration d'İsa Abdüllatif, le registre résume la suite de l'affaire comme suit :

Après l'interrogation, en sus de la conformité du *temessük* en question aux déclarations d'Abdülbâki susdit, les dénommés Mehmed Çelebi, fils de Derviş Mehmed, Ali Çelebi, fils de Hüseyin, et İsmail, fils de Bekir, du quartier susmentionné, dignitaires musulmans libres (*ahrar*) et justes (*'udul*), se sont

1 DS 313/326 [5 *cemaziyü'l-evvel* 1155].

présentés devant le tribunal du cadi pour témoigner. Chacun a pris la parole pour déclarer ce qui suit :

en vérité, à la date susmentionnée, Ümmü Hâtun susdite vendu sa part canonique sur la pièce à l'étage avec les latrines et la cour qu'elle partageait en commun [*avec le demandeur*] à İsa Abdüllatif susdit pour cent trente-cinq *guruş*. Nous sommes témoins de ce fait et nous en témoignons.

Suite à l'attestation des témoins, afin de produire le document demandé par İsa Abdüllatif, le scribe du tribunal a ainsi clos l'affaire :

Après l'ajustement (*ta'dil*) et l'interrogation (*tezkiye*), étant donné que leur témoignage était acceptable (*makbul*), le présent document a été délivré (*terkim*). L'affaire a été enregistrée sur demande le huit juillet mille sept cent quarante-deux.

Les témoins instrumentaires (*shuhudü'l-hal*) : Mesud, fils de Hamza, Mehmed, fils de Hasan, Ahmed Çelebi, fils d'Ömer.

Les certifications par le tribunal des droits autour de transactions quotidiennes dans la ville d'Amid étaient une affaire collective impliquant de nombreux acteurs, officiels ou civils, dans les procédures juridiques et faisant l'objet de multiples discours dans les documents (*sicil*) qui reconstruisent les faits se déroulant au tribunal. Bien que les documents dont nous disposons soient le résumé de ces événements, leur brièveté ainsi que leurs aspects discursifs nous donnent de nombreux indices en ce qui concerne leur constitution 'collective'.

Les documents tels que le certificat d'acquiescement délivré à İsa Abdüllatif par le tribunal peuvent nous servir de point de départ, afin non seulement de saisir l'usage et la circulation de l'écrit dans la vie quotidienne, mais également de comprendre les chemins par lesquels les transactions et les événements sociaux ont été traduits en écrit par le tribunal de la ville. De tels documents nous révèlent explicitement les efforts juridiques et civils qui « stabilisent le sens² » se trouvant au cœur des régulations d'affaires humaines. Ainsi, quelques aspects importants du document cité ci-dessus doivent être soulignés afin de répondre à trois questions importantes : comment les transactions quotidiennes et les relations sociales s'arrogeaient-elles un caractère légal ? Quels sont les éléments centraux qui rendaient possible la constitution légitime de

2 Brinkley Messick, « Textual Properties : Writing and Wealth in a *Shari'a* Case », *Anthropological Quarterly*, 68/3, 1995, p. 157.

telles transactions et leurs certifications par le tribunal ? Enfin, qu'est-ce que l'aspect stylistique d'un tel document peut nous dire sur la tâche qu'accomplissait le tribunal de la ville d'Amid dans la gestion des relations sociales ?

Tout d'abord, afin de donner une forme légitime et authentique à la procédure juridique ainsi qu'aux documents produits par le tribunal de la ville, quatre procédures de témoignage étaient suivies par les autorités de la Charia, qui peuvent être observées dans l'affaire qui nous occupe. La nature institutionnalisée de cette pratique se manifeste dans notre document comme suit :

Le premier groupe de témoins, défini par le terme *tar'if* dans le registre, sert à identifier le demandeur İsa Abdüllatif dans une période où les papiers d'identité n'étaient pas encore en usage³. Dans ce contexte, la procédure du *tar'if* sert à établir en droit l'identité de la personne qui se présente devant le tribunal, ainsi qu'à éviter une imposture quelconque⁴. Bien que les *sicil* de la ville d'Amid ne nous fournissent pas de détail sur l'arrière-plan de cette pratique, il est constaté dans d'autres contextes que, dans la procédure de *tar'if*, c'étaient les habitants du quartier des plaideurs qui jouaient ce rôle de témoins⁵.

Une deuxième catégorie de témoins, qualifiés des *'udul* dans le document, est constituée par les trois individus amenés devant le tribunal par İsa Abdüllatif dans le but d'attester les déclarations et l'intention du demandeur devant le juge. Ils étaient des 'témoins circonstanciels' amenés devant le *cadi*. Étant témoins oculaires de l'affaire, ils détenaient un rôle clef dans le cours de la constitution d'un document juridique. Ils témoignaient de faits survenus en leur présence. Comme cette deuxième catégorie de témoignage constituait la preuve par excellence (*bayyina*)⁶ aux yeux des juristes musulmans, rendant les choses visibles et « explicites (*zahir*)⁷ » devant le juge, l'attestation de la crédibilité des témoins *'udul* constituait également une étape essentielle de la procédure juridique.

C'est ainsi que la troisième catégorie de témoignage, désignée par deux mots différents, *ta'dil* et *tezkiye*, renvoie à la procédure par laquelle les indi-

3 Pour le cas du Yémen, voir Brinkley Messick, « Written Identities : Legal Subjects in an Islamic State », *History of Religions* 38/1, 1998, pp. 25–51.

4 Pour un cas d'imposture au Yémen zaidite, voir Bernard Haykel, « Dissembling Dissent, or how the Barber Lost his Turban : Identity and evidence in Zaydi Yemen », *Islamic Law and Society*, 9/2, 2002, pp. 194–230.

5 Pour le contexte de la Lybie contemporaine, voir Aharon Layish, *Shari'a and Custom in Libyan Tribal Society*, E. J. Brill, Leiden, 2005, p. x.

6 Baber Johansen, « Formes de langage et fonctions publiques : stéréotypes, témoins et offices dans la preuve par l'écrit en droit musulman », *Arabica* 44/3, 1997, p. 357.

7 Baber Johansen, « Le jugement comme preuve : preuve juridique et vérité religieuse dans le Droit Islamique Hanéfite », *Studia Islamica* 72, 1990, p. 7.

vidus attestaient de l'honnêteté et de la crédibilité sociale des témoins *'udul* et de leur capacité à témoigner devant le juge⁸. Plusieurs cas à Amid nous montrent que, parfois, suite à la procédure de *ta'dil* et *tezkiye*, le témoignage de ces témoins s'avérait ne pas être fiable et que certaines affaires étaient dès lors jugées caduques. Cela dit, dans la procédure juridique, ils détenaient un rôle clef en ce qui concerne l'établissement des faits dans le tribunal. Un procès-verbal datant du 17 juin 1733 manifeste clairement que la procédure de *ta'dil* et *tezkiye* était également le fait d'un groupe de citoyens désignés aussi dans le langage formel du *sicil* comme *'udul*⁹.

Enfin, une quatrième catégorie, *şuhudü'l-hal* fait référence aux 'témoins instrumentaires' qui attestent, par leur présence dans le tribunal, de la régularité des actes judiciaires. Notre étude des *sicil* d'Amid suggère que, contrairement au Moyen-âge musulman pendant lequel le *şuhudü'l-hal* formait une institution distincte¹⁰, à Amid, dans la vie juridique de la ville, les citoyens en général pouvaient y prendre part. Comme le *şuhudü'l-hal* avait pour but de donner une légitimité publique au procès en question, plutôt que de ne se limiter qu'à un groupe privilégié composé d'hommes justes', ils comprenaient des individus de différents statuts et classes¹¹. Ainsi, les différents mécanismes de témoignage pendant les procédures juridiques mettent en avant la participation de divers individus dans la constitution de la légitimité des documents délivrés par le tribunal.

8 Dans la doctrine juridique ainsi que dans la pratique, les témoins *'udul* devaient posséder certaines particularités afin de pouvoir être entendus. Pour la doctrine, voir Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 85–88.

9 Il n'est pas très facile de comprendre la procédure de *ta'dil* et *tezkiye*, sachant que ladite procédure était effectuée en dehors du tribunal. Nous en avons seulement un témoignage dans un document qui porte sur une accusation d'homicide par une femme nommée Hatice. Dans sa déclaration devant le cadi, elle accuse deux hommes nommés Seyyid Ali fils de Cafer et Ali fils de Cafer d'avoir tué son époux nommé Mustafa fils d'Ahmed. Après la réfutation des accusés, Hatice fit appel à deux témoins masculins dont la retranscription du témoignage est suivie dans le *sicil* par cette précision : *ta'dil ve tezkiye oldukda 'udul'den Abdullah bin İbrahim, el-hac Bekir bin Ali, Seyyid Ömer bin Osman, Hacı Ahmed bin Mustafa nâm kimesneler her halde adl ve makbulü'l-şahadet olduklarını haber verdiklerinden sonra* [...] voir DS 310/73 [3 ramazan 1145].

10 Claude Cahen, « A propos des *Shuhud* », *Studia Islamica* 31, 1970, pp. 71–79.

11 Notre observation dans le cas de la ville d'Amid ne correspond pas à l'analyse de Hülya Canbakal concernant les *'udul* de la ville d'Aintab. Voir *Society and Politics in an Ottoman Town : Aynatab in the 17th Century*, E. J. Brill, Leiden, 2007, pp. 123–141.

Dans l'ordre du texte, les passages que nous avons donnés en italiques dans notre traduction représentent les affirmations orales du demandeur et des témoins, tandis que les autres passages reflètent le discours formel du champ juridique. Bien qu'il ne s'agisse pas une transmission directe des propos tenus par les individus devant le juge¹², l'enregistrement quasiment simultané des paroles du demandeur İsa Abdüllatif et des trois témoins oculaires qui attestent des dires du premier mérite une attention particulière.

Comme cela est évoqué par la plupart des chercheurs, l'enregistrement des propos des individus sous la forme d'un 'discours rapporté' suggère que l'oralité tenait une place centrale dans les activités des tribunaux ottomans¹³. C'est vrai surtout des déclarations des demandeurs et de l'attestation de celles-ci par les témoins, ces dernières étant enregistrées dans les documents comme discours rapportés afin de les représenter directement dans le registre. Cette pratique avait pour but de souligner l'accord entre le demandeur et des témoins afin d'établir une version commune des faits. Comme cet accord « doit se manifester par la voix¹⁴ », le tribunal privilégiait les paroles en les enregistrant sous forme de discours rapporté. Qui plus est, comme la preuve testimoniale était considérée comme l'exercice d'un pouvoir sur la partie jugée, elle devait être rapportée par un discours direct devant le *cadi*¹⁵.

C'est ainsi que, dans la procédure juridique, le scribe enregistrerait d'abord les déclarations du demandeur et ensuite celles des témoins afin de leurs donner une forme 'authentique' dans le texte. Incarnant les déclarations verbales

12 Pour le sujet de l'oralité dans les registres du *cadi*, voir Işık Tamdoğan, « L'écrit comme échec de l'oral ? L'oralité des engagements et des règlements à travers les registres de *cadi* d'Adana au XVIII^e siècle », *Oral et écrit dans le monde turco-ottoman, Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* 75/76, 1996, pp. 155–165 ; Leslie P. Peirce, « 'She is trouble and I will divorce her' : Orality, Honor and Representation in the Ottoman Court of Aintab », dans Gavin R. G. Hambley (dir.), *Woman in the Medieval Islamic World*, New York, 1998, pp. 268–300, Boğaç Ergene, *Local Court, Provincial Society and Justice in the Ottoman Empire : Legal Practice and Dispute Resolution in Çankırı and Kastamonu (1652–1744)*, E. J. Brill, Leiden, 2003, pp. 129–138.

13 Işık Tamdoğan, « L'écrit comme échec de l'oral... » ; Leslie P. Peirce, « 'She is trouble and I will divorce her'... ».

14 Yusuf Ragib, « La parole, le geste et l'écrit dans l'acte de vente », *Arabica* 64, 1997, p. 407. La place importante de l'oralité peut être retrouvée également dans la jurisprudence musulmane en ce qui concerne les règles du contrat, voir Paul R. Powers, *Intent in Islamic Law : Motive and Meaning in Medieval Sunni Fiqh*, E. J. Brill, Leiden, 2006, pp. 97–120 ; Brinkley Messick, « Indexing the Self : Intent and Expression in Islamic Legal Acts », *Islamic Law and Society* 8/2, 2001, pp. 151–178 ; Chafik Chehata, *Essai d'une théorie générale de l'obligation en droit musulman*, Dalloz, Paris, 2005, p. 148.

15 Baber Johansen, « Formes de langage... », p. 336.

des individus, ainsi que la décision du tribunal selon celles-ci, ces documents devenaient des objets fabriqués ayant pour but d'être réutilisés à d'autres fins dans les mains des parties concernées.

Une fois que la procédure de témoignage était accomplie, le scribe clôturait l'affaire avec une formule stéréotypée qui portait le verdict, ainsi que la date à laquelle l'affaire avait été enregistrée. Le verdict prononcé attribuait une autorité au document, tandis que la date figeait le moment où il avait été constitué. C'est ainsi que le document devenait 'notarié' par le tribunal qui servait à en certifier et authentifier les pièces¹⁶.

Pourquoi alors les documents écrits, bien qu'ils n'aient pas valeur de preuve aux yeux des juristes musulmans lors des cas litigieux, constituaient-ils néanmoins une partie considérable de l'activité du tribunal ? Afin de répondre à cette question, il faut au préalable porter notre attention sur le contenu du document. Il existe deux termes génériques pour désigner deux types de documents circulant dans la ville : le *temessük* et la *hüccet*, deux instruments écrits ayant des valeurs et des fonctions juridiques différentes.

Le *temessük*, délivré par Ümmü Hâtun à İsa Abdüllatif, concrétisait et authentifiait son engagement avec son frère au sujet de la vente, et conservait sa valeur tant que cette transaction n'entraînait pas dans une crise entre les parties concernées. Le *temessük*, dans ce cas, n'est qu'un document privé obligeant les parties entre elles, à travers un engagement de confiance, et non pas vis-à-vis de la Charia à travers une forme « officielle-légale ». Ce type de certification nous suggère également la limite de l'autorité du tribunal en ce qui concerne les relations contractuelles dans la ville¹⁷. C'est ainsi qu'après le décès de sa sœur, İsa Abdüllatif s'est manifesté devant le juge d'Amid, afin de donner une 'légitimité officielle' à la transaction effectuée. Dans ce cas-là, il s'agit de procurer un caractère légal à une transaction banale dont la légitimité était reconnue auparavant entre les parties concernées, par le biais d'un *temessük*, et non pas par les autorités légales. Ainsi, la reconnaissance de cette transaction par

16 *Ibid.*, p. 348/359.

17 Dans une de ses études oubliées, Halil Sahillioğlu, en se fondant sur les *sicil* de la ville de Bursa, met en avant le rôle prépondérant joué par le tribunal de la ville en ce qui concerne la transformation des documents privés (*temessük*) en documents officiels (*hüccet*) attestés par le cadi dans les relations économiques de la ville. Voir Halil Sahillioğlu, « Bursa Kadı Sicillerinde İç ve Dış Ödemeler Aracı Olarak 'Kitâb'ül Kadı' ve 'Süftece'ler », dans Osman Okyar et Ünal Nalbantoğlu (dir.), *Türkiye İktisat Tarihi Semineri : Metinler/Tartışmalar*, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1975, pp. 103–141. Dans son étude récente, Hülya Canbakal souligne aussi la qualité des vœux en tant que contrat dans la vie publique ottomane. Hülya Canbakal, « Vows as Contract in Ottoman Public Life (17th–18th centuries) », *Islamic Law and Society* 18/1, 2011, pp. 85–115.

le tribunal était la motivation principale d'İsa Abdüllatif quand, après le décès d'Ümmü Hâtun, il se rendit au tribunal.

Du moins en ce qui concerne Amid, nous n'avons pas pu trouver un quelconque contrat de *temessük* qui aurait pu être conclu et enregistré auprès du *cadi*. Nous n'avons pas plus d'indice en ce qui concerne une autre autorité, comme une institution notariale, qui aurait pu attester et délivrer les *temessük* dans la ville. Au contraire, nous rencontrons ce type de documents dans les moments où les parties demandent leur transformation en un certificat délivré par le juge (*hüccet*) ou lorsqu'elles se réfèrent aux *temessük* comme un argument dans les litiges¹⁸. Ces références aux *temessük* se rapportent à des procès portant sur la validité ou bien sur les motifs des contrats en question. Néanmoins, le contenu de chaque cas nous montre bien que les *temessük* en question étaient établis par les parties en dehors du tribunal et que, en cas de crise, le recours au *cadi* était inévitable afin qu'ils puissent être reconnus par les autorités légales.

Afin de comprendre l'activité du tribunal en ce qui concerne l'authentification des droits à travers l'écrit, il nous semble important de dresser un panorama à partir duquel on pourrait suivre ces deux types de certification et leurs valeurs légales aux yeux de la société et des autorités de la Charia. Nous allons d'abord essayer de comprendre la circulation des *temessük* dans la vie quotidienne et leur valeur dans les relations contractuelles entre les individus. Puis nous chercherons à analyser, dans le deuxième volet, les *hüccet* délivrées par le tribunal. Ceci va nous permettre également de comprendre le tribunal d'Amid comme une institution notariale.

Le pouvoir de l'accord

Il ne serait pas erroné d'imaginer que dans la ville d'Amid à la période étudiée, les contrats de *temessük* effectués entre les individus avaient une fréquence assez soutenue. Pourtant, cela ne doit pas laisser penser que dans les relations contractuelles, l'utilisation des *temessük* était la règle unique et incontournable entre les parties. Au contraire, l'engagement oral des individus avait également une valeur non négligeable dans la vie quotidienne. La seule différence entre ces deux types de contrat était l'existence du *temessük* dans les relations de confiance où un instrument écrit était établi. Par exemple, le 11 mai 1739, dix ans après avoir vendu sa maison située dans le quartier de Hızır İlyas à une

18 Voir également Boğaç Ergene, «Evidence in Ottoman Courts: Oral and Written Documentation in Early-Modern Courts of Islamic law », *Journal of the American Oriental Society* 124/3, 2004, pp. 471–491.

certaine Meryem, un citoyen non-musulman nommé Anton fit la déclaration suivante devant le tribunal :

[...] dix ans avant cette affaire j'ai vendu à 150 *guruş*, intégralement et d'une manière légale, à Meryem susdite, ma propriété qui se trouve dans le quartier susmentionné, soumise à un *avarız* d'un montant de trois *guruş* et trente aspres, délimitée d'un côté par la propriété héritée par Yorgi, d'un autre côté par la demeure de Ulak Derviş, de l'autre encore par la demeure de Ferho dont la façade donne sur la route principale, située dans une cour deux chambres, une tonnelle (*çardak*) une cuisine. Depuis cette date la maison susmentionnée appartient à Meryem susdite en tant que propriété acquise par vente¹⁹ [...]

A partir de la déclaration d'Anton, il apparait clairement que le contrat en question avait été conclu verbalement, et qu'il n'y avait nulle nécessité d'établir un *temessük* quelconque pour que le contrat soit conclu. Comme les deux parties étaient en accord, il n'y avait pas non plus la nécessité de faire appel aux témoins afin qu'ils attestent devant le cadi la déclaration d'Anton. Ainsi, pour établir la *hüccet* nécessaire, le tribunal enregistre le document et le scribe prend la note suivante sur la marge droite du *sicil*: *la hüccet de vente (bey) délivrée à Meryem fille de Fenon.*

Le fait que, dans d'autres cas, les parties ont eu besoin d'établir un document écrit pendant les contrats révèle que les *temessük* pouvaient servir à d'autres fins. Tout d'abord, dans plusieurs cas, il est à observer que ces documents servaient à concrétiser et à figer les conditions et les motifs des engagements bilatéraux effectués en dehors du tribunal. Tant que ces motifs étaient acceptés par les parties, les *temessük* avaient pour rôle de remplacer les témoins devant le juge dans le cas où les parties contractantes envisageraient, par la suite, d'obtenir la reconnaissance du contrat par le tribunal. Dans ce cas-là, le cadi, n'ayant pas besoin de faire appel aux témoins, validait la pièce en question en se fondant sur les motifs précisés sur le *temessük*.

En vue de clarifier ce point, jetons un œil sur une affaire concernant le devenir d'une boulangerie louée par un certain İbrahim, fils de Hüdaverdi, avant son décès²⁰. Le 14 avril 1739, après avoir fait départager l'héritage d'İbrahim par le tribunal, la femme, les deux fils et les trois filles de ce dernier, devant un certain Hüseyin Beg, fils d'Ebubekir, déclenchèrent un recours devant le cadi et prirent la parole pour déclarer ce qui suit :

19 DS 360/24b [2 *safer* 1152].

20 DS 360/54b [5 *muharrem* 1152].

[...] lorsqu'il était en vie, notre père Taşçı İbrahim susmentionné prétendit et désira rebâtir et restaurer la boutique construite sur deux arches, se trouvant du côté de Dağ Kapısı dans le marché de Sipahiler de la ville, délimitée d'un côté par la propriété de Yusuf Agha, d'un autre côté par la propriété de Suleyman, encore de l'autre par le *vakıf* de la mosquée des chafites et dont la façade donne sur la route principale. Alors que la propriété susdite appartenait au *vakıf* de la famille de la feuie mère de Hüseyin Beg susdit, Hediye Hanım, cette dernière autorisa notre père à rebâtir et réparer la boutique susmentionnée et elle lui délivra un *temessük* concernant leur engagement. A son tour, feu notre père susmentionné, après avoir rebâti et réparé ladite boutique délivra à Hediye Hanım un *temessük* datant du 1 Muharrem 1122 [2 mars 1710] attestant la somme de 74 *guruş* qu'il avait dépensée pour la réparation et l'équipement, témoignant qu'il avait affermé la dite boutique, depuis la date mentionnée, à 1 *guruş* de loyer mensuel puis il décéda. De ce fait, nous, les héritiers du défunt susdit Taşçı İbrahim ici présents, déclarons avoir renoncé à tous nos droits sur la boutique susdite en contrepartie de 90 *guruş* dont les 74 *guruş* constituent les frais du matériau et les 16 *guruş*, les frais de la main-d'œuvre que Hüseyin Beg vient de nous délivrer. D'emblée nous n'avons aucun droit sur la boutique susdite et que Hüseyin Beg susdit jouisse de la boutique susmentionnée [...]

Il est à remarquer que cette affaire, bien qu'elle ne soit pas litigieuse, avait pour but d'annuler devant le *cadi* un contrat qui avait été conclu entre les parties il y a 29 ans, sans avoir eu recours au tribunal. Dans l'affaire il s'agit de deux *temessük* délivrés bilatéralement entre İbrahim, qui a rebâti, réparé puis loué la boulangerie en question, et la Dame Hediye, qui détenait la boulangerie faisant partie du *vakıf* appartenant à sa famille. Le premier *temessük*, délivré par cette dernière à İbrahim, authentifiait le droit de celui-ci sur la réparation de la boulangerie tandis que le deuxième *temessük*, délivré le 2 mars 1710 par İbrahim à la Dame Hediye, reconnaissait la dépense de 74 *guruş* faite par İbrahim pour les matériaux et équipements de la boulangerie ainsi que son affermage par ce dernier pour 1 *guruş* de loyer mensuel. Devant le *cadi*, les héritiers d'İbrahim, en ajoutant 16 *guruş* sur la somme dépensée pour la réparation du bâtiment par leur père, renoncent à leur droit sur le contrat effectué entre İbrahim et la Dame Hediye. Ils déclarent auprès du *cadi* et en présence du fils de la Dame Hediye nommé Hüseyin Beg, ne revendiquer aucun droit sur la boulangerie en question. La somme de 90 *guruş* versée par Hüseyin Beg aux héritiers d'İbrahim, qui annule le contrat conclu, est attentivement enregistrée sur la marge droite du document par le greffier : 90 *guruş* versé [pour] la boutique (*dükkan*).

Dans l'affaire il est clair qu'en évoquant les deux *temessük* pendant le procès ainsi que leur contenu, les parties reconnaissent les conditions qui ont rendu possible la constitution du contrat. Dans ce cas, les *temessük* ont eu pour rôle de rappeler aux parties le droit de chacun dans l'engagement, ainsi que la responsabilité de l'un vis-à-vis de l'autre. Finalement, en évoquant et en reconnaissant les motifs d'engagement ainsi que tout ce qui s'était passé, les héritiers déclarent avoir renoncé à tous les droits qu'ils auraient pu avoir en vertu du contrat passé par leur père.

A Amid, l'élaboration d'écrits ne se limitait pas à quelques sujets et s'étendait à plusieurs domaines. Un autre type de *temessük*, cette fois appelé le '*temessük* du garant sur les biens' (*kefil bi'l-mal temessükü*), révèle un autre type d'engagement qui pourrait lointainement s'apparenter à ce que l'on appelle hypothèque aujourd'hui. Il s'agit d'un engagement de dette entre deux personnes, où une troisième se porte garante pour le débiteur en 'hypothéquant' ses biens en contrepartie de la dette en question. Dans cet engagement, celui qui se porte garant pour le débiteur délivre le *temessük* à celui qui prête l'argent au débiteur.

Pour saisir les implications concrètes de cette pratique, quelques exemples s'imposent. Le 7 juillet 1739 un dénommé Halil fils de Mustafa Agha, le mandataire (*vekil*) d'un certain Hüseyin Agha, a porté une telle affaire devant le juge d'Amid²¹. Selon la déclaration du mandataire devant le cadi, nous remarquons qu'avant son décès le chef de la tribu de Sürgücü, nommé Ali Beg, s'était porté garant pour un dénommé Imam Esseyid Ebubekir pour la dette contractée auprès de Hüseyin Agha. Son montant total était de 220 *guruş*. Pour 60 *guruş*, Ali Beg avait hypothéqué son épée et avait délivré un *temessük* à Hüseyin Agha. De plus, pour la somme restante de 160 *guruş*, il avait d'abord hypothéqué un lopin de terre d'une valeur de 100 *guruş*, puis un cheval de 60 *guruş*. Il avait également délivré à Hüseyin Beg un autre *temessük* enregistrant ce deuxième engagement. Devant le tribunal, le mandataire demanda au cadi de l'interroger et de faire le nécessaire pour qu'Imam Esseyid Ebubekir remette la dette en question à Hüseyin Beg. A l'issue de la confrontation, comme il n'y avait pas d'opposition de la part d'Imam Esseyid Ebubekir, le cadi prononça son verdict en faveur du mandataire, selon le contenu des *temessük* présentés au tribunal²².

Les deux derniers cas montrent une utilisation commune des *temessük* devant le tribunal. Dans les deux cas, il s'agit d'avoir recours au tribunal après le décès soit d'une, soit des deux parties qui se sont engagées dans une transaction par le biais des *temessük*. C'est probablement la mort des contractants

21 DS 360/167b [2 *cemaziyü'l-ervel* 1152].

22 Pour d'autres cas voir DS 360/320b [4 *safer* 1153] ; DS 313/363 [1 *şaban* 1159].

qui a incité les parties à chercher l'intermédiaire du tribunal afin de redéfinir les contrats en question. Etant donné que les cas cités ne nous donnent aucun indice en ce qui concerne l'attestation des *temessük* par des *'udul*, nous ignorons également si les témoins avaient un rôle quelconque au moment de la conclusion des contrats. Pourtant, il est légitime d'évoquer le fait que, dans le cas où les contractants étaient décédés, les *temessük* devenaient des documents fiables résumant chaque engagement dans leur objectivité. Ainsi, ils servaient à déterminer et à figer la mémoire de chaque transaction pour le moment où les individus auraient besoin de revoir leurs responsabilités dans les contrats conclus, ou de leur donner suite.

D'autres cas parmi les *sicil* d'Amid suggèrent que, pendant les transactions relatives au 'garant sur les biens', la présence des *temessük* pouvait aussi pousser les parties à conclure un accord à l'amiable (*sulh*) au cas où un conflit sur le contrat avait émergé et où l'affaire avait été portée devant le *cadi*. Un cas éclairant est celui d'un certain Mahmud Celil, fils d'al-hajj Yakub, qui s'est présenté, le 27 mars 1724, devant le *cadi* d'Amid²³. Devant le *cadi*, il a déclaré que, le 22 février 1717, un dénommé Bereket, fils de Hatib, se serait porté 'garant sur ses biens' pour un certain Ahmed, fils de Hüseyin, pour la dette de 120 *guruş* dont ce dernier était redevable envers Mahmud. Dans le contrat, Bereket aurait également délivré un *temessük* à Mahmud. Selon les déclarations de celui-ci, pour une raison que nous ignorons, Bereket et Ahmed nièrent la dette en question et, en dehors du tribunal, par l'intermédiaire de certains conciliateurs (*muslihîn*), les trois protagonistes en vinrent à conclure un accord à l'amiable sur le contenu du *temessük* (*temessük mantukunca*) et Mahmud accepta de renoncer au procès qu'il voulait intenter contre Ahmed et Bereket en contrepartie de 15 *guruş*. Devant le *cadi*, Mahmud déclara qu'il n'y avait aucune opposition de sa part, et demanda à ce que les deux autres soient dégagés (*ibra'*) de toute responsabilité dans la dette en question.

Dans le cas de Mahmud, soulignons que tout se passe en dehors du tribunal entre les parties et les conciliateurs (*muslihîn*). Les parties sont venues devant le tribunal seulement pour attester le fait que l'accord à l'amiable avait été conclu, et qu'au terme de cet accord Mahmud avait renoncé au procès qu'il voulait intenter contre Ahmed et Bereket. Bien que le *temessük* soit dénué de valeur juridique, il est remarquable que l'accord à l'amiable ait été achevé selon le contenu du *temessük* remis par Ahmed à Mahmud. Comme nous allons le discuter plus loin, dans d'autres cas de *sulh* les documents écrits avaient une valeur assez estimable dans les engagements²⁴. Le fait que les parties viennent

23 DS 352/13 [2 *receb* 1136].

24 Voir aussi DS 360/287b [24 *muharrem* 1153].

devant le tribunal pour faire enregistrer le *sulh* révèle qu'Ahmed et Mahmud ont cherché à parer à de futures revendications de la part de Mahmud sur la dette par l'intermédiaire du tribunal.

Cet usage des *temessük* dans les transactions pouvait engendrer un autre problème entre les parties contractantes, dans le cas où l'une d'elles voudrait renoncer au contrat passé. Ce problème était le refus de délivrer le *temessük* après le contrat à la partie à laquelle était vendu le bien dans une transaction. Dans ce genre de cas, comme le *temessük* était une attestation écrite de la vente effectuée, les contractants hésitaient quelque fois à remettre un *temessük* de la transaction à la partie qui le demandait. Par exemple, le 20 juillet 1739, un dénommé Mollah Mehmed porta un cas devant le juge d'Amid suite à une transaction de vente²⁵. Dans sa plaidoirie Mollah Mehmed avança :

[...] puisque le susnommé Ahmed Beşe et son épouse la mandante sus-nommée Ayşe Hâtun m'ont vendu de manière définitive, un an et demi avant la présente écriture, contre la somme de deux-cent-quatre-vingts *guruş*, le bien sis dans le quartier susmentionné, délimité d'un côté par la mosquée d'İbikzâde, d'un autre côté par la maison de Bardakçı İbrahim, d'un autre côté par la maison du zimmî Yorgi, d'un autre côté encore par le four à pain et d'un dernier côté par la route, et qui comporte un sofa, une salle d'accueil et un rez-de-chaussée, une cour, ainsi qu'une véranda à l'étage, un sas entre deux portes en bois une cuisine, des latrines et une cour intérieure, qu'ils détiennent en tant que leur propre bien, alors qu'ils allaient me donner un *temessük* daté du vingt-trois *zîl-kade* sacré de l'année mil-cent-cinquante, attestant qu'ils m'avaient vendu ce bien et que moi-même je me l'étais approprié, depuis la date susmentionnée ils s'abstiennent de me céder le dit bien. Je demande que l'enquête soit menée, que leurs dépositions soient enregistrées et que la dite maison me soit vendue et remise.

Si nous prêtons attention au déroulement du procès de plus près, nous observons que les accusés ne nient pas devoir 280 *guruş* à Mollah Mehmed, sans préciser cependant la raison pour laquelle ils lui en sont redevables. Leur position consiste à ne pas reconnaître le contrat de vente, et c'est la raison pour laquelle ils se refusent à délivrer de *temessük* ou à évoquer la vente effectuée dans leur déclaration. Après cette réfutation, le cadi demanda à Mollah Mehmed de prouver son allégation, suite à quoi il amena six hommes au tribunal pour témoigner :

25 DS 360/110b [13 *rebiyü'l-aher* 1152].

effectivement, ces susnommés Arabzâde Ahmed Beşe et son épouse légale nommée Ayşe, fille d'Ali, vendirent leur maison sise dans le quartier susmentionné, ainsi qu'il avait été noté dans ce *temessük*, le vingt-troisième jour du mois de zilkade de l'année mil-cent-cinquante, contre une somme de deux-cent-quatre-vingt *guruş* avec un reçu de vente, en notre présence, au plaideur susmentionné Mollah Mehmed bey, qui lui-même a procédé à l'achat par prise de propriété. Nous sommes témoins de ce fait et nous en témoignons.

Bien que ce soit la transaction qui est attestée par les témoins devant le juge, comme cela est clairement expliqué dans le témoignage, il n'en reste pas moins qu'un *temessük* initialement établi, n'a pas été remis par les vendeurs à l'acheteur après la vente. A partir de ce procès, nous ne pouvons pas établir pourquoi Mollah Mehmed a attendu un an et demi pour faire son procès. Néanmoins, on peut évoquer le fait qu'une fois remis à la partie, le *temessük* gagnait une valeur dans la vie quotidienne qui attestait la reconnaissance écrite des obligations engendrées par le contrat effectué.

Il y avait une autre motivation importante qui conduisait les individus à établir leurs engagements sous la forme d'un *temessük*. Outre leur aptitude à concrétiser les motifs de chaque contrat par écrit, les *temessük* pouvaient également gagner une valeur probatoire en tant que preuve pendant les litiges. Toutefois, la légitimité d'une telle preuve restait toujours liée à des conditions bien déterminées par le droit musulman. Par exemple, dans le cas où le défendeur ne pouvait pas prouver son argument de réfutation contre l'accusation du plaignant, le *temessük* pouvait devenir une preuve dans les mains de ce dernier. Dans ce genre de cas, le *temessük* remplaçait les revendications (*idda*) du demandeur et le cadî fondait son jugement sur le contenu du *temessük* sans avoir besoin de faire appel aux témoins. Afin d'analyser ce cas, examinons un litige autour d'une dette datant du 9 août 1739, porté devant le juge d'Amid par un certain Gaffar al-hajj Mehmed, le tuteur (*vasi*) d'un mineur (*sagir*)²⁶. Devant le cadî, il déclare ce qui suit :

[...] le susnommé Amir a une dette de cent-soixante-dix *guruş* envers les orphelins dont je suis le tuteur, leur venant de la part de leur père Esseyid al-hajj Mehmed et correspondant au prix de dix *batman*²⁷ de café, à dix-sept *guruş* le *batman*. Lui-même étant décédé avant d'avoir encaissé

26 DS 360/166b [5 *cemaziyü'l-evvel* 1152].

27 1 *batman* équivalait à 8 kilos. Voir Cengiz Kallek, « Batman », *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* vol. 5, Istanbul, 1992, pp. 199–200.

la dite somme, conformément au *temessük* qui avait été remis en main propre au défunt susnommé, je demande en tant que mandataire le dû du susmentionné, que l'interrogatoire soit fait, que sa déposition soit enregistrée et que la somme me soit remise.

Comme il est indiqué dans le procès-verbal, le tuteur souligne l'importance du *temessük* invoqué dans son accusation, en demandant la résolution du conflit en vertu de son contenu qui attestait de l'existence et des motifs de la transaction opérée. Après la déclaration du tuteur, le cadi donne la parole à Amir pour sa défense :

[...] conformément à ce qui avait été enregistré, d'après le *temessük* que je lui avais remis en main propre, j'avoue avoir une créance de cent-soixante-dix *guruş*, correspondant au prix du café, seulement j'ai remis au défunt susmentionné cinquante-cinq *guruş* et une autre fois encore vingt-cinq *guruş* trois mois avant son décès, ainsi il me reste une créance de quatre-vingt-dix *guruş* [...]

Dans cette déclaration Amir ne nie pas l'accusation du tuteur. Au contraire, il admet la transaction effectuée entre lui et le défunt et reconnaît le contenu du *temessük*. Cependant, il raconte une autre version des faits survenus entre lui et Esseyid al-hajj Mehmed avant le décès de ce dernier. Cette réclamation du débiteur Amir fait évoluer le débat sur un autre terrain. Dans notre cas, avec sa réclamation, Amir devient obligé de s'appuyer sur les témoins puisqu'il a évoqué qu'il avait versé 80 *guruş* comme une partie de sa dette à al-hajj Mehmed avant son décès. Pourtant, la suite du procès démontre qu'il n'a pas été capable de prouver son affirmation et que le cadi a rendu son jugement en faveur du tuteur. Le registre résume ainsi le déroulement du procès :

[...] quand une preuve a été demandée au susnommé Amir pour appuyer sa réfutation, les trois musulmans qu'il amena n'ayant pas prêté serment, lui-même étant incapable d'apporter une autre preuve et n'ayant pas demandé à prêter serment, il fut légalement clair que sa réfutation, datant d'il y a six mois, n'était pas conforme à la loi. Conformément à cela, il fut demandé au susmentionné Amir de remettre la dite somme de cent-soixante-dix *guruş* entièrement aux orphelins. Ce qui s'est passé a été enregistré sur demande [...]

Selon la jurisprudence musulmane, dans un procès civil, seul le demandeur a le droit d'appuyer ses réclamations par des témoins dans le cas où la défense

nierait l'accusation. Si le demandeur n'est pas capable de réunir les témoins nécessaires pour prouver son accusation, le juge demande alors à la défense de prêter serment pour sa dénégation²⁸. Pourtant, dans notre cas, étant donné qu'Amir avance une autre réclamation devant le juge au cours du procès, il tombe dans une position égale à celle de l'accusation qui doit prouver ses revendications à l'appui de témoins. Selon le droit musulman, cette position est très avantageuse car elle met à la disposition de la partie la preuve la plus forte qui est le témoignage²⁹.

Pourtant dans notre cas, incapable de trouver des témoins recevables, Amir perd le procès. Comme il ne réfute pas le contenu du *temessük*, celui-ci devient un document probant entre les mains du tuteur afin de revendiquer le droit du défunt, ce qui permet au cadi de fonder son jugement sur le *temessük* présenté par le demandeur. Dans le cas cité ci-dessus, étant donné qu'Esseyid al-hajj Mehmed est mort, le seul instrument qui pouvait prouver la transaction de la dette en question était le *temessük*.

Un autre cas plus détaillé, semblable à celui que l'on vient de citer, nous révèle explicitement toutes les étapes par lesquelles le cadi passe pour prononcer son jugement en comparant deux *temessük* apportés par les parties dans leur litige, en l'absence de témoins pour la défense. Le conflit émergea le 27 avril 1746, entre un dénommé Süleyman fils d'İbrahim et un certain Kirbaki fils de Teymur³⁰ gérant (*mütevelli*) de la propriété du *vakıf* de l'église nestorienne de la ville, sise dans le village de Bekâri à l'est d'Amid³¹. Il s'agissait de dix lopins de terre arable, situés dans le même village. Le procès fut intenté par Süleyman contre Kirbaki qui s'opposait à la location et la jouissance (*tasarruf*) des terrains du *vakıf* par Süleyman. La déclaration de Süleyman est décrite ainsi dans le *sicil* :

[...] je détenais le droit d'exploitation des champs susmentionnés de dix lopins depuis le premier jour du mois de *muharrem* sacré de l'année mil-cent-quarante-quatre jusqu'à présent, j'ai cultivé les champs en question pendant cette année et le gérant [*ancien*] du *vakıf*, Ahmed Agha, m'avait même remis un *tapu-temessükü* à la date susmentionnée, m'engageant à remettre la récolte au *vakıf*. A présent, alors qu'aucune objection n'avait

28 Baber Johansen, « Le jugement comme preuve... », pp. 8–10.

29 *Ibid.*, p. 9.

30 DS 313/339 [5 *rebiyü'l-ahır* 1159].

31 Dans la ville d'Amid, à la période étudiée, la propriété de la plupart des églises catholiques, syriaques et chaldéennes, était gérée par les *vakıf*. Voir DS 360/127a-1a/3b [27 *ramazan* 1160].

été élevée, le gérant [actuel] susmentionné Kirbaki se préoccupe des champs en question et s'oppose à ce que je les détiens, je demande qu'il soit interrogé et que sa déposition soit enregistrée [...]

A partir de la déclaration de Süleyman, nous comprenons que les terrains appartenant à l'église étaient administrés auparavant par un certain Ahmed Agha, qui avait délivré, le 6 Juillet 1731, à Süleyman un titre qui fut défini dans le registre comme étant un *tapu-temessükü*. Le *tapu-temessükü* ne renvoie pas aux *vakfiye* qui sont normalement inscrits par le cadi sur les *sicil* et dont une copie est remise aux détenteurs pour que ces derniers gèrent les *vakif* d'après leur contenu³². Au contraire, il s'agit d'un document délivré par le gérant du *vakif* et non par le cadi, qui atteste la location des terrains du *vakif* par un tiers – dans notre cas par Süleyman – qui détient le droit de travailler les terrains en question. Ce type de *vakif*, qu'on appelle l'*icâre vakif*, donne au

32 Contrairement aux *temessük* circulant entre les administrateurs des *vakif* et des locataires, les *vakfiye* établis devant le cadi portaient le sceau de celui-ci et étaient concrètement des *hüccet*. Ainsi, ils portaient la reconnaissance des réglementations des *vakif* par le cadi en tant qu'autorité de la Charia. Pour quelques exemples des *vakfiye*, voir DS 360/133b [17 *cemaîyü'l-evvel* 1152] ; DS 360/217b [29 *şaban* 1152] ; DS 313/330 [2 *cemaziyyü'l-evvel* 1159]. Dans le droit musulman, le terme *icâre vakif* s'applique aux *vakif* qui mettent à la disposition du loueur les biens de celui-ci à condition qu'une somme nommée *icârey-i mu'accele*, correspondant à la valeur totale ou presque du *vakif*, soit versée au départ. Cette somme permet la prise en charge de travaux et de l'entretien du *vakif* afin que le loueur puisse jouir des biens. Ensuite, il peut bénéficier des biens de ce *vakif* moyennant un paiement annuel fixe (*icârey-i muecccele*) en contrepartie de l'exploitation des biens. Dans ce genre de contrat, le droit de location pouvait être laissé (*ferağ*) à un tiers ou faire partie du legs pour les générations futures. Pour une discussion des *vakif icâreteyn* dans la pratique musulmane et dans l'économie ottomane, voir Nezif Öztürk, *Menşei ve Tarihi Gelişimi Açısından Vakıflar*, Ankara, 1983 ; Haim Gerber, *Economy and Society in an Ottoman City : Bursa, 1600–1700*, Jerusalem, Hebrew University of Jerusalem, 1988 ; Murat Çızakça, « Ottoman Cash Waqfs Revisited : The Case of Bursa 1555–1823 », *Foundation for Science, Technology and Civilisation*, UK : Manchester, 2004, pp. 1–20 ; Engin Deniz Akarlı, « Gedik : A Bundle of Rights and Obligations for Istanbul Artisans and Traders, 1750–1840 », dans Alain Pottage et Martha Mundy (dir.), *Law, Anthropology, and the Constitution of the Social : Making Persons and Things*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, pp. 166–201. Pour les *vakif* de la province de Diyarbekir, voir Alpay Bizbirlik, *16. Yüzyıl Ortalarında Diyarbekir Beylerbeyliği'nde Vakıflar*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2002 ; pour les institutions du *vakif* dans le contexte plus large de l'Islam et dans l'Empire ottoman, voir Ahmet Akgündüz, *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, TTK, Ankara, 1988. Pour les *vakif* du XVIII^{ème} siècle, voir Bahaeddin Yediyıldız, *Institution du vaqf au XVIII^{ème} siècle en Turquie*, Imprimerie de la Société d'Histoire Turque, Ankara, 1988.

loueur le droit d'usufruit des terres louées contre une somme versée au *vakıf* qu'on appelle *icâre-i muaccele*. Dans notre procès, ce qui crée le problème est qu'en tant que gérant actuel du *vakıf*, Kirbaki s'oppose à la location des terrains par Süleyman. Quand le cadı interrogea Kirbaki, il donna la réponse suivante :

[...] les champs en question ainsi que quatorze lopins de champs supplémentaires font partie, selon la *hüccet* que je détiens depuis longtemps, des terrains du *vakıf* susmentionné dont je suis le gérant. J'en suis le gérant contre une location, depuis le premier jour du mois de *zilkade* sacré de l'année mil-cent-quarante-sept pour une somme de cinq *guruş* par an. Le susnommé Süleyman est l'ancien gérant du *vakıf* [...]

Kirbaki avait donc été nommé administrateur du *vakıf* et cela avait été également attesté par une *hüccet* délivrée par le cadı de la ville depuis le 25 mars 1735, tandis que Süleyman en était le gérant auparavant. A cette période-là, un dénommé İsmail loua les terrains en question pour une somme de 1025 *guruş* d'*icâre-i muaccele* à verser à l'église. Etant donné que Süleyman était le gérant du *vakıf* pendant cette période, il était responsable de l'encaissement du loyer. D'après les paroles de Kirbaki devant le cadı, nous constatons que Süleyman n'a pas restitué une somme de 45 *guruş* versée par İsmail. Qui plus est, il « prétendait » avoir loué les terrains après le décès d'İsmail. Ainsi, l'opposition de Kirbaki, en tant que nouveau gérant, se fondait sur le fait que Süleyman n'avait plus de rapport avec le *vakıf* et devait verser les 45 *guruş* dont il était redevable envers l'église.

Comme Kirbaki fournissait une autre version contre la déposition de Süleyman, le cadı demanda à Kirbaki de prouver son allégation. Celui-ci étant incapable de réunir les témoins nécessaires, le cadı demanda aux parties de déposer leurs *temessük* pour la vérification. Bien que cela ne soit pas précisé dans la déclaration de Kirbaki comme un argument de litige, il est clair que celui-ci avait en sa possession un autre *temessük* précisant la location des terrains du *vakıf* qu'il avait effectuée. La suite du déroulement du procès est ainsi décrite sur le procès-verbal :

[...] quand une preuve a été demandée au susnommé Kirbaki pour étayer sa réfutation, il a été incapable de montrer des preuves afin d'appuyer sa plainte et a déclaré être incapable d'apporter des témoins, partant il a été, d'après la Charia, légalement clair que la date du *tapu-temessükü* en possession de Süleyman était antérieure de quatre ans au *temessük* montré par susnommé Kirbaki, et qu'à la date de la présente écriture, les dix

lopins de champs susmentionnés étaient en la possession du susnommé Süleyman. En conséquence, en accord avec la Charia il a été interdit au susnommé Kirbaki de se plaindre du susnommé Süleyman. Ce qui s'est passé a été enregistré sur demande [...]

Qu'implique donc la décision du cadi dans notre affaire ? Afin de saisir le verdict du cadi se fondant sur l'ancienneté du *temessük* de Süleyman, il nous faut comprendre tout d'abord la discussion des juristes hanéfites autour de la réglementation des *vakıf*.

Selon la jurisprudence musulmane et la pratique ottomane, si deux parties adverses se présentent devant le cadi en revendiquant deux règlements divergents sur le même *vakıf* et qu'aucune n'est capable de prouver son allégation, aux yeux des juristes, la règle la plus ancienne rend la nouvelle revendiquée nécessairement nulle (*ilga'*)³³. La jurisprudence attribue une grande importance à l'ancienne réglementation car tant que celle-ci existe, la réglementation émise postérieurement ne peut pas être appliquée (*intifa'*). Pour que les nouvelles réglementations obtiennent un caractère légal et annulent les antérieures, elles doivent être à nouveau validées par le cadi sur un *vakıfıye* en présence de détenteurs du *vakıf* en question³⁴. Ainsi, c'est toujours l'attestation du cadi qui attribue une valeur légale aux nouvelles réglementations.

Il est clair que Kirbakis, dans sa déclaration, n'a pas pu prouver la validité des nouvelles réglementations du *vakıf* en ce qui concerne la location des terrains. Ici, ce qui est important est que les *temessük* guidaient le cadi dans le litige pour établir l'ancienneté du droit de jouissance de Süleyman conformément aux règles formulées par les juristes musulmans. Dans ce contexte, les *temessük* ayant une force probante aux yeux du cadi servirent à dénouer le litige et à rétablir les relations économiques autour du *vakıf* de l'église.

Dans le cas présenté ci-dessus, nous avons vu que, pour prendre sa décision, le cadi n'avait demandé à aucune partie de prouver l'authenticité des *temessük*, car le sujet du procès portait sur le détenteur du droit de jouissance des terrains du *vakıf*, et non pas sur l'authenticité des *temessük* présentés devant le cadi. Pendant le litige, il n'y avait pas non plus d'opposition de la part de l'une des parties en ce qui concernait l'authenticité de ces documents écrits. Ainsi, la réglementation la plus ancienne, constatée à travers des documents écrits, donna à Süleyman la faveur du verdict.

33 Ahmet Akgündüz, *İslam Hukukunda ...*, p. 199.

34 *Ibid.*, p. 154/199.

Jusque-là, notre observation suggère que l'accord entre les parties était l'élément le plus important, attribuant sa force au *temessük* en tant que contrat écrit, non seulement entre les individus mais également devant la justice. Qui plus est, comme les derniers deux cas cités le suggèrent, ce genre de documents pouvait aussi dénouer les litiges dans le tribunal dans le cas où une des parties ne contestait pas l'authenticité des *temessük*. Tant que le problème de l'originalité du document n'engendrait pas de problème juridique, celui-ci pouvait toujours servir de preuve car il y avait accord des parties sur l'authenticité du document.

Néanmoins, ces pièces n'étaient ni notariées par une autorité juridique, ni délivrées par le tribunal de la ville. Jusqu'au moment où les individus se rendaient au tribunal, ces pièces leur servaient dans la vie quotidienne principalement lors des transactions. Autrement dit, bien que l'écrit ne soit pas considéré comme une preuve par excellence dans la doctrine, en abordant le sujet de l'écrit uniquement dans la perspective de la doctrine juridique, nous risquons de sous-estimer l'importance de ces pièces dans les relations contractuelles de la ville. Dans une ville comme Amid où les relations contractuelles entre les individus étaient intenses, on peut supposer que les *temessük* servaient principalement comme preuves dans les relations de confiance entre citoyens.

Comme nous allons le discuter en détail dans les pages suivantes, malgré l'absence d'institution notariale dans la ville pouvant attester les *temessük*, il y avait des individus qui attestaient, devant le juge, de la véracité des transactions qui avaient engendré un *temessük*. Ces individus, qu'on appelle *'udul*, servaient surtout comme témoins dans le cas où l'authenticité des *temessük* était contestée par une des parties dans les litiges. Il est à souligner que, selon le langage des *sicil*, les témoins ne pouvaient pas attester l'authenticité des *temessük* afin que le *cadi* puisse dénouer le litige. Ils servaient plutôt à attester la véracité de la transaction en question. Bien que les parties en conflit présentent les *temessük* comme un argument de litige, ce qui était important pour le *cadi* était plutôt la vérité de la transaction et non pas l'authenticité du *temessük* qui avait peut-être été engendré par cette transaction. C'est aussi la raison pour laquelle, dans le cas où l'authenticité du *temessük* présenté dans le litige était contestée, leur valeur devenait nulle d'un point de vue juridique. Comme nous allons le voir dans les pages suivantes c'était le point important qui faisait la différence entre les *temessük* et les *hüccet*, non seulement dans la vie quotidienne, mais également dans les procédures juridiques. Avant d'entrer dans les détails, il nous semble important d'analyser les relations entre témoignages et écrit dans la ville d'Amid.

Les temessük et les 'udul d'Amid

Dans son étude portant sur l'écrit, Baber Johansen souligne qu'avec l'attestation des documents écrits par les 'udul au moment de la rédaction, ces pièces deviennent des documents notariés³⁵ et que « le fait de notariar le document écrit d'un particulier fait de celui-ci un acte, qui peut par la suite devenir l'objet d'un témoignage »³⁶. Ainsi, une fois authentifié par un témoignage, le document écrit devient l'acte de reconnaissance d'une obligation³⁷. Emile Tyan, de son côté, met en avant l'importance centrale des témoins ('udul) pendant la préparation d'un contrat écrit. Il défend l'idée que la force probante de l'écrit résulte non de l'écrit en soi, mais des témoignages qui s'y rattachent. Néanmoins, si le contenu du document est contesté par une des parties, la preuve ne pourrait en être faite que par la déposition d'une preuve testimoniale³⁸. Autrement dit, au cas où il y avait une opposition contre le document en question, c'était en se fondant sur la preuve testimoniale que le cadi pouvait rendre son jugement.

Les 'udul dans les écrits de Tyan et Johansen, comme de tant de spécialistes du Moyen-âge musulman, avant comme après eux, renvoient plutôt à un corps distinct dont le témoignage était la profession³⁹. Tout en admettant que les tribunaux s'étaient aussi reconnu une compétence analogue, ces savants ont mis l'accent sur l'institution du témoin en tant que membre d'un corps professionnel à vocation notariale⁴⁰. Cependant, à travers les écrits des ottomanistes,

35 Baber Johansen, « Formes de langages... », p. 359.

36 *Ibid.*, p. 360.

37 *Ibid.*, p. 359.

38 Emile Tyan, « Le notariat et le régime de la preuve par écrit dans la pratique du droit musulman », *Annales de l'Ecole Française de droit de Beyrouth*, Harissa, Imprimerie St. Paul, 1945, p. 76 et p. 82.

39 Claude Cahen, par exemple, attire l'attention des lecteurs sur le rapport qui existe entre cette institution et l'aristocratie urbaine dans les villes musulmanes. Voir Claude Cahen, « A propos des *shuhud*... » ; pour d'autres exemples, voir Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford University Press, 1964, p. 194 ; Noel J. Coulson, *Histoire du Droit Islamique*, Presse Universitaire de France, Paris, 1995, p. 141 ; Jeanette Wakin, *The Function of Documents in Islamic Law : The Chapters on Sales from Tahawi's Kitab al-shurut al-Kabir*, State University of New York Press, Albany, 1972, pp. 10–12 ; Wael B. Hallaq, *The Origins...*, pp. 85–88.

40 Emile Tyan, « Le notariat... », p. 93–99 ; Robert Brunschvig, « Le système de la preuve en droit musulman », dans *La preuve : recueils de la société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions* 18, Bruxelles, 1963, pp. 169–186 ; Baber Johansen, « Formes de

on peut clairement argumenter que, malgré les similitudes entre les *'udul* du Moyen-âge et ceux de l'époque ottomane, il est très difficile de désigner l'*'udul* ottoman comme constituant une institution distincte. La plupart des chercheurs considèrent que, dans les tribunaux ottomans, c'étaient plutôt les citadins qui jouaient le rôle des *'udul* dans les affaires juridiques⁴¹.

Cela nous conduit à faire l'observation suivante : bien que certains *temessük* fussent présentés devant le *cadi* pendant les litiges, il est clair que ces pièces étaient des documents sans témoin. Ainsi, malgré les fonctions multiples des *temessük* dans la ville, ceux-ci ne pouvaient jamais remplacer les *'udul* dans les cas litigieux en tant que preuve capable de convaincre le *cadi* de la véracité des transactions.

Afin d'illustrer notre argument, jetons un œil sur le procès intenté par un sujet non musulman nommé Osib, fils de prêtre Josef, contre le Trésor public (*beytü'l-mal*) de la province⁴². La minute du procès affirme qu'une femme nommée Hatice, fille d'Ibrahim Efendi, se serait portée garante, avant son décès, pour son époux dénommé Çavuşzâde Mehmed Çelebi, pour une somme de 50 *guruş*, prêtée par Osib. Comme l'époux n'avait pas versé la somme due à Osib, celui-ci avait eu recours au *cadi* pour que la somme en question soit perçue sur la succession de Hatice, garante de la dette. Devant le tribunal, en présence

langages...», pp. 344–357; Wael B. Hallaq, « The “qadi’s diwan (*sijill*)” before the Ottomans », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 61/3, 1998, pp. 415–436.

41 Ronald Jennings par exemple a argumenté que la notabilité était l'élément central recherché chez un *'udul* ottoman. Voir Ronald J. Jennings, « Kadi, Court and Legal Procedure in 17th Century Ottoman Kayseri », *Studia Islamica* 50, 1979, pp. 142–144 ; pour les individus non musulmans désignés dans les procès-verbaux comme *'udul*, voir Gilles Veinstein, « Une source ottomane de l'histoire albanaise : le registre des *kadi* d'Avlonya (Vlorë), 1567–1568 », dans *Oi Albanoi sto mesaiona, Institoyto Byzantinon epeynon*, Athènes, 1998, pp. 371–384. Dans son étude, Işık Tamdoğan met l'accent sur la réputation des *'udul* et le rapport de voisinage dans les relations de témoignage. Voir Işık Tamdoğan, « La fille du meunier et l'épouse du gouverneur d'Adana : L'histoire d'un cas d'imposture au début du xviii^e siècle », *Revue des études du Monde musulmane et de la Méditerranée* 127, 2010, pp. 149–151 ; dans son étude récente Hülya Canbakal a abordé cette question d'une manière tout à fait nouvelle et plus détaillée, voir Hülya Canbakal, *Society and Politics ...*, pp. 123–178 ; voir également Fikret Yılmaz, « 16. yy'da Mahremiyetin Sınırları », *Toplum ve Bilim* 83, 2003, pp. 92–110 ; Toru Miura, dans son article sur le tribunal de Damas au xviii^e siècle, suggère que les *'udul* formaient un corps professionnel. Néanmoins, il ne présente aucune preuve à l'appui de cette affirmation et se fonde uniquement sur les écrits des savants travaillant sur le Moyen-âge musulman : Toru Miura, « Court Contracts and Agreements among Parties in the Islamic Middle East », *Annals of Japan Association for Middle East Studies* 19/1, 2003, pp. 45–74.

42 DS 323/283 [12 ramazan 1135] ; pour un autre cas, voir DS 592/69 [10 muharrem 1136].

d'un certain Ahmed Efendi, le mandataire (*vekil*) de l'agent du Trésor public (*beytü'l-mal emini*) Ebubekir Beg, Osib a déclaré :

[...] puisque la susnommée feu Hatice Hâtun était, conformément à la Charia, garante de son mari Çavușzâde Mehmed Çelebi fils de Mehmed, absent de la présente assemblée, pour une dette de cinquante *guruş* qu'il avait envers moi, selon un *temessük* de dette que je détiens, et qu'elle même, alors qu'elle était encore en vie et saine d'esprit, avait déclaré et admis me devoir en tant que garante tant de *guruş* devant des témoins musulmans, et qu'ensuite elle est morte, je demande que le mandataire soit interrogé et que mon avoir me soit remis par le mandataire susmentionné sur son héritage [...]

Pour comprendre la revendication d'Osib devant le juge, il nous faut donner un bref résumé du droit de succession dans le droit musulman. Dans notre cas, après la mort de Hatice, comme elle n'avait pas d'autres successeurs que son époux, ce dernier a reçu la moitié de l'héritage de Hatice, conformément au droit musulman en l'absence d'enfant ou d'enfant de fils. Dans le cas contraire, il en aurait reçu un quart⁴³. Certes, comme l'autre moitié de l'héritage du garant (c'est dire Hatice) avait été retenue par le Trésor public de la province, la somme due à Osib devait être prise sur cette partie de l'héritage. Quand le cadi interrogea le mandataire de l'agent du Trésor, il reconnut en effet que la moitié de l'héritage de Hatice avait été retenu par le Trésor public, mais il indiqua également qu'il ignorait la dette en question de la part de Hatice.

Suite à la déclaration du mandataire, le cadi demanda à Osib de prouver son allégation, sans prendre en compte le *temessük* présenté devant le tribunal. Le procès-verbal résume ainsi le développement de l'événement :

[...] quand on demanda d'apporter une preuve afin d'appuyer sa plainte au plaignant susnommé, les nommés Osman Çelebi fils de Ahmed et Hasan Çelebi fils de Abdullah, tous deux des musulmans justes habitants du quartier de Şeyhmattar de la ville susmentionnée, vinrent à l'assemblée canonique pour témoigner et dirent :

« effectivement, la feu Hadice Hâtun fille de Karamani İbrahim Efendi déclara et affirma, en notre présence, alors qu'elle était encore en vie et saine d'esprit, qu'en tant que garante de son mari, l'absent susmentionné,

43 Sur la succession en droit musulman, voir Joseph Schacht, *An Introduction...*, pp. 169–175.

elle avait, conformément à la Charia, une dette de cinquante *guruş* de Çavuşzade Mehmet Çelebi fils de Mehmet et elle nous prit comme témoins, nous sommes témoins de ce fait et nous en témoignons ».

Après l'enquête sur leur honnêteté, leur témoignage fut jugé valide, conformément aux règles d'héritage canonique, il fut conseillé au mandataire susmentionné de prélever la dite somme de l'héritage de la défunte susmentionnée et de la remettre à l'ayant droit légal, ce qui s'est passé a été enregistré sur demande [...]

Le cas d'Osib démontre clairement les limites des *temessük* en tant que preuve juridique. Dans le procès, bien que le *temessük* soit évoqué par Osib dans sa plaidoirie, le cadî prononce son verdict en faveur d'Osib mais en se fondant sur le témoignage des *'udul*. Comme l'indique la déclaration des témoins, ce qui est attesté devant le tribunal par ces derniers n'est pas l'authenticité du *temessük*, mais la transaction de la dette, car le cadî ne donne aucune valeur au *temessük* en tant que preuve.

La formulation d'un autre cas, semblable à celui que l'on vient de citer, dévoile plus explicitement la façon dont le *temessük* présenté dans le tribunal était traité par le cadî. Il s'agit de l'héritage d'un dénommé Sürgücüzâde Ali, fils de Mehmed qui était décédé sans laisser d'héritier en dehors de sa femme nommée Ümmühan⁴⁴. Dans ce cas, en accord avec le droit, cette dernière reçut un quart de l'héritage⁴⁵ et les trois autres quarts furent retenus par le Trésor public. Cette fois, ce fut un dénommé Mustafa Agha, mandataire de l'agent de Trésor public, qui se présenta devant le cadî au sujet d'une maison faisant partie de l'héritage. Mustafa Agha déclara que la dite maison était occupée par Ümmühan qui refusait de restituer la partie qui en revenait au Trésor. Néanmoins, le mandataire de cette dernière, Mollah Ahmed, déclara de son côté qu'en réalité la maison en question avait été vendue à Ümmühan par son défunt époux pour 600 *guruş*, et qu'elle l'occupait comme sa propriété depuis un an. La formulation du procès-verbal montre clairement que Mollah Ahmed « avait réfuté l'accusation en déposant un *temessük*⁴⁶ » qui attestait et portait la date de la vente effectuée. Cependant, l'enregistrement énonce que « quand on a demandé au mandataire susdit de prouver sa réfutation⁴⁷ », le mandataire amena devant le cadî cinq hommes qui prirent la parole pour déclarer :

44 DS 360/251b [2 *zî'l-kade* 1152].

45 Joseph Schacht, *An Introduction* . . . , pp. 169–175.

46 [...] *bir kit'a temessük ibraz ve def' ile mukabele idicek* [...].

47 [...] *mezbur vekilden def'ine beyyine taleb olundukda* [...].

[...] en vérité un an avant son décès, alors qu'il était en vie et sain d'esprit, l'époux de la mandante susmentionnée, Sürgücüzâde Ali fils de Mehmed, avait vendu la maison susdite à la susmentionnée Ümmühan pour 600 *guruş*. Nous sommes témoins de cette affaire et nous en témoignons [...]

Au début de notre étude, nous avons souligné le fait que le mot *temessük* était, entre autres, un terme général pour désigner les documents préparés entre les citoyens en dehors du tribunal. Ils s'agissait surtout des certificats non issus de l'office du cadi de la ville. C'est ainsi qu'à Amid nous rencontrons également des certificats délivrés par les fonctionnaires de l'Empire qui sont désignés par le mot *temessük*⁴⁸. Le caractère non-notarié de ces documents devient beaucoup plus visible lorsqu'on regarde les pièces délivrées par les fonctionnaires. Dans les *temessük* délivrés par ces derniers, les '*udul* n'étaient pas présents au cours de la rédaction de ces pièces, ni devant la justice en cas de litige. En effet, au tribunal, c'était toujours le fonctionnaire en question qui était appelé par le cadi comme témoin afin d'attester, suite à un conflit, le contenu du document qu'il avait délivré.

Le cas d'un certain İbrahim, membre de la tribu de Bahadinan, peut nous servir de point de départ pour notre démonstration. Le 24 novembre 1740, İbrahim fils de Hasan, le mandataire du chef de la tribu de Seyyidi Mollah Hüseyin, se présenta devant le cadi d'Amid pour tenter un procès contre un autre İbrahim fils de Mehmed⁴⁹. Le mandataire déclara que, bien qu'İbrahim fils de Mehmed fût un membre de la tribu de Bahadinan et qu'il eût dû payer les impôts prélevés sur les sujets du sultan (*rüsûm-ı raiyyet*), il s'y refusait⁵⁰.

48 L'article d'Anton Minkov sur les *tapu* ottomans attire notre attention sur le fait qu'à partir de la fin du xvi^{ème} siècle les *kanunname* ottomans ont commencé à employer les termes soit de *temessük*, soit de *tapu temessükü* afin de désigner les titres (*tapu*) délivrés par les *sipahi* aux *reâyâ*. Voir Anton Minkov, « Ottoman *Tapu* Title Deeds in the Eighteenth and Nineteenth Centuries: Origin, Typology and Diplomats », *Islamic Law and Society* 7/1, 2000, pp. 65–101. Pour l'utilisation des *temessük* parmi les protégés de la Porte pendant les transactions, voir Maurits H. van Den Boogert, *The Capitulations and the Ottoman Legal System: Qadis, Consuls and Beraths in the 18th Century*, E.J. Brill, Leiden, 2005, pp. 165/217. A partir de 1849, après la nouvelle régulation de la terre (*Ahkam-ı Mirîyye*) les anciens *temessük* furent transformés en documents imprimés et scellés afin de leur donner une forme uniformisée: Martha Mundy et Richard Saumarez Smith, *Governing Property Making the Modern State: Law, Administration and Production in Ottoman Syria*, I. B. Tauris, London, 2007, pp. 44–45.

49 DS 360/162b [5 *ramazan* 1153].

50 Pour *rüsûm-ı raiyyet*, voir Halil İnalçık, « Osmanlılarda Raiyyet Rüsümü », *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi*, Istanbul, 1996, pp. 31–65.

Dans notre cas, l'accusé, İbrahim fils de Mehmed, tout en réfutant l'accusation du mandataire, prit la parole pour avancer une autre version :

[...] étant un membre de la tribu de Bahadinan et étant un Seyyid, je suis un des fils de Seyyid Osman lui-même, un des neveux de Seyyid Hamza qui est un des Seyyid lui-même [...].

Cette déclaration explique la raison pour laquelle l'accusé considère qu'il n'a pas à s'acquitter de l'impôt en question. En effet, un membre des *sadat-i kirâm*, dans l'Empire comme dans les autres cultures musulmanes, était un descendant du Prophète et était à ce titre exonéré de certains impôts. Les historiens ont mis en perspective le fait que les privilèges accordés aux détenteurs de ce titre ont pu être régulièrement revendiqués par de nombreux faux *seyyid* (*müteseyyid*) qui l'accaparèrent sur la base de l'élaboration de faux certificats. Parmi les mesures visant à contrôler ce titre, à partir de l'époque de Bayezid II, les Ottomans créèrent l'office de *nakibü'l-eşraf* aux mains des *ulemâ* qui étaient des descendants du Prophète et qui nommaient des *nakibü'l-eşraf kaymakamu* dans les provinces. Ceux-ci contrôlaient les titres, détectaient les faux *seyyid* et attestaient des vrais, ce dans les régions les plus éloignées de l'Empire⁵¹. A Amid, pendant la période étudiée, les *nakibü'l-eşraf* étaient nommés pour une durée d'un an et étaient responsables des *seyyid* des villes d'Amid, Mardin et de circonscriptions comme Çüngüş et Ergani afin de distinguer les vrais *seyyid* des faux⁵².

Dans le cas précis qui nous occupe, le *cadi* demanda à İbrahim fils de Mehmed de prouver la véracité de son statut de *seyyid* et celui-ci présenta au *cadi* un *temessük* délivré par le *nakibü'l-eşraf kaymakamu*, ainsi qu'un document montrant l'arbre généalogique (*şecere*) de sa famille remontant jusqu'au Prophète. Toutefois, ces documents n'étaient pas considérés comme des preuves par le juge : İbrahim, fils de Mehmed, à la demande de ce dernier, amena au tribunal le *nakibü'l-eşraf kaymakamu* de la ville, nommé Seyyid Muhammed Efendi, pour qu'il se porte témoin de ce qu'il avançait. Sa déposition permit à İbrahim d'avoir gain de cause. Le témoin déclara en effet devant le juge :

51 Hülya Canbakal, « The Ottoman state and Descendants of the Prophet in Anatolia and the Balkans (c. 1500–1700) », *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 52/3, 2009, pp. 542–578. Voir aussi Rüya Kılıç, *Osmanlıda Seyyidler ve Şerifler*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2005, pp. 80–110.

52 Les documents de nomination des *nakibü'l-eşraf* sont désignés dans les *sicil* comme *nikabet mektubu*. DS 352/52 ; voir également DS 360/62a [24 *cemaziyü'l-ervel* 1152].

[...] effectivement, nous savons que le susmentionné Ibrahim est bien de la tribu de Bahadinan et ainsi qu'il a été attesté dans la *şecere* et le *temessük* il est le fils du frère de Seyyid Hamza bey qui est l'un des grands *sadat* et de la lignée des fils de Seyyid Osman, nous sommes témoin de ce fait conformément à ce qui est mentionné et pouvons même témoigner de ce fait [...]

Comme en témoignent les registres de *nakibü'l-eşraflık*, dans chaque ville les descendants du Prophète étaient identifiés par cette institution et enregistrés⁵³. Il est vrai que le *temessük* délivré à İbrahim par le *nakibü'l-eşraf kaymakamu* attestait son statut de *seyyid* dans la ville, mais ce document n'a pas été reconnu par le cadi dans la procédure juridique⁵⁴. Le fait qu'il n'y avait pas de témoin susceptible de se manifester devant le cadi nous fait penser que le document délivré par le *nakibü'l-eşraf kaymakamu* n'avait pas été émis devant témoins. C'est aussi pour cette raison que plusieurs fois, comme d'autres *temessük* délivrés par les fonctionnaires à Amid également le révèlent, les individus venaient au tribunal pour faire transformer ces *temessük* en *hüccet* par le cadi de la ville afin de faire enregistrer leurs affaires. Comme ces pièces n'étaient pas produites devant témoins en dehors du tribunal, c'était probablement afin d'éviter un litige quelconque et pour obtenir une pièce délivrée par les autorités légales⁵⁵.

Ainsi, comparables aux contrats conclus dans la ville entre les parties civiles, les *temessük* délivrés par les fonctionnaires de l'Etat n'avaient pas de valeur juridique devant le cadi lorsqu'il s'agissait d'un litige. Ils étaient aussi des documents non-notariés d'un point de vue juridique.

Le fait que les contrats écrits conclus entre les habitants d'Amid ne sont pas notariés peut être également soutenu par la lecture des écrits des juristes musulmans au sujet de « l'acte ». Dans le droit musulman, le mot '*akd*

53 Rüyâ Kılıç, *Osmanlıda Seyyidler . . .*, p. 85.

54 A Amid à la période étudiée, dans certains cas nous voyons que les *seyyid* venant à Amid des villes lointaines se manifestaient devant le tribunal avec des témoins pour faire certifier leur statut de *seyyid*. Voir DS 360/36b [5 *muharrem* 1152].

55 Le souci de transformer les *temessük* en *hüccet* peut être également observé dans les affaires portées devant le cadi par les hauts fonctionnaires de l'Etat. Par exemple, le 27 septembre 1746, le mandataire du khan de Tabriz nommé Mustafa Khan, devant le mandataire du gouverneur de Diyarbekir Çeteci Abdullah Pacha, déclara au tribunal que, durant le séjour du khan dans la ville avec ses soldats, le gouverneur avait dépensé 3173 *guruş* et 40 aspres et un *temessük* lui avaient été délivrées à la suite de dépenses voir DS 313/366 [11 *ramazan* 1159]. Pour quelques autres exemples voir ; DS 313/71-72-73-74-88-89-91-189.

correspond à celui de contrat et renvoie aux engagements légaux qui exigent une déclaration bilatérale, notamment une offre (*ijab*) et une acceptation (*qabul*), et qui ne requièrent pas d'attestation de témoins ni un enregistrement devant le tribunal⁵⁶. Ainsi, la doctrine n'oblige pas les parties à témoigner ou à enregistrer leurs transactions auprès d'une autorité. C'est exactement sur ce point que porte la question centrale de notre étude : pourquoi les individus faisaient-ils alors usage du tribunal en matière de contrat ? Quels étaient les avantages offerts par le tribunal à ses usagers que ceux-ci ne trouvaient pas dans leurs relations réciproques en dehors du tribunal ?

Comme nous l'avons observé tout au long de cette partie, les individus cherchaient la voie du tribunal dès lors que les contrats, passés en dehors, entraient en crise. Pourtant, cette crise n'était pas la motivation unique. En effet, bien qu'ils aient été effectués entre les parties sans recours au tribunal, ces contrats devaient être conclus conformément à la Charia. C'est en cela qu'un contrat non-conforme à la Charia pouvait toujours constituer une deuxième raison pour laquelle les citoyens comparaissaient devant le *cadi* ; tout simplement pour contester et annuler le contrat en question par le biais d'un procès.

D'un autre côté, les dynamiques légales d'Amid suggèrent que, parfois, après avoir conclu des actes bilatéraux, les usagers du tribunal cherchaient aussi l'attestation du *cadi* contre la contestation quelconque de tierces personnes, qui aurait pu émerger à propos de la transaction en question. Ce genre de cas se manifestait sous la forme de 'procès fictifs'⁵⁷ lorsque les parties avaient recours à la justice afin de faire authentifier leur droit sous la forme d'un procès, comme s'il existait un différend entre eux.

Ces deux raisons de recours au tribunal supposaient l'intervention directe du *cadi* et de la doctrine juridique dans les procès en question. Ainsi, quelle qu'en soit la raison, l'usage du tribunal par les individus renvoie toujours au rôle du *cadi* en tant qu'autorité juridico-légale, pouvant départager et authentifier le droit des citoyens.

56 Paul R. Powers, *Intent in Islamic Law...*, p. 101/106 ; Chafik Chehata, « 'akd », *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 1, Leiden, 1979, pp. 318–320. 2^e édition.

57 La question du 'procès fictif' est en général abordée par les savants du droit musulman d'une manière théorique. Voir Emile Tyan, « Le notariat... », pp. 95–99 ; voir aussi Zouhair Ghazzal, *The Grammars of Adjudication : The Economics of Judicial Decision Making in fin-de-siècle Ottoman Beirut and Damascus*, Beyrouth, IFPO, 2007 ; particulièrement chapitre 4 intitulé « Mourning the past : The thin line between ownership and possession ».

Le sulh illégal de Gülnûş

Le 3 mars 1740, un homme nommé Mustafa fils d'Ali se rendit au tribunal d'Amid afin de plaider contre un dénommé al-hajj Salih⁵⁸. La formulation du procès-verbal identifie ainsi les personnages de notre histoire :

Quand le nommé Mustafa, fils d'Ali, qui est, selon les témoignages de Mustafa, fils d'Abdullah, et de Yusuf, fils d'Abdullah, tous deux connus et identifiés par le tribunal, le mandataire et époux légal de la femme nommée Gülnûş, fille d'Abdullah, la détentrice du présent écrit et l'ancienne épouse d'Îmamzâde al-hajj Ahmed fils de Mustafa, décédé alors qu'il était habitant du quartier de Derviş Hüseyin de la ville d'Amid, s'est rendu au tribunal de la Charia, il a porté plainte en présence du nommé al-hajj Salih fils du défunt susnommé et déclaré ce qui suit :

[...] je réclame du susnommé Salih la part légale de ma mandante qui lui revient sur la maison du défunt susnommé, dont les limites sont bien connues et qui est sise dans le quartier susmentionné, sur l'héritage du défunt susnommé et le restant de son don nuptial (*mehr*) d'une valeur de cinquante *guruş*. En tant que mandataire je demande qu'il soit interrogé et que sa déposition soit enregistrée et qu'il lui soit recommandé de remettre son dû [...]

A travers la plaidoirie du mandataire, notons que le conflit portait sur l'héritage de Îmamzâde al-hajj Ahmed. Il s'agissait de la maison du défunt ainsi que du don nuptial. Celui-ci était dû par le mari à son épouse selon le droit musulman, une première partie étant versée avant que le mariage ne soit consommé (*mehr-i muaccel*) tandis que la seconde, le « restant », l'était après le décès de l'époux (*mehr-i müeccel*). Le *mehr* dans l'affaire de Gülnûş renvoie à la partie du don nuptial que la femme devait percevoir suite au décès de son mari⁵⁹. Ainsi, au premier abord, il semble que ce procès concerne le partage de l'héritage et que le mandataire soit venu au tribunal pour demander la partie qui revient de cet héritage à Gülnûş, par ailleurs, depuis, épouse du mandataire qui la représentait.

Dans la ville d'Amid, suite à un décès, en cas de nécessité de procéder formellement au partage de l'héritage, les héritiers faisaient généralement appel au tribunal. Le cadi, alors, déléguaient son *naib* sur place pour qu'il fasse

58 DS 360/277b [2 *muharrem* 1153].

59 Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behçetü'l-Fetava*, manuscrit ottoman, Bibliothèque Nationale d'Izmir, no. 690, pp. 41b–52a.

enregistrer la liste des biens laissés par le défunt en vue du partage entre les héritiers conformément au droit musulman⁶⁰. Ces inventaires après décès étaient appelés *tereke* ou bien *kassam defteri*, et étaient conservés parmi les archives du tribunal dans un volume distinct des registres contenant les procès-verbaux ou d'autres certificats sauvegardés par le tribunal⁶¹. Parfois, néanmoins, lors du partage de la succession, pouvaient émerger des conflits parmi les héritiers, et le procès était alors intenté immédiatement par les parties sur place, dans la maison du défunt. Dès lors qu'il s'agissait de procès, l'affaire était enregistrée dans les *sicil* dévolus aux procès-verbaux⁶².

Dans notre cas, le fait que le mandataire de Gülnûş vienne au tribunal pour faire un procès démontre qu'un litige est apparu sur l'héritage d'Îmamzâde al-hajj Ahmed, bien après le partage de la succession de ce dernier. Après l'interrogatoire le Salih déclara ce qui suit :

[...] j'ai conclu un accord à l'amiable (*sulh*) avec la mandatrice susdite au sujet de sa part canonique sur l'héritage du défunt susdit, qui comprend sa part légale de la dite maison et de ses éléments d'ornement et les affaires se trouvant dans la boutique d'une part et le restant de son don nuptial (*mehr*) équivalant à une somme de cinquante *guruş* de l'autre ; contre quatre édredons, quatre matelas, deux coussins de sofa et un grand oreiller en coton, deux paires de bijoux en or et cinquante aspres. Elle-même me remit un *temessük* et je lui remis les dits édredons, matelas, coussin de sofas et oreillers et les bijoux en or en tant que prix du *sulh*, ainsi il ne me reste qu'une dette de cinquante *guruş* auprès d'elle [...]

Les paroles de Salih nous dévoilent l'arrière-plan de l'affaire : après la mort de Îmamzâde al-hajj Ahmed, Gülnûş avait conclu un accord à l'amiable avec Salih sur la partie qui lui revenait dudit héritage. Bien que les détails du *sulh* en question ne soient pas clairs à partir de la déclaration de Salih, il est à remarquer qu'il s'agissait d'un contrat passé en dehors du tribunal. Après avoir reçu le prix

60 Une étude de Christian Müller sur un document du Haram al-Sharif, remontant à la période mamelouke, nous permet d'observer la même pratique dans d'autres tribunaux islamiques : Christian Müller, « Constats d'héritages dans la Jérusalem mamelouke : les témoins du cadî dans un document inédit du Haram al-Sharif », *Annales islamologiques* 35, 2001, pp. 291–313.

61 Par exemple, le *defter* DS 315 de *sicil* d'Amid contient uniquement les inventaires après décès datant du XVIII^{ème} siècle.

62 Voir DS 360/ 125b ; 161b ; 171b ; 175b ; 182b ; 193b ; 354b ; 374b ; 381b ; 419b ; 425b ; DS 310/35 ; 51 ; 72 ; 85.

du *sulh*, Gülnûş avait même délivré un *temessük* à Salih précisant les motifs du *sulh* et l'engagement effectué. Ainsi, d'après le contrat, ce qui restait dû était une somme de 50 *guruş* à verser à Gülnûş, obligation également reconnue par Salih lui-même dans le tribunal.

Afin de prouver son allégation, Salih montra le dit *temessük*. Puisqu'il y avait réfutation, le cadi donna la parole au mandataire, afin qu'il contredise éventuellement les déclarations de Salih. Le mandataire y répondit en ces termes :

[...] effectivement les faits se déroulèrent ainsi qu'il a été déclaré dans la contre accusation du susnommé al-hajj Salih [...]

Bien que le mandataire ait accepté la véracité de la déclaration de Salih, il présenta une fatwa formulée par le mufti de la ville, dont le nom n'est pas mentionné dans le procès-verbal. D'un point de vue juridique, la fatwa présentée par le mandataire soulignait l'illégalité du *sulh* effectué entre Salih et Gülnûş. La fatwa énonçait en effet :

[...] quand il y a des créances à récupérer dans un héritage, si *Zeyd* qui fait partie des héritiers, [après soustraction des *passifs*], conclut un *sulh* avec les autres héritiers leur laissant sa part sur les créances à récupérer, est-ce que ce *sulh* est légal ?

La réponse correcte est non [...]

La fatwa citée dévoile la raison principale de l'affaire de Gülnûş. En effet, l'illégalité du *sulh* effectué entre Salih et Gülnûş venait du fait que sur l'héritage d'Imamzâde al-hajj Ahmed, il y avait des créances à récupérer par les héritiers et que, par le biais de ce *sulh*, Gülnûş avait été exclue des bénéficiaires sur les créances en question. Puisqu'il s'agissait d'un acte de *sulh* arrangé sous seing privé, les parties devaient l'avoir conclu sans consulter un expert juridique qui aurait pu, en effet, attirer l'intention de Gülnûş quant à l'illégalité du contrat conclu. Il est évident que l'intervention du mufti de la ville dans l'affaire avait pour but de rendre le *sulh* nul d'un point de vue juridique, et cela ne pouvait être possible qu'à travers un procès par l'intervention du mufti et du cadi dans l'affaire. Cela dit, pour affiner notre argument, retournons au cas de Gelnûş.

Après avoir formulé la fatwa, le mufti de la ville désigna explicitement quel était le livre majeur de référence qui lui avait servi à formuler sa fatwa. Il en tira également la phrase en arabe qui avait inspiré la formulation de son opinion. Le scribe du tribunal transcrivit ainsi la suite de l'affaire :

[...] comme il est clairement écrit dans *Multaqa*, l'un des livres le plus considérés du *fiqh* : *s'il y a des créances dans un héritage et que les héritiers les excluent de l'héritage [par un *sulh*], pour partager les créances parmi eux, ce *sulh* est nul*⁶³ [...]

Le mot *Multaqa* est une forme abrégée du livre intitulé *Multaqa al-Abhur* de Ibrahim al-Halabi, un ouvrage du *fiqh* écrit afin d'être utilisé dans le domaine de l'application de la Charia, et qui était considéré comme l'une des sources les plus reconnues du droit musulman hanéfite dans l'Empire ottoman. Dans le quatrième volume de son livre, Halabi explique la raison qui rend le *sulh* en question nul selon la Charia. Halabi avance :

[*car*] l'intéressé aurait, par le *sulh* de ses parts de l'héritage [*avant même de les recevoir*], cédé par là même ses parts de la créance aux autres héritiers. Le *sulh* est alors nul. Le *sulh* étant nul pour l'intéressé, il est nul pour les autres parties concernées également. Le *sulh* ne peut être valable que s'il libère le débiteur de sa part de la créance [*comme une condition du sulh*]. Il aurait ainsi renoncé à son droit de créance sur le débiteur. De la même manière, le *sulh* peut être valable si les autres héritiers lui rachètent ses parts de la créance avant même que celle-ci ne soit honorée⁶⁴ [...]

Ainsi que cela a été souligné, la préoccupation majeure des juristes musulmans en ce qui concerne le droit des contrats était la 'légalité morale' de la propriété acquise à travers des transactions⁶⁵. Bien que le droit musulman classique ne présente pas une théorie générale du droit des contrats⁶⁶, les discussions des juristes autour du contrat de vente (*bayy'*) servaient de prototype auquel devaient se conformer tous les autres contrats envisagés. L'emploi du 'contrat de vente' comme base de cette analogie vient du fait qu'il représentait une transaction de 'choix' contre l'usure qui était la forme la plus condamnable du gage commercial⁶⁷. Le développement du *sulh* 'comme contrat' dans

63 [...] *kütüb müteberât-ı fıkhıyye'den Multaqa'da wa-in fı'l-tarika dayn 'ala al-nas fa akhra-ju-hu l-i-yakun al-dayn la-hum batal al-sulh deyü mastur ve musarrâh buyurulmağın* [...].

64 Ibrahim al-Halabi, *Multaqa al-Abhur*, édition bilingue, vol. 4, Furkan Yayinevi, Istanbul, p. 465.

65 Aida Othman, *And Sulh is Best : Amicable Settlement and Dispute Resolution in Islamic Law*, thèse soutenue à l'Université de Harvard, Boston, 2005, p. 112.

66 Abraham L. Udovitch, *Partnership and Profit* . . . , pp. 86–87.

67 Frank E. Vogel et Samuel L. Hayes III, *Islamic Law and Finance : Religion, Risk and Return*, The Hague, Kluwer Law International, 1998, pp. 59–63.

la jurisprudence musulmane avait également pour but d'assurer la conformité des transactions quotidiennes aux règles du droit musulman⁶⁸.

C'est ainsi que le passage tiré d'al-Halabi dans notre cas avait pour but de signaler l'illégalité du gain de Salih sur la créance en question. Le mufti fonda son opinion juridique sur la formulation d'al-Halabi, afin de protéger l'intérêt de Gülnûş contre la tentative de Salih d'usurper son droit au travers d'un *sulh*. Puisqu'il s'agissait d'un contrat qui n'était pas conforme à la Charia, le juge prononça le verdict suivant :

[...] conformément à la noble fatwa, on jugea que ce *sulh* était nul et l'on ordonna au susmentionné al-hajj Salih de remettre à la susnommée mandatrice ce qui lui revient de droit de l'héritage de son époux défunt, de son restant de don nuptial et des créances. Ce qui s'est passé a été écrit sur demande, le deuxième jour du mois de *muharrem* sacré, l'année mil-cent-cinquante-trois.

Le fait que le *sulh* en question a été conclu entre Gülnûş et Salih comme un acte sous seing privé nous conduit à prendre part à la discussion récente engagée entre les historiens sur les contrats de *sulh* et le rôle que le cadi jouait en tant qu'arbitre. Dans un de ses derniers articles, Boğaç Ergene soutient, d'un point de vue théorique et en critiquant les écrits d'ottomanistes tels que Jennings, Gerber et Peirce, que ces historiens ont ignoré le rôle qu'aurait pu jouer le cadi ottoman en tant que figure centrale dans les litiges, guidant les parties opposées vers un accord à l'amiable⁶⁹. Ce serait ainsi une des raisons pour lesquelles les individus se seraient souvent rendus devant le tribunal dans le but de pousser les parties adverses à établir la paix au travers d'un *sulh*. En se présentant devant le cadi, les usagers du tribunal auraient cherché une forme de médiation ou d'arbitrage par cette institution de justice⁷⁰. Ainsi, la motivation principale du *sulh* serait d'empêcher un litige quelconque qui aurait pu émerger suite aux conflits, plutôt que de les résoudre⁷¹.

Il est vrai que les historiens critiqués par Ergene ont tendance à placer la pratique du *sulh* dans un champ extrajudiciaire, comme étant une pratique

68 Aida Othman, *And Sulh is Best ...*, pp. 126–145 ; pour d'autres types de contrats dans la société ottomane, voir Hülya Canbakal, « Vows as Contract ... ».

69 Boğaç Ergene, « Why Did Ümmügülsüm Go to Court ? Ottoman Legal Practice Between History and Anthropology », *Islamic Law and Society* 17, 2010, pp. 215–244.

70 *Ibid.*, p. 218.

71 Aida Othman, *And Sulh is Best ...*, p. 171 ; voir aussi Işık Tamdoğan, « *Sulh* and the 18th Century Ottoman Courts of Üsküdar and Adana », *Islamic Law and Society* 15, 2008, p. 61.

exclusivement élaborée au sein de la communauté sans tribunal⁷². Cette perspective réduit indubitablement la compétence du tribunal, la reléguant aux seuls processus judiciaires. Bien que l'article d'Ergene soit plutôt théorique, il est à rappeler que, dans le cas d'Amid l'office du *cadi*, comme celui du gouverneur, pouvait à l'occasion faire figure d'autorité et conduire les parties sur un terrain sur lequel elles pouvaient établir un accord à l'amiable en évitant les litiges. Autrement dit, Ergene attire notre attention sur une autre faculté de la justice du *cadi* ; permettre aux parties d'échapper aux conflits futurs à travers un accord à l'amiable.

Pourtant, il faut aussi souligner que les historiens critiqués par Ergene ne se sont pas entièrement fourvoyés. La plupart des cas de *sulh* que nous croisons dans les registres d'Amid, comme celui de Gülnûş, suggèrent également que les individus pouvaient conclure des contrats du *sulh* entre eux et qu'ils pouvaient préparer un document écrit (*temessük*) à la fin du contrat effectué, sans avoir besoin de l'intervention du *cadi* ni d'une autre autorité légale. Comme d'autres contrats engendrant un *temessük* à la fin, nous pouvons suivre ce genre d'actes de *sulh* seulement dans le cas où les parties s'adressaient ensuite au *cadi* lorsqu'était apparue une difficulté concernant le contrat passé et lorsqu'alors étaient évoqués dans les déclarations les faits qui s'étaient déroulés antérieurement hors du tribunal. La présence de certains conciliateurs (*muslihîn*), souvent évoqués dans les déclarations des parties devant le *cadi*, nous montre que ces individus étaient parties prenante de façon non négligeable de la justice qui s'opérait en dehors du tribunal. Cela suggère qu'il y avait toute une forme de justice inofficielle dans la ville, qui nous reste malheureusement inaccessible en raison des limites de nos sources.

Pendant, la fatwa citée dans le procès-verbal de Gülnûş nous montre que, quel que soit l'endroit où le contrat était conclu, celui-ci devait toujours être conforme à la Charia. C'est par référence à la Charia que les accords s'arrogeaient une légitimité vis-à-vis de la loi. Ici, nous utilisons le terme 'accord légitime' dans le sens que lui donne Luc Boltanski, soit un accord « justifié par référence à un principe qui dépasse la situation puisqu'il prétend être valable en toute généralité »⁷³.

72 Ronald Jennings, « Kadi Court... », p. 148 ; Haim Gerber, « Sharia, Kanun, and Custom in the Ottoman Law : The Court Records of 17th-Century Bursa », *International Journal of Turkish Studies* 2, 1981, p. 132 ; et Leslie Peirce, *Morality Tales : Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab*, University of California Press, Berkeley, 2003, p. 120.

73 Luc Boltanski, *L'Amour et la Justice comme compétences : Trois essais de sociologie de l'action*, Métailié, Paris, 1990, p. 75.

Ainsi, cette observation suggère qu'au lieu d'aborder le sujet du contrat, tel le *sulh*, à travers une opposition binaire 'judiciaire/extrajudiciaire', il faut toujours envisager les pratiques quotidiennes qui permettent de constater les dynamiques légales de la communauté en question. Celles-ci rendent également visibles les motifs qui liaient les individus au tribunal dans les moments de crise, ainsi que les prérogatives que les usagers du tribunal ne pouvaient pas s'approprier dans leurs relations réciproques sans faire recours à la justice du cadi.

Comme nous l'avons signalé plus haut, une autre raison qui provoquait le recours des individus au tribunal était la légalisation de leurs droits par le verdict du cadi en élaborant un procès fictif. Par ce genre de procès, les individus essayaient de prendre les mesures nécessaires pour éviter les interventions ou revendications d'un tiers sur le contrat effectué. Le sujet du procès fictif est important, surtout en ce qui concerne sa capacité à démontrer les stratégies des acteurs sociaux qui saisissaient la compétence du tribunal comme l'autorité certifiant leurs droits.

Le procès fictif de Hûriye Hâtun, Hasan et Hüseyin

Le 18 février 1741, deux procès successifs au sujet de l'héritage d'un nommé Süleyman Agha, fils d'İbrahim Agha, lui-même fils de Davud Agha qui avait été un des habitants du quartier de Derviş Hüseyin, furent intentés au tribunal d'Amid. Le premier opposait deux hommes nommés Hasan et Hüseyin, fils du défunt, à une dénommée Hûriye Hâtun qui était désignée dans le procès-verbal comme étant la veuve de Süleyman Agha⁷⁴. Devant le tribunal, en présence d'al-hajj İsmail Agha, fils de Mikâil, le mandataire de Hûriye, Hasan et Hüseyin déclarèrent ce qui suit :

[...] alors que la maison sise dans le quartier susdit, délimitée d'un côté par la maison des Hanilizâde, d'un autre côté, par la maison de Mehmed Çavuş, d'un autre côté par la maison de Zeyneb Hâtun et dont la façade donne sur la route principale, et qui est constituée par une pièce à l'étage à côté de laquelle se trouve une autre pièce donnant sur une cour à arcades avec une pièce de plus, en dessous desquelles se trouvent une étable, une grange, des latrines et des canaux de l'eau de *Hamrvat* adjacents à la porte et une cour, nous revient par notre père, le défunt susdit, la mandante mentionnée la revendique. Nous demandons que l'interrogatoire soit conduit et enregistré et que la part qui nous revient nous soit accordée [...]

74 DS 360/406b [2 *zi'l-hicce* 1153].

La plaidoirie des deux frères portait sur la revendication de la maison que leur père Süleyman Agha aurait laissée en héritage. Cependant, la version développée par le mandataire de l'épouse du défunt dévoile, comme nous allons le voir, un autre aspect de l'affaire qui impliquait un contrat de vente effectué entre Hûriye et son défunt époux Süleyman Agha de cette même maison. Ainsi, après l'interrogatoire le mandataire al-hajj İsmail Agha déclara dans sa réponse :

[. . .] la maison dont les limites ont été susmentionnées, a été vendue légalement il y a huit mois pour quatre-cent *guruş* par le père des plaignants susmentionnés, le feu Süleyman Agha, alors qu'il était en vie et saint d'esprit, à son épouse ma mandante la susmentionnée Hûriye Hâtun. Cette dernière a acheté le bien en question selon les modalités mentionnées. Quand elle eut remis deux-cent *guruş* en liquide et que pour la valeur des deux-cent *guruş* restant elle lui donna une esclave (*cariye*) vierge géorgienne, le défunt susdit reconnu (*ikrar*) en présence de témoins cette vente et lui délivra un *temessük*, alors qu'il était en vie et sain d'esprit. Ma mandante susdite détient également une noble fatwa à ce sujet [. . .]

Il est évident qu'il s'agissait d'un acte de vente sous seing privé effectué entre Hûriye et son défunt époux avant son décès. Le *temessük* délivré par Süleyman Agha à son épouse précisait les conditions de la vente. Il attestait aussi la somme versée, avec une esclave géorgienne, par Hûriye à son défunt époux. Qui plus est, Hûriye Hâtun s'était également armée d'une fatwa pour s'acquitter par le biais de la jurisprudence de l'accusation portée contre elle. Dans la continuité du procès, suite à sa déclaration, le mandataire İsmail Agha montra la fatwa et le *temessük*. Cependant, comme le *temessük* n'a pas valeur de preuve, le cadî demanda au mandataire de prouver ses dires en présentant des témoins pour appuyer sa contre-accusation. Les témoins Ayntabli al-hajj Mehmed efendi, fils d'İbrahim et Mollah Resûl, fils de Davud et al-hajj Maksud Agha, fils de Mikail déclarèrent au cadî :

[. . .] effectivement, la maison dont les limites ont été susmentionnées a été vendue légalement il y a huit mois pour quatre-cent *guruş*, par le feu Süleyman Agha fils d'İbrahim Agha lui-même fils de Davud Agha, alors qu'il était en vie et sain d'esprit, à son épouse la mandante susmentionnée Hûriye Hâtun. Cette dernière a acheté le bien en question selon les modalités mentionnées. Elle a remis deux-cent *guruş* en liquide et pour la valeur des deux-cent *guruş* restant, elle lui a donné une esclave (*cariye*) vierge géorgienne. Le défunt susdit a reconnu en présence de témoins

cette vente et nous a désignés comme témoin. Nous sommes témoins de ce fait et en témoignons [...]

Une fois que les déclarations des témoins eurent été entendues, le mandataire de Hûriye Hâtun présenta la fatwa. Le déroulement du procès est enregistré sur le document comme suit :

[...] après l'interrogatoire, leur témoignage fut accepté comme valable et le sens de la noble fatwa déposée par la mandante susmentionnée est le suivant :

si Zeyd, alors qu'il est en vie et sain d'esprit, déclare et reconnaît de son propre gré : « j'ai vendu mon bien à mon épouse Hind pour une somme donnée et j'ai reçu et encaissé le montant correspondant à sa juste valeur » et qu'il désigne plusieurs personnes comme témoins et qu'il décède par la suite, est-ce que ses héritiers pourront réclamer et recevoir des parts de la maison en question, selon la Charia ?

La réponse correcte est qu'ils ne le peuvent pas ; comme il est clairement écrit dans le livre de Surra, l'un des livres les plus considérés du fiqh : on ne peut pas avoir mainmise sur le bien d'autrui sans qu'il y ait un avis légal⁷⁵.

Après avoir formulé sa fatwa, comme de coutume, le mufti de la ville citait le livre majeur de référence dont il s'était servi comme source. L'abréviation *Surra* renvoie au livre de Sakızî Sâdik Mehmed Efendi intitulé *Surrat al-Fatawi*. La fatwa du mufti de la ville reconnaissait juridiquement le contrat de vente effectué entre Hûriye et Süleyman Agha suite à quoi la maison, objet du litige, devenait la propriété légitime de Hûriye. En tirant la phrase en arabe du livre de Sâkızî Sâdik Mehmed, le mufti soulignait le fait que la maison était devenue la propriété de Hûriye et que personne ne pourrait faire main basse sur elle sans raison légale.

Aussi, le cadi prononça son jugement en faveur de Hûriye Hâtun, déterminant et clarifiant le cours du procès en se fondant sur la fatwa présentée contre l'accusation de Hüseyin et Hasan :

75 [...] *kütüb mu'teberât-ı fıkhiyye'den Surra'da wa la yajuz al-istila' ala mal al-ghayr bi ghayr masmu' bi wajh shar'i deyiü mastur ve musarrâh buyurulmağın* [...].

[...] conformément à ce qui est écrit et énoncé et conformément à la noble fatwa, il a été interdit aux plaideurs susmentionnés Hasan et Hüseyin d'interférer avec la mandante susmentionnée Hûriye Hâtun et on a accordé le droit de possession et d'usage de la maison à la mandante susmentionnée Hûriye Hâtun. L'affaire a été enregistrée sur demande [...]

Au premier abord, le procès ci-dessus n'a rien d'extraordinaire. L'objet du litige était la revendication de Hasan et Hüseyin sur la maison de leur père après son décès, maison qu'ils considéraient comme l'héritage auquel ils avaient droit en tant que fils. Cependant, Hûriye accusée, arriva à prouver la validité du contrat de vente effectué en dehors du tribunal entre elle et son époux Süleyman Agha, grâce aux témoins. Qui plus est, avec la fatwa formulée par le mufti de la ville, elle a pu faire valoir la conformité de cette transaction avec la Charia. Finalement, le cadi prononça son jugement en faveur de Hûriye.

Toutefois, un autre procès-verbal, enregistré juste à la suite de celui que l'on vient de citer, dévoile un autre aspect de l'affaire qui permet de comprendre autrement les enjeux à l'œuvre.

Le même jour, après avoir prononcé le jugement en faveur de Hûriye Hâtun, le cadi d'Amid fut saisi d'un autre procès intenté par la même Hûriye Hâtun par l'intermédiaire de son mandataire al-hajj İsmail Agha, fils de Mikâil, contre Hasan et Hüseyin⁷⁶. La plaidoirie de Hûriye est en ses termes enregistrée sur le registre :

[...] la maison, sise dans le quartier susmentionné [*Derviş Hüseyin*] et délimitée d'un côté par la maison des Hanilizade, de l'autre côté par la maison de Mehmed Çavuş, d'un autre côté par la maison de Zeynep Hâtun comprend : une salle de réception à l'étage, un dépôt ainsi qu'une cave et deux sofas au rez-de-chaussée. Comme maison intérieure (*dahiliye*) [*elle comprend encore*] deux sofas et une salle de réception à l'étage et en dessous au rez-de-chaussée un débarras à côté duquel se trouve encore une salle de réception et une cour sur poutres avec une autre salle, une cuisine, des latrines, une fontaine et une cour traversée par un canal de l'eau de *Hamravat*. Cette maison, faisant partie de l'héritage du défunt susmentionné, je demande à ce que la part légale qui revient à ma mandante lui soit remise [...]

Dans cette déclaration, constatons que la description des limites de la maison que Hûriye revendique est identique à celle de la maison revendiquée par

76 DS 360/407b [2 *zi'l-hicce* 1153].

Hasan et Hüseyin lors du premier procès. En effet, cette description est celle d'un manoir typique d'Amid à l'époque, occupé en général par les familles nombreuses de la ville⁷⁷. Qui plus est, le premier procès nous révélait bien qu'une partie de cette maison avait été vendue par Süleyman Agha à Hûriye et que par le biais du premier jugement, cette dernière était arrivée à faire certifier son droit sur cette partie de la maison, contre l'accusation de Hasan et Hüseyin. Partant, dans le deuxième cas, l'enjeu du procès était la partie restante de la maison que Hûriye revendiquait en tant que veuve de Süleyman Agha contre son occupation par Hasan et Hüseyin.

Après l'interrogatoire le cadi donna la parole à Hasan et Hüseyin. Ils répondirent ce qui suit :

[...] alors qu'il était encore en vie et sain d'esprit, huit mois avant son décès, notre père le défunt susmentionné nous a vendu la maison susdite à son juste prix, soit huit-cents *guruş* et conformément à la Charia. Il a reçu en main propre ladite somme et reconnu la vente en présence de témoins. Il nous a remis un *temessük* au sujet de la vente effectuée, alors qu'il était en vie et sain d'esprit. Nous détenons également une noble fatwa à ce sujet [...]

Suite à cette déclaration, le cadi demanda aux défenseurs d'apporter une preuve pour appuyer leur contre accusation. Il est intéressant de voir que deux témoins nommés Ayntabli al-hajj Mehmed Efendi, fils d'İbrahim, et Mollah Resûl, fils de Davud, qui avaient figuré comme témoins dans le premier procès (le troisième témoin nommé al-hajj Maksud Agha, fils de Mikail, n'avait pas pris part au premier procès) prirent la parole pour témoigner, mais cette fois-ci dans l'intérêt de Hasan et Hüseyin :

[...] effectivement, alors qu'il était encore en vie et sain d'esprit, huit mois avant son décès, le défunt susmentionné, Süleyman Agha fils d'İbrahim Agha lui-même fils de Davud Agha a vendu la maison susdite à son juste prix, soit huit-cents *guruş* et conformément à la Charia, aux susnommés Hasan et Hüseyin Agha qui sont ses propres fils majeurs. Il a reçu en main propre ladite somme et leur a remis un *temessük*, il nous a pris comme témoin répétant à plusieurs reprises que la dite maison était la propriété commune de Hasan et Hüseyin Agha. Nous sommes témoins de ces faits et en témoignons [...]

77 Pour les maisons historiques d'Amid, voir Orhan Cezmi Tuncer, *Diyarbakır Evleri*, Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Diyarbakır, 1999.

Après la déclaration des témoins, le *cadi* demanda aux défendeurs de remettre la *fatwa* qu'ils avaient évoquée dans leur déclaration. La *fatwa* énonçait :

[...] si Zeyd, alors qu'il est en vie et sain d'esprit, reconnaît et avoue de son propre gré devant des témoins, « telle maison est la propriété de mon épouse Hind acquise par achat et telle maison est la propriété de mes fils Amr et Bekr acquise par achat », et qu'il décède par la suite, est-ce que cette reconnaissance est acceptée comme légale et la maison est-elle considérée comme la propriété de Hind, Amr et Bekr acquise par achat ?

Oui elle l'est.

Conformément [*à ce qui précède*], est-ce que Zeyd ou après sa mort d'autres héritiers peuvent porter plainte en faisant valoir que Hind, Amr et Bekr n'étaient pas présents au moment de la dite reconnaissance ?

La réponse correcte est non, ils ne peuvent pas.

Cette *fatwa* est importante tant par son contenu que par la manière dont elle nous exposait l'intention de Hûriye, Hasan et Hüseyn dans ces deux procès. La *fatwa* était formée de deux parties : la première partie de la *fatwa* portait sur la reconnaissance (*iqrar*) de la vente effectuée par Süleyman Agha et sa déclaration au sujet de cette reconnaissance devant des témoins. Elle avait pour but d'établir le droit de Hûriye, Hasan et Hüseyn (désignés dans la rhétorique de *fatwa* par les pseudonymes Hind, Amr et Bekr) sur la propriété en question, qui était acquise par cet achat. Il est intéressant de voir que, bien que le procès ait été intenté par Hûriye contre Hasan et Hüseyn, la *fatwa* citée est expressément formulée en faveur des trois protagonistes. Ceci révèle bien que dans cette affaire juridique, il ne s'agissait pas d'un réel différend. Or, alors que la *fatwa* présentée dans le procès par Hasan et Hüseyn, les défendeurs, était censée être formulée contre l'accusation de Hûriye afin de protéger les intérêts des deux frères, on constate qu'elle cite également le pseudonyme Hind, qui désigne Hûriye. Ceci prouve que, même si les deux procès semblaient avoir été intentés suite à un conflit entre Hûriye et les deux frères, ils masquaient, en réalité, leur complicité contre les tierces personnes. Autrement dit, le but des parties n'était que de faire attester et authentifier leurs droits contre des héritiers potentiels à travers des procès.

La deuxième partie de la *fatwa* le prouve parfaitement quand elle évoque directement des tierces personnes. Comme nous l'avons vu, la première question de la *fatwa* servait à dénouer le point litigieux de l'affaire en reconnaissant les droits de Hûriye, Hasan et Hüseyn selon la *Charia*. Ensuite, elle ouvrait la

voie à la deuxième question traitée par la fatwa, qui avait pour but de débouter les prétentions éventuelles d'autres héritiers potentiels. Cette partie mettait en avant une autre discussion juridique qui constituait, en fait, le cœur de l'affaire et la raison qui avait conduit nos acteurs au tribunal afin d'intenter un procès fictif.

Dans la deuxième question de la fatwa, il s'agissait de l'absence des acheteurs (en l'espèce Hûriye, Hasan et Hüseysin) au moment de la reconnaissance de la vente par le vendeur (en l'espèce Süleyman Agha) et des conséquences juridiques pour eux de cette absence. Le pseudonyme Zeyd dans la deuxième partie de la fatwa désignait Süleyman Agha qui aurait pu avouer, pendant sa vie, qu'en effet les acheteurs n'étaient pas présents au moment de ladite déclaration. Ainsi, en posant cette question au mufti de la ville, les acheteurs ont tenté de prendre des mesures à l'encontre de tierces personnes, désignées comme d'autres héritiers dans la fatwa, qui étaient susceptibles d'intenter un procès en raison de l'absence des acheteurs au moment de ladite reconnaissance. En outre, on peut supposer qu'en vérité, pendant la déclaration de Süleyman Agha, les acheteurs, Hûriye, Hasan et Hüseysin étaient absents et que ce détail pouvait engendrer des problèmes juridiques aux yeux des juristes quant à la validité même de cette reconnaissance.

C'est avant qu'une telle contestation ne s'élève que les acheteurs se présentèrent devant le tribunal, afin de faire authentifier leurs droits par le verdict du cadi. Ceci ne pouvait être possible qu'à travers un procès. La phrase, tirée de la source majeure de référence par le mufti afin de prouver la conformité de sa formulation à la Charia, est la suivante :

[...] comme il est clairement écrit dans le livre de Surra, l'un des livres les plus considérés du *fiqh* : *après cela la plainte qui est dans l'intérêt [du tiers] n'est pas recevable*, [comme le dit] Qadikhan, *car cette reconnaissance [du testateur] est contre l'intérêt du tiers et ainsi sa reconnaissance est valide et la plainte [du tiers] n'est pas recevable*⁷⁸.

Dans cette fatwa aussi, le livre de jurisprudence utilisé par le mufti d'Amid était de *Surrat al-Fatawi* de Sakızî Sâdık Mehmed Efendi. Dans cet ouvrage, l'auteur renvoie, tout comme le mufti de la ville, à l'opinion d'un autre savant, Qadikhan, le célèbre juriste hanéfite de Transoxiane du XII^{ème} siècle. Ainsi, en renvoyant à la formulation de Qadikhan, Sakızî Sâdık Mehmed Efendi met l'accent sur la validité de la reconnaissance faite par une personne contre de tierces personnes et le mufti d'Amid légitime son opinion juridique à partir

78 [...] *fa la tusma' ba'd dhalik da'wa-hu li-nafsihî Qadikhan lianna hadha'l-qarar 'ala nafsihi fa iqraruhu maqbul wa-la yuqbal da'wau-hu deyü mastur ve musarrâh buyurulmağın* [...].

de cette phrase. Après cette fatwa, le *cadi* prononça son verdict en faveur de Hasan et Hüseyin (et en fait, une seconde fois, également en faveur de Hûriye), qui protégeaient ainsi leur droit sur la propriété en question contre une revendication quelconque d'autres héritiers potentiels.

Les deux procès-verbaux qu'on vient d'analyser, ainsi que les fatwas qu'ils contiennent, nous montrent clairement la capacité du tribunal d'Amid en ce qui concerne la certification et l'authentification des droits des individus dans la ville. Le fait que nos acteurs ont choisi d'intenter un procès fictif devant le *cadi* pour protéger leur droit est remarquable et ceci nous conduit non seulement à nous interroger sur la relation entre Hûriye, Hasan et Hüseyin, mais aussi à resituer l'affaire dans le contexte de la jurisprudence musulmane.

Dans les *sicil* d'Amid, quand il s'agit d'un litige entre proches, nous savons que le langage juridique du tribunal mentionne toujours la nature de la relation de parenté entre ces individus. Dans notre cas, bien que Hûriye Hâtun soit la veuve de Süleyman Agha, dans aucun des procès-verbaux il n'est mentionné qu'elle est la mère de Hasan et Hüseyin. En conséquence, on peut supposer que Hûriye était la belle-mère des deux frères. Nous savons aussi que la polygamie était une pratique assez courante parmi les habitants de la ville d'Amid à la période étudiée. Aussi, il est probable que Süleyman Agha était polygame et que Hasan et Hüseyin étaient des fils nés d'un mariage avec une autre femme, invisible dans ces deux procès-verbaux.

Quoi qu'il en soit, il est évident que Süleyman Agha a laissé d'autres héritiers potentiels contre lesquels Hûriye, Hasan et Hüseyin se sentaient obligés de protéger leurs intérêts par le biais de procès fictifs. Enfin, les demandeurs dans les procès savaient pertinemment qu'ils allaient perdre le procès. C'était précisément le but de nos acteurs de perdre un procès qui allait rendre possible pour chacun la certification de leur droit par le tribunal.

Comme Baber Johansen l'a souligné, dans la jurisprudence musulmane, il y a deux possibilités pour qu'un document soit notarié : premièrement, dans la littérature du *fiqh*, ce sont les *'udul* comme corps professionnel qui servaient à authentifier les pièces. Deuxièmement, c'est l'attestation et le verdict du *cadi* qui attribuait une authenticité à chaque document écrit⁷⁹. Néanmoins, dans la ville d'Amid, nous avons observé que les *'udul* n'étaient que des individus

79 Baber Johansen, « Formes de langage... », p. 356 [...] *La validité de la preuve réside donc dans la forme linguistique de son énonciation et, en ce qui concerne le témoignage et le jugement, dans le fait qu'elle soit prononcée d'office dans un cadre institutionnel bien défini* [...].

figurant en tant que témoins oculaires dans la ville, ce qui implique que le cadi était la seule autorité qui avait le pouvoir d'authentifier le droit de chacun dans la ville d'Amid.

Comme nous l'avons observé tout au long de cette partie, l'écrit sous la forme des *temessük* avait une présence non-négligeable dans la vie quotidienne d'Amid. Cependant, ceux-ci constituaient des pièces non notariées par une autorité. Ils servaient surtout dans la vie quotidienne des individus, dans leurs relations contractuelles. Ainsi, comme nous allons le discuter en détail dans les pages suivantes, c'était le tribunal de la ville qui était la seule institution à disposer d'un rôle notarial. Pour cela, il nous est nécessaire de retourner à l'intérieur du tribunal.

Au tribunal

Dans ce deuxième volet, nous nous concentrerons sur les types de certificat délivrés par le cadi de la ville aux usagers du tribunal, ainsi que sur le tribunal d'Amid en tant que producteur d'archives provinciales de Diyarbekir. Nous allons traiter de deux types de documents : le premier type correspond aux documents authentifiant le statut des individus. Le deuxième groupe réunit les *hüccet* relatives aux transactions autour de la propriété. Qu'ils soient constitués par le biais d'un jugement du cadi ou bien par l'attestation de ce dernier, les documents issus de l'office du cadi de la ville étaient désignés par le terme *hüccet*, et ils avaient une valeur contraignante dans la vie quotidienne de la ville. Cette valeur était attachée aux *hüccet* par le fait qu'elles étaient attestées par le tribunal, soit « notariées » selon un système de règle généré par la Charia. Bien que ces pièces n'aient pas été classées dans les archives du tribunal, les notes portées dans les marges de chaque document par le scribe vont nous aider à catégoriser ces documents notariés, ainsi qu'à comprendre en quoi les *sicil* étaient les archives de la province de Diyarbekir. Cela nous permettra d'évaluer le rôle joué par le cadi en tant que notaire dans la vie juridique de la ville d'Amid au XVIII^{ème} siècle.

Les documents attestant le statut des individus

Le 31 mars 1739, quinze hommes (*'udul*), des habitants de différents villages proches de la ville d'Amid, se présentèrent devant le tribunal de la ville afin de se porter garants de la personne (*kefil bi'l-nefs*) d'un certain al-hajj Hasan, fils de Şeyhmus. Devant le cadi, chacun en personne (*bi'l-asâle*) prit la parole pour déclarer ce qui suit :

[...] avant la présente écriture le *mütesellim* de Diyarbekir, Samanzâde Hüseyin Agha, avait capturé (*ahz*) et emprisonné (*habs*) al-hajj Hasan fils de Şeyhmus susmentionné. Etant donné qu'al-hajj Hasan le susmentionné s'est corrigé (*islah-ı nefis*) pendant cette période, il s'est à nouveau installé dans son village et il y habite sans importuner personne. Nous nous portons ici garants de la bonne conduite d'al-hajj Hasan et s'il répète sa mauvaise conduite nous nous engageons à le présenter (*izhar*) devant le cadî. Le *mütesellim* l'a libéré sur notre déclaration [...]

Après la déclaration de ces quinze hommes, le cadî d'Amid fit enregistrer ce qui s'était passé dans le tribunal. L'affaire c'était déroulée devant onze témoins instrumentaires (*şuhudü'l-hal*), et sur les marges (*derkenar*) du document, le scribe du tribunal nota la nature du document délivré à al-hajj Hasan comme suit :

La *hüccet* d'acquiescement (*ibra'*) délivrée à al-hajj Hasan⁸⁰.

De nombreux types de certification devant le tribunal d'Amid témoignent de la fonction de cette institution en tant que notaire authentifiant les droits des individus. Comme nous l'avons évoqué plus haut, les cas comme ceux de Gelnûş, Hûriye, Hasan et Hüseyin représentaient un type de certification qui était constitué par le biais d'un procès qui nécessitait le « verdict » du cadî. Cependant, le procès n'était pas le seul moyen de faire certifier et authentifier son droit devant le juge. Les individus pouvaient aussi faire certifier leurs droits par d'autres moyens. Comme il est manifeste dans la *hüccet* délivrée par le tribunal à al-hajj Hasan, l'institution de la *kafâlet* se réfère à la responsabilité des individus d'amener la personne devant le tribunal ou de la livrer aux autorités dans le cas d'actes répréhensibles⁸¹. Par la *hüccet* d'acquiescement issue du tribunal, l'amélioration de la conduite d'al-hajj Hasan était reconnue et attestée par les résidents de son village désignés dans le *sicil* comme '*udul*'⁸².

Comme la réintégration des individus dans leur communautés, leur expulsion de leur quartier était également certifiée par le tribunal, par le témoignage des résidents du quartier qui, là encore étaient désignés comme '*udul*' dans les

80 DS 360/34b [20 *zi'l-hicce* 1151].

81 Gilles Veinstein, « Une source ottomane... », pp. 376–379.

82 L'attestation et la certification de la correction ou bien de la bonne conduite des citadins par le tribunal, étaient l'une des tâches principales du cadî. C'était un des moyens de réintégrer les criminels dans leur communauté. Pour d'autres exemples voir DS 310/51 [23 *receb* 1145] ; DS 360/76b [4 *safer* 1152].

sicil. Dans un cas typique portant sur la certification de la mauvaise conduite (*su-i hâl*) d'une femme nommée Fatma, 17 hommes du quartier de Mollah Bahaeddin de la ville se présentèrent devant le cadi. Ils déclarèrent au tribunal que Fatma recevait des hommes dans son domicile et qu'elle n'était pas une femme de bonne moralité. Ils demandèrent en conséquence qu'elle soit expulsée du quartier de Molla Bahaeddin⁸³. Après avoir enregistré le document sur le *sicil*, le scribe écrit la note suivante sur la marge droite du document : [*sur*] sa mauvaise conduite (*su-i hâline*)⁸⁴.

Parmi les *sicil* de la ville d'Amid, un des exemples les plus frappants est la certification du statut des individus devant le cadi par les témoins. Le premier type de ce genre de certification concerne le statut des absents (*gaib*). Ce mot renvoie à un débat juridique et décrit la condition de la personne disparue de son domicile ou de la ville – *gaib-i beled* – et suggère même que son existence est devenue incertaine. Selon le langage formel du droit musulman, au moment de la disparition de la personne, les juristes n'engagent pas un jugement spécial pour déclarer son absence, afin que le statut du *gaib* puisse être légalement attesté par le tribunal. Ainsi, selon les juristes musulmans, l'absence d'une personne dans la ville reste non-actée dans les archives notariales des tribunaux⁸⁵.

Les registres d'Amid nous révèlent que le statut des absents était en fait reconnu systématiquement quand les proches d'une personne disparue se rendaient au tribunal afin de désigner un curateur (*kayyim*), personne nommée par le cadi pour sauvegarder (*hifz*) la propriété de l'absent. Cette situation souligne également la limite de l'autorité du juge concernant le statut de l'absent. Comme la succession du *gaib* n'était pas ouverte, la compétence du cadi en la matière était, en principe, restreinte à ce que les textes appellent *hifz*, terme qui renvoie au maintien du patrimoine de l'absent dans l'état où il se trouvait avant sa disparition⁸⁶. C'était le rôle du curateur, chargé d'accomplir tout acte juridique nécessaire pour sauvegarder l'héritage de l'absent. C'est ainsi que le 10 mai 1740 le cadi de la ville nomma une certaine Hûriye Hâtun comme curateur, afin de sauvegarder la propriété de son père absent Ali fils de Mollah Resul⁸⁷. La nomination d'un curateur était aussi nécessaire pour les déments. Un autre document, datant du 27 août 1739, relate qu'un certain pêcheur nommé Ali, fils de Mehmed, était devenu fou et que le juge nomma son ancienne épouse en

83 DS 592/88 [20 muharrem 1136].

84 Pour un autre cas voir DS 360/76b [19 safer 1152].

85 Emile Tyan, « La condition juridique de « l'Absent » (*Maḥkud*) en droit musulman, particulièrement dans le *Madhhab* Hanafite », *Studia Islamica* 31, 1970, p. 249.

86 *Ibid.*, p. 251.

87 DS 360/329b [13 safer 1153].

tant que curateur afin de sauvegarder sa propriété⁸⁸. Les *sicil* d'Amid montrent que les curateurs étaient responsables de protéger les droits des absents, ainsi que de déclencher un procès devant le *cadi* au nom des absents au cas où leurs intérêts le nécessitait⁸⁹.

Si les curateurs étaient nommés pour sauvegarder la propriété et les droits des individus disparus ou des déments, on constate le même principe dans la certification de la nomination des tuteurs (*vasi*) afin de représenter les mineurs (*sagir*) devant la justice. Par exemple, le 3 août 1741, un dénommé al-hajj Abdüllatif, l'oncle d'un mineur nommé Mehmed, fut nommé tuteur de ce dernier par une *hüccet* du *cadi*⁹⁰. Selon un autre document, une femme nommée Rabia se manifesta devant le *cadi* en déclarant qu'elle avait perdu la *hüccet* qu'elle détenait et qui authentifiait son statut de tutrice pour sa fille et son fils. Elle demandait au *cadi* une nouvelle *hüccet* et cette dernière lui fut délivrée⁹¹.

A travers les *sicil* d'Amid, il est possible d'observer que les femmes prenaient le statut de tutrice de leurs enfants suite à la mort de leur époux. Par exemple, Rabia fut nommée tutrice de ses enfants après la mort de son mari al-hajj Tahir fils d'Ebubekir. Néanmoins, les documents dont nous disposons suggèrent que le fait d'être la mère des enfants ne leur donnait pas le statut de tutrice automatiquement. Par exemple, la copie d'une *hüccet* enregistrée sur les *sicil* montre que, suite à mort d'un certain al-hajj Ramazan, qui était le tuteur d'une mineure nommée Ümmühan, le *cadi* nomma la mère de cette dernière, Fatma, fille d'Abdullah, comme sa tutrice afin de veiller sur l'héritage qu'Ümmühan avait reçu à la mort de son père Şaban, fils de Mehmed. Il le fit sur le conseil de certains individus (désignés dans le registre comme des « musulmans »)⁹². Tant la nomination des curateurs pour les absents et les déments que celle des tuteurs pour les mineurs avaient en effet pour but de protéger les droits des individus « incapables » de se représenter devant la justice.

Les individus ordinaires pouvaient aussi désigner des mandataires (*vekil*) quand ils voulaient se faire représenter devant le *cadi*. Cette désignation requérait également une *hüccet* délivrée par le *cadi* de la ville. Bien que les *sicil* d'Amid soient pauvres en ce type certification, une *hüccet* datant du 1 novembre 1723 nous montre toutes les étapes dans la constitution de ce genre

88 DS 360/122b [22 *cemaziyül-evvel* 1152]; voir aussi DS 360/97b [16 *rebiyül-evvel* 1154].

89 Ce point est discuté en détail dans le troisième chapitre de notre étude. Pour un cas, voir DS 360/72b [10 *muharrem* 1152].

90 DS 313/341 [20 *cemaziyül-evvel* 1154].

91 DS 360/35b [7 *muharrem* 1152].

92 DS 360/12b [30 *zi'l-hicce* 1151].

de documents. Il s'agit d'une femme nommée Ayşe Hâtun qui se présenta devant le cadi afin de faire désigner un certain Esseyid Mehmed comme son mandataire⁹³. Selon la déclaration d'Ayşe, son époux, Ahmed fils d'Abdullah, était mort à Tiflis lors de son service auprès du commandant en chef (*serasker*) de cette région, Ahmed Pacha. Elle demanda au cadi de désigner Esseyid Mehmed comme son mandant pour intenter un procès à Tiflis contre ceux qui avaient gardé l'héritage de son défunt époux. Sur la demande d'Ayşe, le cadi prépara ledit certificat et le scribe nota sur la marge droite du *sicil* : *vekâlet*.

La mort des individus faisait également l'objet d'un acte devant le cadi. Ce genre de certification était surtout vital pour les femmes, car il permettait aux veuves de se remarier. Il était également important de certifier la mort d'un individu car, comme nous venons de le souligner, tous les engagements juridiques et les contrats qu'une personne absente avait conclus – comme le mariage ou d'autres engagements tels une location, par exemple – ne pouvaient pas, en principe, être résiliés et restaient valides tant que sa mort n'était pas attestée. Ainsi, le 17 juin 1739, une femme nommée Sabriye se rendit au tribunal, avec deux témoins masculins, afin de faire certifier la mort de son époux Hamakçı Mustafa⁹⁴. İbrahim fils d'Abdullah et Mustafa fils d'İsa déclarèrent devant le tribunal qu'en effet l'époux de Sabriye était mort pendant la défaite de Revan (1735). Ils soulignèrent également qu'ils étaient présents lors des obsèques et de l'enterrement du défunt⁹⁵.

Les femmes se présentaient également devant le cadi pour faire authentifier leur statut de répudiée. Ce genre de certificats était appelé déclaration de répudiation (*ikrâr-ı talâk*) et nécessitait la déclaration, devant le cadi, de l'époux selon laquelle il avait répudié sa femme. Il y avait aussi des cas où les citadins se rendaient devant le juge pour témoigner de l'effectivité d'une répudiation, dans le cas où le mari la niait. Ainsi, la déclaration de la répudiation devant le cadi servait aux femmes à certifier leur statut de divorcée. Un des exemples de ce genre de reconnaissance faite devant le cadi au 9 août 1732 nous montre qu'une femme nommée Safiye vint devant le cadi avec deux témoins masculins afin de prouver que son époux İsmail, fils de Hasan, l'avait répudiée par un divorce irrévocable (*talâk-ı selâse*) lors d'une dispute⁹⁶. Malgré cela, İsmail

93 DS 592/108 [2 *safer* 1136].

94 DS 360/86b [10 *rebîyü'l-evvel* 1152]. Pour un autre cas similaire, voir DS 313/253 [12 *cema-zîyü'l-aher* 1153].

95 Voici la fatwa intégrée dans un cas intéressant : DS 592/129 [...] *Zeyd-i gaib'in fevtine ve cenazesine hazır oldum deyü şahadet eden Bekr, Amr ve Adem'in şahadeti şer'en makbul olur mu ? Cevâb-ı bâ sevâbında olur* [...].

96 DS 310/92 [17 *safer* 1145].

niait la répudiation et voulait continuer son engagement matrimonial avec Safiye. Après les témoignages de deux hommes, le cadi délivra une *hüccet* à Safiye authentifiant la répudiation⁹⁷.

Il y avait deux autres moyens de faire certifier son statut de divorcée pour les femmes d'Amid. La première était la « communication de la répudiation » (*ihbar-ı talâk*), où les habitants d'un certain quartier se manifestaient devant le cadi afin de communiquer une répudiation effectuée dans ce quartier. Par exemple, le 12 décembre 1741, trois hommes du quartier de Melik Ahmed Pacha communiquèrent au tribunal qu'une certaine femme nommée Kâfiye, fille de Mehmed avait été répudiée par son époux nommé Ahmed et qu'elle avait besoin d'un certificat (*hüccet*) authentifiant son statut de divorcée⁹⁸. Un autre document, datant du 29 novembre 1723, nous montre une femme nommée Refika fille de Mustafa venant devant le cadi avec deux hommes⁹⁹. Ces derniers déclarèrent que l'époux de Refika, nommé Mollah Ebubekir, avait répudié sa femme en leur présence à Istanbul deux ans auparavant. Après le témoignage des deux hommes, nous voyons que le scribe du tribunal nota à la fin du document la raison qui avait poussé Refika à demander une telle *hüccet*. Il est précisé d'une manière claire que le document est délivré à Refika afin d'éviter toute opposition d'un tiers, dans le cas où Refika voudrait se remarier avec un autre homme. Un autre type de certificat renvoyait à la *hüccet* de divorce consensuelle (*hull*), divorce demandé par la femme, en contrepartie duquel elle était obligée de renoncer à ses propriétés matrimoniales¹⁰⁰. Finalement, bien que les modalités de divorce soient variées, sa certification par le cadi avait pour but d'authentifier le statut de divorcée des femmes¹⁰¹.

Les individus illégalement réduits au statut d'esclavage se manifestaient aussi devant le tribunal afin de faire valoir leur statut de personne libre¹⁰². La

97 Pour un autre exemple, voir DS 360/379b [23 *şaban* 1153].

98 DS 360/197b [3 *şevval* 1154].

99 DS 592/99 [30 *safer* 1136].

100 Pour trois exemples, voir DS 360/131b [16 *cemaziyül-evvel* 1153] ; DS 592/53 [12 *muharrem* 1136] ; DS 592/74 [21 *muharrem* 1136] ; sur le *hull* voir Madeline Zilfi, « We Don't Get Along : Women and *Hull* Divorce in the Eighteenth Century », dans Madeline C. Zilfi (dir.), *Women in the Ottoman Empire : Middle Eastern Women in the Early Modern Era*, E. J. Brill, Leiden, 1997.

101 Voir également Isabelle Grangaud, « Le qâdhî, la femme et son prétendant (Constantine XVIII^{ème} siècle) », *CLIO. Histoire, femmes et sociétés* 9, 1999, pp. 2–7.

102 Pour deux études importantes, voir Nicolas Vatin, « Une Affaire Interne : le sort et la libération des personnes de condition libre illégalement retenues en esclavage sur le territoire ottoman (XVI^{ème} siècle) », *Turcica* 33, 2001, pp. 149–189, et Işık Tamdoğan, « La fille du meunier... ».

certification du statut de ces individus s'effectuait sous la forme d'un procès. Il en fut ainsi pour le procès ouvert le 28 mars 1739 par un jeune garçon (*şabb-ı emred*) nommé Mehmed contre un nommé al-hajj İbrahim¹⁰³. Dans sa plaidoirie, il déclara que, bien qu'il fût libre à l'origine, al-hajj İbrahim avait mis la main sur lui (*vaz-ı yed*). Bien que İbrahim eût tenté de réfuter cette accusation sur la base du témoignage de cinq hommes, Mehmed put prouver son statut d'homme libre devant le cadi. Le scribe délivra la note suivante dans la marge gauche du document : la *hüccet* de la liberté¹⁰⁴.

Comme le divorce, le mariage pouvait être enregistré au tribunal de la ville. Il y avait deux façons de faire enregistrer le mariage : la première était destinée à la taxation du mariage qui était devenue habituelle dans l'Empire ottoman depuis une fatwa d'Ebussûud. La fatwa ordonnait l'enregistrement de chaque mariage devant le cadi, dans le but de taxer les mariages dans tout l'Empire¹⁰⁵. L'impôt en question était désigné par le terme de *resm-i ârus* (l'impôt de la nuit de noces). Cet enregistrement nécessitait l'attestation du cadi et s'effectuait au tribunal. Le mariage d'un jeune couple nommé Hasan et Saliha, en présence de leurs tuteurs al-hajj İbrahim et al-hajj Musa, constitue un exemple de ce genre qui a laissé ses traces sur les *sicil* d'Amid¹⁰⁶. Comme le consentement de la mariée était nécessaire pour conclure un contrat de mariage, ce point était également enregistré dans le document¹⁰⁷.

Il existait aussi une « déclaration de mariage » (*ikrâr-ı nikâh*) qui n'avait pas pour but de taxer le mariage comme dans le cas précédent, mais visait à déclarer devant le tribunal les investissements financiers et moraux des parties avant le mariage, au cas où l'intention de mariage viendrait à être annulée. Ces documents attestaient les droits de chaque partie investis en dehors du tribunal, avant le mariage. Un exemple de ce type de certificat fut délivré par le tribunal au 14 juillet 1723 aux pères de deux jeunes gens nommés Recep et Ördék¹⁰⁸. Il attestait que le père de Recep, nommé al-hajj Sunullah, avait versé

103 DS 360/23b [17 *zîl-hicce* 1151].

104 Pour un autre document similaire sur une femme nommée Hatice, voir DS 360/80b [30 *rebîyü'l-aher* 1153].

105 Colin Imber, *Ebu's-su'ud: The Islamic Legal Tradition*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1997, p. 165. Pour la taxation du mariage, voir Amy Singer, « Marriages and Misdemeanours: A Record of *resm-i ârûs* and *bâd-ı hava* », *Princeton Papers in Near Eastern Studies* 4, 1996, pp. 113–152.

106 DS 313/2 [sans date].

107 [...] *Saliha bint Ömer nâm bîkrin rızası ile* [...] Pour le consentement de la mariée dans le contrat de mariage, voir Colin Imber, *Ebu's-su'ud* . . . , pp. 171–172.

108 DS 313/289 [10 *şevval* 1135] voir aussi DS 313/297 [sans date].

30 *guruş* en guise de don nuptial (*mehr*) au père d'Ördek, nommé Ali. Le certificat garantissait l'investissement financier d'al-hajj Sunullah avant le mariage.

Les orphelins mineurs qui avaient besoin d'une pension alimentaire se présentaient également devant le cadi d'Amid afin d'obtenir un certificat attestant leurs besoins. Dans ce cas, les enfants étaient représentés par leur mère. Par exemple, le 28 août 1740, après le décès de son époux, une femme nommée Aişe demanda au cadi une pension alimentaire pour son fil mineur nommé Osman. Le cadi lui a accorda 10 aspres de pension alimentaire¹⁰⁹. Dans un autre document, le cadi d'Amid accorda 6 aspres par jour à la fille d'un défunt nommé Mehmed, devant sa veuve nommée Meryem¹¹⁰. Un autre document datant du 13 octobre 1723 illustre que les individus pouvaient adopter des orphelins et que cela devait être certifié par le tribunal. Il s'agissait d'un homme non-musulman nommé Mikayil qui avait adopté un mineur nommé İsak [?]¹¹¹. Le cadi avait accordé également une pension alimentaire à petit garçon d'un montant de 6 aspres par jour. Dans ce genre de certificats, les scribes notaient toujours l'expression suivante dans les marges : pension alimentaire (*nafaka*).

La conversion, en Islam, des sujets non-musulmans pouvait faire aussi l'objet d'un acte devant le cadi d'Amid. Le principe était qu'afin d'adopter l'Islam, les sujets tributaires (*zimmî*) prononçaient la profession de foi (*kelime-i şahadet*) au sein du tribunal, devant le cadi et les témoins instrumentaires. Par la suite, cette conversion était enregistrée dans les archives du tribunal. Il en est ainsi du certificat de conversion d'un certain Kirkor. L'affaire est enregistrée dans un *sicil* comme suit : *Kirkor, le fils de [...]*¹¹², *du [village de] Katurbil s'est honoré avec l'honneur de l'Islam, en prononçant la profession de foi dans le tribunal de la Charia et il a pris le nom d'Ali*¹¹³. Bien que ce genre d'enregistrement soit courant parmi les *sicil* d'Amid, nous ne disposons d'aucun indice explicite susceptible de nous informer des motifs qui conduisaient les habitants non-musulmans de la région à la conversion¹¹⁴.

Mis à part la certification du statut des individus, les transactions autour de la propriété étaient aussi une activité centrale du tribunal. Ce genre de certificats était, en général, destiné au partage de la propriété et nous donne des indices importants en ce qui concerne les transactions dans la ville d'Amid

109 DS 360/325b [2 *cemaziyü'l-aher* 1153] *hâkim-i mevki sudûr beher yevm on akçe nafaka ve kîsve bahasın takdir eyleyüb [...]*.

110 DS 310/10 [6 *cemaziyü'l-evvel* 1145].

111 DS 590/73 [13 *muharrem* 1136].

112 Le nom du père n'est pas mentionné dans le document.

113 DS 360/9b [27 *zi'l-hicce* 1153].

114 Pour d'autres exemples voir DS 360/1b, 2b, 3b, 5b, 7b, 8b et DS 313/1, 3, 5, 8.

et le rôle que jouait le tribunal dans leur authentification. Dans les pages suivantes, nous allons analyser quelques exemples et les situer dans le contexte plus large de la jurisprudence musulmane¹¹⁵.

Les cousins paternels d'Amid et les certifications liées à la propriété

Un type intéressant de certification, qui avait pour but d'authentifier le cousinage paternel (*emmizâdelik*) entre les individus, était toujours opéré dans le cadre d'une succession et avait lieu pendant un procès. Bien que ce genre de *hüccet* puisse être classé dans les *sicil* comme des procès (*dava*), le scribe du tribunal notait aussi les expressions suivantes sur les marges de ces *sicil* : « cousinage paternel » ce qui nous donne à penser que, du moins pour les enjeux du tribunal, la certification de ce lien parental était aussi importante que le procès en question. Le détail de cette certification est important non seulement pour comprendre le rôle notarial du tribunal, mais également pour comprendre ce rôle notarial du cadi, en tant que régulateur dans le contexte des conflits relatifs aux droits de succession dans la ville d'Amid.

Selon un procès-verbal portant sur l'héritage d'une femme nommée Zülfiye, fille d'al-hajj Bekir, un certain al-hajj Mehmed, fils de Mollah Ahmed, déclencha un procès contre le Trésor public de Diyarbekir, devant le mandataire du *voyvoda* de Diyarbekir nommé Mustafa Agha, qui est également désigné comme étant l'agent de Trésor public (*beytü'l-mal emini*) dans le document¹¹⁶. Devant le cadi, al-hajj Mehmed, désigné dans le document comme revendiquant un lien

115 Dans le droit musulman, les documents produits suite aux transactions sociales font partie de ce qu'on appelle *fiqh al-mu'amalat*, c'est dire les « règles régulatrices » qui visent à gérer les transactions sociales (Paul R. Powers, *Intent in Islamic Law...*, p. 97.) Ici, ce que nous appelons « transactions sociales » est défini par Baber Johansen en tant qu'échanges commerciaux. (Baber Johansen, « The Valorization of the Human Body in Muslim Sunni Law », dans Devin J. Stewart, Baber Johansen et Amy Singer (dir.), *Law and Society in Islam*, Princeton University Press, New Jersey, 1995, pp. 71–112.) La majorité écrasante des actes notariés dans les archives du tribunal d'Amid est en effet composée de certificats de vente (*bey' hücceti*). Comme nous l'avons évoqué plus haut, le contrat de vente était le prototype de tout contrat dans la jurisprudence musulmane pour éviter l'usure et gain illégal. Bien que les certificats de vente soient nombreux et portent sur la propriété, dans les pages suivantes nous allons nous concentrer sur d'autres types de documents qui peuvent nous montrer les activités notariales du tribunal d'une manière plus efficace et en dialogue avec le droit musulman. En effet, les contrats de vente que nous trouvons dans les *sicil* d'Amid sont stéréotypés et se répètent dans chaque cas. Pour quelques exemples de *hüccet* de la vente, voir DS 310/49 ; 50 ; 78 ; 79 ; 84 ; 85 ; 89 ; 90. DS 313/ DS 352/3 ; 5 ; 16 ; 19 ; 21 ; 22 ; 23 ; 25 ; 29. DS 360/305b ; 360b ; 307b ; 310b ; 311b ; 317b ; 318b ; 319b.

116 DS 360/361b [15 safer 1153] [...] *Diyarbekir voyvodası olup beytü'l-mal emini olan Mustafa Ağa bin Abdullah'ın vekili Mustafa Çelebi mahzarında* [...].

de cousinage avec Zülfiye¹¹⁷, déclare que son père Mollah Ahmed et le père de la défunte Zülfiye al-hajj Bekir sont frères, issus de mêmes parents (*li-ebeveyn*), que leur père s'appelle İzzet et que leur grand-père se nomme Ali. Étant donné qu'il était le seul successeur à l'héritage de la défunte, al-hajj Mehmed demanda devant le *cadi* la mise en cause de la mainmise de trésor public sur l'héritage en question. Suite à l'interrogatoire du *cadi*, le mandataire du *voyyoda* Mustafa Agha reconnut que l'héritage était retenu par le Trésor public et déclara ignorer que le plaideur était le cousin paternel de la défunte Zülfiye. A la fin du procès, après que deux hommes eurent témoigné de la véracité de ce lien familial entre Zülfiye et al-hajj Mehmed, ce dernier remporta le procès contre le Trésor public et fit par la même occasion certifier son rapport de cousinage paternel avec Zülfiye par le tribunal. Une note importante à souligner : à la fin du procès, comme il est habituel dans ce genre de conflits, le scribe note aussi que les inventaires après décès (*kassam defteri*) sauvegardés dans les archives du tribunal doivent être consultés pour le nouveau partage¹¹⁸.

Un autre document plus détaillé nous expose clairement la logique de la certification de cousinage paternel par le tribunal, ainsi que le sens sociologique rattaché à ce lien parental non seulement dans la ville d'Amid, mais aussi dans le contexte plus large du droit de succession dans la tradition musulmane :

Le 26 février 1733, deux hommes nommés Ömer et Osman, appartenant à la tribu de Sürücü et résidant dans le village de Kızıl Mescid, se présentèrent en personne devant le *cadi* d'Amid. Osman représentait également leur frère absent (*gaibü'l-beled*) Davud en tant que curateur (*kayyim*), ce que certifiait une *hüccet* délivrée par le tribunal¹¹⁹. Ils intentèrent un procès contre une femme nommée Havva, désignée dans le registre comme la mère d'un certain Esseyid Mustafa fils d'Ahmed, décédé auparavant à Mosul. Dans leur déclaration, Ömer et Osman revendiquèrent être les cousins paternels d'Esseyid Mustafa et, à ce titre, avoir en tant qu'*emmizâde* un droit sur l'héritage de ce dernier, sur lequel Havva avait mis la main. Devant le *cadi*, ils revendiquèrent leur cousinage paternel avec le défunt Esseyid Mustafa en invoquant les éléments suivants : le grand-père d'Ömer et Osman, nommé Mustafa, et le grand-père du défunt, Esseyid Mustafa, nommé Osman, étaient des frères issus de même parents (*li-ebeveyn*). Leur mère s'appelait Hatice et leur père s'appelait Su' üd. Étant donné qu'eux-mêmes et la mère du défunt Havva mis à part, personne d'autre ne pouvait prétendre à l'héritage, Ömer et Osman en revendiquaient leur part en justice.

117 [...] Zülfiye bint el-hac Bekir nâm Hâtuna emmizâdelik iddia eden [...].

118 [...] sicil-i mahfuzda hıfz olunan Kassam Defteri mantukunca [...].

119 DS 310/88 [12 ramazan 1145].

Bien que le procès porte une « accusation » contre Havva, il est intéressant de voir qu'au lieu de nier ou de réfuter l'accusation, celle-ci reconnut sur le champ le fait qu'Ömer, Osman et l'absent Davud étaient les *emmizâde* de son défunt fils Esseyid Mustafa et qu'ils avaient par conséquent un droit sur son héritage. Le fait que Havva n'a pas réfuté l'accusation nous révèle qu'en fait dans le procès en question il n'y avait pas de litige à proprement parler et que nous avons affaire à un « procès fictif » ayant principalement pour but d'authentifier les droits des plaideurs par l'attestation du cadi. Autrement dit, bien que les parties, appartenant à la même tribu, puissent tout à fait partager l'héritage en dehors du tribunal sans avoir recours au cadi, l'attestation par ce dernier de ce partage énoncé sous la forme d'un procès nous révèle bien le pouvoir du cadi dans sa capacité à établir la légalité des transactions dans la ville. A la fin du procès, après la reconnaissance et l'aveu (*ikrar ve itiraf*) de Havva, deux hommes nommés Şeyhmus, fils de Ramazan, et İbrahim, fils d'Osman, se présentèrent devant le cadi. Ils communiquèrent au cadi le fait qu'Ömer, Osman et l'absent Davud étaient les héritiers de défunt Esseyid Mustafa en vertu du lien d'*asaba bi-nafsih*.

Le terme *asaba bi-nafsih* évoqué par Şeyhmus et İbrahim dans le tribunal nous oblige à situer notre procès dans le contexte plus large du droit de succession dans la jurisprudence musulmane. Autrement dit, dans le système patriarcal des règles hiérarchisées entourant le droit de succession dans le droit musulman, la certification par le tribunal de cousinage paternel avait une place centrale dans le partage légitime d'une succession.

Dans la jurisprudence musulmane, la condition d'esclave, la différence de religion ou le fait avoir causé la mort de la personne décédée sont des motifs d'exclusion de la succession ouverte à sa mort. D'un autre côté, la consanguinité, le mariage et le clientélisme sont les critères par lesquels s'énonce le droit d'héritier¹²⁰. Ici, nous nous intéressons seulement aux qualifications à la succession en vertu du mariage et de la consanguinité. Si on suit le schéma proposé par Joseph Schacht, le partage d'une succession dans le droit musulman est comme suit¹²¹ :

« Ceux qui ont le droit à une part fixée (*fard, sahm*) dans le droit musulman. Cette catégorie inclut : a) la fille (en l'absence de la fille, la fille du fils) ou

120 Joseph Schacht, *An Introduction to . . .*, p. 170. Pour une interprétation de la succession dans le droit musulman, voir David S. Powers, « The Islamic Inheritance System : A Socio-Historical Approach », *Arab Law Quarterly* 8/1, 1993, pp. 13–29 ; voir également Richard Kimber, « The Qur'anic Law of Inheritance », *Islamic Law and Society* 5/3, 1998, pp. 291–325.

121 Joseph Schacht, *An Introduction to . . .*, pp. 169–174.

bien la sœur ayant le droit à la moitié de la succession pourvu qu'il n'y ait pas de proche mâle du même degré. S'il y a plusieurs proches féminins de cette catégorie au sein de la famille, la fille du défunt ou bien la fille du fils du défunt exclut la sœur du défunt de la succession. b) l'époux reçoit la moitié s'il n'y a pas d'enfants ou d'enfants des fils, et un quart dans le cas contraire. c) l'épouse reçoit un quart s'il n'y a pas d'enfants ou d'enfants des fils ; et un huitième dans le cas contraire. S'il y a plusieurs épouses, elles partagent cette somme d'une manière égale entre elles. d) la mère reçoit un tiers s'il n'y a pas d'enfants ou d'enfants de fils, et un sixième dans le cas contraire. e) les demi-frères et demi-sœurs du côté de la mère, s'il y en a deux ou plus, reçoivent un tiers. Les hommes et les femmes le divisant en parts égales, un demi-frère ou une demi-sœur du côté de la mère reçoit un sixième. Si les parts de ce premier groupe ne couvrent pas l'ensemble de la succession ou bien s'il n'y a pas d'héritiers d'un défunt quelconque correspondant à cette première catégorie, un deuxième groupe désigné comme *asaba* a le droit de revendiquer sa part.

L'*asaba* correspond *grosso modo* à des agnats et représente une catégorie plus large que celle des parents proches que nous venons de définir. Il comprend : a) en premier lieu, l'*asaba bi-nafsih* (i.e. *asaba* en leur propre droit) c'est-à-dire les agnats propres qui sont des hommes liés au défunt par la ligne masculine comme : les descendants, les ascendants, les descendants du père, les descendants du grand-père, les descendants de l'arrière-grand-père etc. b) en deuxième lieu, les *asaba bi-gayrih* (i.e. *asaba* à travers un autre) comme les femmes de la famille qui ont droit à la moitié de l'héritage comme nous l'avons rappelé plus haut. Elles deviennent *asaba* par leurs frères qui coexistent avec elles. c) en troisième lieu, l'*asaba ma'gayrih* (i.e. *asaba* en liaison avec un autre) qui comprend les sœurs de côté du père. Ainsi, dans un sens général, *asaba* correspond aux autres héritiers qui héritent en prenant tout ce qui reste toujours après la distribution de parts fixées selon le droit musulman. »

Ainsi, selon ce schéma, l'*emmizâdelik* à Amid correspondait à la catégorie de l'*asaba bi-nafsih*, c'est-à-dire les agnats mâles liés au défunt par la ligne mâle. Ce lien parental était une catégorie large : dans notre premier cas, al hajj-Mehmed était le cousin paternel direct de Zülfiye car leurs pères étaient des frères issus du même parent tandis que dans le deuxième cas, Ömer, Osman et l'absent Davud étaient liés au défunt Esseyid Mustafa par la parenté entre leurs grands-pères.

Cette observation suggère que la certification et l'attestation, par le tribunal, de ces liens étaient vitales pour un partage légitime de la succession conforme à la jurisprudence musulmane. Qui plus est, les membres de la même tribu, comme ceux de Sürgücü, pouvaient déclencher devant le cadî un procès fictif pour partager une succession, alors qu'ils auraient pu l'effectuer au sein même de la tribu sans l'intermédiaire du cadî. Cela nous donne à penser qu'il est forte-

ment possible que dans notre deuxième cas, les acteurs du procès ont vu dans l'autorité notariale du cadi une alternative à la « justice tribale » dans laquelle d'autres héritiers potentiels auraient pu être reconnus à travers les liens agnatiques du défunt¹²². Autrement dit, il est fortement possible que les stratégies de nos acteurs dans le deuxième cas aient visé à empêcher, par un recours au tribunal, la division de l'héritage parmi plusieurs héritiers.

Une autre *hüccet* parmi les *sicil* d'Amid montre que, dans la revendication des *emmizâde* sur une succession quelconque, le séniorat avait la primauté dans la hiérarchie de l'*asaba*. Il s'agit d'un procès intenté par un certain Ömer Bey contre un dénommé Şaban, tuteur d'un mineur nommé Hasan qui avait touché en tant qu'*emmizâde* à l'héritage d'un certain Ali¹²³. Dans son procès, Ömer déclara que le défunt Ali était le petit fils de sa sœur Rûkiye. Bien qu'il ait été légalement désigné pour percevoir l'héritage d'Ali, le tuteur Şaban avait mis la main dessus au nom du fait que Hasan était l'*emmizâde* du défunt. Après que le cadi l'eut interrogé, Şaban réfuta l'accusation en arguant que Hasan était bien l'*emmizâde* d'Ali et qu'en conséquence son droit sur l'héritage était légal. Néanmoins, Ömer présenta une fatwa au tribunal. Cette opinion juridique formulée par le mufti de la ville s'exprime en ces termes :

Si Zeyd dit de son vivant : « Amr est mon cousin paternel » et décède par la suite. Est-ce que cet Amr pourrait prétendre avoir droit à l'héritage de Zeyd, alors que l'oncle [*maternel*] du père de Zeyd, Bekir, qui serait son héritier, est en vie ?

La réponse correcte est non [*il ne le pourrait pas*]¹²⁴.

Comme il est manifeste dans la fatwa citée, la jurisprudence accorde un privilège au séniorat dans la hiérarchie de l'*asaba*¹²⁵. Cette hiérarchie était aussi

122 Par le terme « justice tribale », nous renvoyons aux études anthropologiques portant sur une justice coopérant ou se substituant à la justice de l'Etat dans les sociétés musulmanes. Pour l'Anatolie sud-est., voir Lale Yalçın Heckmann, *Tribe and Kinship among the Kurds*, Peter Lang Publishing, 1994 ; pour le cas du Yémen, voir Shelagh Weir, *A Tribal Order : Politics and Law in the Mountains of Yemen*, The University of Texas Press, Texas, 2007, voir particulièrement pp. 167–190.

123 DS 592/85 [22 muharrem 1136].

124 [...] *Zeyd hayatında Amr benim emmizâdemdir deyüb bâdehu fevt olsa, Zeyd'in varisi olan babasının dayısı Bekr mevcud iken Amr-ı mezbur Zeyd'in terekesin ahz ve zabta şer'en kâdir olur mu ? Cevâb-ı bâ sevâbında olmaz* [...].

125 Dans son article, Robert Brunschvig associe la place privilégiée de séniorat avec l'*asaba* du droit préislamique et non pas du droit Islamique : Robert Brunschvig, « Un système

un élément important pendant la certification légitime d'*emmisâdelik* pour le tribunal. A la fin du procès, le scribe avait noté dans le registre :

Comme le requiert la noble fatwa, on ordonna au tuteur susmentionné de délivrer l'héritage du défunt susmentionné au plaideur susmentionné Ömer Bey, selon le contenu de l'inventaire après décès¹²⁶.

Dans ce système hiérarchisé du droit de succession, il est clair que le tribunal en tant que notaire attirait les individus qui développaient certaines stratégies devant le *cadi* afin d'obtenir une *hüccet* pour faire authentifier leurs droits par le biais des procès. Dans un tel système qui imposait plusieurs héritiers sur une succession, les usages que les individus faisaient du tribunal étaient primordiaux.

Dans son article portant sur le système du droit de succession en Islam, David S. Powers souligne un développement dans le droit musulman qui permit aux individus de contourner ce système hiérarchisé/patriarcal de droit de succession. La reconnaissance du don (*hiba*) comme une transaction légitime dans la jurisprudence musulmane marque un tournant important dans ce développement¹²⁷. D'autre part, afin d'échapper à la fragmentation de l'héritage parmi plusieurs héritiers, les juristes ont établi, dans la doctrine, une distinction entre la transaction *post-mortem* et celle *inter-vivos*. Selon cette doctrine, les règles de droit de succession ne s'appliquaient à la transmission d'un bien qu'à partir du moment où l'état du propriétaire était celui de « la maladie de mort »¹²⁸. Avant cette période, et tant qu'il était en bonne santé ou que malade, il avait guéri, un propriétaire avait l'absolue liberté de décider d'octroyer son bien à qui il souhaitait sous la forme d'un don (*hiba*), tant que cette transaction était conforme aux formalités légales¹²⁹.

peu connu de succession agnatique dans le droit musulman », *Revue historique de Droit Français et Etranger* 27, 1950, pp. 23–34.

126 Pour un autre cas d'*emmisâdelik*, voir DS 360/320b [4 safer 1153].

127 David S. Powers, « The Islamic Inheritance System... », pp. 20–29. Voir aussi du même auteur « The Art of the Judicial Opinion : On Tawlij in Fifteenth-Century Tunis », *Islamic Law and Society* 5/3, 1998, pp. 359–381. Le dont que nous soulignons ici se distingue de celui échangé dans les relations matrimoniales. Pour ce dernier voir Yossef Rapoport, « Matrimonial Gifts in Early Islamic Egypt », *Islamic Law and Society* 7/1, 2000, pp. 1–36.

128 En arabe « *marad al-mawt* », *Ibid.*, pp. 359–360. Pour le développement historique de la « maladie de mort » dans la doctrine juridique, voir Hiroyuki Yanagihashi, « Doctrinal Development of *Marad al-Mawt* in the Formative Period of Islamic Law », *Islamic Law and Society* 5/3, 1998, pp. 326–358.

129 David S. Powers, « The Art of the Judicial Opinion :... », pp. 359–381, p. 360.

Parmi les *sicil* d'Amid, nous trouvons quelques documents relatifs à cette transaction. Ils sont en général désignés sous la rubrique du don (*hibe* en ottoman). Néanmoins, ces documents nous donnent uniquement des informations sur la transaction effectuée, sans présenter aucun détail en ce qui concerne les stratégies mises en place par les individus ni leurs intentions en concluant ce genre de contrat devant le cadı. Il y a aussi des cas qui nous informent sur le fait que certaines transactions de don sont conclues en dehors du tribunal et que les parties se présentent devant le cadı, avec des témoins afin d'obtenir une *hüccet* de la part du tribunal. Il est aussi à souligner que, dans presque tout les cas, les transactions devant le cadı étaient effectuées au nom des donateurs par leurs mandataires.

Dans un document de don, nous constatons qu'un certain al-hajj Mustafa du quartier d'İbn-i Müderris, qui résidait alors à Istanbul, était représenté par son mandataire devant le juge afin de faire enregistrer sa transaction¹³⁰. En présence d'un certain Mollah Abdullah, au nom d'al-hajj Mustafa, le mandataire *müderris* Hüseyin Efendi déclara devant le cadı qu' al-hajj Mustafa avait auparavant accordé la maison sise dans le quartier d'İbn-i Müderris au Mollah Abdullah en guise de don. La maison en question comprenait trois chambres, des escaliers en pierre, une tonnelle, une cuisine, des latrines et une cour. Selon les déclarations du mandataire, al-hajj Mustafa avait déjà remis un *temessük* portant un sceau à Mollah Abdullah confirmant la transaction effectuée. A présent, il demandait au cadı qu'une *hüccet* soit établie par le tribunal selon le contenu du *temessük* détenu par Mollah Abdullah, afin d'attester du don fait à ce dernier et sa propriété de la maison. Dans ce cas particulier, constatons que la transaction avait été effectuée en dehors du tribunal et concrétisée sur un *temessük*. Néanmoins, les parties sont venues au tribunal afin de faire certifier la dite transaction par l'autorité notariale du tribunal. La *hüccet* demandée par les parties devant le cadı renvoie clairement à cette capacité du tribunal.

Dans d'autres cas, il est possible d'observer que les individus pouvaient effectuer un don directement devant le cadı. Un enregistrement datant du 1er janvier 1733 expose une certification de ce genre de transaction¹³¹. Al-hajj Hasan, mandataire d'un certain al-hajj Tahir, se présenta devant le cadı afin de transmettre une maison, au nom d'al-hajj Tahir, à un certain Hüseyin, fils d'Abdullah. La maison était composée de deux chambres, d'une pièce voutée (*eyvan*), d'une cour, de latrines, d'une écurie et d'une cuisine et se trouvait dans le quartier de Siirdî. Le mandataire déclara devant le cadı accorder en don ladite maison au nom d'al-hajj Tahir à Hüseyin et que ce dernier pouvait

130 DS 313/61 [13 *rebîyü'l-evvel* 1159].

131 DS 310/36 [15 *receb* 1145].

s'emparer de la maison comme de sa propriété acquise par don¹³². Après l'enregistrement de l'affaire, le scribe nota dans les marges droites du *sicil* : certificat/don (*hüccet/hibe*).

Les dons étaient également ratifiés devant le *cadi* par les citoyens non musulmans de la ville. Un autre document typique de don fut enregistré dans le tribunal au 21 octobre 1722 par les membres d'une famille non-musulmane¹³³. Ce certificat concerne un don établi de son vivant par une femme nommée Yafo [?], fille de Milkoya [?]. Selon le registre, avant son décès, cette dernière avait accordé en don (*hibe*) la demi-part (*nüsf hisse*) qu'elle avait sur une maison à son fils Kirkos [?]. La maison en question comprenait deux chambres, une cour, des latrines et une cuisine. Devant le *cadi*, le frère de Kirkos nommé Sarkis [?] en personne et ses sœurs Maryem [?] et Hatunya [?] par l'intermédiaire de leur mandataire, avaient déclaré n'avoir aucun droit sur la propriété en question et qu'elle était la propriété de leur frère Kirkos acquise par don¹³⁴. Ainsi, bien que nous ne possédions aucune information en ce qui concerne la hiérarchie dans le droit de succession au sein des communautés non-musulmanes, il est clair que les sujets non-musulmans pouvaient effectuer des transactions de don et qu'ils pouvaient faire usage du tribunal en tant que notaire afin de faire certifier leur droit¹³⁵.

Tout au long de ce chapitre, nous avons observé que ces pièces, après avoir été délivrées aux parties, étaient également sauvegardées dans les archives du *cadi*. Les pièces que nous trouvons dans les *sicil* ne sont que les copies des *hüccet* délivrées (*hüccet sûreti*) et archivées au tribunal. Les *hüccet* remises par le tribunal aux particuliers ne se trouvent pas dans les archives du *cadi*. Ces archives, lieu central conservant les résultats des activités notariales du *cadi*, servaient également d'archives de la province de Diyarbekir et étaient consultées et utilisées pour des raisons variées. Dans les pages suivantes, nous allons éclairer cette fonction des archives du *cadi*.

Les sicil comme archives de la Province de Diyarbekir

Selon Baber Johansen, comme le *cadi* n'était pas uniquement un juge mais aussi un administrateur, il sauvegardait dans ses archives les pièces de son administration¹³⁶. Le *cadi* d'Amid ne faisait pas exception à cette règle et

132 [...] *menzil-i mezkur mezbur Hüseyin'in mülk-ü mevhubudur* [...].

133 DS 592/75 [10 muharrem 1135].

134 [...] *mezkur menzilin nüsf hissesi karındaşımız Kirkos'un mülk-ü mevhubudur asla ve kat'a alaka ve müdahalemiz yoktur* [...].

135 Pour une autre *hüccet* de don, voir DS 310/35 [23 receb 1145].

136 Baber Johansen, « Formes de langage... », p. 347.

conserva de nombreux types de documents relatifs à l'administration de la province de Diyarbekir dont la ville d'Amid était la capitale. Comme nous l'avons analysé dans le premier chapitre de la présente étude, le cadi d'Amid avait un pouvoir manifeste sur les fonctionnaires juridiques d'autres circonscriptions de la province. Qui plus est, le tribunal d'Amid était une institution où une vaste documentation relative aux affaires administratives de la province de Diyarbekir était conservée. Aussi, étant donné cette capacité, les archives du cadi de la ville d'Amid, fonctionnaient à la fois comme archives notariales et provinciales.

Comme nous l'avons souligné dans le premier chapitre, les copies des commandements des gouverneurs, ainsi que des ordres impériaux, étaient conservées dans les archives du cadi. Il faut aussi rappeler que les procès-verbaux des procès tenus dans le sérail du gouverneur étaient enregistrés dans les archives tenues par le cadi. Bien que nous ne sachions pas si ces documents étaient conservés par le gouverneur ou non, il est sûr que l'existence de ces documents dans les *sicil* montre que les archives du cadi furent aussi les archives du gouverneur de la province. De même, les certificats de nominations des fonctionnaires tels que cadis, *naib*, gouverneurs, *müderris*, muftis, scribes du tribunal et même imams des quartiers étaient enregistrés sur les *sicil*. Les nominations des serviteurs des mosquées appartenant aux *vakıf*, aussi bien à Amid que dans d'autres circonscriptions comme Harput, furent enregistrée dans ces mêmes archives¹³⁷. De la même manière, les prélèvements des impôts comme *imdâd-ı hazariye*, *imdâd-ı seferiye* et *avârız* étaient aussi enregistrés en détail et sauvegardés dans les archives du cadi¹³⁸.

Dans celles-ci, nous trouvons également les copies de suppliques (*arzuhâl*) des habitants de la province de Diyarbekir adressées à la Porte sur divers sujets¹³⁹. Dans ce cas, le tribunal servait de bureau de communication entre la Porte et ses sujets. La nomination de certains hommes importants des tribus pendant les campagnes impériales dans l'armée était aussi certifiée par le tribunal et une copie était sauvegardée dans les archives¹⁴⁰. Enfin, les

137 Pour quelques lettres concernant Amid, voir DS 360/180a, 181a, 182a, 183a, 184a, 185a. Pour Harput, voir DS 360/107a, 108a, 109a, 110a.

138 Pour un exemple des registres d'*avârız*, voir DS 313/110 [16 *receb* 1160], pour *imdâd-ı hazariye* et *seferiye*, voir DS 360/195a [sans date].

139 Pour un exemple, voir DS 313/69 [3 *safer* 1160] La supplique porte sur la demande des habitants du village de Taşharab d'être exemptés d'impôts car le village en question était délabré (*viran*). Pour un autre cas, voir DS 360/336a [5 *cemaziyül-evvel* 1153].

140 Pour le certificat de nomination de Millizâde İbrahim en tant que chef des troupes (*bölükbaşı*), voir DS 310/81 [27 *safer* 1145].

documents concernant les registres des nourritures (*bakkaliye defteri*) qui attestent des ventes de denrées au sérail du gouverneur étaient aussi enregistrés dans les *sicil* du *cadi*¹⁴¹. Les documents de ce genre attestaient des transactions effectuées entre les artisans de la ville et le sérail du gouverneur et pouvaient être consultés en cas de différend entre les artisans et le gouverneur. Ainsi, comme il est manifeste dans les exemples cités, l'activité notariale du tribunal ne se limitait pas aux certifications des droits des civils. Il sauvegardait également des documents relatifs aux affaires administratives et officielles.

Sans nul doute, une telle prolifération d'enregistrements devait beaucoup aux activités des scribes du tribunal. Outre la production de ces documents, la constitution des archives du tribunal était la tâche principale des scribes. Une étude approfondie des *sicil* nous montre que les scribes ont travaillé selon une logique qui avait aussi pour but de constituer ces archives selon un ordre régulier. Nous savons que plusieurs travaillaient dans le tribunal sous l'autorité d'un scribe en chef (*baş kâtib*) qui était toujours nommé par la Porte par un certificat impérial (*berat*)¹⁴². L'enregistrement des pièces était partagé par plusieurs scribes sous l'autorité de leur chef. Chaque page des *sicil* contient l'enregistrement de plusieurs *hüccet* faisant apparaître différentes écritures, ce qui suggère qu'une même feuille circulait parmi les scribes sur laquelle chacun enregistrerait le document qu'il devait consigner dans le *sicil*. En effet, alors que chaque page montre la coexistence des écritures de plusieurs scribes, les *hüccet* sont enregistrées dans l'ordre chronologique. Si certains *defter* contiennent des enregistrements datant d'années variées, c'est parce que ces enregistrements ont été réunis bien après, afin de reclasser les *defter* qui avaient été dispersés avec le temps. Ainsi, dans le partage des tâches entre les scribes, les notes portées dans la marge des *sicil* donnent des indices inestimables en ce qui concerne le projet archivistique qui orientait la constitution des *sicil*.

Ces notes montrent bien que les *hüccet* étaient attentivement enregistrées dans les *sicil* afin d'être consultées ultérieurement comme des archives par le *cadi* ou le scribe. Il y a aussi des ajouts sur les *sicil* qui notifient le fait que la *hüccet* en question a été enregistrée par erreur par un scribe ; de telles notes qui signalaient les erreurs constituaient un moyen d'instruire celui qui aurait par la suite la nécessité de consulter ces archives notariales. Plusieurs exemples de

141 DS 313/130 [17 *rebîyü'l-aher* 1160] La note portée sur la marge droite du document se lit comme suit : *Bakkal taifesinin yedlerinde olan işbu ilâm mucibince amel olunub bu nizama mugayir hareket idenleri men' ve def' eyleyeler deyü yazuldu.*

142 Les scribes en chef étaient des hommes locaux et les candidats à ce poste étaient proposés à la Porte par certains individus d'Amid qui étaient désignés comme étant des musulmans de bonne foi (*bi garez müslimin*) voir DS 360/201b [14 *rebîyü'l-aher* 1153].

ce genre peuvent être retrouvés dans les *sicil* d'Amid, comme l'illustrent les cas qui suivent.

Dans un cas concernant la propriété d'un absent nommé al-hajj Adem¹⁴³, le scribe avait commencé à écrire l'affaire sur une page. Ensuite, pour une raison qui nous échappe, il arrêta l'enregistrement et écrivit la note suivante sur la marge droite de la *hüccet* : *la [copie] identique de cette hüccet se trouve sur la page suivante. Que cela ne soit pas négligé*¹⁴⁴. Sur la page suivante, se trouve la copie complète de la *hüccet* écrite de la même main sans aucune note dans la marge. Une autre *hüccet* du « droit du sang », entièrement barrée par son scribe porte la note suivante sur la marge : *[la copie] sans défaut de cette hüccet est enregistrée sur la feuille derrière*¹⁴⁵. Juste après ce texte entièrement barré, nous trouvons la même *hüccet*, enregistrée une deuxième fois, qui porte la note suivante sur sa marge droite : *c'est [la copie] sans défaut de la hüccet qui avait été enregistrée par erreur*¹⁴⁶.

Un autre enregistrement, datant du 9 mars 1740 et semblable à celui qu'on vient de citer, nous donne des indices importants sur la constitution des *sicil*¹⁴⁷. Cette affaire fut enregistrée parmi les documents qui datent du 2 mars 1740¹⁴⁸. Après avoir enregistré l'affaire, le scribe transcrivit la note suivante dans la marge droite du document : *[la copie] sans défaut de cette hüccet est enregistrée neuf pages plus bas. Que cela soit évident*¹⁴⁹. Neuf pages plus loin, nous trouvons la même *hüccet* parmi les documents qui datent du 9 mars 1740. Cela nous démontre non seulement un souci de l'ordonnancement chronologique dans la conservation de l'archive du tribunal, mais également le fait que chaque cas fut enregistré bien après la date de l'affaire en question.

Il y avait aussi des cas où les détails de certaines affaires étaient confondus avec d'autres affaires pendant l'enregistrement. Les scribes en faisaient aussi mention sur les *sicil*. Par exemple, un document nous montre que dans le quartier de Câmiü'n-Nebî, une maison délimitée de deux côtés par la propriété d'une femme nommée Hatice, d'un autre par la propriété de Mustafa et dont la façade donnait sur la route principale a été vendue pour une somme de 175 *guruş* par un certain Shaykh Seyyid Abdullah à un dénommé Vartan,

143 Nous allons analyser ce cas en détail dans le troisième chapitre de notre étude.

144 DS 313/190 *Bu hüccetin aynı bir varaka zeylindedir ki gaflet olunmaya.*

145 DS 360/116b [6 *rebîyü'l-aher* 1153] *Bu hüccetin sahihi varaka-i ensesinde kayd olunmuştur.*

146 DS 360/117b [6 *rebîyü'l-aher* 1153] *Sehven kayd olunan hüccetin sahihi budur.*

147 DS 360/240b [10 *zî'l-hicce* 1152].

148 3 *zî'l-hicce* 1152.

149 *Bu hüccetin sahihi dokuz varaka aşağı kaydolunmuştur, malum ola.*

fiis de Yorgi¹⁵⁰. Après l'enregistrement, le document fut corrigé par le scribe en portant la note suivante dans la marge droite du document : *le quartier [où la maison se trouve] et les délimitations [de la maison en question] de cette hüccet ont été enregistrés par erreur. Que cela ne soit pas négligé. Les délimitations de la maison qui se trouve à l'Îç Kale doivent être enregistrées*¹⁵¹.

Dans certaines copies des *hüccet*, nous voyons aussi que les noms des parties auxquelles étaient délivrées les *hüccet* étaient transcrits par le scribe dans la marge des documents. Par exemple, quand le 15 juillet 1747 un certain Hacı Halil gagna un procès concernant son droit de propriété sur une maison, la note suivante fut enregistrée par le scribe : *la hüccet de la maison de Hacı Halil par [le biais du] procès*¹⁵². Dans une autre *hüccet*, quand les artisans d'alimentation (*bakkal esnafı*) déclarèrent devant le mandataire du gouverneur Mehmed Pacha avoir encaissé la somme payée pour la nourriture qu'ils avaient vendue au cellier (*kiler*) du séraïl du gouverneur, la note suivante fut portée dans la marge droite du document : *hüccet remise par les artisans à son excellence Mehmed Pacha*¹⁵³. De même, dans un document de *sulh* d'une famille notable Erdebilzâde, la note qui l'accompagne en marge indique : *la hüccet de sulh des Erdebilzâde*¹⁵⁴. Finalement, dans un autre document, une note détaillée portée sur la marge droite nous montre bien que ces notes prises faisaient partie de l'activité notariale du tribunal. Il s'agit d'une *hüccet* de vente délivrée à un certain Sunullah Efendi concernant une boulangerie qui avait une valeur de 612 *guruş*. La note ajoutée par le scribe sur le document se lit comme suit : *la hüccet de la boulangerie de Sunullah Efendi. La vente 612 guruş*¹⁵⁵.

Ainsi, ces notes prises sur les marges des *sicil* avaient pour but de laisser des traces pour qui aurait besoin de consulter les *sicil* ultérieurement comme des archives, sans se perdre dans cette vaste documentation. Elles attestent aussi qu'un souci de constituer une archive bien ordonnée par les scribes les conduisait à signaler les erreurs qu'ils avaient faites pendant les transcriptions des *sicil*, en ajoutant ces notes dans les marges des documents. Comme nous allons le montrer plus loin, mis à part ces notes, il y a plusieurs indices clairs

150 DS 360/100b [12 *rebîyü'l-evvel* 1152].

151 *Bu hüccetin mahallesi ve hudûd-u müştemili sehvây-ı tahrir olunmuşdur, gafllet olunmaya. Îç Kalesinde vaki olan menzilin hudud-u müştemili tahrir olunmak gerekdir.*

152 DS 313/360 [7 *receb* 1160] *Hacı Halil'in dava ile menzil hüccetidir.*

153 DS 360/346b [12 *cemaziyü'l-evvel* 1153] *Esnafın Mehmed Paşa Hazretlerine verdiği hüccettir.* Pour un autre document similaire, voir DS 310/53 [13 *safer* 1145] La note prise sur la marge droite du document se lie comme il suit : *Esnaf'ın Selim Ağa'ya verdiği hüccetidir.*

154 DS 310/27 [17 *cemaziyü'l-aher* 1145].

155 DS 360/151b [3 *cemaziyü'l-aher* 1153] *Sunullah Efendi'nin ekmekçi dükkânı hüccetidir. Mübâya 612 guruş.*

dans les *sicil* attestant que les archives du cadi étaient bel et bien consultées tant pour régler les litiges civils que pour résoudre les problèmes administratifs de la province de Diyarbekir. Néanmoins, avant d'aborder ce sujet en détail, il est nécessaire de revenir sur l'arrière-plan historiographique de la question.

Dans son étude portant sur les écrits des juristes hanéfites de Transoxiane du Moyen-âge, Baber Johansen avance l'idée que les archives du cadi constituent le savoir du juge et qu'elles remplacent la « mémoire de l'événement »¹⁵⁶. Autrement dit, les cadis ont utilisé leurs archives systématiquement pour des raisons variées. Qui plus est, selon Johansen, même dans les procédures juridiques, un document écrit pouvait fonctionner en tant que preuve par excellence pendant la période d'office du cadi qui l'avait établi.

Boğaç Ergene, d'un autre côté, en se fondant sur les *sicil* de villes anatoliennes comme Kastamonu et Çankırı, a affirmé que dans ces villes il n'y avait pas un cas qui pût témoigner de la consultation de ces archives par le cadi¹⁵⁷. Il affirme aussi qu'il n'y a pas un seul exemple pouvant montrer que l'écrit faisait foi dans les procédures juridiques. Selon lui, les fonctions de ces pièces n'étaient utiles qu'aux déclarations devant le cadi. Ergene avance :

[...] there may have been a desire on the part of the contracting parties to leave behind a paper trail for future reference : presumably, one major function of the contract entries in the copies held by contracting individuals was to prevent the details of agreements from being forgotten [...]¹⁵⁸

Ainsi, selon Ergene, la raison de tenir une telle archive était de garder des traces écrites des événements en guise d'« aide à la mémoire »¹⁵⁹.

Il est sûr que les livres juridiques que Johansen utilise dans son article sont des sources écrites par les juristes hanéfites. Johansen n'utilise aucun registre d'un tribunal islamique qui pourrait nous éclairer sur la façon dont s'appliquaient les idéaux des juristes dans la pratique. Son article se fonde uniquement sur les écrits théoriques des juristes de l'époque pré-ottomane. Néanmoins, quelques cas se trouvant parmi les *sicil* d'Amid correspondent à

156 Baber Johansen, « Formes de langage ... », p. 350.

157 Pour l'argument d'Ergene, voir Boğaç Ergene, « Documents Use ... », p. 88. [...] *In fact during my research on the sicils of Çankırı and Kastamonu, I did not encounter a single case in which the courts utilized their own archives in any evidentiary capacity, even when doing so was possible* [...]. Voir aussi du même auteur, « Evidence in Ottoman Courts ... », p. 46.

158 *Ibid.*, p. 479.

159 *Ibid.*, p. 477.

l'analyse de Johansen et nous montrent clairement que le *cadi* consultait ses archives.

Par exemple, un *mürasele* se trouvant parmi les *sicil* d'Amid nous montre clairement que les documents se trouvant dans les archives du *cadi* pouvaient être consultés afin de résoudre les problèmes administratifs¹⁶⁰. Ce *mürasele* écrit par le *cadi* d'Amid était adressé au *naib* de la circonscription de Meyafârikin (aujourd'hui Silvan) afin de l'avertir d'une question d'imposition injuste à Meyafârikin. Le *cadi* dans sa lettre précisait qu'après avoir examiné les *sicil* sauvegardés dans le tribunal d'Amid, il avait constaté que hormis l'*imdâd-ı hazariye* et l'*imdâd-ı seferiye* les circonscriptions comme Bakos-Boşat et Seyyidkënd étaient exonérées d'autres impôts comme *avâriz* et *bedel-i nüüzûl*¹⁶¹. Le *mürasele* en question demandait en conséquence de ne pas importuner les habitants de ces circonscriptions par la perception des impôts *avâriz* et *bedel-i nüüzûl*¹⁶². Ainsi, le problème fut résolu par une consultation des archives.

Bien que le cas cité porte sur les affaires administratives de la Province de Diyarbekir, d'autres cas concernant les successions des individus nous montrent que la consultation des archives du *cadi* visait aussi en pratique à résoudre des problèmes civils. Comme nous l'avons souligné, la consultation des inventaires après décès par le tribunal était une pratique assez fréquente. Dans le cas d'*emmişâdelik* par exemple, le *cadi* en général se reportait aux informations qui se trouvaient dans les registres d'inventaires après décès afin de partager à nouveau les successions après chaque litige. Un registre parmi les *sicil* nous précise aussi que les individus pouvaient se référer aux inventaires après décès au tribunal pendant la certification d'une demande. Par exemple, après le décès d'une certaine Hatice fille de Şeyh İsmail, son héritage fut partagé entre son époux Ebubekir, son fils İsmail, sa fille Zeliha et sa mère Dohterşah¹⁶³. Suite au partage, İsmail, Zeliha et Dohterşah ont déclaré devant le *cadi* qu'une boutique se trouvant dans le quartier de Çakal avait été héritée par Ebubekir, ainsi qu'il était enregistré dans les inventaires après décès,

160 DS 360/172a [22 ramazan 1153].

161 [...] *hâla medine-i Amid mahkeme-i şerifinde hüfz olunan sicil-i mahfûza nazâr olunub* [...].

162 [...] *imdâd-ı seferiye ve hazariyeden gayrı sâir avâriz ve bedel-i nüüzûl Bakos ve Boşat ve Seyyidkënd nâm karyeler bu ana deđin edâ eyledikleri olmamađla savb-ı şer'iden bilâ iltimas mürâsele tahrir olunmuşdur led el-vusûl gerekdir ki kura-i mezburana imdâd-ı seferiye ve hazariyeden mâ'ada sâir avâriz ve bedel-i nüüzûl talebiyle rencide itdirmeyesiz* [...].

163 DS 360/201b [16 şevval 1154].

et qu'en conséquence dorénavant ils n'auraient aucune revendication sur la boutique en question¹⁶⁴.

Plus encore, bien qu'Ergene dans son article affirme, contre Baber Johansen, que l'écrit ne constituait pas la preuve par excellence pendant les litiges, nous voyons un cas parmi les *sicil* d'Amid où certains documents écrits par les hauts fonctionnaires de l'Etat qui sont, en principe, conservées dans les archives du cadi comme les *mürasele* et les certificats impériaux (*berat-ı hümmâyun*), étaient considérés comme preuve par excellence pendant les procédures juridiques. Il est aussi à souligner que ce genre de document avait un poids suffisamment fort pour que le cadi n'ait pas même besoin de consulter ses archives afin de vérifier l'originalité des documents. Pour en donner un exemple, jetons tout d'abord un œil sur un litige concernant des fondations pieuses se trouvant dans la ville d'Amid et appartenant à la famille du Bey de l'*hükümet* kurde de Palu nommé Cemşid Bey¹⁶⁵. Il s'agissait de quelques boutiques (*dekkakin*) et dépôts (*mahzen*) à Amid et d'un moulin (*değirmen*) se trouvant à l'extérieur de la porte de Mardin qui avait été donné en location (*icâre*) à un certain Kasımzâde İbrahim par Cemşid Bey ; le droit de location d'İbrahim était attesté par un certificat impérial (*berat*)¹⁶⁶. Comme dans ce genre de contrat, le droit de location pouvait faire partie du legs pour les générations futures, le fils d'İbrahim nommé Ahmed avait hérité le droit de location et cela était attesté par un *mürasele* d'un certain *naib* nommé Hasan Efendi¹⁶⁷. Un certain Mustafa Çelebi s'opposant devant le cadi au droit d'Ahmed, ce dernier présenta le certificat impérial ainsi que le *mürasele* écrit par le *naib* sur le sujet¹⁶⁸. Après avoir présenté les documents en question devant le cadi, Ahmed remporta le procès.

Les documents que nous avons analysés montrent clairement que le tribunal du cadi d'Amid, en tant que notaire, fonctionnait également comme lieu d'archivage de la province de Diyarbekir. Les copies des pièces sauvegardées dans ces archives étaient consultées à l'occasion afin de régler les affaires administratives et civiles. Il faut le souligner ici, nous ne pouvons saisir cette pratique que dans le cas où cette consultation avait laissé des traces dans les *sicil*.

164 [...] *dükkan-ı mezbur Kassam Defterinde mastur olduğu üzere irsen ve şer'en muma ileyh Şeyh Ebubekir'in müllüdüür, alâka ve müdahalemiz kalmamışdır, zabt eylesin* [...] Pour trois autres cas voir DS 313/360 [11 *receb* 1159] ; DS 360/343b [18 *rebîyü'l-aher* 1153] ; [DS 360/366b [17 *receb* 1153].

165 DS 313/351 [20 *rebîyü'l-aher* 1160].

166 [...] *berat-ı âlişan ihsan olunub bâdehu* [...].

167 [...] *naib Hasan Efendi yedime bir küt'a mürasele-i şer'i vermiş iken* [...].

168 [...] *yedinde olan senedata nazar olundukda* [...].

Du fait des limites de nos sources, nous ne pouvons pas observer si ces registres étaient consultés dans la vie courante comme une archive ou non.

Cette observation devient beaucoup plus importante quand on se rappelle l'argument développé par Baber Johansen. Comme nous l'avons évoqué plus haut, selon celui-ci, dans la doctrine hanéfite les pièces délivrées par le *cadi* pouvaient être considérées comme preuves par excellence dans les litiges pendant la période d'office du *cadi* qui les avait établies. Après la destitution du *cadi*, les pièces qu'il avait délivrées perdaient leur statut probatoire aux yeux du *cadi* suivant. Ainsi que nous l'avons mentionné dans le premier chapitre de notre étude, les *cadis* de *mevlevîyet* pouvaient rester à leur poste un an durant, ce qui constitue une période de très courte durée. Aussi, il ne serait pas inutile de se demander si, dans la ville d'Amid, les pièces délivrées par le *cadi* de la ville n'avaient pas valeur de preuve que pendant un an. En raison des limites de notre présente étude, cette question reste une question importante pour les recherches à venir.

Quoi qu'il en soit, comme nous l'avons observé tout au long de cette partie, l'écrit dominait les transactions quotidiennes dans la ville d'Amid sous les formes du *temessük* et de la *hüccet*. Bien que la circulation des *temessük* comme actes sous seing privé soit centrale dans la ville, le *cadi* d'Amid avait seul autorité pour attribuer une légalité aux contrats écrits, soit sous la forme d'un jugement, soit sous celle de l'attestation.

A partir de cette observation, une question centrale doit être posée dans notre recherche : si le verdict ou l'attestation du *cadi* avait une place centrale dans les légitimations des transactions quotidiennes, le verdict du *cadi* avait-il une autorité absolue ne pouvant être reconsidérée après son énonciation ? Autrement dit, est-ce que le *cadi* avait la capacité de réagir si la partie gagnante d'un procès quelconque venait une deuxième fois devant le juge afin de faire annuler le jugement et de défaire la force exécutoire de celui-ci ? Cette question est importante dans le contexte de la présente étude, car non seulement elle implique la force exécutoire des *hüccet* dans la vie juridique d'Amid mais également met en question l'autorité absolue attribuée au *cadi* dans les études de certains ottomanistes. Ainsi, avant de conclure le deuxième chapitre, nous nous arrêterons sur un cas de déclaration mensongère devant le *cadi*.

Le procès mensonger de la tribu de Sinkân

Le 21 novembre 1746 quatre membres de la tribu kurde nommée Sinkân, habitants du quartier de Mustafa Paşa, se rendirent au tribunal d'Amid afin d'intenter un procès contre un certain Hızır et son père Abdi, fils de Hasan, habitants du village de Kadı Kendi désignés dans le document comme étant des proches

(*hususim*) des accusateurs¹⁶⁹. Hızır et son père Abdi étaient tenus pour responsables de la mort d'un certain Resul lors d'une bagarre. La victime Resul était identifiée dans le registre comme le frère des plaideurs. Leur déclaration résu- mant l'accusation fut consignée comme suit :

Des habitants du quartier de Mustafa Paşa, de la ville d'Amid, de la commu- nauté de Sinkân, porteurs de la présente écriture, Gülci fille d'Ali, Mehmed, Abbas, et Hüseyin les fils de Cemşid et leur sœur Meryem, tous présents per- sonnellement devant l'honorable tribunal de la Charia, ont intenté un procès, en leur présence, contre leurs proches Hızır et son père Abdi fils de Hasan, habitants du village de Kadı Kendi, et ont déclaré ce qui suit :

Trois mois avant la présente déclaration, dans le village susdit, notre frère Resul fils de Cemşid s'était battu sans raison, au sujet de raisins, dans la vigne des susmentionnés. Lors de cette dispute, Hızır susmentionné a donné un coup de sabre sur la tête de notre frère Resul susdit et son père Abdi a donné un coup, avec un manche de bêche, sur son cœur. De ce fait, son cœur enfla et il dut s'aliter. Puisqu'il en est décédé, nous demandons son droit du sang, et qu'il soit interrogé, et que sa déclaration soit enregis- trée en vertu de la Charia.

Comme nous l'avons évoqué dans le premier chapitre de la présente étude, selon le droit musulman le rôle de l'argent du sang (*dim ü diyet*) en cas d'homi- cide était d'éviter le talion (*kisas*). Dans ce cas, l'argent du sang était fixé par la loi et il ne pouvait être sujet à une négociation quelconque, sauf si les parties arrivaient à un accord à l'amiable (*sulh*). Nous savons que dans la ville d'Amid les individus pouvaient effectuer des accords à l'amiable entre eux en dehors du tribunal au sujet du droit du sang. Néanmoins, le fait est que dans le cas cité ci-dessus nous constatons que le conflit n'avait probablement pas été résolu entre les parties en dehors du tribunal et qu'il fut présenté devant le tribunal en tant que litige qui nécessitait l'intermédiaire du cadi.

A ce point, il ne faut pas omettre de remarquer un détail. Dans le cas en question, l'accusé et les plaignants appartenaient à la même tribu (*Sinkân*) et étaient des proches (*hususim*). Ainsi, ils auraient pu trouver une entente entre eux sans recourir au tribunal après une négociation. Qui plus est, dans la ville d'Amid, en général, dans les cas d'homicide, les membres des tribus faisaient usage du tribunal du cadi pour expertise. Dans ce cas, les agents du tribunal du cadi faisaient un constat sur le lieu du crime qu'ils certifiaient par des

169 DS 313/178 [7 *z'l-kade* 1159].

hüccet. Ces actes pouvaient servir ultérieurement aux membres d'une tribu pour élaborer un accord. Autrement dit, ces pièces avaient le pouvoir de pousser les individus vers un accord à l'amiable. Ici, le fait qu'un tel différend entre les membres d'une même tribu et parentèle n'avait pu être résolu par un accord à l'amiable entre eux indique la nature « irrésolue » du différend au sein de la tribu de Sinkân.

Après la déclaration des plaideurs, le *cadi* demanda une preuve aux plaideurs afin de valider l'accusation. Le langage formel du *sicil* énonce :

[...] après l'interrogatoire et suite à la négation, quand l'administration d'une preuve à charge a été demandée aux plaideurs susmentionnés, les dénommés *Avcı Seyyid Mehmed* fils d'*Ahmed*, des habitants de *Çermik*, et *Osman* fils d'*İbrahim*, des habitants du quartier de *Mevli*, qui sont des musulmans dignes se sont présentés devant l'assemblée de la *Charia* pour témoigner :

en vérité, trois mois avant la présente déclaration, dans le village de *Kadı Kendi*, le susdit feu *Resul*, fils de *Cemşid*, le testateur des plaideurs susdits, s'est disputé pour des raisins dans la vigne du *Hızır* susmentionné et de son père *Abdi* fils de *Hasan*. Lors de cette dispute *Hızır* susmentionné a donné un coup de sabre sur la tête de *Resul* susdit et son père *Abdi* a donné un coup, avec un manche de bêche, sur son cœur, en notre présence et de ce fait il est décédé. Nous témoignons de ce fait et en témoignons [...]

Après le témoignage des témoins, le verdict du *cadi* qui clôt le procès fut le suivant :

Après *ta'dil* et *tezkiye*, leurs témoignages précisant l'affaire ont été acceptés comme valables et en conséquence on [*conseilla*] aux susdits *Hızır* et son père *Abdi* de donner et remettre l'argent du sang qui revient aux susdits *Hızır* et son père *Abdi*, dans sa totalité, ainsi qu'il est requis par la *Charia*, aux plaideurs susdits. Ce qui s'est passé a été enregistré sur demande le 21 novembre 1746.

En fait, la *hüccet* que nous venons de citer n'a rien d'extraordinaire car elle est un des documents de *diyyet* attestés par le *cadi* par le biais d'un procès et sauvegardés dans les archives du tribunal. Nous avons devant nous une affaire où les membres de la famille du défunt demandent l'argent du sang en s'appuyant sur des témoins. Après l'accusation et l'approbation par les témoins, *Hızır* et son père *Abdi* étaient tenus de verser l'argent du sang qui leur incombait. Le

verdict prononcé par le cadi attribuait une force au document en question qui avait pouvoir d'obliger les parties perdantes vis-à-vis de la Charia. En bref, la *hüccet* que nous venons de citer n'est qu'un résumé figé de la justice du cadi sur le sujet en question, dont le document fut délivré à la partie gagnante et dont une copie fut sauvegardée dans les archives du tribunal.

Cependant, seulement quatre mois et demi plus tard, nous rencontrons les mêmes plaignants et les mêmes accusés devant le tribunal, afin de raconter devant le juge une histoire radicalement différente de celle consignée par la *hüccet* ci-dessus. Malheureusement, nous n'avons aucune trace dans les *sicil* de ce qui s'est passé durant ces quatre mois et demi. Pourtant, le second procès nous intéresse par son contenu qui sort de l'ordinaire et qui nous donne des indices précieux sur la portée du verdict du cadi et son autorité dans les affaires juridiques. Avant de rentrer dans le vif du sujet, suivons le deuxième procès.

Le 9 avril 1747 nos plaignants Gülci, Meryem, Mahmud, Hüseyin et Abbas revinrent devant le tribunal du cadi¹⁷⁰. Seulement, cette fois-ci il ne s'agissait pas d'un procès mais d'un aveu (*ikrar*). Avant d'enregistrer l'aveu, le scribe du tribunal inscrivit, comme d'habitude l'identité des parties prenantes :

L'héritage de Resul fils de Cemşid, habitant du quartier de Mustafa Paşa, précédemment assassiné, revient selon la Charia à sa mère Gülci fille d'Ali, sa sœur Meryem fille de Cemşid et ses frères Mehmed, Hüseyin et Abbas fils du susdit Cemşid. [Par la suite], les susdits Mahmud, Hüseyin, Abbas, Gülci et Meryem dont la personne est connue par identification (*ta'rif*) selon la Charia, se sont tous présentés en personne devant l'honorable tribunal de la Charia, en présence d'Abdi fils de Hasan et son fils Hızır, porteurs de la présente écriture, habitants du village de Kadı Kendi qui est l'une des circonscriptions de la ville susdite et ont pris la parole pour déclarer ce qui suit :

quatre mois et demi avant la présente écriture, sur l'incitation de quelques provocateurs nous avons ouvert un procès pour demander l'argent du sang des susmentionnés, en déclarant qu'au village susmentionné, il y avait eu une dispute sans raison pour des raisins, dans la vigne des susmentionnés. Dans ce procès, nous avons prouvé que lors de cette bagarre, Hızır susmentionné avait donné un coup de sabre sur la tête de notre testateur le défunt susdit Resul et l'avait blessé ainsi, et que même son père Abdi avait frappé, avec un manche de bêche, sur son cœur et que de ce fait, Resul susmentionné avait dû s'aliter et était décédé. Après que nous avons établi le bien fondé de notre plainte, une

170 DS 313/69 [28 *rebiyü'l-evvel* 1160].

hüccet nous a été délivrée, relative à l'argent du sang à verser par les susmentionnés. Néanmoins, nous avons justifié et prouvé nos déclarations en usant de la force et en altérant l'histoire. En effet, la plainte susdite était mensongère et nulle et, de même, nos témoins étaient eux-mêmes mensongers.

Cette seconde déclaration devant le juge d'Amid indique clairement que les plaignants de la première affaire ont fait le chemin une deuxième fois jusqu'au tribunal pour une raison évidente : demander au *cadi* l'annulation du premier jugement. La force légale de la *hüccet* qui était issue du tribunal dans le premier procès avait poussé Hızır et son père Abdi à se présenter une seconde fois devant le *cadi* afin de révoquer le premier jugement. Il faut aussi souligner que, bien que nous ne sachions pas ce qui s'était passé durant ces quatre mois et demi, il est clair que les parties étaient arrivées à une négociation entre eux et que, cette fois-ci, il était nécessaire d'éviter la force exécutoire de la *hüccet* et de contourner le pouvoir du *cadi* dans les limites que la *Charia* avait déterminées. Autrement dit, il s'agissait de règles de la loi musulmane qui dépassaient une négociation faite en dehors du tribunal.

À ce stade, une question centrale pour les études sur la loi musulmane vient à l'esprit : est-ce que le jugement d'un *cadi* peut-être contesté, et finalement être rétracté ou modifié par le juge de l'affaire ou par un autre juge ? Bien que les études des ottomanistes soient silencieuses sur ce sujet particulier, ces derniers ont tendance à attribuer une autorité absolue au verdict du *cadi*. Puisqu'il n'y a pas d'institution telle que la cour d'appel dans les structures juridiques ottomanes, il est supposé que le verdict final du *cadi* était irrévocable et avait un caractère absolu de validité.

Même les grands savants de la jurisprudence islamique comme Emile Tyan et Joseph Schacht estiment que le jugement du *cadi* ne pouvait être annulé que dans le cas où il était fait état d'une erreur de droit, mais non pas d'une erreur de faits. En tant que tel, un jugement qui se prononce sur la base de fausses accusations ou de faux témoignage a certainement le caractère de ce qu'on appelle, dans les termes d'Emile Tyan, l'« autorité de la chose jugée¹⁷¹ ».

171 Emile Tyan, « L'Autorité de la chose jugée en droit musulman », *Studia Islamica* 17, 1962, pp. 81–90 ; sur le même sujet, dans le cadre du droit malékite, David S. Powers démontre qu'au Maroc, sous l'autorité de Marinides du XIV^{ème} siècle, le juge principal (*qadi al-jama'a*) avait l'autorité de modifier et annuler les décisions des juges locaux s'il y avait une erreur de droit : David S. Powers, « On Judicial Review in Islamic Law », *Law and Society Review* 26/2, 1992, pp. 315–342. Sur l'erreur de droit causé par le *cadi* dans le droit musulman, voir Ulrich Rebstock, « A Qadi's Errors », *Islamic Law and Society* 6/1, 1999, pp. 1–37.

Baber Johansen, d'autre part, fait valoir que, dans une procédure juridique, le jugement du cadi, par sa supériorité et la puissance dans la constitution des effets juridiques, devient la preuve suprême qui détermine le poids d'autres preuves après chaque verdict¹⁷². Ainsi, après le jugement, si les témoins sur le témoignage desquels le jugement a été prononcé viennent devant le cadi et déclarent qu'ils ont menti ou qu'ils ont agi de mauvaise foi dans le but de nuire aux défendeurs et qu'ils veulent que le jugement soit annulé, ils sont légalement punis, mais ni le jugement, ni leur témoignage n'est annulé¹⁷³. Comme en réponse à la formulation wébérienne de *Kadijustiz*, Johansen évoque aussi que les juristes hanéfites de l'époque ottomane ont développé des arguments en ce qui concerne l'annulation de jugement du cadi. Par exemple, il considère les opinions de *Khayr al-Din al-Ramli* et d'Ibn 'Abidin (juriste hanéfite syrien du XIX^{ème} siècle) qui évoquent que l'annulation d'un jugement déjà rendu est possible sur la base de nouveaux témoignages¹⁷⁴. Néanmoins, Johansen dans son article ne précise pas si les juristes ottomans qu'il cite dans son article autorisent l'annulation d'un jugement déjà rendu à cause d'erreurs de fait dans le cas en question. Ce point reste crucial pour nous ici car, dans notre cas de la victime Resul, nous avons sûrement affaire à une erreur dans les faits, liée à la déclaration mensongère et au faux témoignage.

S'il est impossible d'annuler un jugement chez les hanéfites pour ce genre de raisons, pourquoi les proches de la victime Resul sont-ils alors venus devant le juge d'Amid une deuxième fois ? Il est clair que le but ici est d'annuler la première *hüccet* établie par le cadi, mais cela était-il possible dans les limites du droit musulman hanéfite ? La réponse à cette question réside dans le contenu de la fatwa formulée par le mufti hanéfite de la ville qui fut apportée au tribunal par Hızır et son père Abdi. Ainsi peut-on lire :

Si l'héritier Amr de la victime Zeyd intente un procès en déclarant que Bekr a tué Zeyd, si une fois que celui-ci arrive à appuyer son accusation par des preuves, et que le verdict est prononcé, il [*Amr*] déclare par la suite que son procès était mensonger et faux et que ses témoins étaient également mensongers et si Bekr susmentionné démontre par des preuves que

Néanmoins, Christian Müller dans son article montre qu'un jugement pouvait aussi être contesté à cause d'une erreur de faits. Voir Christian Müller, « Judging with God's Law on Earth : Judicial Powers of the *Qadi al-jama'a* of Cordoba in the Fifth/Eleventh Century », *Islamic Law and Society* 7/2, 2000, pp. 159–186.

172 Baber Johansen, « Jugement comme preuve . . . », p. 13.

173 *Ibid.*, pp. 13–14.

174 *Ibid.*, p. 19.

les aveux d'Amr susmentionné sont fondés ; le verdict mentionné pourra-t-il être annulé et révoqué ?

La réponse correcte est oui, il pourra [être annulé]

L'opinion juridique que nous venons de citer, formulée par le mufti hanéfite d'Amid, montre clairement que le jugement prononcé en faveur des parents de la victime Resul pouvait être annulé dans le cas d'un tel aveu.

Toutefois, la fatwa en question ne nous donne aucun indice quant à savoir si l'annulation d'un jugement était possible en raison d'une erreur dans les faits. Les trois livres du *fiqh*, consultés par le mufti de la ville et qui lui avaient inspiré cette opinion furent également transcrits sur le document par le scribe du tribunal. La première citation en arabe tirée de *Jami' al-Fusulayn* de Şeyh Bedreddin se lit comme suit :

L'annulation d'un procès est valide, et elle est l'option [ou le choix] choisie, parce qu'elle [l'annulation] est valide avant que le verdict ne soit prononcé, elle en est ainsi [même] après¹⁷⁵.

Comme il est manifeste, cette première citation ne porte aucun détail satisfaisant en ce qui concerne la véritable raison qui légitime l'annulation du premier jugement. Bien que notre affaire ait présenté des erreurs dans les faits, ni la fatwa ni cette première citation n'aborde cet aspect du sujet. Aussi, le deuxième passage, tiré du *Surrat al-Fatawi* par le mufti de la ville énonce :

Si le plaideur dit qu'il a été trompé, le procès est révoqué¹⁷⁶.

Cette citation nous rappelle un détail dans l'aveu des parents de Resul, qui avaient déclaré qu'ils avaient déclenché le premier procès sur l'incitation de quelques provocateurs¹⁷⁷. Il se peut que dans cette citation l'expression « il a été trompé » renvoie à l'incitation des plaideurs par certains individus en dehors du tribunal. Ainsi, cette citation nous indique que l'accent fut mis ici sur l'erreur dans les faits de notre procès. Néanmoins, dans aucune de ces citations, la question de la déclaration mensongère ou du faux témoignage n'est traitée. Pourtant, une dernière citation tirée du livre de *Khayr al-Din al-Ramli* et ajoutée à la fin de la fatwa se lit comme suit :

175 [...] *daf' al-da'wa sahih wa huwa al-mukhtar wa kama yusahh qabl al-hukm yusahh ba'dahu* [...].

176 [...] *'ala qaul al-mudda'i ana muntalin fi al-da'wa' sahh al-daf'* [...].

177 [...] *bazi muhriklerin tahrikleri ile* [...].

De la même manière qu'il est possible d'annuler un procès avant que la preuve ne soit administrée, il en est ainsi après que la preuve a été administrée. Il est aussi possible d'annuler le jugement avant que le verdict ne soit prononcé, il en est ainsi après que le verdict a été prononcé, il est ainsi [écrit] dans *Dhakhira*¹⁷⁸.

Cette dernière citation du livre de *Khayr al-Din al-Ramli* porte de façon générale sur la possibilité de révoquer un jugement ou sur celle de renoncer au procès de la part d'un plaignant, selon le droit musulman. A la fin de la citation, nous voyons que *Khayr al-Din al-Ramli* renvoie à un autre ouvrage dont nous n'avons pas pu identifier l'auteur, intitulé *Dhakhira*¹⁷⁹. À la fin du procès nous voyons que le cadi prononce son verdict, cette fois-ci en faveur de Hızır et de son père Abdi et révoque le premier jugement. Ainsi peut-on lire :

[...] ainsi qu'il se trouve écrit et prononcé, selon le sens de la noble fatwa et puisque la revendication mentionnée a été annulée et révoquée, aux yeux de la Charia, les plaideurs susmentionnés ont été interdits de tenter tout autre plainte au sujet de l'affaire susdite. Conformément à ce qui est écrit, ils déclarèrent : *à partir d'aujourd'hui nous n'avons aucun lien avec une quelconque revendication au sujet de l'argent du sang de notre feu frère Resul, nous demandons que conformément au (temessük) scellé que l'on lui a remis en main propre, qu'une hüccet légale soit rédigée.* Après approbation par la Charia, ce qui s'est passé a été écrit sur demande le 9 avril 1747.

Il faut souligner que nous ne savons pas comment le sujet de la révocation d'un jugement était discuté pendant la période ottomane. Nous ne savons pas non plus comment le sujet était discuté dans les livres cités. Une étude attentive de ces livres pourrait éclairer ce point dans la perspective de la jurisprudence musulmane. Néanmoins, ce qui est important pour notre sujet ici est que, sur l'aveu de proches de la victime Resul, dans ce deuxième registre, le cadi annula

178 [...] *wa kama yusahh al-daf' qabl iqamat al-bayyina yusahh ba'daha wa kama yusahh al-daf' qabl al-hukm yusahh ba'd al-hukm katha fi'l Dhakhira* [...].

179 Bien que nous n'ayons pas pu établir définitivement qui était l'auteur de ce livre, il s'agit probablement de *Shihab al-Din al-Qarafi*, juriste malékite du XII^{ème} siècle et auteur du livre intitulé *al-Dhakhira*. Comme nous allons le voir dans le troisième chapitre, ce livre eut une influence importante sur le développement du *Siyasa Shariyya* dans l'Empire ottoman. Pour al-Qarafi, voir Sherman A. Jackson, *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qarafi*, E. J. Brill, Leiden, 1996.

le premier procès. Ainsi, notre cas nous démontre que dans les pratiques judiciaires, l'annulation du verdict du *cadi* était possible.

Il y a un détail important à la fin du verdict du procès, résumant toutes les discussions qui tissent le deuxième chapitre de notre étude. Le passage cité plus haut nous montre que, pendant ces quatre mois et demi, quand les négociations étaient en cours entre les parties en dehors du tribunal, un *temessük* fut rédigé par les proches de Resul et fut délivré à Hızır et son père Abdi qui portait probablement sur la renonciation des plaideurs initiaux au droit de sang de Resul. Comme nous l'avons démontré dans les pages précédentes, les *temessük* rédigés entre les particuliers en dehors du tribunal n'étaient pas dénués de toute légitimité. Ceux-ci avaient une valeur dans le cas où les parties étaient en accord. Ainsi, puisque les parties prenantes dans ce cas étaient apparentées, après le premier jugement, ils auraient pu trouver un accord entre eux en dehors du tribunal et oublier le premier procès sans même avoir recours au tribunal une deuxième fois. Il faut en effet toujours garder à l'esprit que la loi détermine les règles du jeu mais pas les résultats dans tous les cas.

Néanmoins, le cas en question nous montre bien que c'était avant tout une affaire de confiance, même si les parties prenantes appartenaient à la même tribu. Autrement dit, il semble clair que Hızır et Abdi ne faisaient pas confiance à la partie adverse. Ainsi que le second procès nous l'indique, en venant au tribunal, les parties prenantes purent révoquer la *hüccet* dont l'effet légal était très important à l'extérieur du tribunal du *cadi*, et réussirent à obtenir une nouvelle décision au profit de Hızır et son père Abdi. Ceux-ci obtinrent une *hüccet* afin que leurs droits soient garantis par le tribunal. Ce cas nous expose clairement l'importance qu'avaient les documents établis par le tribunal dans les relations quotidiennes. Ici, la justice du *cadi* et son autorité notariale en tant que seul office à légalement partager et authentifier les droits des individus par des *hüccet* sont particulièrement manifestes. Enfin, bien que, dans notre cas, une *hüccet* ait été annulée, il y eut une autre *hüccet* établie en faveur de Hızır et Abdi. Au lieu de renvoyer à une autorité absolue du *cadi*, notre cas nous démontre bien la flexibilité du droit musulman. C'est seulement par la référence à la *Charia* qu'une telle flexibilité était achevée dans cette société musulmane du XVIII^{ème} siècle, dominée par l'écrit.

Conclusion

Que conclure de tout ce qui précède ? Tout d'abord, dans ce chapitre nous nous sommes concentré sur le rôle de l'office du *cadi*, conçu non seulement comme un tribunal mais également comme un office de notaire, dans lequel le rapport à l'écrit était central. Le *cadi*, l'un des acteurs centraux des procédures juridiques, occupait une place de choix dans les relations contractuelles de la ville.

Les certifications des droits passaient tant par le jugement du cadı que par l'attestation des piéces par le biais des témoins. Ainsi, il avait le rôle de départager et d'authentifier les droits des citoyens dans un système encadré par le droit musulman. Le rapport du cadı à l'écrit ne se limitait pas à des affaires civiles mais se diffusait aussi dans les pratiques d'archivage de toutes les piéces administratives qui étaient consultées à l'occasion. Ainsi, les documents conservés par le cadı servaient d'archives de la province de Diyarbakır dont la ville d'Amid était la capitale. Nous sommes aussi parvenus à montrer l'importance des contrats bilatéraux arrangés entre les parties sans avoir recours au tribunal. D'après ce que nous avons pu observer dans la ville d'Amid, mis à part les documents obtenus par le tribunal du cadı, même les documents/contrats écrits que les individus rédigeaient entre eux avaient une certaine autorité. Néanmoins, dès lors que l'accord entre les parties était mis en cause, le cadı entrait en scène afin de régler les litiges et de rétablir les relations contractuelles. Ainsi, l'attention portée à la circulation de l'écrit nous a montré comment l'autorité du cadı s'imposait dans l'authentification des droits dans la ville d'Amid, et a illustré la centralité du droit musulman dans la certification de ces droits.

Les muftis, les opinions casuistiques (fatwas) et les textes hanéfites

Ce chapitre se concentre sur le travail du mufti de la ville, qui est en général sous-estimé dans les études portant sur la justice ottomane. Il se divise en deux sections principales : la première porte sur la place des muftis dans les procédures juridiques et les valeurs de ses opinions casuistiques (fatwas) relatives aux litiges présentés au *cadi*. Comme nous allons le voir, il est impossible de comprendre le sens des fatwas sans rendre compte des livres majeurs de référence sur lesquels le mufti était amené à fonder son opinion juridique : la légitimité de chaque fatwa et sa valeur juridique dépendait de ces livres. Nous nous concentrerons sur les discussions de sujets en lien avec les litiges dans ces livres de référence, et examinerons les analogies établies par le mufti entre ces discussions et le litige en question. Chaque fatwa formulée par le mufti et remise au tribunal par les individus en procès avait pour but de faire dialoguer le conflit en question et la doctrine juridique. C'était le mufti de la ville qui mettait en œuvre ce dialogue.

La deuxième section porte sur une question politique qui doit être analysée dans le contexte plus large des dynamiques politiques et religieuses de Diyarbekir. Le but ici est de découvrir le rôle central des muftis provinciaux dans la diffusion du système sunnite ottoman dans les zones lointaines de l'Empire, peuplées par des groupes religieux syncrétiques. A cette fin, nous allons étudier le cas d'un Yézidi, nommé Mamo, qui fut conduit devant le *cadi* pour une accusation d'homicide. La fatwa intégrée dans le procès de Mamo et les quatre livres hanéfites cités pour légitimer le sens de cette fatwa suggèrent que quatre catégories juridiques distinctes, notamment l'« apostasie » la « mécréance », le « brigandage » et la « nuisibilité » jouèrent un rôle central dans le cas de l'exécution de Mamo. Autrement dit, dans ce cas spécifique, les accusations d'apostasie, mécréance, brigandage et de nuisibilité étaient aussi importantes que l'homicide commis par Mamo. Ainsi, en se fondant sur les opinions des juristes hanéfites sur les sujets que nous venons de souligner, par sa fatwa, le mufti a guidé les acteurs du procès, y compris le *cadi*, vers une condamnation à mort. La dissémination de la doctrine sunnite hanéfite dans les provinces de l'Empire dépendait largement des activités des muftis, qui avaient aussi le rôle de déployer en la « traduisant » cette doctrine dans les débats juridiques quotidiens.

Les muftis et leurs fatwas dans les procédures juridiques

Nous chercherons ici à nous concentrer sur les nominations, les activités et les fatwas des muftis d'Amid. Cependant, au préalable, il nous faut discuter de la place de la secte (*madhhab*) chafite dans la ville, ainsi que du rôle d'agents tels que les *müderris* et les muftis dans les affaires juridiques chafites. Le but est de comprendre la diversité religieuse de la population musulmane de la région et la flexibilité déployée par la Porte, dans la vie juridique de la ville. Nous étudierons les fatwas du mufti hanéfite de la ville et les livres majeurs de références dont il se servait pour formuler ses opinions casuistiques afin de résoudre les cas litigieux traités au tribunal. Il s'agit d'éclairer ainsi la valeur de la doctrine juridique hanéfite et son utilisation dans la vie quotidienne.

La question du madhhab et les müderris

Afin de comprendre le rôle des muftis dans la ville d'Amid, il est nécessaire de poser au préalable la question du *madhhab*, sujet important non seulement pour notre présente étude, mais aussi pour les études du droit musulman en général. Dans la ville d'Amid, le *madhhab* chafite, auquel était attachée la majorité des Arabes et des Kurdes, avait une place considérable. Pourtant, cette importance ne se reflète pas dans le tribunal, devant le *cadi*, autant que dans les institutions supérieures d'enseignement (*madradas*) et dans la vie quotidienne : selon les *sicil* disponibles pour notre étude, le tribunal de la ville représentait une institution surtout hanéfite. Ainsi, l'existence d'une population chafite dans la ville requérait que les autres agents chafites, comme les muftis et les *müderris* délégués par le centre, répondent aux besoins de ce groupe non-hanéfite.

Dans les circonscriptions de la province de Diyarbekir telle qu'Amid, Harput et Mardin, le chafisme occupait une place considérable. A travers les nominations des *müderris* d'Amid, nous constatons que la *madrada* chafite de la Grande mosquée de la ville conservait son importance à l'époque. Dans cette *madrada*, la nomination des *müderris* chafites dépendait du *şeyhül-islam* de l'Empire et s'effectuait à la demande et selon les nécessités de la *madrada* en question¹. La présence du *madhhab* chafite dans la vie scientifique n'était pas une particularité d'Amid à cette période. Dans la ville de Mardin, nous trouvons également une distinction entre les *madradas* chafites et hanéfites. Par exemple, le 29 janvier 1711, un *müderris* nommé al-hajj Hasan el-Mevli était nommé *müderris* chafite de la *madrada* de Kasımpaşa à Mardin².

1 C.EV : 104/5173 [17 muharrem 1112].

2 CMF : 97/4837 [10 şaban 1123] Voir aussi I.E.TCT : 1361 [2 safer 1138].

Le poste de *müderriş* n'était pas limité à l'enseignement supérieur. Il servait également à résoudre les problèmes légaux des chafites quand ces derniers se présentaient au tribunal. Malgré le silence des *sicil* quant à la visibilité du chafisme dans le tribunal ottoman au XVIII^{ème} siècle, un document, datant du XVII^{ème}, peut nous renseigner sur la place du *madhhab* chafite devant le *cadi*, et sur le rôle joué par les *müderriş* chafites dans la résolution des problèmes de ce groupe non-hanéfite. L'histoire d'une femme nommée Hûriye de la ville de Harput, et de son problème matrimonial avec son époux disparu peut nous servir de point de départ.

Le 29 juin 1664, une femme nommée Hûriye, fille de Hamza, se rendit auprès du juge de la ville de Harput afin de demander l'annulation de son mariage (*fesh-i nikâh*) avec son époux Hasan, fils d'Abdullah³. Dans les *sicil*, nous observons souvent que l'annulation d'un contrat de mariage peut être demandée en cas d'incompatibilité d'humeur⁴. Cependant, Hûriye entama la procédure auprès du juge pour rompre son engagement matrimonial au motif que son époux avait disparu. Ses déclarations, enregistrées sur le *sicil*, sont les suivantes :

Une des habitantes de la ville de Harput, Hûriye, fille de Hamza, a prit la parole et déposé la présente affaire au tribunal de la Charia :

j'ai adopté le très honorable *madhhab* de l'Imam chafite, que Dieu lui soit perspicace. Mon époux, Hasan fils d'Abdullah, ayant quitté le pays (*celây-i vatan*) depuis quinze ans à ce jour, je suis dans la nécessité impérieuse d'une pension alimentaire (*nafaka*). En vue de l'obtenir, je demande l'annulation de mon mariage (*fesh-i nikah*) [...]

Bien que l'enjeu du procès soit la demande d'une pension alimentaire par Hûriye, la rhétorique du *sicil* nous présente tout d'abord sa conversion au chafisme. Il est clair que ce point constituait le motif principal de cette affaire pour le *cadi* du tribunal. En effet, la conversion de Hûriye au chafisme rendait plus facile l'annulation de son mariage. En matière de divorce, chez les chafites, le divorce peut être accordé à la femme 'abandonnée' après seulement quatre ans d'absence de l'époux à partir de la date de sa disparition, tandis que les Hanéfites s'en tiennent à une règle plus stricte et n'accordent pas le divorce à la femme. Ainsi, la possibilité du retour de l'époux est toujours gardée

3 HS 368/213 [5 *zi'l-hicce* 1074].

4 Voir également, Judith Tucker, *In the House of the Law : Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine*, University of California Press, Berkeley, 1998, pp. 78–112.

à l'esprit par les juristes hanéfites⁵. La femme abandonnée est obligée soit de prouver la mort de son époux, soit de présenter une lettre de divorce écrite par ce dernier et attestée par des témoins.

Cette question était souvent considérée par les muftis des zones chafites dans l'Empire ottoman. Le mufti de la ville de Médine, Esad al-Medeni (m. 1704) était connu pour ses fatwas concernant la question du *madhhab*. Sa fatwa ci-dessous est intéressante tant par son contenu que par la manière dont elle traite de la question de *madhhab* dans les relations matrimoniales :

Question :

Si Zeyd décide de partir dans des pays lointains sans laisser de pension alimentaire (*nafaka*) à sa femme Hind, et qu'on ne détienne aucune information disant s'il est en vie ou pas, Hind pourra-t-elle annuler son mariage devant le juge chafite et se marier avec un autre homme ?

Réponse :

Elle ne le pourra pas⁶.

Par conséquent, en matière de divorce, une femme hanéfitte n'était en principe pas autorisée à divorcer après la disparition de son époux, comme elle le pouvait si elle était chafite. C'est la raison pour laquelle notre Hûriye a adopté le chafisme. Cependant, sa conversion fut le premier fait enregistré, ce qui nous démontre que l'affaire sortait du domaine où le tribunal avait compétence. Cet aspect devint l'enjeu principal du procès pour le cadî. Autrement dit, on observe ici très clairement la distinction entre la compétence du cadî hanéfitte et les affaires chafites remises à l'appréciation des *müderris* chafites. Dans la continuité du *sicil* ce point fut souligné par le cadî lui-même :

[...] étant donné que le *müderris* Mevlâna Resul est du *madhhab* chafite, l'affaire a été transmise (*tefviz*) au *müderris* susmentionné, et ce dernier a effectué l'annulation du mariage (*tefrik*) de Hûriye susdite [...]

Que nous apprend le cas de Hûriye ? En premier lieu, il suggère que, dans le cas du chafisme, l'autorité du cadî ottoman, qui était juge d'une institution

5 Emile Tyan, « La condition juridique de « l'Absent » (*Mafkud*) en droit musulman, particulièrement dans le Madhab Hanafite », *Studia Islamica* 31, 1970, p. 251.

6 Faruk Temiz, *Fetavay-i Esâdiye*, mémoire de master soutenu à L'Université de Marmara, 2006, p. 72.

hanéfite, était restreinte. Deuxièmement, il nous renseigne sur la position occupée par le *müderriş* Mevlâna Resûl, qui était semblable à celle du *cadi* quand une affaire chafite était portée devant le tribunal. Cette observation suggère également que les postes juridiques ne représentent pas toujours des catégories figées, mais sont plutôt flexibles en fonction des affaires. Cette flexibilité pragmatique, dans ce genre de cas, nous signale l'existence d'une pratique « vernaculaire » de la justice, engendrée par la particularité de la région. Cette pluralité souligne également la volonté de l'Empire d'accommoder les groupes fortement constitués dans cette zone géographique, au lieu de leur imposer directement son propre système de justice⁷.

Cette flexibilité juridique de la ville d'Amid est comparable avec celle des villes du Moyen-Orient peuplées par les sujets chafites. Comme il est souligné par les historiens, à l'époque des Mamelouks, les tribunaux des quatre *madhhab* opéraient en même temps dans les villes de Syrie. Bien que les tribunaux des *madhhab* hanéfites et chafites aient une prépondérance sur les autres, aucun tribunal n'était officiellement favorisé afin d'exclure les tribunaux d'autres *madhhab*⁸.

Dans son article portant sur l'édification du pouvoir ottoman en Syrie, Bruce Masters nous éclaire d'une manière pertinente sur les tentatives, par l'Empire ottoman, de *hanéfisation* des villes de Damas et Alep aux XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles⁹. Quand les Ottomans arrivèrent au Moyen-Orient, ils commencèrent à ouvrir des tribunaux dans toutes les villes conquises, ce qui impliquait une

7 André Raymond, « Les provinces arabes (16^e et 18^e Siècle) », dans Robert Mantran (dir.), *Histoire de l'Empire ottoman*, Fayard, Paris, 1989, p. 356. Les recherches menées sur les provinces arabes de l'Empire montrent d'une manière frappante que la pénétration du pouvoir juridique de la Porte dans ces zones n'était pas acceptée d'emblée par les oulémas de ces régions. Au contraire, elle provoqua une réaction considérable de la part des oulémas des zones chafites, telles que la Syrie, voir Abdul-Karim Rafeq, « The Syrian 'Ulama, Ottoman Law and Islamic *Shari'a* », *Turcica* 26, 1994, pp. 9–32. Ces réactions sont observables dans les discussions autour de la doctrine juridique à l'égard du régime foncier imposé par la Porte. Pour une discussion de la question, voir Martha Mundy et Richard Saumarez Smith, *Governing Property Making the Modern State : Law, Administration and Production in Ottoman Syria*, I. B. Tauris, London, 2007, pp. 11–37 ; voir aussi Reem Meshal, « Antagonistic Shari'as and the Construction of Orthodoxy in Sixteenth-Century Ottoman Cairo », *Journal of Islamic Studies* 21/2, 2010, pp. 183–212.

8 Yossef Rapoport, « Legal Diversity in the Age of Taqlid : The Four Chief Qadis under the Mamluks », *Islamic Law and Society* 10/2, 2003, pp. 210–228.

9 Bruce Masters, « Ottoman Policies Toward Syria in the 17th and 18th Centuries », Thomas Philipp (dir.), *The Syrian Land in the 18th and 19th Century*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1992, pp. 11–26.

impérialisation de toutes les provinces ottomanes¹⁰. Le *madhhab* hanéfite eut le patronage de l'Empire et fut privilégié par la capitale impériale. Il était aussi le seul *madhhab* officiellement reconnu en Anatolie et dans les Balkans¹¹. En Syrie, les Ottomans ne limitèrent pas les activités des autres *madhhab* mais les juges hanéfites étaient seuls considérés comme juges officiels¹². A Alep et Damas, le tribunal hanéfite faisait office d'archive officielle pour les contrats commerciaux, la régulation des corps des métiers et les correspondances avec la Porte¹³. Le tribunal hanéfite était patronné par la Porte et de nombreuses familles oulémas locales adoptèrent le hanéfisme¹⁴.

Alors que le tribunal hanéfite dans ces villes avait un pouvoir considérable, il est intéressant de constater que les tribunaux chafites d'Alep et de Damas en étaient largement réduits à assurer le divorce aux femmes abandonnées, comme nous venons de l'observer dans la vie juridique d'Amid et Harput au XVII^{ème} siècle¹⁵. Dans ce contexte, le chafisme ne pouvait être observé que dans les cas de divorce des femmes abandonnées par leurs époux. Autrement dit, les autres transactions quotidiennes propres au chafisme ne se manifestaient pas dans les tribunaux de Syrie.

Dans son étude portant sur le droit musulman aux XVII^{ème} et XIX^{ème} siècles, Haim Gerber critique cette approche et avance une autre hypothèse :

[...] The motive behind the Ottomans' anti-Shafi'i activity remains a mystery, but I find it hard to believe that they had a conscious and explicit policy to turn Syria Hanafite much less to break up the structure of Islamic law as 'jurists' law, a situation in which the inter-*madhhab* equality was a cornerstone. It seems to me that a key to their approach is their refusal to allow any 'conversion' to another *madhhab* in Anatolia and the Balkans a point noted by Masters. The observation that comes to mind in this respect is that Anatolia and Balkans simply did not know any

10 Nelly Hanna, « Administration of Courts in Ottoman Cairo », dans Nelly Hanna (dir.), *The State and its Servants : Administration in Egypt from Ottoman Times to the Present*, The American University in Cairo Press, Cairo, 1995, pp. 44-59.

11 Bruce Masters, « Ottoman Policies Toward Syria . . . », pp. 17-18.

12 Dans l'Empire mamelouk, les juges de quatre *madhhab* étaient en fonction, sans hiérarchie entre eux. Voir Yossef Rapoport, « Legal Diversity in the Age of Taqlid : The Four Chief Qadis under the Mamluks », *Islamic Law and Society* 10/2, 2003, pp. 210-228.

13 Abdul-Karim Rafeq, *The Province of Damascus 1723-1783*, Khayats, Beirut, 1966, pp. 43-48.

14 John Voll, « Old 'ulama' Families and Ottoman Influence in 18th Century Damascus », *American Journal of Arabic Studies* 3, 1975, pp. 48-59.

15 Bruce Masters, « Ottoman Policies Toward Syria . . . », p. 17 ; voir également John Voll, « Old 'ulama' Families . . . », pp. 48-59.

madhhab other than the Hanafi, so that until the Occupation of Syria the Ottomans had got used to a situation where orthodox and legitimate Islam in effect consisted of the Hanafi school¹⁶ [...]

Contrairement à ce que Gerber suggère, le cas de Hûriye nous démontre bien que, dans une ville anatolienne comme Harput, changer de *madhhab* était possible et qu'au moins au XVII^{ème} siècle, il y avait d'autres *madhhab* en Anatolie que le hanéfisme, un fait reconnu par la Porte dans la période en question. Il semble que, du fait de la présence de plusieurs *madhhab* dans la région, la Porte déploya un système flexible afin de régler les affaires chafrites. Néanmoins, comme nous allons en débattre plus loin, les appareils juridiques de l'Empire, tels que l'office du mufti et celui du cadî, étaient hanéfites.

Les muftis d'Amid au XVIII^{ème} siècle

Quant au XVIII^{ème} siècle, seuls quelques documents nous révèlent l'existence dans la ville d'Amid de deux muftis, l'un relevant du *madhhab* hanéfite, et l'autre du chafrite. Alors que, dans les *sicil*, nous n'avons aucune trace des fatwas formulées par les muftis chafrites de la ville, les activités juridiques des muftis hanéfites se manifestaient par un nombre considérable de leurs fatwas, présentées au tribunal par les individus en litige. Autrement dit, hormis quelques documents de nomination soulignant l'existence des muftis chafrites dans la ville, les activités juridiques des muftis chafrites ne se manifestent nulle part dans les *sicil* disponibles pour la présente étude.

Pour cette période, les muftis locaux étaient nommés par le *şeyhü'l-islam* de l'Empire, avec un certificat impérial (*berat*) accordé par le Sultan. Les muftis d'Amid étaient surtout des figures locales ayant étudié dans les grandes madrasas de la ville, comme celles de Hüsreviye, Zenciriye et Mes'udiye¹⁷. Étant donné que certaines madrasas dispensaient l'enseignement du *fiqh* propre au chafisme, les muftis chafrites étaient formés dans ces madrasas, alors que les muftis hanéfites étudiaient dans les madrasas hanéfites¹⁸.

Il y a un détail intéressant à souligner dans la nomination des muftis : la nécessité de nommer un mufti hanéfite dans la ville était communiquée à

16 Haim Gerber, *Islamic Law and Culture 1600–1840*, Leiden, E. J. Brill, 1999, p. 69.

17 Selon Evliya Çelebi, la madrasa de Hüsreviye faisait partie des madrasas à cinquante aspres. Il souligne également que les diplômés de la madrasa de Mes'udiye pouvaient prendre des postes de *mevleviyyet* dans l'Empire. Voir Martin van Bruinessen, *Mullas, Sufis and Heretics : The Role of Religion in Kurdish Society*, The ISIS Press, Istanbul, 2000, p. 70.

18 Pour quelques documents sur l'enseignement dans les madrasas d'Amid, voir DS 313/75 [13 *receb* 1156] ; DS 360/21 [15 *şaban* 1136] ; C.EV 104/5173 [28 *receb* 1131].

la Porte par le cadî ou par le gouverneur, tandis que, dans le cas du muftî chafîte, c'étaient les citadins de la ville qui demandaient sa nomination à la Porte, par le biais d'une supplique (*arzuhal*). Le muftî chafîte était choisi et proposé à la Porte par les citadins. Cela nous montre que, malgré la reconnaissance par la Porte du *madhhab* chafîte, dans les affaires officielles, c'était plutôt le hanéfisme qui dominait les appareils juridiques à Diyarbekir.

Ainsi, le 6 mai 1792, le *şeyhü'l-islam* Dürrizade Seyyid Mehmed Arif Efendi rédigea la lettre de nomination d'un certain Esseyid Ali Efendi. Selon la lettre, le muftî chafîte de la ville Esseyid Mahmud était décédé et son poste était vacant. Le *şeyhü'l-islam* soulignait que les citadins avaient communiqué à la Porte le besoin d'un muftî chafîte dans la ville et qu'ils avaient proposé Esseyid Ali Efendi pour ce poste. C'est ainsi que celui-ci acquit le poste de muftî chafîte à Amid¹⁹.

La durée de nomination des muftis n'était pas fixée comme celle des cadis. Certains muftis pouvaient rester en poste pendant de très longues périodes. Par exemple, le muftî chafîte de la ville Esseyid Ali Efendi que nous venons de mentionner resta à ce poste jusqu'à son décès, le 24 juin 1803²⁰. Certains muftis pouvaient occuper leur poste pour une très courte durée : par exemple, le muftî hanéfite de la ville, Mollazade Osman, fut destitué le 21 juillet 1792 et remplacé par un certain Ebubekirzade Osman²¹. Celui-ci occupa le poste 3 mois seulement, jusqu'au 17 octobre 1792²².

Le fait que les muftis étaient originaires de la ville nous conduit à penser qu'ils avaient des rapports proches avec les citadins. Cette hypothèse est renforcée par le fait que, selon le droit musulman, le travail des muftis consistait non seulement en la formulation des opinions juridiques afin de dénouer les litiges dans les tribunaux, mais aussi plus largement à inculquer à la communauté les règles d'une vie musulmane selon le *maddhab* auquel appartenaient les individus²³.

19 DS 356/43 [14 ramazan 1206], voir également DS 356/57 [13 safer 1202] et pour la nomination d'un muftî hanéfite voir DS 352/55 [6 rebîyü'l-evvel 1212].

20 DS 626/4 [4 rebîyü'l-evvel 1218].

21 DS 626/19 [1 zî'l-hicce 1206].

22 DS 626/28 [1 rebîyü'l-evvel 1207].

23 Baber Johansen souligne cette fonction des muftis qui, contrairement aux cadis, étaient chargés de discuter la conscience et les intentions religieuses, en bref, les aspects intérieurs (*batin*) des croyants qui demandaient aux muftis de les guider afin de parvenir à mener une vie pieuse dans la vie quotidienne. Voir Baber Johansen, « How the Norms Change : Legal Literature and the Problem of Change : The Case of the Land Rent, » dans *Contingency in a Sacred Law : Legal and Ethical Norms in Muslim Fiqh*, E. J. Brill, Leiden, 1999, pp. 449–450.

Cette influence des muftis dans la vie quotidienne des citoyens peut être observée dans le rôle que les muftis jouaient dans les procédures juridiques. La rédaction d'opinions juridiques en cas de litiges présentés au *cadi* n'était pas la seule forme d'intervention dans la procédure. Dans quelques procès-verbaux, ils apparaissent parmi les témoins d'instance, afin d'observer les procès en question²⁴. Ils pouvaient aussi parfois servir, par leur expertise en matière de *Charia*, à résoudre les différents conflits juridiques en dehors du tribunal.

Un document que l'on trouve dans les registres d'Amid présente un intérêt considérable pour identifier l'importance des muftis dans la vie juridique de notre ville²⁵. Cette *hüccet* est un document clef pour notre étude, comme « acte authentifiant » le partage entre les enfants d'un jardin appartenant à une famille notable de cette époque, les Samanzâdes. Le scribe note dans les marges de la *hüccet* :

La copie de la *hüccet* délivrée suite au partage du jardin des Samanzâdes par l'accord des savants.

Comme il apparaît clairement dans le document, à la suite de la modification du statut d'une partie du jardin d'une certaine Zeynep, une des propriétaires du terrain, on souhaitait que le domaine en question soit de nouveau partagé et la procédure fut demandée par une certaine Fatma, également propriétaire de ce jardin. L'expression qui nous intéresse ici est *ittifak-ı ulemâ* (l'accord des savants). La partie « témoins instrumentaires » précise, en effet, que cet accord a été conclu entre le mufti hanéfite de la ville Bahaeddin Efendi, l'ancien mufti hanéfite de la ville Mehmed Efendi et le *müderris* Ebussuûd Efendi. Ces trois personnes expliquèrent au tribunal que le partage avait été effectué conformément aux livres les plus considérés du *fiqh*. Ainsi, le document suggère que les parties avaient effectué le partage en dehors du tribunal, par l'intermédiaire des oulémas en question, et qu'elles avaient seulement eu besoin du tribunal en tant que greffier, afin d'authentifier la transaction.

Un autre document portant sur une vente fallacieuse, effectuée là encore en dehors du tribunal, nous montre que le mufti hanéfite de la ville s'était présenté devant le *cadi* afin de servir en tant qu'expert sur la nullité de la vente en question²⁶. Il s'agissait des terres arables d'un village nommé Tel Ahmed, dont un malikane dont une certaine Rukiye possédait l'une des parts. Bien que les détails du litige ne soient pas explicités dans ce bref *sicil*, celui-ci est

24 Voir DS 360/399b [20 *şevval* 1153] ; DS 360/400b [20 *şevval* 1153].

25 DS 352/53 [7 *zi'l-hicce* 1206].

26 DS 310/28 [1145] (le jour et le mois du document ne sont pas enregistrés).

tout de même explicite sur le fait que Seyyid Abbas Efendi, le père décédé de Rukiye, avait vendu la part des terres héritées par Rukiye à un certain Seyyid Adem Çelebi. Le mufti hanéfite de la ville vint au tribunal afin de souligner que la vente en question était fallacieuse selon « les livres les plus considérés du *fiqh* », en évoquant une phrase tirée d'un livre dont le nom n'est pas mentionné dans le procès-verbal. La citation en arabe prononcée par le mufti et enregistrée par le scribe du tribunal sur le *sicil* indique :

[...] et si l'acheteur a tenté de [*est parvenu à*] vendre ce qu'il a acheté, la vente fallacieuse s'est effectuée [*est reconnue*] et il n'y a plus de droit de rachat à cause du droit de l'acheteur dans la seconde vente et la première vente est nulle en ce qu'elle n'est pas conforme à la Charia et que le droit de l'acheteur prédomine sur le besoin du vendeur [...]

Nous ne possédons aucun détail sur le contexte de ce cas, qui pourrait nous éclairer sur le débat juridique tel qu'il était formulé par le livre en question. Cependant il est intéressant d'observer que, dans cet exemple, le mufti de la ville s'était présenté devant le juge dans le but de souligner la nullité de la vente selon la Charia. Ici, force est de constater que l'intervention du mufti dans l'affaire en question n'a pas pris la forme d'une fatwa formulée par lui et remise au tribunal par les parties en litige. Au contraire, le mufti lui-même se présenta au tribunal afin de souligner la nullité de la vente effectuée, en se fondant sur les livres les plus considérés du *fiqh*.

Les livres de *fiqh* que le mufti évoque dans le *sicil* ont une importance centrale pour comprendre le rôle des muftis dans les procédures juridiques, en tant que juristes de la ville. Les documents de nomination précisent que les muftis étaient obligés par la Porte à utiliser et citer dans leurs fatwas ces livres, afin d'établir légitimement leurs opinions juridiques. Ainsi, le 3 avril 1785, le mufti hanéfite de la ville d'Amid, Sigbetullah Efendi, fut licencié de sa fonction de juriste, plus précisément « d'officiel chargé d'écrire les fatwas » (*ifta'*)²⁷. Le document enregistrant l'événement mentionne que Sigbetullah Efendi avait perdu ce poste à cause de sa mauvaise conduite (*su-i hâl*), qui avait été communiquée depuis Amid au grand mufti d'Istanbul, le *şeyhü'l-islam* de l'époque, İvaz Mehmed Paşazade İbrahim Efendi²⁸. Sur ordre de ce dernier, un certain Abdurahman Efendi remplaça le mufti qui n'avait pas accompli sa tâche dans les règles. Dans le contexte de notre étude, le point le plus intéressant de ce

27 DS 313/58 [23 *cemaziyü'l-evvel* 1199].

28 Pour la vie d'İvaz Mehmed Paşazade İbrahim Efendi, voir Müstakızmzâde Süleyman Sâdeddin, *Devhatü'l Meşâyih*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1978, pp. 105–106.

document de nomination n'est pas la mauvaise conduite du mufti Sigbetullah Efendi, mais les instructions et les ordres donnés par le *şeyhül-islam* au nouveau mufti. Il apparaît clairement dans ce registre que ce dernier devait adopter les opinions des autorités appartenant à l'école hanéfite (*ahvâl-i eimme-i hanefiyye ile ifta' idiüb*) lors de l'écriture des fatwas. Il était également obligé de formuler les opinions juridiques de ses fatwas conformément aux opinions précisées dans les livres les plus considérés du *fiqh* (*kütüb mu'teberât-ı fıkhiyye*).

L'insistance des *şeyhül-islam* sur les autorités du *madhhab* hanéfite peut être retrouvée dans d'autres documents relatifs à des nominations de muftis au XVIII^{ème} siècle. Notamment, dans un autre document datant du 8 novembre 1796, nous relevons que le poste de mufti dans la ville d'Amid fut confié à un certain al-hajj Hâlis Efendi²⁹. Dans le document cité, on remarque que la signature et le sceau appartenaient au *şeyhül-islâm* de l'époque, qui était Esseyid Mehmed Arif Dürrizâde. Celui-ci insistait sur l'interdiction de se fonder sur les opinions des savants (*fukaha*) qui n'étaient pas des juristes hanéfites. Il demandait par ailleurs à Hâlis efendi de se servir des 'livres les plus considérés du *fiqh*' pour écrire ses fatwas.

Comme l'évoque Uriel Heyd, dans la pratique judiciaire de l'Empire ottoman, contrairement aux *şeyhül-islam*, les muftis locaux mentionnaient habituellement dans leurs fatwas les autorités de la jurisprudence musulmane qui leur avaient servi de fondement pour formuler leurs opinions juridiques. Les muftis avaient officiellement l'ordre d'adopter cette pratique et celle-ci est attestée par un firman datant de juillet 1594 qui se trouve parmi les *sicil* de la ville de Balıkesir³⁰. Le firman nous informe que le mufti de la ville alors en poste avait renoncé à cette pratique en écrivant ses fatwas seulement sous forme de réponses positives ou négatives, sans renvoyer aux livres de référence. Cette pratique suscita l'opposition d'individus qui n'étaient pas convaincus de la conformité des fatwas en question avec les opinions des savants considérés comme faisant autorité dans la tradition de la Charia. Ainsi, c'était plutôt le souci de la légitimité des fatwas formulées par les muftis locaux qui motivait une telle pratique.

Nous assistons ici à l'extension des textes hanéfites-ottomans dans le domaine juridique, afin de résoudre les litiges des acteurs locaux selon les préceptes de la doctrine hanéfite. Dans les pages précédentes de notre étude, nous avons signalé une visibilité nette de la doctrine hanéfite par rapport aux autres *maddhab*, notamment le chafisme, au tribunal d'Amid. Cette visibilité du

29 DS 313/31 [7 *cemaziyyül-evvel* 1211].

30 Uriel Heyd, « Some Aspects of the Ottoman Fetva », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 32/1, 1969, pp. 35–56.

hanéfisme dans la sphère juridique apparaît non seulement dans la nomination des muftis, comme nous venons de le souligner, mais aussi dans le caractère stylistique des fatwas où le mufti était ‘obligé’ de citer ‘la source majeure de référence’ pour légitimer, aux yeux des individus et des autorités, la force de son raisonnement juridique et la conformité de celui-ci avec la doctrine hanéfitte. Autrement dit, l’opinion juridique du mufti sur un cas spécifique, qui formait la fatwa en question, devait toujours s’appuyer sur les sources majeures de référence de l’école hanéfitte, ces sources étant formulées dans la rédaction des *sicil* comme ‘les livres les plus considérés du *fiqh*’.

Le Kanun et les livres les plus considérés du fiqh (kütüb mu'teberât-ı fikhiyye)

Afin d’analyser l’aspect stylistique des fatwas dans les minutes de procès, nous allons nous arrêter sur l’une d’entre elles : il s’agit d’un mineur (*sagir*) nommé Ebubekir qui mourut suite à un accident dans le marché de Sipahiler à Amid³¹. Le procès fut intenté par le père d’Ebubekir, Abdülgaffar, fils de Hüseyin, contre Mollah İbrahim, fils d’al-hajj Mehmed, et Bekir, fils de Mollah Numan, des membres de la communauté de vendeurs de tabac (*tütüncü taifesinden*). Les déclarations du père enregistrées sur le *sicil* sont les suivantes :

[...] dix jours avant la présente écriture, dans le marché de Sipahiler, pendant que le chamelier nommé Kara Ali, fils de Hasan, tirait son chameau attelé à une charge de tabac, le chameau a donné un coup au portefaix venu pour transporter un des ballots de tabac ailleurs. Le ballot est tombé de son dos sur mon fils mineur Ebubekir qui en est décédé. Je demande qu’il soit interrogé et enregistré et que le nécessaire soit fait en vertu de la Charia [...]

Après la déclaration du père devant le cadı, bien que la partie accusée ait accepté les accusations du plaideur, elle s’appuya néanmoins sur une fatwa portant la signature de mufti de l’époque Üveys Efendi³². Le contenu de l’opinion juridique formulée par Üveys Efendi était le suivant :

[...] si pendant le déplacement d’une chaîne de chameaux, soudainement l’un des chameaux touche le portefaix Bekr transportant la charge d’Amr et que l’animal fait tomber Amr et le portefaix, et si par la suite la

31 DS 360/377b [23 décembre 1740].

32 Dans le texte : *Faziletli Üveys Efendi imzasıyla bir kut'a fetvay-i şerife ibraz* [...] C’est la seule fatwa mentionnée dans les *sicil*, qui porte le nom du mufti de la ville.

charge tombe sur le mineur Beşr et cause son décès, est ce qu'il faut un jugement contre le propriétaire de la charge Amr selon la Charia ?

La réponse correcte est non³³ [...]

Tout d'abord, la fatwa formulée présentait les faits qui avaient conduit à la mort d'Ebubekir. Bien que nous soyons en présence d'un cas d'homicide, la rhétorique de la fatwa nous décrit une scène d'accident dans le marché. Cela a pour but d'éviter un jugement contre la partie accusée car le décès d'Ebubekir n'a pas été causé intentionnellement. Le livre juridique faisant autorité pour la fatwa en question était également cité à la fin de la fatwa comme suit :

[...] dans le livre de *Surra*, l'un des livres les plus considérés du *fiqh*³⁴[...]

Dans les fatwas, les muftis utilisaient en général (mais pas toujours) une abréviation pour citer les titres des sources majeures à partir desquelles l'opinion juridique du mufti était formulée. Dans notre cas, l'abréviation *Surra* se référait au recueil de fatwas intitulé *Surrat al-Fatawi* écrit par Sâdik Mehmed fils d'Ali es-Sâkizî er-Rûmi. Afin de montrer la force et la fiabilité de son argumentation juridique, Üveys Efendi, comme d'autres muftis d'Amid à cette époque, avait tiré un extrait de *Surrat al-Fatawi*, sur laquelle se fondait sa fatwa écrite pour l'affaire d'Ebubekir. Pour comprendre le raisonnement juridique d'Üveys Efendi, il faut interroger l'extrait en arabe tiré du livre de Sâdik Mehmed qui fut enregistré sur le *sicil*. Voici l'extrait, tel qu'il est écrit dans le livre de *Surrat al-Fatawi* :

[...] dans le hadith : il y a ni droit du sang ni amende pour ce qui concerne un animal ou une matière minérale. C'est-à-dire que si cela tombe sur quelqu'un qui travaille avec et qu'il périt, l'employeur ne sera pas tenu responsable car c'est de l'essence de la matière [*animale et minérale*] [*comme il est écrit*] dans le *Khaniyya*³⁵ [...]

33 [...] *bir katar deveyi çekip gider iken esna-i tarîkde Amr'ın hâmilini arkasına tahmil eden Bekr-i hamal'a ol katarıdan bir deve dokunub Amr ve hamalı yıkıb, üzerinde olan hâmil Beşir-i sâgırın üzerine düşüb Beşir helâk olsa, hâmil sahibi olan Amr'a şer'en nesne lazım olur mu ? Cevâb-ı bâ sevâbında olmaz* [...].

34 *kütüb mu'teberât-ı fikhîyye'den Surra'de* [...].

35 *wa-fi 'l-hadîth al-'ajma' jubar wa al-ma'din jubar ayy idha waqa' 'ala man ya'mal fi-hi fa-halak lam yu'akhadh bi-hi musta'jir wa min al-jawhar li'anna al-musta'jir la fi'l la-hu fi al-Khaniyya* [...].

Ainsi, en renvoyant au hadith cité dans le livre de *Surrat al-Fatawi*, le mufti Üveys Efendi fit une analogie (*qiyas*) entre le cas d'Ebubekir et l'histoire racontée dans le hadith susmentionné qui résumait la pratique (*sunna*) du prophète dans un contexte semblable à celui d'Ebubekir. Bien que le hadith en question n'ait pas été intégré entièrement à la fin de fatwa écrite par Üveys Efendi, nous avons pu le retrouver dans l'ouvrage d'al-Darimi³⁶ intitulé *Musnad al-Darimi*, où sont recueillis les hadiths portant sur le droit du sang (*diyyat*)³⁷. Trois hadiths portent exclusivement sur les accidents causés par les animaux sur les lieux de travail. Notamment dans le hadith qui est appliqué au cas d'Ebubekir, l'auteur attire l'attention sur le fait que dans un tel cas l'employeur ne peut pas être tenu responsable car il s'agit d'un accident causé par un animal.

La fatwa intégrée dans le procès d'Ebubekir, ne donne qu'une idée générale du hadith, mais il s'agit d'une référence nécessaire pour résoudre le conflit juridique d'Ebubekir. Le mufti intégra seulement la partie la plus importante du hadith dans sa fatwa, pour étayer son idée principale : dans les accidents du travail, l'employeur ne peut être tenu responsable si la mort est causée par un animal.

Le hadith tiré du livre de *Surra* correspond parfaitement au cas d'Ebubekir et explique pourquoi la partie accusée ne fut pas jugée coupable de cet événement, considéré comme un accident. Au début de la minute du procès, au cours de l'enregistrement de l'identité d'Ebubekir, le langage formel de notre document révèle ce point explicitement, en employant le terme 'erreur' (*hata*). Le *sicil* résumant notre cas identifie ainsi Ebubekir dans sa rhétorique :

[...] Ebubekir le mineur, fils d'Abdülgaffar, l'un des habitants de la ville d'Amid, du quartier d'Esli, décédé suite à une erreur (*hata*) [...]

Jusque-là, nous avons relevé trois sources du droit musulman utilisées par notre mufti Üveys Efendi pour formuler son opinion juridique, auxquelles nous étions renvoyés par des citations. La première source était le livre de *Surrat al-Fatawi*, l'un des livres les plus estimés du droit musulman. Ce dernier

36 'Abdallah b. 'Abd al-Rahman al-Darimi : savant réputé pour sa science des hadiths, né en 797 à Samarkand. Il voyagea à la recherche de traditions afin de les apprendre d'un certain nombre d'autorités en Irak, en Syrie et en Égypte. Il acquit une réputation sur sa connaissance des hadiths, de leurs fiabilité et de leur véracité. Sa collection de traditions prophétiques, communément appelé *al-Musnad*, est un des livres les plus importants sur les hadiths fiables. Voir J. Robson, « al-Darimi », *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 2, Leiden, 1983, p. 159. 2^e édition.

37 Voir *Musnad al-Darimi*, Riyadh, 2000, vol. 4, p. 1537-1538, hadith no : 2422.

constituait, pour le mufti, un ouvrage de référence, qui lui servait de guide afin d'accéder à la source de la jurisprudence. Notre deuxième source était le hadith cité dans *Surrat al-Fatawi*, faisant autorité pour notre mufti et sur lequel se fondait sa fatwa. A la fin du hadith cité, nous trouvons une troisième source citée : *al-Khaniyya*. L'abréviation *al-Khaniyya* renvoyait aux célèbres fatwas de Qadikhan, juriste hanéfite de Transoxiane du XI^{ème} siècle, intitulées *al-Fatawa al-Khaniyya*, qui constituait un des ouvrages les plus consultés du droit hanéfite dans l'Empire ottoman³⁸. Cette citation avait pour but de montrer la fiabilité du hadith intégré dans son ouvrage par l'auteur de *Surrat al-Fatawi*. Ainsi, l'intégration des fatwas de Qadikhan, à la fin de la citation en arabe, nous conduit vers une des sources principales de la doctrine hanéfite.

Toutes ces citations qui authentifient les sources du droit font apparaître une préoccupation majeure de la part des muftis de la ville d'Amid qui devaient passer par une chaîne de renvois afin de 'légitimer' la transmission du savoir juridique et sa conformité avec la doctrine hanéfite. Autrement dit, la légitimité d'une opinion juridique, dans notre contexte, dépendait d'une précision qui dressait la « généalogie des textes³⁹ » juridiques, en remontant à la source qui faisait le plus autorité. Ainsi, en mettant en dialogue plusieurs sources du *madhhab* hanéfite dans chaque cas spécifique, les muftis nous permettent de découvrir les intellectuels qui tissaient le legs du *madhhab* hanéfite hérité par l'Empire ottoman.

En effet, les *sicil* d'Amid attestent de l'usage écrasant par les muftis de la ville des livres écrits par les juristes hanéfites ottomans. Cependant, dans deux cas, intéressants pour nous, les sources diffèrent. Le mufti se réfère en effet à deux juristes célèbres de l'école de Transoxiane : Shams al-Din al-Sarakhsi (mort en 1090), l'auteur de *Kitab al-Mabsut* et Fakhr al-Din Qadikhan l'auteur d'*al-Fatawa al-Khaniyya* (abrégé par les muftis comme *Kaduhan* ou *al-Khaniyya*)⁴⁰.

Le premier cas portait sur une accusation de viol présentée devant le juge par une femme nommée Rahime, fille de Mustafa, résidante du village de Çüngüş. Celle-ci accusait un nommé Esseyid Ömer. Selon la déclaration de

38 Pour l'importance de l'ouvrage de Qadikhan dans les madrasas et de l'éducation ottomane au XVIII^{ème} siècle, voir *Keyâkib-i Seb'a*, Bibliothèque Nationale de France (manuscrit turc) Suppléments Turcs no : 196, pp : 56b–57a.

39 Brinkly Messick, *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*, California University Press, Berkeley, 1993, p. 33.

40 Il y a trois autres cas intéressants où le mufti renvoie à deux autres juristes hanéfites de l'époque pré-ottomane, notamment Abu al-Hasan al-Karkhi (mort en 952) et Hafiz al-Din Mohammad al-Bazzazi (mort en 1424). Nous allons traiter ces cas dans les pages suivantes.

Rahime, Esseyid Ömer l'aurait violée alors qu'elle portait de l'eau de la source à proximité du village d'Aytahar⁴¹. Esseyid Ömer l'avait amenée à son domicile et l'avait gardée pendant quatre mois en lui promettant de se marier avec elle. Au cours de ces quatre mois, Rahime tomba enceinte et perdit son enfant en faisant une fausse couche, suite à quoi Ömer renonça à la promesse de mariage⁴². Devant le *cadi*, elle demandait que le nécessaire soit fait en vertu de la *Charia*. Comme elle n'avait pas les preuves nécessaires pour appuyer son allégation, le *cadi* donna la parole à Ömer. Après avoir nié l'accusation, ce dernier présenta la *fatwa* suivante au tribunal :

Quand la grossesse de Hind sans mari [*i.e. célibataire*] devient visible, peut-on considérer Zeyd comme un adultère, selon la *Charia*, en se fondant sur la seule déclaration de Hind que sa grossesse est causée par Zeyd ?

La réponse correcte est non⁴³.

Ici, afin d'établir légitimement son opinion juridique, le mufti tira la citation suivante du livre de *Kitab al-Mabsut* :

[...] dans *Mabsut*, un des livres les plus considérés : *on ne peut pas prouver un procès sur la base d'une seule allégation*⁴⁴ [...]

Le deuxième cas qui fait référence à un autre juriste hanéfite de Transoxiane, notamment à Qadikhan, concerne un certificat de divorce délivré par le *cadi* à une certaine Hüsniye, fille d'Ibrahim⁴⁵. Cette dernière se présente devant le *cadi* dans le but de demander une autorisation pour se marier avec son ancien époux qui l'avait répudiée par une répudiation irrévocable (*talâk-ı selâse*). Etant donné qu'il s'agissait d'un divorce définitif, le mari ne pouvait alors épouser à nouveau Hüsniye qu'à condition qu'elle consommât préalablement un mariage avec un autre homme⁴⁶. Aussi, Hüsniye déclara devant le *cadi* qu'elle avait déjà consommé un mariage avec un autre homme et qu'elle voulait

41 DS 352/9 [27 septembre 1718].

42 [...] *mezburdan hamil olub cenin sakt eyledikde ben seni nikah eylemem deyü bana cebr* [...].

43 *Zevci olmayan Hind'in hâmilî zahir oldukta mezbure mucerred hâmilim Zeyd'dendir demesiyle Zeyd şer'en zâni olmuş olur mu ? Cevâb-ı bâ sevâbında olmaz.*

44 [...] *kütüb mu'teberâtdan Mabsut'da lianna 'l-da`wah la tuthbat bi-mujarrad al-isnad* [...].

45 DS 352/12 [25 juillet 1724].

46 Judith Tucker, *In the House of the Law* . . . , p. 77.

retourner à son premier mari. Elle remit une fatwa au tribunal autorisant le mariage, et la fatwa en question renvoyait au livre célèbre de Qadikhan intitulé *al-Fatawa al-Khaniyya*⁴⁷.

En revanche, si les fatwas d'Amid renvoient bien à des sources du *fiqh*, on constate toutefois qu'elles ne font pas toujours référence à de grands savants hanéfites de l'époque pré-ottomane. D'une façon générale, dans les fatwas données, la référence aux juristes ottomans suffisait à légitimer la fatwa en question. Ainsi, le 15 octobre 1740, quand un nommé Resul fils d'Ahmed plaida contre un certain Musa, fils d'Ali, dans le but de recouvrer la dette de ce dernier contractée auprès de son défunt frère Mehmed, fils d'Ahmed, Musa apporta une fatwa formulée par le mufti de la ville. La fatwa soulignait le fait que, selon la Charia, aucune personne ne pourrait intenter de procès (*da'va*) au nom de quelqu'un de décédé qui avait renoncé à revendiquer son droit de son vivant. La première citation légitimant la fatwa renvoyait au livre de *Jami' al-Fusulayn* de Şeyh Bedreddin :

[...] dans le livre de *Jami' al-Fusulayn* un des livres les plus considérés du *fiqh* : si un homme [décédé] a renoncé à revendiquer son droit de son vivant, la demande avancée par les héritiers n'est pas acceptable [...]⁴⁸

A la fin de cette fatwa, une deuxième citation, du *Surrat al-Fatawi* de Sâkizî Sâdik Mehmed, était intégrée afin de souligner le fait que Resul ne pourrait avoir aucune revendication sur la dette en question. La citation tirée du livre de *Surrat al-Fatawi* est la suivante :

[...] et dans le livre de *Surra* : aucun musulman n'a le droit de prendre le bien de quelqu'un d'autre sans raison légale⁴⁹ [...]

Il est à noter que mis à part les procès portant sur des sujets civils, un nombre considérable de cas portés devant le cadî concerne des conflits relevant du domaine des affaires publiques : différends autour d'impôts sur les ateliers, questions liées aux règlements et à l'administration de *vakıf*, conflits sur les terres arables appartenant à l'Etat (les terres *mîrî*). Par exemple, dans un

47 [...] *Kütüb mu'teberât-ı fıkhiyye'den Kadıhan'da* [...].

48 DS 360/364b [23 *cemaziyü'l-aher* 1153] [...] *kütüb mu'teberât-ı fıkhiyye'den Jami' al-Fusulayn'de rajul tarak al-da'wah fi-hayti-hi la tuqbal tilka 'l-da'wa min al-wuratha'* [...].

49 [...] *ve kitab-ı Surra'de la yajuz li-ahadin min al-muslimiyyin akhdh mal ahadin bi-ghair sabab shar'i* [...].

procès-verbal concernant deux registres s'opposant sur le règlement du même *vakıf*, le mufti se fonde sur le livre de *Mu'in al-Mufti* de Pir Mehmed el-Üskübî (mort en 1611–12) afin d'établir que les règles précisées dans le registre le plus ancien doivent être suivies⁵⁰.

Le procès-verbal d'un autre conflit relatif à l'eau publique de la ville (*Hamravat suyu*) est un exemple de différend relevant du droit public. Selon la déclaration d'un nommé Mehmet Efendi devant le cadı, bien que la partie de l'eau venant de la source de *Hamravat* appartınt à son bain public (*hamam*), un nommé Mahmud Agha en faisait usage dans sa maison depuis soixante ans⁵¹. Cependant, Mahmud Agha, dans sa réponse, tout en réfutant l'accusation, évoqua pour sa défense le fait qu'il avait aussi le droit d'utiliser l'eau en question comme une contrepartie à la réparation de la canalisation qu'il avait faite soixante ans plus tôt, pour l'attestation de laquelle il possédait même une *hüccet*. Après avoir présenté la *hüccet* en question il déposa la fatwa suivante au tribunal, justifiée par le livre de *Fetavay-ı Ebussuûd* :

[...] Si Zeyd possédant une *hüccet* légale, dispose depuis plus de soixante ans, sans que personne ne s'y oppose, de manière légitime selon la Charıa d'une eau, est-ce que des personnes ayant droit à cette eau peuvent à présent s'opposer à son droit d'usage ?

La réponse correcte est non, dans *Fetavay-ı Ebussuûd*, l'un des livres les plus considérés du *fiqh* [...] ⁵²

Parmi les *sicil* d'Amid, l'exemple des cas relevant du droit public et résolus par les fatwas sont multiples : un autre document, portant sur une demande injuste d'impôt par le *mültezım* d'un village non musulman (*zımmi*), nommé Katırbil, nous montre un autre exemple portant sur le même sujet. Il s'agit d'un atelier de vin (*şırahane*) qui ne fonctionnait plus depuis des années. Cependant, le *mültezım* du village ne cessait d'importuner les villageois pour qu'ils versent l'impôt (*resm-i hamr*) sur l'atelier en question, en affirmant que c'était la propriété de l'Etat (*mal-ı mîrî*)⁵³. Les villageois mentionnèrent de leur côté que l'atelier en question n'était pas enregistré dans le registre impérial

50 DS 313/329 [13 *cemaziyü'l-evvel* 1156].

51 DS 360/330b [12 *safer* 1153].

52 [...] *kütüb mu'teberât -ı fıkhıyyeden Fetavay-ı Ebussuûd'da* [...].

53 DS 360/362b [6 *receb* 1153] [...] *karye-i mezburede kadimden meyhane olub resm-i hamr deyu beher sene ihtisab ve mukatasına yüz kırk guruş virilegelüb hâla meyhanece olmayub*

(*defter-i hakani*)⁵⁴. La fatwa intégrée dans le procès, en résumant le conflit d'une manière sommaire⁵⁵, tire la phrase suivante du livre de Mollah Hüsrev intitulé *Durar al-Hikam* :

[...] il n'est permis à aucun musulman de prendre le bien des autres sans aucune raison⁵⁶ [...]

Un cas portant sur la question d'une terre vacante nous montre aussi que les questions juridiques relevant du domaine des terres appartenant à l'Etat (*mîrî*) étaient aussi intégrées dans les livres que nous venons de mentionner. Il s'agit d'un lopin de terrain ensablé qui s'était formé après le retrait des eaux du Tigre. Un dénommé al-hajj Mehmet s'en était emparé et l'avait exploitée pendant quinze ans. Selon la déclaration d'un dénommé Abdülbâki, l'administrateur du *vakıf* de Kastal, la terre devait être, en réalité, la propriété non pas d'al-hajj Mehmet mais dudit *vakıf*. Par ailleurs, mises à part les terres appartenant au *vakıf* de Kastal, les autres terres avoisinantes sur les berges du Tigre appartenaient aussi au *vakıf* en question, selon Abdülbâki⁵⁷. Ainsi, dans sa déclaration, celui-ci tenta de justifier son argument en faisant valoir la limite territoriale commune entre la terre vacante en question et les terrains appartenant au *vakıf* de Kastal.

Néanmoins, deux fatwas apportées devant le cadi par al-hajj Mehmet nous montrent non seulement la complexité du débat en question, mais aussi la manière frappante dont le mufti justifia son argumentation juridique à partir de deux livres de *fiqh*, afin de protéger l'intérêt de l'Etat sur la terre. La première fatwa disait :

karye-i mezbure ahâlileri hamr ve arak bey' ve şura idüüb meblağ-ı mezbur mal-ı mîrî olub [...].

54 [...] *sâkin ve mütemekkin olduğumuz karye-i mezburda şırahâne deyü sûret-i defter-i hâkani'de kayd olmayub bir vechile şurubhâne'de alâka ve müdahalemiz olmayub [...].*

55 *Zeyd'in karyesinde olan arakhane harab olub tatilen terk olunub hâla mültezim olam Amr sabıka bu karyede arakhâne var idi deyü karye-i mezbur ahalisinden bi gayr-ı hakk nesne almaya şer'en kâdir olur mu ? Cevâb-ı bâ sevâbunda olmaz.*

56 *kütüb mu'teberât -ı fikhîyye'den kitâb-ı Durar'de la yujaz li ahad min al-muslimin akhadh mal ahad bi ghayr sabab.* Sans nul doute, l'utilisation des fatwas n'était pas monopolisée par les sujets musulmans de la ville. Dans plusieurs cas, nous constatons que les sujets non-musulmans se présentaient devant le cadi avec les fatwas du mufti pour remporter leurs procès. Pour deux autres cas, voir DS 360/368b [3 *rebîyü'l-evvel* 1152] et DS 592/119 [4 *zî'l-kade* 1135].

57 DS 313/187 [18 *zî'l-kade* 1158].

[...] Si Zeyd était en possession d'une partie de terres *mîrîye* depuis plus de dix ans, et si le *hakk-ı karar* était constant, est-ce que la terre mentionnée peut être retirée à Zeyd susmentionné, selon la Charia ?

Réponse : elle ne peut être retirée. Dans *Surra*, l'un des livres les plus considérés du *fiqh*⁵⁸ [...]

La phrase tirée du livre de *Surrat al-Fatawi* est celle-ci :

[...] Si quelqu'un s'est occupé d'un terrain pendant dix ans, le *haqq al-qarar* lui appartient et personne ne peut lui prendre cette terre⁵⁹ [...]

La première fatwa intégrée dans le procès établissait que la terre en question était *mîrî*. Dans la jurisprudence musulmane, les efforts des premiers juristes hanéfites portaient sur l'établissement des agriculteurs en tant que possesseurs des terres qu'ils cultivaient. Les paysans qui travaillaient ces terres étaient considérés comme des propriétaires ayant la responsabilité de verser des impôts à l'Etat (*kharaj*). La préoccupation majeure de ces juristes était de protéger les agriculteurs paysans contre les tentatives des élites de les réduire au servage⁶⁰.

Dans le système ottoman, les terres agricoles, sous la rubrique de *mîrî*, appartenaient à l'Etat. Les paysans qui les cultivaient avaient un statut de locataires héréditaires et, en contrepartie de leur labeur, ils jouissaient de l'usufruit⁶¹. Le terme *hakk-ı karar* dans la fatwa (dans la citation en arabe *haqq al-qarar*) doit être compris comme la titularisation au droit d'exploiter la terre⁶². Après avoir

58 [...] *Zeyd bir kit'a arz-ı mîrîye'ye on seneden mütecevaz mutasarrıf olub hakk-ı karar sâbit olduktan sonra arz-ı mezkure Zeyd-i merkumun yedinden şer'en ahz olunur mu ? Cevâb-ı bâ sevâbında olunmaz kütüb mu'teberât-ı fikhîyye'den Surra'de* [...].

59 [...] *man tasarraf bi-ardın 'ashara sinin thabat la-hu haqq al-qarar fa-la yukhadh min yadî-hi* [...].

60 Abu Yusuf, *Kitab al-kharaj* dans A. Ben Shemesh, *Taxation in Islam*, volume III, E. J. Brill, Leiden, 1969, pp. 68–77. Pour une lecture de régime foncière dans la tradition hanéfite voir Baber Johansen, *The Islamic Law on Land Tax and Rent. The Peasants' Loss of Property Rights as Interpreted in the Hanafite Legal Literature of the Mamluk and Ottoman Periods*, London-New-York-Sydney, Croom Helm, 1988.

61 Halil İnalçık, *The Ottoman Empire : The Classical Age 1300–1600*, Weidenfeld, London, 1973, p. 109.

62 Martha Mundy et Richard Saumarez Smith définissent le terme dans leur ouvrage comme «... a power to act with regard to a property but not a property right...» voir Martha Mundy et Richard Saumarez Smith, *Governing Property*..., p. 15.

travaillé une terre pendant dix ans, l'individu pouvait obtenir l'*hakk-ı karar* selon les règles de l'administration ottomane. Ainsi, en formulant la première fatwa, le mufti légitimait non seulement le droit d'exploitation de la terre par al-hajj Mehmet, mais il soulignait également le fait que la terre appartenait au fisc.

La deuxième fatwa citée dans le procès-verbal était formulée ainsi :

[...] Si un lopin de terre, apparaissant à la suite du retrait de la rivière, fait partie des terres vacantes et qu'il n'appartient à personne, et si Zeyd bénéficie de la terre susdite, Amr, étant un tiers, pourra-t-il retirer cette terre à Zeyd, selon la Charia ?

[Réponse :] il ne pourra pas. Selon Hayriyye, l'un des livres les plus considérés du *fiqh*⁶³ [...]

La citation en arabe du livre intitulé *al-Fatawa al-Khayriyya li-Naf' al-Bariyya* de Khayr al-Din al-Ramli, sur lequel la fatwa en question était fondée démontre ce point clairement

[...] Si quelqu'un a pris possession en premier d'un bien vacant, le droit lui revient sans aucune contestation⁶⁴ [...]

Contrairement à la première fatwa, la deuxième nous explique la nature de la terre en question en évoquant le terme *arz-ı mübâha*, c'est dire « terre vacante ». Cette fatwa avait pour but de légitimer la main mise d'al-hajj Mehmet sur la terre en question. Puisque al-hajj Mehmet était celui qui mettait la main le premier sur cette terre, par conséquent, il obtenait le droit de l'utiliser. Il est aussi à remarquer que bien que le différend soit apparu entre Abdülbâki et al-hajj Mehmet, c'était en fait plutôt un conflit économique entre l'Etat, le propriétaire absolu des terres *mîrî*, et le *vakıf* de Kastal. Ainsi, par le biais de la jurisprudence musulmane, ce qui fut attesté dans notre cas fut le statut *mîrî* de la terre, ainsi que le droit d'usufruit d'al-hajj Mehmet, conformément à la Charia et aux règles administratives ottomanes.

63 [...] *ve bir nehrin nahtından münkeşif olub nehrin goduğu olan arz kimesneye mülk olma-yub arz-ı mübâhadan olmağla Zeyd arz-ı mezkure ile intifâ' ider iken aherden Amr ve ol arz'ı Zeyd'in yedinden niza' itmeğe şer'en kâdir olur mu ? Olmaz, kezâlik kütüb mu'teberât-ı fıkhiyye'den Khayriyya'de [...].*

64 [...] *fa min sabaqat yadu-hu ila mubah fa-huwa ahaqq bi-hi bi-la niza' [...].*

En revanche, dans la majorité des fatwas dont nous disposons, les livres qui font autorité sont *Surrat al-Fatawi* de Sâkîzî Sadık Mehmed, *Jami' al-Fusulayn* de Şeyh Bedreddin, *al-Fatawa al-Khayriyya li-Naf' al-Bariyya* de Khayr al-Din al-Ramli, *Multaqa al-Abhur* d'Ibrahim al-Halabi et *Mu'in al-Mufti* de Pir Mehmed el-Üskübî. Parmi les sources des *şeyhül-islam* célèbres, apparaissent uniquement l'ouvrage d'Ebussuûd intitulé *Fetavay-ı Ebussuûd* (cité une fois) et le livre de Molla Husrev intitulé *Durar al-Hikam* (cité trois fois).

Parmi ces sources, le livre *Surrat al-Fatawi* semble être la source la plus consultée par les muftis d'Amid. Le renvoi fréquent par les muftis d'Amid aux juristes ottomans et non pas à des juristes importants de l'époque classique du droit musulman nous montre le caractère impérial de ces fatwas. Autrement dit, cette pratique démontre que l'institution de l'*ifta'*, à l'échelle de la ville d'Amid, est marquée par une forte institutionnalisation du droit musulman, appliqué tel qu'il est perçu et interprété par les juristes ottomans.

Cette observation nous conduit à évoquer une discussion qui est restée plutôt spéculative dans quelques études portant sur le droit ottoman. Ömer Lütfü Barkan fut le premier à signaler un glissement, dans la justice ottomane, à partir du XVII^{ème} siècle, du *kanun* (les règles administratives promulguées par le Sultan) vers la Charia⁶⁵. Selon cette vision, à partir de cette période, le *şeyhül-islam* aurait dominé l'appareil juridique dans l'Empire et la Charia aurait eu une place centrale dans l'exercice de la justice ottomane. Cette hypothèse se retrouve dans les études de Richard Repp qui explique cette évolution par le développement du conservatisme religieux à partir du XVII^{ème} siècle⁶⁶.

A partir de notre étude portant sur les *sicil* d'Amid, nous pouvons affirmer que l'utilisation des fatwas devant le juge était une pratique extrêmement fréquente, ce qui confirme l'argument avancé par les chercheurs mentionnés. Néanmoins, cela ne signifie pas que le *kanun* fut remplacé par la Charia et que cette dernière était devenue la seule source de la loi au XVIII^{ème} siècle, comme l'affirme Barkan pour le XVII^{ème} siècle. Au contraire, une telle utilisation des fatwas semble témoigner d'une consolidation mutuelle des règles du *kanun* et

65 Ömer Lütfü Barkan, *XV-XVI'nci Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esasları*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1943.

66 Richard Repp, « Qanun and shari'a in the Ottoman context », dans Aziz al-Azmeh (dir.), *Islamic Law : Social and Historical Contexts*, London, Routledge, 1988, p. 132. Les études de Ronald Jennings sur Kayseri attestent aussi une augmentation de l'utilisation des fatwas dans les procédures juridiques, voir Ronald Jennings, « Kadı, Court and Legal Procedure... », p. 133; dans son article portant sur la ville de Ayntab, Hülya Canbakal pose la même question voir son « Birkaç Fetva Bir Soru : Bir Hukuk Haritasına Doğru », dans Günay Kut et Fatma Büyükkarcı Yılmaz (dir.), *Şinasi Tekin'in anısına : Uygurlardan Osmanlıya*, Simurg Yayınları, İstanbul, 2005, pp. 258-270.

de la Charia, le *kanun* étant intégré dans les livres les plus considérés du *fiqh*, comme nous l'avons observé dans les affaires relevant au domaine du droit public au tribunal d'Amid. Autrement dit, le *kanun* n'avait pas disparu mais fut intégré et réinterprété dans les ouvrages des juristes qui faisaient autorité.

La composition du *Surrat al-Fatawi* peut étayer cette thèse. Cet ouvrage compile les opinions de grands *şeyhü'l-islam* de l'Empire ottoman, tels Mollah Hüsrev, Kemalpaşazâde, Sâdi Çelebi, Muhyiddin Mehmed Efendi et Ebussuûd sur divers sujets juridiques. Les fatwas et les idées des muftis des autres provinces éloignées de l'Anatolie étaient également mentionnées dans le livre de *Surra*, comme celles du mufti de Damas Abdurrahman al-Imadî, du mufti de Gaza Sâlih et du mufti de Gallipoli Shaykh Mahmud. Contrairement à d'autres recueils de fatwas de ce genre, cet ouvrage mentionne également les explications juridiques de chaque cas en utilisant divers ouvrages du *fiqh*. Ainsi, la composition « unificatrice » de ce livre peut nous expliquer la popularité de cet ouvrage auprès des muftis d'Amid et leur aptitude à appliquer les idées de ce livre aux divers sujets juridiques.

Pendant, cette utilisation et l'adaptation des livres en question à chaque conflit juridique ne signifient pas que nous ayons affaire à une loi uniformisée et standardisée, pouvant être appliquée à chaque cas de litige. Il existait divers sujets juridiques sur lesquels les juristes de la tradition hanéfites étaient en désaccord (*ikhtilaf*). Avant de conclure notre chapitre, pour comprendre comment le mufti agissait dans les cas de désaccords, nous allons étudier l'exemple d'un lopin de terrain appartenant à un absent (*gaib*) nommé al-hajj Adem.

Les juristes en désaccord (ikhtilaf) : le procès de l'absent (gaib) al-hajj Adem

Le 22 mars 1747, le tribunal de la ville d'Amid rendit compte d'un débat juridique concernant un lopin de terre appartenant à al-hajj Adem, qui avait disparu de la ville à une date inconnue⁶⁷. Le procès fut intenté par un nommé Mahmud, fils de Mustafa, habitant du quartier de Câmiü'n-Nebî', à l'encontre d'Ali Beg fils d'al-hajj Zeyni. En présence de ce dernier, Mahmud prit la parole en ces termes :

[...] j'ai le titre de curateur (*kayyim*) par la Charia sur l'une des propriétés de l'absent (*gaib-i beled*) al-hajj Adem du quartier de Câmiü's-Sefâ de la ville d'Amid : il s'agit d'une dépendance de la maison avoisinant le domicile d'Abdülbaki ainsi délimité et qui servait de débarras (*mahzen*) jusqu'au jour de la disparition d'al-hajj Adem. Du vivant de feu al-hajj

67 DS 313/191 [10 *rebiyü'l-evvel* 1160].

Zeyni, le père du susmentionné, Ali Beg [*l'accusé*] a occupé (*zabt*) illégalement ce débarras puis l'a démoli. De surcroît, sur un bout de ce terrain, il a construit une pièce (*oda*) et, après sa mort son fils, Ali Beg susmentionné, a construit une maison pour son propre bénéfice sur le reste du terrain. A présent, on présume qu'en ayant modifié son état original, il occupe à tort ledit débarras. Je réclame le droit de récupérer et de conserver, au nom de l'absent susmentionné dont je suis le curateur ici présent, la propriété en question dans son état original. Je demande qu'il soit interrogé, que ses déclarations soient enregistrées et que le nécessaire soit fait en vertu de la Charia [...]

Comme nous l'avons évoqué dans le deuxième chapitre de la présente étude, dans les *sicil* d'Amid le mot *gaib* (« absent » en français) décrit la condition de la personne disparue de la ville (*gaib-i beled*) et suggère même que son existence est devenue incertaine. L'ignorance quant à la vie ou à la mort de l'absent en fait une notion juridique complexe en droit musulman⁶⁸. Selon celui-ci, bien que le cadî n'engage pas un jugement spécial pour déclarer, au moment de la disparition de la personne, le statut de *gaib* le curateur (*kayyim*), dans notre procès correspond à la personne qui est chargée par le cadî de sauvegarder (*hıfz*) la propriété de la personne disparue dans l'état où elle se trouvait avant sa disparition. C'était au curateur, désigné par le cadî, que revient d'accomplir tout acte juridique nécessaire pour sauvegarder la propriété de l'absent.

Suite aux déclarations du curateur Mahmud, l'accusé Ali Beg dans sa réponse, tout en reconnaissant avoir bâti un domicile en se servant de la moitié du terrain sur lequel était construit le débarras d'origine, affirma cependant que la propriété avait été acquise par la dame Hamide, en vertu de l'héritage de 'feu son père' Adem qui en était le propriétaire, puis :

[...] la Dame Hamide a vendu le terrain en question à mon père, al-hajj Zeyni, de son vivant. Ensuite, mon père, après l'avoir acheté, y a construit une pièce. Et moi, après sa mort, en y construisant une maison, j'ai ainsi occupé ce terrain et j'en ai fait usage [...]

Le vocabulaire utilisé par les deux parties pendant le procès mérite une attention particulière pour la présente étude, car il nous donne des indices sur les stratégies juridiques des parties. Dans sa déclaration, le curateur Mahmud utilise constamment le mot *gaib* pour souligner le fait qu'al-hajj Adem, qui était le propriétaire du débarras est un « absent », tandis que l'accusé Ali Beg le désigne

68 Emile Tyan, « La condition juridique de "l'Absent" ... », p. 249.

dans son discours devant le qadi, comme « mort », en employant l'expression « feu père de la dame Hamide » (*müteveffa*). Ce choix lexical des parties pendant le procès constitue également le cœur de l'affaire. En effet, comme nous venons de le souligner, la question de l'absent dans le droit se trouve dans une catégorie entre la vie et la mort : c'est le fait qu'on ignore si l'absent vit ou s'il est mort, qui fait de l'absent une notion juridique. Une fois que l'incertitude sur la vie de « l'absent » est levée, l'affaire en question peut être résolue. Ainsi, les parties du procès employaient le vocabulaire correspondant à leurs propres intérêts devant le juge.

Cette réfutation de l'accusé Ali fut tout de suite contrée par le curateur Mahmud, avec un argument qui orienta les débats sur un terrain désavantageux pour Ali Beg. Al-hajj Mahmud dit en effet :

[...] trente jours avant la présente affaire, lorsqu'il [*Ali Beg*] a été en procès contre dame Hamide, la fille de l'absent susdit dont je suis le *kayyim*, la mort du susdit al-hajj Adem n'a pas pu être prouvée [...]

Jusqu'à cette étape, les parties discutaient de l'affaire en se concentrant essentiellement sur la propriété du *gaib*. Cette déclaration fait évoluer le débat vers la question de l'incertitude quant à l'existence de l'absent. Les *sicil* de la ville d'Amid, même s'ils sont catalogués selon un ordre chronologique, ne nous donnent pas toujours tous les documents enregistrés par le tribunal. Avec le temps, nombres de registres ont disparu. Néanmoins, dans notre cas, trois pages avant le récit du procès intenté par le curateur Mahmud, se trouve le registre du procès entre Ali Beg et Hamide, d'une grande importance dans le cas de la présente étude. Celui-ci nous donne des informations sur le temps écoulé depuis la disparition de l'absent et, plus important encore, des indices sur les rapports parentaux entre les intéressés.

Le 26 février 1747, l'accusé de notre premier procès, Ali Beg, s'était rendu au tribunal de la ville d'Amid afin d'intenter un procès à l'encontre de la Dame Hamide, fille de l'absent, devant son représentant Ibrahim, fils de Mehmed⁶⁹. Dans le langage du *sicil*, nous constatons que la dame Hamide est identifiée comme la cousine paternelle – *emmisi kızı* – d'Ali Beg, un point qui n'est pas mentionné dans notre premier procès. C'est probablement Ali Beg qui insistait pour faire enregistrer ce détail dans les *sicil*. Après avoir précisé l'identité des intéressés, Ali Beg prend la parole :

69 DS 313/185 [15 *safer* 1160].

[...] le domicile dont je suis l'occupant, qui est situé dans le quartier de Câmiü's-Sefâ, est défini comme un bâtiment annexe à l'extérieur d'un domicile. Tandis qu'il était utilisé comme débarras par feu le père de la mandante mentionnée ci-dessus, cette dernière l'a vendu, après l'avoir acquis [*par héritage*] à feu mon père Zeynî, de son vivant. Feu mon père, en reconstruisant la cabane d'extérieur mentionnée ci-dessus, a concédé la moitié à la mandante susdite. Il a également bâti, [*l'autre moitié*] en tant que sa propriété qui est la maison que j'habite à présent. Ce domicile dont j'ai hérité après sa mort, je l'ai moi-même rebâti, sur mes propres deniers. La mandante susmentionnée, bien qu'elle ait renoncé au procès qu'elle voulait ouvrir en 1740 sur ce domicile, qui a d'abord appartenu à mon père et dont j'ai hérité, intervient toujours, et s'oppose à son occupation de ma part. Je demande qu'elle soit interrogée, que ses déclarations soient enregistrées et le nécessaire soit fait en vertu de la Charia [...]

La déclaration d'Ali Beg dans ce procès nous indique que le conflit sur le terrain en question remontait à 1740, sept ans auparavant. Mais, pour une raison non précisée, et probablement après des négociations entre les parties, la dame Hamide a renoncé au procès qu'elle voulait intenter contre Ali Beg. Si l'histoire racontée par ce dernier reflète la réalité, il est également intéressant de voir que la fille de l'absent Adem pouvait négocier avec des tiers la propriété de son père absent, en la considérant comme un héritage, ce qui doit être considéré comme illégal, du moins théoriquement, aux yeux des juristes. Au lieu de nier ou bien de réfuter l'accusation d'Ali Beg, le représentant İbrahim répondit à la suite de l'interrogation :

[...] le père de ma mandante mentionnée ci-dessus, al-hajj Adem, ayant disparu définitivement 36 ans avant ce procès, nous ne pouvons pas établir s'il est en vie ou pas [...]

Les paroles du représentant nous font découvrir la très longue durée de l'absence d'al-hajj Adem. Le fait que le représentant de la dame Hamide n'a pas contredit la déclaration du demandeur Ali Beg, concernant une négociation probable sur le patrimoine de l'absent entre les intéressés, peut suggérer l'existence d'autres actions en dehors du tribunal. Autrement dit, on peut avancer qu'une affaire comme la question du devenir du patrimoine de la personne disparue pouvait relever de la compétence du tribunal seulement dans le cas où l'une des parties portait l'affaire devant le juge.

Après la déclaration du représentant İbrahim, le *sicil* résume la suite des événements :

[...] subséquemment, lorsque l'on a demandé au plaideur susmentionné une preuve de la mort du susdit al-hajj Adem, il a sollicité un délai (*istimhâl*) pour l'apporter. Cependant, étant incapable de fournir la preuve dans le délai exigé et déclarant ne pas avoir de témoins concernant la question, il a été déclaré incapable d'administrer la preuve exigée par le tribunal. Par conséquent, après que la représentée susmentionnée et le prétendu cousin de l'absent Adem, la personne dite al-hajj Mahmud fils de Mustafa, ont prêté serment, étant donné que le demandeur susmentionné Ali n'a pas de preuve, il lui a été interdit de s'opposer à la mandante susmentionnée. Le cas a été enregistré sur demande [...]

A la fin du procès, nous constatons que le *kayyim* Mahmud, cette fois enregistré comme étant un « prétendu cousin » (*emmizâdesi olduğunu iddia eden*) de l'absent Adem, prêta serment avec la dame Hamide pour invalider l'accusation d'Ali Beg. Ainsi, il s'agit en fait une affaire familiale dans laquelle les relations parentales jouent un rôle important.

Après avoir analysé le procès tenu trente jours auparavant, retournons à notre procès-verbal principal afin de comprendre les fatwas présentées au tribunal par le curateur Mahmud. Comme nous allons le voir, la première n'a pas vraiment de sens, du moins d'après sa transcription dans le registre. Dans la continuité du procès, il est écrit :

[...] le curateur Mahmud a soumis au tribunal un grand nombre de fatwa. Le contenu d'une [*des*] nobles fatwas est le suivant :

Si Zeyd, sur le terrain d'Amr, plus que sa valeur Zeyd susmentionné en payant à Amr la valeur du terrain susdit, et s'il existe un désaccord entre les juristes concernant le droit de propriété et si le qadi chargé de l'affaire valide le droit de propriété, ce jugement peut-il être valable selon la Charia ?

La réponse correcte est oui⁷⁰ [...]

70 [...] *Zeyd, Amr'in arzında, kıymetinden ziyade olacak, Zeyd-i mezbur arz-ı mezkurenin kıymetini Amr'a virüb ol arza malik olmağda ihtilaf-ı fukaha olmağla, kadu'ül vakit malik olmağ ile hükm eylese hükmü şer'en nafi olur mu ? Cevâb-ı bâ sevâbında olur [...]*.

Comme nous l'avons évoqué, en effet, cette première fatwa intégrée dans le procès n'a pas de sens. Elle doit être mal enregistrée sur les *sicil* à cause d'une raison qui nous échappe. Aussi, telle qu'elle est enregistrée sur le *sicil*, il est impossible de comprendre son rapport avec le cas d'al-hajj Adem.

Néanmoins, la citation tirée du livre de *Jami' al-Fusulayn* de Şeyh Bedreddin afin de justifier le sens de la fatwa en question peut nous aider à défaire le nœud gordien. La citation dit :

[...] dans le livre de *Jami' al-Fusulayn*, un des livres les plus considéré du *fiqh* : si la valeur du bâtiment ou des plantations est supérieure à celle du terrain, selon al-Karkhi, celui qui a usurpé le terrain peut devenir propriétaire en payant la valeur du terrain. Dans tous les sujets sur lesquels les juristes sont en désaccord, le *cadi* rend le jugement et [*ce jugement*] est valide⁷¹ [...]

A partir de la citation en arabe citée, nous constatons que c'est l'opinion du juriste irakien du x^{ème} siècle al-Karkhi (mort en 952) qui crée le désaccord sur ce sujet particulier dans le droit musulman hanéfite et qu'elle est discutée dans une des fatwas d'Ebussuûd. Le sujet est simple : si quelqu'un construit un bâtiment sur un terrain en détruisant l'édifice qui était déjà sur le terrain en question, sans l'accord du propriétaire, ce dernier a non seulement le droit de démolir le nouveau bâtiment mais il a aussi de récupérer la valeur de l'édifice qui était déjà sur le terrain. Néanmoins, selon al-Karkhi, si la valeur du nouveau bâtiment est plus élevée que la valeur du terrain, celui qui a construit le nouveau bâtiment a le droit de payer la valeur du terrain à son propriétaire et de récupérer le terrain⁷².

Ainsi, dans la première fatwa intégrée dans notre cas, la situation peut être résumée comme suit : Zeyd, en l'espèce Ali Beg, a construit un bâtiment sur un bout de terrain appartenant à Amr, en l'espèce le *gaib* al-hajj Adem, dont la valeur est inférieure à celle du bâtiment que Zeyd (Ali Beg) a construit. Dans cette situation, Zeyd avance la valeur du terrain à Amr afin de valider son droit de propriété juridiquement. Un désaccord opposant les juristes sur la validité de cette transaction, un *cadi* a été chargé de l'affaire, validant le droit de propriété de Zeyd. A première vue, cette fatwa apparaît à l'avantage d'Ali Beg et

71 [...] *kütüb mu'teberât-ı fikhîyyeden Jami' al-Fusulayn'de law kanat qîmat al-bîna' wa-'l-ghars akthar min qîmat al-ard tamallak al-mughtasib al-ard bi-qîmatîha ka-ray' al-Karkhi wa kull shay' ikhtalafâ fi-hi al-fuqaha fâ-qada al-qadi fi-hi nafadh qada'u-hu* [...].

72 Pehlül Düzenli, *Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvâları*, thèse soutenue à l'Université de Selçuk, Konya, 2007, p. 368.

non du curateur Mahmud qui la présente au *cadi*. En effet, Zeyd mentionné dans la *fatwa* et auquel le *cadi* donne droit est Ali Beg. Alors, pourquoi le curateur Mahmud présente-t-il au *cadi* une *fatwa* allant apparemment à l'encontre de sa défense ou de ses intérêts ? Pour mieux comprendre la situation, il faut s'intéresser aux conséquences du désaccord entre les juristes (*ihhtilaf-ı fukaha*) dans les procédures juridiques⁷³.

Au tribunal d'Amid, au XVIII^{ème} siècle, en cas de désaccord entre les juristes sur un problème juridique particulier, la partie qui se présente avec une *fatwa* constatant le désaccord et autorisant le *cadi* à prendre une décision, gagnera toujours le procès. Ainsi, en cas de désaccord, dans le droit musulman sur des situations indécises, autrement dit en cas d'absence d'unité d'opinion entre les juristes, le *cadi*, qui est chargé du champ pratique du droit, prononce sa décision en faveur de la partie qui se présente avec une *fatwa* exposant le désaccord⁷⁴.

Mais le curateur Mahmud présenta la *fatwa* le premier, prenant de court Ali Beg qui aurait pu la présenter avant lui et ainsi remporter le procès. Comme nous allons le voir par la suite, Mahmud conteste la force probante de cette *fatwa* avec deux autres *fatwas* qu'il présente au tribunal et tente d'orienter le cours du procès vers des arguments juridiques qui sont en sa faveur.

Si Ali Beg avait présenté seul une *fatwa* indiquant un désaccord entre les juristes, quelle décision le *cadi* aurait-elle prise ? Si Ali Beg avait réussi à orienter le procès sur le désaccord des juristes, il aurait pu l'emporter. Le problème juridique traité dans le procès aurait alors concerné l'existence d'une vente de la part de Hamide au père d'Ali Beg, et non pas sa nullité. En somme, si Ali Beg avait attiré seul l'attention sur le désaccord des juristes, il aurait pu pousser le *cadi* à rendre une décision en sa faveur. Les procès et cette *fatwa* confirment le fait que Hamide a bel et bien vendu le terrain au père d'Ali Beg. Il faut se rappeler que, trente jours avant le procès intenté par le curateur Mahmud, un procès avait opposé Ali Beg à Hamide. Le représentant de Hamide n'avait présenté aucun argument contre l'argument avancé par Ali Beg de la vente du terrain par Hamide à son père et n'avait même pas nié ce fait. Il s'était contenté d'insister sur le fait que le père de Hamide n'était pas mort mais disparu. Ainsi,

73 Pour l'*ikhtilaf* en théorie, voir Jean Paul Charnay, « L'Efflorescence théologico-juridique : Fonction de l'*ikhtilaf* en méthodologie juridique Arabe », dans *Ambivalence dans la culture Arab*, Editions Anthropos, Paris, 1967, pp. 191–231 ; et également, *Islamic Jurisprudence : Shafi'i's Risala*, Translated with and Introduction, Notes and Appendices by Majid Khadduri, The Johns Hopkins Press, Baltimore, 1961, pp. 332–350.

74 Pour un autre cas intéressant – de divorce – comportant une *fatwa* soulignant un désaccord entre les juristes, voir DS 360/90b [27 *rebiyü'l-evvel* 1152].

le procès avait été orienté vers la disparition d'al-hajj Adem et non pas vers la vente illégale du terrain par Hamide au père d'Ali Beg. Dame Hamide et le curateur Mahmud avaient insisté sur le fait qu'al-hajj Adem, propriétaire du terrain, avait « disparu » et avaient réussi à orienter le procès vers un point qui leur était favorable. Même si la vente d'origine était illégale, le procès concernait le bien d'un disparu. Et la succession d'un disparu n'est pas ouverte.

Par ailleurs, Mahmud présenta deux autres fatwas de juristes argumentant en sa faveur cette fois-ci, et réussit à éviter le sujet de la vente illégale et à orienter le procès vers l'occupation du bien d'un disparu. Les deux fatwas de la fin du procès confirment cette hypothèse. Dans le *sicil*, on peut lire :

[...] cependant, al-hajj Mahmud a présenté deux autres fatwas de juristes. Leurs contenus sont :

si Zeyd a construit un bâtiment, pour son propre bénéfice, sur le terrain d'Amr, sans sa permission, est-il obligé de démolir le bâtiment et rendre le terrain à Amr ?

La réponse correcte est oui dans *Multaqa al-Abhur*, concernant une construction ou une plantation sur le terrain d'autrui, l'ordre de la détruire sera donné⁷⁵ [...]

Dans cette fatwa, nous abordons un sujet concernant l'occupation illégale d'un terrain. Elle nous montre également l'orientation du procès, par le curateur Mahmud, vers la question du destin de la propriété du *gaib* al-hajj Adem. A la fin de la fatwa présentée au tribunal, il est mentionné qu'elle est tirée de l'ouvrage d'Ibrahim al-Halabi, le *Multaqa al-Abhur*. Dans le chapitre concernant la question de la propriété, Ibrahim al-Halabi explique ainsi le sujet :

[...] Celui qui s'est injustement emparé d'un immeuble est obligé, non seulement de le restituer, mais encore d'indemniser le propriétaire de tous les dommages causés par sa faute, par sa négligence ou par l'usage qu'il en aurait fait. Il n'est exempt de responsabilité que pour ce qui arrive par cas fortuit. Si celui qui a usurpé un terrain y a fait des bâtisses ou des plantations, le propriétaire est maître de les acquérir, en payant la

75 [...] Zeyd, Amr'in arzında Amr'dan izinsizin nefsiyçün bina eylese, Zeyd-i mezbur, bina-i mezkuru kal' ve arz-ı merkûmeyi Amr'a eda eyleye şer'en hükm olunur mu ? Cevâb-ı bâ sevabunda olur deyü Multaqa al-Abhur'da wa fi bina' 'ard ghairihi aw ghars amara bil qal'i-hi' [...].

valeur des arbres déplantés ou des matériaux, ou bien, d'exiger le déblai du terrain, et même une indemnité, pour peu qu'il soit détérioré par cette opération⁷⁶ [...]

La troisième fatwa qui met un terme au procès et qui est tirée de *Surrat al-Fatawi* confirme le paragraphe d'Ibrahim al-Halabi que nous venons de citer. Néanmoins, comme le curateur Mahmud a toujours insisté pour récupérer le terrain en question dans son état original, cette fatwa concerne le destin du débarras, qui était construit sur le terrain et démoli par le père d'Ali Beg. La troisième fatwa dit :

[...] et encore, si Zeyd démolit la maison d'Amr sans son accord serait-il responsable [*de payer*] sa valeur estimée selon la Charia ?

Oui, dans le livre *de Surra*⁷⁷ [...]

Pour trancher le procès, d'une manière formelle, la décision fut enregistrée comme suit :

[...] ainsi qu'il se trouve écrit et prononcé, selon le contenu des nobles fatwas, on donne à Ali Beg la consigne de remettre le débarras en question dans son état original et à sa valeur estimée [...]

Ces trois fatwas sont importantes pour plusieurs raisons. Tout d'abord, leurs argumentations sont organisées afin de déterminer l'issue du procès. A partir d'un sujet général mais très important, la première fatwa résume la condition de la vente illégale par la Dame Hamide en renvoyant à l'opinion d'al-Karkhi. Celui-ci est en désaccord avec la majorité des juristes hanéfites sur le sujet. Le but est d'éviter un jugement à l'encontre de Hamide et d'attirer l'attention du juge sur la nullité de cette vente. Par cette fatwa, le curateur Mahmud accepte la vente illégale en soulignant le désaccord des juristes sur le sujet. Cependant, les deux autres fatwas se concentrent sur la vraie question, celle de l'illégitimité de l'occupation d'une propriété appartenant à un absent. Dans ce cas, Ali Beg, occupant le terrain de manière illégale, perd le procès.

Ainsi, le mufti jouait un rôle essentiel dans l'exercice de la justice dans la ville. En tant qu'officiel nommé par la capitale impériale, le mufti avait la tâche

76 Ibrahim al-Halabi, *Multaqa al-Abhur* . . . , vol. 3, p. 274.

77 [...] *ve yine Zeyd Amr'in beytini Amr'dan izinsizin kal' eylese, ol beytin mübeyyinen kıymetine Zeyd-i mezbur şer'en zamin olur mu ? Olur deyü Surra'de* [...].

de traduire le langage formel du droit pour l'usage du commun. En ce sens, la charia n'était pas une injonction divine, mais un corpus d'argumentations juridiques élaborées par des juristes musulmans, mais articulées sur les réalités sociales. L'élaboration des fatwas repose sur méthode semblable à celle de la casuistique. Selon celle-ci, « la validité des concepts juridiques est confinée à certaines limitations⁷⁸ » et le mufti doit déterminer si le cas en question ne dépasse pas ces bornes. Cette opération nécessite de la part du mufti, dans son écriture des fatwas, la capacité d'établir un dialogue entre jurisprudence et pratique sociale.

La lecture de la jurisprudence par le mufti hanéfite d'Amid avait un caractère impérial. Bien que l'historiographie actuelle donne une visibilité démesurée à des juristes célèbres telles que Kemalpaşazâde (d. 1534) ou Ebussuûd (d. 1574), la tradition jurisprudentielle ottomane implique une multiplicité d'« auteurs – juristes⁷⁹ » dont les idées faisaient aussi autorité. Les argumentations compilées durant des siècles dans les livres majeurs de référence attestent le grand intérêt de la Porte pour la diffusion des idées des juristes hanéfites ottomans dans la vie quotidienne des habitants d'Amid. Lors de désaccords entre les juristes hanéfites, les muftis étaient censés formuler l'opinion favorisée par les juristes ottomans comme dans le cas d'Ibrahim al-Halabi contre al-Karkhi. Cette pratique illustre la tendance dans l'Empire à l'unification à la manière ottomane de points de désaccords qui existaient au sein de la tradition hanéfite. De plus, le degré d'interpénétration entre Charia et *kanun*, dans les livres majeurs de référence, témoigne de la constitution d'une *doxa* hanéfite ottomane, arrière-plan de la codification au XIX^{ème} siècle. Dans ce contexte, le mufti était l'acteur principal du déploiement de ces idées juridiques dans la vie quotidienne. Cette dimension renforça la vitalité et le sens du processus légal dans la ville d'Amid au XVIII^{ème} siècle.

La casuistique et la politique dans la région : Yézidi Mamo devant le juge

Ce volet porte sur le cas d'un Yézidi, nommé Mamo, à partir d'une fatwa d'exécution intégrée dans son procès, justifiée par quatre sources majeures de référence hanéfites. Comme nous le verrons par la suite, bien que le cas

78 Baber Johansen, « Casuistry : Between Legal Concept and Social Praxis », *Islamic Law and Society*, 2/2 (1995), pp. 135–156.

79 Wael B. Hallaq, *An Introduction to Islamic Law*, Cambridge University Press : New York, 2009, p. 10.

concerne un homicide perpétré par un « coupeur de route » (*kutta-i tarik*), la fatwa en question faisait valoir une question politique, à savoir l'apostasie et la mécréance. Ainsi, à partir du cas de Mamo, placé dans le contexte plus large de la situation politique de la région, nous allons observer le rôle considérable du mufti de la ville dans le déploiement de la doctrine hanéfite et de la politique de la Porte dans les zones lointaines de l'Empire. Comme cela apparaîtra dans les pages suivantes, dans de tels cas, le renforcement du sunnisme à l'encontre des minorités religieuses passait par le rôle des muftis locaux dans la vie quotidienne d'Amid.

Le procès

Le 19 Décembre 1723, le cadî d'Amid fut saisi d'une accusation portée contre un certain Mamo, qui est décrit dans les *sicil* comme appartenant à la communauté yézidi des Kurdes nomades (*göçebe ekrândan yezidi taifesinden*). Mamo était accusé d'avoir tué un homme nommé Tacir Ömer, fils de Mahmud, un résident de la ville appartenant à une tribu kurde-sunnite de la région nommée Şafâkî⁸⁰. L'affaire fut portée devant le juge par deux femmes, Ördék et Medine, la première étant la grand-mère (*cedde*) de Tacir Ömer et la seconde la sœur de ce dernier. En présence de Yézidi Mamo, les deux femmes prirent la parole en ces termes :

[...] un an et demi avant la présente affaire, sur le chemin de la susdite victime, Ömer, qui était de retour de l'alpage (*yaylak*) de Bingöl, dans la province d'Erzurum, ledit Yézidi, nommé Mamo, lui coupa la route à proximité de l'alpage susdite. Il frappa Ömer au ventre avec une lance (*mızrak*), une arme destinée à blesser (*âlet-i câriheden*), et de ce fait Ömer décéda. Mamo le susmentionné (*mesfûr*), dans le mois honoré de şevval de l'année 1135, avait même avoué (*ikrar*) devant des musulmans avoir tué Ömer susmentionné et usurpé ses vêtements et son cheval qu'il monta. Mamo est un fomenteur de corruption dans le monde (*sa'in fi'l-ard bi'l-fasad*) et un malfaiteur envers l'humanité (*muzırr el-nas*). Couper les routes (*kutta-i tarik*) et le larcin (*garet*) sont ses habitudes perpétuelles (*âdet-i müstemire*). Mamo le susmentionné est un brigand (*şâki*), nous demandons qu'il soit interrogé et que le nécessaire soit fait en vertu de la Charia [...]

80 DS 592/122 [21 *rebîyül-evvel* 1136].

A partir de la déclaration des plaignantes devant le *cadi* nous pouvons avancer l'idée qu'il y a deux accusations portées contre Mamo : la première, est d'avoir tué Ömer, qui renvoie au crime d'homicide. Comme nous l'avons traité en détail dans le premier chapitre de notre travail, dans le tribunal d'Amid au XVIII^{ème} siècle, la plupart des cas d'homicides étaient résolus, soit après un accord à l'amiable (*sulh*) entre l'accusé et les proches de la victime, soit par le paiement d'un prix du sang (*dim ü diyet*), fixé selon les règles du droit musulman, par le meurtrier, à la famille de la victime. Alors que les accords à l'amiable aient été conclus par la médiation d'un groupe de conciliateurs (*muslihîn*), le paiement du prix du sang était généralement négocié entre les parties et enregistré par le tribunal. Il était du choix des héritiers de la victime de décider entre le prix du sang ou le talion (*kisas*) car, dans le droit musulman, l'homicide et le dommage corporel étaient considérés exclusivement comme des affaires relevant du domaine du droit privé (*hakk-ı âdemi*)⁸¹. Ces cas pouvaient également être négociés en dehors du tribunal, entre les individus, ne laissant trace que dans les actes notariés du tribunal.

Pendant, la seconde accusation, à savoir celle selon laquelle Mamo était un 'fomenteur de corruption dans le monde' (avec une formule arabe : *sa'in fi'l-ard bi'l-fasad*), constituait un crime sérieux contre l'Etat et l'ordre public aux yeux de la jurisprudence islamique et selon le *kanun* ottoman. Une telle accusation rendait impossible la conclusion d'un quelconque accord à l'amiable (*sulh*) ou le seul versement du prix du sang, étant donné que les sources de *fiqh* imposaient la peine capitale pour de telles infractions⁸². Par conséquent, la seconde accusation portée par Ördék et Medine devant le juge aggravait considérablement le cas de Mamo, ne laissant nulle place à la négociation entre les parties qui aurait permis de sauver la vie du meurtrier.

Après que fut portée l'accusation, le juge interrogea Mamo qui, pour sa défense, nia les allégations à son encontre. Sa réfutation fut enregistrée sur le *sicil* d'une manière indirecte (et postérieurement)⁸³. Puis le juge demanda aux plaignantes de présenter une preuve du bienfondé de l'accusation. C'est alors que le premier groupe de témoins se présenta devant le juge pour attester

81 Baber Johansen, « Secular and Religious Elements in Hanafite Law : Function and Limits of the Absolute Character of Government Authority », dans *Contingency in a Sacred Law : Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh*, E. J. Brill, Leiden, 1999, pp. 206–209.

82 Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman ...*, pp. 195–198. Heyd nous rappelle aussi que l'homicide commis avec une arme destinée à blesser (*âlet-i cârihe*) peut être puni, selon la Charia, en appliquant le talion. *Ibid.*, p. 261.

83 *akibül-inkâr ...*

de l'homicide commis par Mamo. La déclaration de trois témoins masculins, Mollah Mehmed fils d'Ahmed, Mollah Mustafa fils d'Ebubekir et un certain Bahaddin fils d'Ebubekir, tous résidents du quartier de Câmiü's-Sefâ fut ainsi enregistrée sur le *sicil* :

[...] en vérité le susmentionné Yézidi Mamo, dans le mois honoré de şevval de l'année 1135, a coupé la route d'Ömer susdit à côté de la ville de Tekman, à proximité de l'alpage susdit où il l'a frappé au ventre avec une lance, une arme destinée à blesser et, de ce fait, Ömer est décédé. Il a même avoué (*ikrar*) en notre présence avoir tué Ömer susmentionné et usurpé ses vêtements et son cheval qu'il a monté. Nous sommes témoins de ce fait et nous en témoignons [...]

Après avoir établi la première accusation, les demandeuses Ördek et Medine firent appel à d'autres personnes qui témoignèrent de la conduite (*keyfiyet-i ahval*) de Mamo afin de prouver la seconde accusation. Un groupe de témoins composé de douze hommes, les plupart portant des titres comme mollah et al-hajj, se référant à leur statut religieux dans la ville, se présenta devant le cadi. Mollah Ahmed, fils de Veli, Mollah Hüseyin, fils d'Ömer, Mollah Ali, fils d'Ebubekir, Mahmud, fils d'Ebubekir, al-hajj Mahmud, fils de Çelebi, Mollah Hüseyin, fils de Safer, Mustafa, fils d'Abdi, Mollah Mehmed, fils d'al-hajj Ahmed, Abdurrahman, fils de Hüseyin, al-hajj Ali, fils de Mehmed, Mollah Ömer, fils d'Ahmed et Abdullah fils de Mehmed prirent la parole pour déclarer ce qui suit :

[...] en vérité, le susdit Yézidi nommé Mamo, étant nuisible à l'être humain et étant un fomenteur de corruption dans le monde, le fait de couper les routes, carnage, vol de propriétés et assassinat des individus sont ses habitudes perpétuelles. Il est nuisible et son retrait [*du monde*] est nécessaire. Nous sommes ainsi témoins de ce fait et nous en témoignons [...]

L'expression « habitude perpétuelle » (*âdet-i müstemire*) dans la déclaration des témoins devant le juge mérite une attention particulière. Cette expression nous donne à penser qu'il était nécessaire de prouver juridiquement que les crimes reprochés étaient les habitudes perpétuelles de Mamo. Or, ce point était un élément crucial du point de vue de l'administration du droit pénal selon le *fiqh*. En effet, pour qu'un criminel dont l'infraction n'est pas capitale puisse être exécuté, il est indispensable de prouver que l'auteur du crime avait

l'habitude constante de commettre de tels crimes⁸⁴. Ainsi, le deuxième témoignage devant le juge avait pour but, explicite dans le texte, l'exécution de Mamo.

Yézidi Mamo n'était donc pas considéré uniquement comme un meurtrier ordinaire, mais également comme une menace contre l'ordre public, qui exigeait l'application de la peine de mort (*vacibü'l-izâledir*) de l'auteur du crime. Signalons ici que parmi les *sicil* d'Amid datant du dix-huitième siècle qui ont survécu, le procès de Mamo est le seul au cours duquel plaignants et témoins demandent de concert un châtiment d'une telle sévérité contre un accusé. Il est également le seul, dans les mêmes *sicil*, qui concerne un des membres de la communauté yézidi kurde, une des religions syncrétiques⁸⁵ de la région que condamnaient tant l'Empire ottoman que les pouvoirs locaux kurdes sunnites. Il est clair qu'il s'agissait d'un procès aussi bien politique que criminel, dont la compréhension nécessite d'explorer à la fois la particularité du contexte politico-religieux, la géographie humaine et l'histoire de notre région. La rencontre de Yézidi Mamo avec le cadî d'Amid correspondait en effet à un moment significatif dont la saisie nous permet de restituer les dynamiques légales, politiques et religieuses de la ville et ses alentours.

Les formes de légitimité dans la région

Bien qu'au XVIII^{ème} siècle, le mot « Kurdistan » ait disparu du vocabulaire administratif de l'Empire, plusieurs *hükümet* kurdes se trouvaient encore dans la région et avaient un pouvoir vernaculaire dans la province de Diyarbekir. Sans nul doute, la légitimité politique du pouvoir de ces notables dépendait, en partie, des négociations avec la Porte. Toutefois, dans leurs écrits, les notables

84 Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman...*, pp. 195–196. Nous observons la même application dans la formulation d'Ibn Taymiyya dans son *siyasa shari'yya*, en ce qui concerne les crimes relevant du brigandage. Voir Henri Laoust, *Le traité de droit public d'Ibn Taymiyya : traduction annotée de la Siyasa sariya*, Institut Français de Damas, Beyrouth, 1948, pp. 75–92. Comme, selon le hanéfisme, les sodomites ne peuvent être exécutés, les Ottomans semblent avoir appliqué la même règle dans le cas de la sodomie. Voir Boğaç Ergene, *Local Court, Provincial Society and Justice in the Ottoman Empire : Legal Practice and Dispute Resolution in Çankırı and Kastamonu (1652–1744)*, Leiden, E. J. Brill, 2003, p. 223 ; Baber Johansen, « Eigentum, Familie und Obrigkeit im Hanafitischen Strafrecht », dans *Contingency in a Sacred Law : Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh*, E. J. Brill, Leiden, 1999, pp. 405–406.

85 Sur la religion des Yézidis, voir Philip Kreyenbroek, *Yezidism, Its Background, Observances and Textual Tradition*, Lewiston, New York, The Edwin Mellen Press, 1995, et Eszter Spät, *Late Antique Motifs in Yezidi Mythology and Oral Tradition*, Gorgias Press, Piscataway, 2010.

kurdes Idris Bidlîsî et Sharaf ad-Dîn Khân Bidlîsî, tentaient d'expliquer leur légitimité dans la région par trois autres sources : la première était la légitimité généalogique des tribus kurdes qui remontait, selon ces auteurs, à la noblesse des Sassanides et des Abbassides aux époques préislamique et islamique⁸⁶. La deuxième source de légitimité, selon eux, était la présence politique de diverses familles kurdes dans la région bien avant l'arrivée des Ottomans, négociée avec différents pouvoirs comme les Seldjoukides, les Akkoyunlu et Tamerlan⁸⁷. La troisième, et peut-être la plus importante pour l'objectif de notre étude, était la légitimité religieuse des notables kurdes qui, de ce fait, se considéraient comme les garants sunnites de la région contre les Kızılbaş et groupes appartenant aux diverses autres sectes et religions⁸⁸. Ainsi, alors que la région avait une population religieusement variée, un des principaux

-
- 86 Dans son *Selim Şah-nâme*, İdris Bidlîsî mentionne souvent des notables kurdes comme des *seyyid*, c'est-à-dire des descendants de la famille du Prophète : İdris Bidlîsî, *Selim Şah-nâme*, traduit par Hicabi Kırlangıç, Kültür Bakanlığı, Ankara, 2001, p. 254. Pour la revendication généalogique remontant aux Abbassides, voir Chêref-nâmeh, 11/1, pp. 16, 66 ; pour l'Iran préislamique, *Ibid.*, 1/11, pp. 21–24 et *Ibid.*, 11/1, p. 3. Voir également Ebru Sönmez, *İdris-i Bidlîsî : Ottoman Kurdistan and Islamic Legitimacy*, Libra Kitap, İstanbul, 2012, pp. 72–74.
- 87 Chêref-nâmeh, 1/11 pp. 65–66 et *Ibid.*, 11/1, p. 417. Avec une des anecdotes mentionnées dans son ouvrage, Sharaf ad-Dîn Khân Bidlîsî fait remonter la présence politique et administrative des notables kurdes des régions d'Ahlat et de Bitlis à l'époque de Gengis Khan. Voir Chêref-nâmeh, 1/11, p. 117. [...] *On trouve également dans les archives de leur famille une lettre d'investiture rédigée en caractères ouïg'our, qui leur a été délivrée par les souverains tchinguizides, et qui a passé sous les yeux de l'auteur de ces lignes. Ce qui prouve que les plus augustes potentats n'ont jamais rien négligé pour honorer et choyer cette illustre famille, et qu'ils ont toujours octroyé à ces princes leurs États héréditaires à titre d'apanage* [...]. Pour la structure politique de la région avant l'Empire ottoman, voir John E. Woods, *The Aqquyunlu : Clan, Confederation, Empire*, Bibliotheca Islamica, Chicago, 1976, pp. 45–56/104–111 ; voir aussi Beatrice Forbes Manz, *Power, Politics and Religion in Timurid Iran*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, pp. 126–145.
- 88 İdris Bidlîsî, *Selim Şah-nâme* . . . , pp. 246–248 ; Chêref-nâmeh, 1/1 p. 53, 11/1 p. 71, 86 ; Ebru Sönmez, *İdris-i Bidlîsî* . . . , pp. 81–85. Le caractère sunnite de formations politiques kurdes dans cette région, contre les chiites safavides, est évoqué par la littérature de *nasihatname* du xvii^{ème} siècle, voir *Kanûn-nâme-i Sultânî l'Azîz Efendî : Aziz Efendi's Book of Sultanîc Laws and Regulations*, (éd.) Rhoads Murphey, Harvard University Press, 1985, pp. 12–18. En effet, il n'était pas toujours facile pour la Porte de maintenir la stabilité dans cette région : certaines tribus kurdes étaient susceptibles de renoncer à cette alliance et de négocier avec les Safavides pour des raisons politiques, notamment la recherche de supports militaires dans les conflits intertribaux. Voir Walter Posch, *Der Fall Alkâs Mîrzâ und der Feldzug des Jahres 1548–1549. Ein gescheitertes osmanisches Projekt zur Niederwerfung*

fondements de l'alliance entre la Porte et les notables kurdes était le consensus autour de l'appartenance sunnite.

Cette observation peut être mieux saisie dans les ouvrages où les auteurs décrivent les Kurdes non seulement comme des communautés composées par des groupes sectaires musulmans, mais aussi comme des populations affiliées à différentes religions. Dans son ouvrage, l'auteur de *Sharaf-nâma* résume ainsi la composition religieuse des communautés kurdes :

Quant aux Jacobites et aux Djausaqân ils sont chrétiens, et leur pays avoisine la province de Mauszul et le mont Djoûdy. Il y a des Kourdes qui professent la doctrine des Khâridjy (*Hétérodoxes*) et qui ne connaissent ni 'Otmân, ni 'Aly (que Dieu leur soit propice, à l'un et à l'autre)⁸⁹ [...] Il y en a, dit Mas'ouûdy, qui professent le christianisme, et l'on en trouve souvent qui sont Juifs⁹⁰.

Néanmoins, aucune de ces communautés religieuses n'était traitée de façon aussi hostile que ne l'étaient les Yézidis. Dans son ouvrage, Sharaf ad-Dîn Khân Bidlîsî, après avoir résumé les origines des Kurdes à travers des éléments mythiques, écrit ceci du yézidisme :

Toutes les peuplades kourdes professent le rite châfi'ite : elles se montrent on ne peut plus empressées et déploient un zèle vraiment ineffable lorsqu'il s'agit d'observer les lois canoniques de l'islamisme et de mettre en pratique les prescriptions orales de sa Sainteté, le meilleur des mortels (qu'il agrée nos salutations et nos hommages !), de suivre les errements de ses compagnons, de ses illustres et glorieux successeurs (ou vicaires, Khalifes) et de s'acquitter de la prière, de l'aumône, du pèlerinage sacré et des jeûnes, à l'exception toutefois de quelques peuplades appartenant aux tribus nomades dépendantes de Mauszul et de la Syrie, telles que les tribus Thâciny (ou Dâciny), Khâlédy, Biciâne et une partie des tribus Bokhty, Ma'hmoûdy et Dombély, qui appartiennent à la secte Iézidy et qui sont rangées au nombre des disciples (ou adeptes) du Cheïkh 'Ady, fils de Mouçâfir, un des partisans (ou adhérents) des Khalifes Merwanides, auxquels elles font remonter leur origine. Elles croient erronément que

des safavidischen Persiens, thèse soutenue à l'Université de Bamberg, Bamberg, 1999, pp. 17–18.

89 Chèref-nâme, 1/1, pp. 18–19.

90 *Ibid.*, 1/1, p. 21.

le Cheïkh ‘Ady a assumé sur lui leurs jeûnes et leurs prières, et qu’au jour de la résurrection, elles seront transportées en paradis sans être exposées à aucune peine ni aucun reproche. Ces Kurdes ont voué la haine et l’inimitié la plus implacable aux vertueux ‘oulémas⁹¹.

Ainsi, environ deux siècles avant que Mamo ne se soit présenté devant le cadî d’Amid, c’est en ces termes pour le moins dépréciatifs que Sharaf ad-Dîn Khân Bidlîsî décrivait cette religion à laquelle adhéraient certaines communautés kurdes.

Cette brève description du yézidisme par Sharaf ad-Dîn Khân résume parfaitement la perception de cette religion par les oulémas sunnites, de même qu’elle reflète ses caractéristiques générales, alors qu’aujourd’hui encore, la majorité des études sur le yézidisme la traitent de façon erronée et exotique, en y voyant un avatar des grandes civilisations antiques du Moyen-Orient, zoroastrienne, assyrienne ou babylonienne.

Des recherches récentes sur le sujet ont cependant montré que le yézidisme avait émergé en tant que confrérie soufie au XII^{ème} siècle à Lalish (proche de Mosul), dans les montagnes peuplées par les tribus kurdes (*jabal akrad*). Ce groupe de sufis s’était réuni autour d’un derviche nommé Shaykh ‘Adi fils de Musafir (1073–1160), originaire de la vallée de la Bekaa au Liban et descendant de la dynastie des Omeyyades et qui, par la suite, allait migrer à Hakkari⁹². C’était cette confrérie soufie, *al-Adawiyya*, qui rendit possible les débuts du yézidisme en tant que communauté religieuse.

Lorsque Shaykh ‘Adi fonda *al-Adawiyya*, les habitants de ces montagnes n’étaient que partiellement islamisés. Des communautés juives et chrétiennes, locutrices de la langue araméenne, vivaient dans ces montagnes. Une communauté kurdophone professait une religion préislamique d’origine iranienne, décrite dans les sources comme « Magian »⁹³. Enfin, il y avait d’autres communautés kurdophones, adhérant à Yazid fils de Muawiya, le calife tenu responsable de la tragédie de Karbala, et ce point allait fortement marquer le regard des sunnites sur le yézidisme⁹⁴.

91 *Ibid.*, I/II, p. 28.

92 Voir Philip Kreyenbroek, *Yezidism...*, p. 27 et Eszter Spät, *Late Antique Motifs...*, pp. 69–80.

93 Philip Kreyenbroek, « Yazidi », *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 11, Leiden, 2002, p. 313. 2^e édition.

94 Pour les musulmans, particulièrement pour les chiites, l’assassinat des membres de la famille du prophète à Karbala est considéré comme un jour de deuil. Yazid, fils de Muawiya, était désigné par son père comme le deuxième calife Umayyade en 680. Sur l’ordre de ce dernier, le petit-fils du prophète et ses adeptes qui refusaient le califat de Yazid furent massacrés à Karbala. Les Hachémites, la tribu d’Ali fils d’Abu Taleb,

Après son décès, Shaykh 'Adi fut remplacé par son neveu, un musulman pieux, qui à son tour fut remplacé par son fils, le deuxième Shaykh 'Adi et c'est le fils de ce dernier, le quatrième shaykh de l'ordre, Hasan fils d' 'Adi, qui entra en conflit avec le monde extérieur. Il fut exécuté par le souverain de Mossoul, Badr al-Din Lu'lu' qui, probablement, s'était senti menacé par le grand nombre des disciples de shaykh Hassan⁹⁵.

Au milieu du XIII^{ème} siècle, les chroniques ne parlent des successeurs de Shaykh 'Adi que dans le contexte de leurs activités militaires et politiques au Moyen-Orient, et exclusivement sous l'angle de leurs relations avec les nouveaux conquérants mongols. Après cette date il y a un long silence des sources, avant qu'al-Maqrizi⁹⁶ ne décrive pour l'année 1415 les rapports d'hostilité avérée entre les musulmans orthodoxes et les adhérents de la confrérie al-Adawiyya, alors appelée *al-Sohbetiyya*, c'est-à-dire les 'compagnons'⁹⁷.

C'est encore en cette année qu'une campagne fut organisée contre les disciples du Shaykh 'Adi par les musulmans. Pendant cette campagne, al-Maqrizi rapporte qu'un grand nombre de Yézidis furent massacrés, le tombeau de Shaykh 'Adi et le sanctuaire détruits par les armées, et leurs os brûlés⁹⁸. Toutefois, comme le rapporte al-Maqrizi, les 'compagnons' se redressèrent vite,

exprimèrent leur deuil par une malédiction de Yazid. Au fur et à mesure, cette malédiction est devenue une coutume parmi les musulmans, surtout parmi les chiites. Voir Semiramis Çavuşoğlu, *The Kadızadeli Movement : An attempt of şer'at-minded reform in the Ottoman Empire*, thèse soutenue à l'Université de Princeton, Princeton, 1990, p. 280. Il est à souligner que malédiction de Yazid fut un débat parmi les savants ottomans au XVIII^{ème} siècle. Bien que la malédiction de Yazid fût considérée comme légitime par les oulémas chiites, les sunnites l'ont interdite par une fatwa d'Imam Ghazali (1058–1111). Cependant, selon Kâtib Çelebi, les individus ordinaires ont continués à considérer Yazid comme abominable et son nom est devenu un symbole d'abus dans les conversations. Dans son *al-Tariqa al-muhammadiyya*, Imam Birgili est aussi contre cette pratique car il défend l'idée que malédiction d'une personne est possible seulement dans le cas où cette personne est morte comme un infidèle. Shaykh Halvetî Niyazi Mısrî fut une des rares figures à encourager la malédiction de Yazid. Voir Derin Terzioğlu, *Sufi and Dissident : The Life of Niyazi Mısrî*, thèse soutenue à l'Université de Harvard, Boston, 1999, pp. 434–444. Enfin, comme le souligne Kâtib Çelebi, parmi les individus ordinaires, considérer Yazid comme Pharaon et damné était commun, et un musulman pieux devait choisir le chemin des savants sunnites et respecter la fatwa d'Imam Ghazali, qui désapprouve la malédiction de Yazid par les musulmans. Voir Semiramis Çavuşoğlu, *The Kadızadeli Movement . . .*, pp. 280–282 et Derin Terzioğlu, *Sufi and Dissident . . .*, pp. 434–444.

95 Eszter Spät, *Late Antique Motifs . . .*, pp. 77–83.

96 *Ibid.*, p. 83.

97 Philip Kreyenbroek, *Yezidism . . .*, p. 35.

98 *Ibid.*, 35.

reconstruisirent le sanctuaire, et devinrent dès lors des ennemis jurés de tous ceux qui portaient le titre de *fâqih*⁹⁹.

Comme le note Philip Kreyenbroek, même al-Maqrizi, un musulman sunnite assez pieux, ne traitait pas les Yézidis comme des mécréants ou comme des apostats. C'était une adoration extrême portée à la figure de Shaykh 'Adi et ses descendants qui, selon al-Maqrizi, amena les Yézidis à s'éloigner de la Charia et à tomber dans une vie sexuelle immorale. Malgré cela, il ne fait aucune mention du yézidisme en tant que religion distincte hérétique¹⁰⁰.

Ainsi, il s'agissait d'une secte en déviance par rapport à l'Islam (orthodoxe), suite à une fidélité extrême envers la personne de Yazid, fils de Muawiya, mais non pas d'une religion radicalement différente. Pourtant, comme nous allons le voir, à l'époque ottomane, nous avons affaire à une image du yézidisme qui en faisait une religion distincte. Des raisons tant religieuses que politiques sous-tendaient la construction d'une telle image.

Sous le pouvoir ottoman : Ebussuûd et Mollah Salih al-Kurdî

L'histoire des Yézidis sous l'autorité ottomane souffre non seulement du manque de source, mais aussi de l'absence d'études historiques. Si l'on se fonde sur le peu d'informations apporté par le *Sharaf-nâma*, il est possible d'arriver à la conclusion que certaines tribus kurdes yézidies avaient des pouvoirs politiques dans la région avant et après l'arrivée des Ottomans, malgré l'hostilité des oulémas à l'égard du yézidisme. Ainsi, les ancêtres de la tribu de Doumbély parvinrent à un poste éminent sous la domination des Turkmènes Akkoyunlu et conquièrent une partie de Hakkari¹⁰¹. Plus encore, après la conquête de Bagdad par Soliman le Magnifique en 1534, la Porte confia le sandjak d'Irbil à un certain Hocine, fils d'un émir yézidi, le chef de la tribu de Dâciny – dont les membres immigrèrent progressivement vers Hakkari après l'exécution de Hocine par la Porte pour une raison qui n'est pas explicitée dans le *Sharaf-nâma*. Ce fut un autre Hocine qui abolit le yézidisme au sein de la tribu de Dâciny¹⁰². Quant à la tribu Ma'hmoûdy, ses membres migrèrent au nord, autour du lac de Van, et la majorité d'entre eux se convertit à l'islam orthodoxe¹⁰³.

99 *Ibid.*, p. 31.

100 *Ibid.*, p. 34–35, Eszter Spät, *Late Antique Motifs...*, p. 74.

101 Chèref-nâme, 11/1, p. 169.

102 *Ibid.*, 11/1, p. 129. Il est à noter que le registre de nomination des années entre 1717–1730 mentionne une circonscription de la Province de Diyarbekir sous le nom de Dâsinî. Probablement la circonscription en question a pris son nom de la tribu évoquée dans le *Sharaf-nâma*. Voir STD, p. 112.

103 Au début du XVIII^{ème} siècle, la plupart des membres de cette tribu se convertirent à l'Islam. Ils peuplaient une partie de la province de Van et une circonscription de la province de Revan, nommée Kapan. Voir STD, p. 165.

Il est à noter qu'afin de prouver sa loyauté vis-à-vis de la Porte et de gagner sa faveur, Sharaf ad-Dîn Khân Bidlîsî, dans son ouvrage, n'avait pas hésité à accuser les tribus et les émirs rivaux d'être *kızılbaş* ou encore d'être yézidis. Or, ce point reste crucial pour une lecture critique du *Sharaf-nâma*, bien que ce soit l'une des sources les plus consultées et considérées parmi les plus fiables sur l'histoire de la région. Néanmoins, comme nous allons en débattre plus loin, les régions comme Van et Hakkari, vers lesquelles les tribus yézidies migrèrent selon Sharaf ad-Dîn, constituaient, pour la Porte, les zones du Kurdistan les plus dangereuses pendant les XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles, ce dont témoignent les affrontements armés et les guerres sanguinaires qui opposèrent le pouvoir ottoman et les Yézidis.

Cependant, deux ordres impériaux enregistrés dans les *Mühimme defteri* au XVI^{ème} siècle montrent que le yézidisme était devenu un sujet de controverse, alors que le pouvoir de la Porte était déjà établi dans les régions peuplées par les Yézidis. Le premier, datant du 7 mars 1565, porte sur l'accusation des habitants de quartier de Bâbü'l-Irâk à Mossoul, à l'initiative de deux individus nommés Hüseyin et Kâsım, contre un certain Seyyid Mehmed qui est décrit dans le registre comme appartenant au *madhhab* sunnite¹⁰⁴. Selon les habitants du quartier, tous les *seyyid* du quartier étaient des *Râfizî*, tandis que ces derniers les accusaient d'adhérer au yézidisme. Le document nous informe aussi qu'avant cet événement, la Porte avait adressé un ordre du Sultan au gouverneur de Mossoul pour que celui-ci prenne des mesures contre le développement de l'hérésie de quelques communautés dans la région. Néanmoins, selon le document, dans cette affaire il ne s'agissait que d'un 'problème mondain' qui opposait les parties depuis quelque temps. En effet, ainsi que les beys kurdes comme Hâkim d'Imâdiye Sultan Hüseyin¹⁰⁵ et le Bey d'Erbil Bekir en attestaient et le communiquaient à la Porte, les accusations des parties étaient infondées, l'une et l'autre étaient constituées par des musulmans sunnites pieux. Néanmoins, cet ordre impérial montre qu'il s'agissait d'une question sensible, que les notables kurdes de la région surveillaient et dont ils rendaient compte à la Porte.

Le deuxième ordre datant du 9 novembre 1584 et adressé au gouverneur d'Alep atteste que l'influence du yézidisme avait atteint Kilis, circonscription

104 MD no : 6/ H. 688 *Altı Numaralı Mühimme Defteri*, Ankara, 1995, pp. 377-379.

105 Selon le registre de nomination des Sandjaks (SD) de l'année 1550-51, cette circonscription faisait partie du Vilâyet-i Kurdistan de Diyarbekir (*Vilâyet-i Kürdistân-ı Diyarbekir*) et, dans ce registre, Sultan Bey était désigné comme le responsable de cette circonscription. Voir Feridun Emecen et İlhan Şahin, « Osmanlı Taşra Teşkilâtının kaynaklarından 957-958 (1550-1551) Tarihli Sancak Tevcih Defteri I », *Belgeler-Türk Tarih Belgeleri Dergisi* 19/23, Ankara, 1998, p. 85.

de la Province d'Alep¹⁰⁶ et bourgade limitrophe entre l'Anatolie et la Syrie. Il s'agissait d'une communauté yézidie nommée Kurdes de Reş (*Ekrâd-ı Reş*) comprenant 1000 foyers¹⁰⁷. Selon l'ordre, il n'y avait ni jeun ni prière au sein de cette communauté, ses membres cohabitaient sans mariage, consommaient de l'alcool pendant le Ramadan et avaient des habitudes sexuelles immorales. Après cette introduction sur les aspects religieux et moraux de la communauté de Reş, l'ordre soulignait leur activités illégales : sur la route de Malatya, les membres de Reş avaient attaqué les villageois à plusieurs reprises, avaient saisi leurs victuailles et leurs biens et commis des assassinats. De la même façon, ils avaient volé les produits de leurs champs à des villageois de Yuvacı et, quand ces derniers avaient tenté de faire un procès contre eux, ils avaient attaqué leurs maisons et avaient tué certains d'entre eux. Vers la fin du document, nous constatons que la Porte ordonna au gouverneur d'envoyer ses soldats dans la région, de capturer les coupables et de les conduire devant le cadî pour qu'un procès soit intenté. Parmi les coupables, ceux qui n'étaient pas des timariotes devaient être jugés et punis dans la localité et s'il y avait des timariotes sur lesquels un rapport s'imposait, cette information devait être communiquée à la Porte, avec un état de leurs dépravations, afin qu'ils soient exécutés en vertu de l'ordre que la Porte enverrait après procédure.

Ainsi qu'il est manifeste dans les documents cités, au XVI^{ème} siècle, le yézidisme était un sujet bien défini dans l'Empire ottoman. Comme le premier ordre le suggère, c'était une secte qui devait être sous la surveillance de la Porte et les émirs kurdes sunnites avaient le rôle de contrôler les sectes hérétiques de la région. Le deuxième document révèle un moment aussi intéressant que le premier. En effet, bien que le sujet portât sur le banditisme des Kurdes de Reş, l'ordre souligne en premier lieu les habitudes religieuses et morales des populations concernées. Cet aspect du sujet était donc aussi important aux yeux du pouvoir ottoman que le banditisme lui-même.

Bien que pour le XVI^{ème} siècle les sources historiques soient limitées sur le sujet, c'est également de cette époque que date la rédaction de deux opinions juridiques majeures (fatwas) sur le yézidisme. La première fut formulée par le *şeyhü'l-islam* Ebussuûd¹⁰⁸. La deuxième fut rédigée par un certain Mollah Salih

106 *Ibid.*, p. 75.

107 MD no : 55/ H. 49.

108 Nous avons découvert cette fatwa dans la bibliothèque de la Süleymaniye à Istanbul, dans un manuscrit arabe portant sur divers sujets du *fiqh*. Pour l'instant, elle est la plus ancienne source juridique connue portant sur les Yézidis chez les Ottomans. Il est aussi à noter que cette fatwa d'Ebussuûd n'a pas été étudiée par les chercheurs jusqu'à notre

al-Kurdi al-Hakkâri¹⁰⁹, présenté dans la fatwa comme le « mufti du Kurdistan »¹¹⁰ du *maddhab* chafite et originaire de la ville de Hakkâri. Si la date exacte de la rédaction de la fatwa par Ebussuûd nous échappe, celle de Mollah Salih est précise : elle fut établie au mois de *muharrem* de l'année 980 (14 mai–12 juin 1572). Tandis que la première fatwa nous éclaire sur la perception des Yézidis qu'avaient les autorités et les oulémas ottomans hanéfites, celle de Mollah Salih témoigne de façon exemplaire de l'opinion d'oulémas de la région, loin du centre impérial. La doctrine sunnite sur le yézidisme se trouve éclairée de façon inédite par ces points de vue croisés, l'un local et l'autre impérial.

Il est à remarquer que par leur contenu et par leurs aspects stylistiques, ces deux fatwas se distinguent radicalement de celles que nous sommes habitués à voir dans les recueils de la production des muftis. Elles se composent, en général, de quelques lignes énonçant les questions d'individus ayant besoin d'une consultation juridique, suivies de la réponse du mufti, longue de trois ou quatre lignes. La brièveté de ces fatwas est en adéquation avec le but affiché de produire ponctuellement des solutions pratiques aux conflits juridiques. Les fatwas d'Ebussuûd et de Mollah Salih sur les Yézidis, au contraire, contiennent plusieurs questions et réponses au fil de plusieurs pages. La fatwa d'Ebussuûd

présente étude. Voir *Yezidan-ı melunân hakkında fetva*, Bibliothèque de Süleymaniye, manuscrit ottoman, H. Hüsnü Paşa, no : 694/4.

109 La fatwa en question est publiée par Mustafa Dahqan de l'Université de Téhéran. Voir Mustafa Dehqan, « The Fatwa of Mala Salih al-Kurdi al-Hakkari : An Arabic Manuscript on the Yezidi Religion », *The Journal of Kurdish Studies* 6, 2008, pp. 140–162. La fatwa de Mollah Salih al-Kurdi est une opinion juridique célèbre dans la région, dont une copie se trouve dans la bibliothèque de la Süleymaniye à Istanbul. Voir *Ibid.*, p. 142. Il faut souligner ici que, dans les ouvrages biographiques de la période, nous n'avons pas pu trouver un indice nous permettant de savoir si Mollah Salih était nommé par la Porte. Néanmoins, nous savons également que dans la région, il y avait des figures religieuses fortement respectées par la population chafite. Ces individus avaient des rapports forts avec les madrasas chafites de villes comme Damas ou le Caire. Il y avait aussi des madrasas chafites au Kurdistan, fondées par les familles locales. Voir Martin van Bruinessen, « Islam des Kurdes », dans *Les Annales de l'Autre Islam* 5, Paris, 1998, pp. 13–35 ; Zeynel Abidin Zinar, *Xwendina Medresê* [Education dans les madrasas], Stockholm, 1993 ; Nejdet Karakaya, « Bir Dilci Olarak Molla Halil es-Si'irdî », mémoire de master soutenu à l'Université de Yüzüncü Yıl, Van, 2006. Il se peut que Mollah Salih soit un de ces muftis respectés dans la région. Quoi qu'il en soit, son opinion juridique sur les Yézidis atteste du regard des sunnites de la région au xvi^{ème} siècle, ainsi que de sa bonne maîtrise des sources de la jurisprudence musulmane : dans sa fatwa, il établit des analogies pertinentes entre différentes écoles juridiques en ce qui concerne le yézidisme, et fait référence aux sources non seulement du chafisme, mais aussi du hanéfisme, du malikisme et même du hanbalisme.

110 *Ibid.*, p. 143.

compte 52 lignes tracées sur deux pages d'une écriture serrée, tandis que celle de Mollah Salih, avec ses 74 lignes, s'étale sur quatre pages¹¹¹.

La longueur de la fatwa d'Ebussuûd est à imputer au fait que, pour légitimer son opinion sur cette communauté, le *şeyhü'l-islam* entreprend d'exposer les caractéristiques générales du yézidisme et de proposer une analogie entre les opinions antérieures portées par des juristes hanéfites sur l'hérésie et l'apostasie, et celles portées sur le yézidisme. Ainsi, comme il s'agissait d'un nouveau sujet pour la Porte, Ebussuûd devait au préalable établir une conformité avec la chaîne de la généalogie hanéfite et les pratiques ottomanes.

La première question de la fatwa d'Ebussuûd vise à établir brièvement la légitimité selon la Charia de mettre à mort les Yézidis. La première question est posée en ces termes :

En ce qui concerne l'éclaircissement du sujet, la réponse des autorités hanéfites et des chafrites est que, selon la Charia, il est légitime de tuer [les membres] de la communauté damnée des Yézidis ; est-ce que parmi les soldats de l'Islam celui qui les tue deviendra grand combattant (*gazi*) et celui qu'ils tuent de leurs mains deviendra martyr ? Que cela soit explicite¹¹².

La réponse : ils le deviendront. C'est la bataille (*gazâ*) la plus grande et le martyre glorieux¹¹³.

Après cette réponse, une autre question plus détaillée est adressée à Ebussuûd, qui a pour objet l'explicitation des raisons juridiques d'un tel avis. Il est demandé à Ebussuûd :

Est-ce à cause de leurs rebellions, de leur hostilité à l'encontre du Sultan et du fait qu'ils ont manié l'épée contre les soldats de l'Islam, ou à cause de la haine qu'ils vouent aux imams Hasan et Hüseyin et aux oulémas de l'islam ; ou est-ce à cause du fait qu'ils considèrent le prophète Mohammed comme étant un non-musulman (*zimmî*) et Shaykh 'Adi comme étant l'équivalent d'Allah et en raison de leur affection pour Satan, sous la forme de l'ange-paon, au lieu de le maudire ; ou est-ce à cause des

111 Voir *Ibid.*, pp. 159–162.

112 Ebussuûd, *Yezidan-ı melunân hakkında fetva...*, p. 16a ; *Bu mesele beyânında eimme-i Hanefiyye ve Şâfiyye'den cevâb bu vech ile dir ki Yezidan-ı melunân taifesinin şer'en katilleri helâl olub, asker-i İslam'dan anları katl iden gazi ve ellerinde maktul olanlar şehid olurlar mı ? Beyân buyurula.*

113 *El-cevâb : Olurlar. Gazâ-i ekber ve şahadet-i uzamâdr.*

coups de route et des carnages qu'ils pratiquent ou de l'invalidité de leurs contrats de mariage ou bien parce qu'ils livrent [*leurs*] femmes à leurs chefs adultères ; ou finalement, est-ce pour une autre raison ? Peut-on considérer celui qui les suit, les admet et les protège comme eux ? Que cela soit explicité et mentionné¹¹⁴.

Il est à remarquer que cette longue question énumère les caractéristiques du yézidisme, tel qu'il était considéré dans le *Sharaf-nâma* et dans le document de *Mühimme* que nous avons cité à propos des Kurdes de Reş. Néanmoins, il y a un autre détail important souligné dans la question de la fatwa : l'adoration par les Yézidis de Satan sous la forme de l'ange-paon¹¹⁵.

Ebussuûd, dans sa réponse, avant de discuter les opinions des juristes précédents, accrédite tout d'abord l'assimilation des Yézidis à des apostats, des brigands et des mécréants. Dans cette partie de sa fatwa Ebussuûd avance :

Ce [*les Yézidis*] sont aussi bien des brigands que des apostats, pires que des mécréants. Selon les quatre écoles juridiques, leur assassinat est légitime, du point de vue divin comme mondain il est considéré comme un acte pieux. Ceux qui s'engagent à diviser et à anéantir leur société, ainsi qu'à tuer leur représentant et leurs grands [*personnages*] et ceux qui autorisent et donnent leur consentement à leur assassinat [*tels que*] les juges de l'affaire [*en question*] seront considérés comme ayant mené la bataille la plus grande et serviront Allah et le prophète. Et ceux qui aident et assistent cette communauté damnée et de sans foi seront considérés comme étant hostiles à Allah et au prophète. Les assassiner, asservir leurs enfants et les vendre sur les marchés musulmans, comme

114 *Ibid.*, p. 16a.

115 Chez les Yézidis, l'ange-paon (*Tawusi Melek*) est considéré comme le chef des anges, vice-roi de Dieu sur terre, et le protecteur spécial des Yézidis. Aujourd'hui, il est habituellement identifié au diable par les voisins musulmans des Yézidis. Dans son étude, Eszter Spät défend l'idée que pendant sa recherche parmi les Yézidis, elle n'a rien vu personnellement, ni chez eux ni dans leurs textes religieux qui, d'une façon ou d'une autre étaye cette accusation d'adorer le diable ou d'identifier l'ange-paon à Satan. Eszter Spät considère cette accusation, ainsi que l'accusation de corruption sexuelle, comme une méthode ancestrale de discrédit systématique que l'on retrouve depuis l'Antiquité tardive. Voir Eszter Spät, *Late Antique Motifs . . .*, p. 1. En revanche, selon Irène Mélikoff, l'ange-paon adoré par les Yézidis est une manifestation de Satan. Voir Irène Mélikoff, « Le Gnosticisme chez les Bektachis/Alévis et les interférences avec d'autres mouvements gnostiques », dans Gilles Veinstein (dir.), *Synchrétismes et hérésies dans l'Orient Seldjoukide et Ottoman (XIV^e-XVIII^e siècle)*, Peters, Paris, 2005, pp. 65-75.

d'autres esclaves non-croyants, est légitime de même que posséder leurs femmes est licite selon la fatwa. De toutes les manières, ils sont damnés et mécréants¹¹⁶.

Dans sa fatwa, après avoir évoqué sa propre opinion, Ebussuûd légitime ces lignes à travers une chaîne généalogique remontant jusqu'à Abu Hanifa (702–767), le fondateur de l'école Hanéfite. Bien qu'Ebussuûd ne soit pas précis sur les arguments juridiques d'Abu Hanifa, il mentionne que, d'après Abu Hanifa c'est une communauté damnée¹¹⁷. De plus, selon l'élève de ce dernier, Abu Yusuf (735–795), les Yézidis ne doivent même pas être considérés comme faisant partie des « sectes hérétiques » (*firaq dalla*)¹¹⁸. Comme il y a environ quatre siècles entre l'époque d'Abu Hanifa et l'émergence du Yézidisme, cela nous conduit à penser qu'Ebussuûd, dans sa formulation, se fonde sur les opinions de ces juristes en ce qui concerne la tragédie de Karbala, dont Yazid fils de Muawiya est tenu pour responsable. Cependant, Ebussuûd ne nous donne aucun indice sur les détails des opinions de ces premiers juristes hanéfites.

Dans la continuité de sa fatwa, Ebussuûd, d'une manière sommaire, souligne que les oulémas de l'Égypte, du Yémen, de la Horde d'Or (*Tatar*), de Samarkand, de Boukhara et même d'autres oulémas sont, ensemble, d'accord sur la légalité de la mise à mort des Yézidis. Il donne l'exemple de Fahr al-Din al-Razi (1149–1209) et de son ouvrage *Tafsir al-Kabir*. Dans cet ouvrage, en interprétant quelques sourates, notamment celle d'*al-Bakara*, le juriste recommande la mise à mort des Yézidis et considère comme un grand combattant celui qui les tue et comme martyr celui qu'ils tuent de leurs mains¹¹⁹.

Ebussuûd évoque aussi les noms des savants hanéfites selon lesquels asservir les enfants des Yézidis et posséder leurs femmes sont considérés comme des pratiques légitimes. Il cite notamment des auteurs comme Abu al-Layth al-Samarkandi (944–983), Abd al-Qadir al-Gilani (1083–1166), Sa'ad al-Din Taftazani

116 Ebussuûd, *Yezidan-ı melûnan hakkında fetva* . . . , p. 16a.

117 [...] *Ebu Hanife-i Kûfi demişdir ki : melundur, melundur, melundurlar* [...].

118 *Ibid.*, p. 16b. [...] *İmam Ebu Yusuf Hazretleri'nden suâl olunub cevâb buyurmuşdur ki taife-i mezkûre yetmiş iki fırka-i dalle'den hâricdir, birinden değildir* [...] L'idée de « sectes hérétiques » dans l'Islam se base sur le hadith suivant : mes disciples se diviseront en soixante-treize sectes ; sauf une d'entre elles, elles seront dans le feu. Les sectes comme Kharijyya et Mu'tazila sont placées dans cette catégorie car elles ont dévié du chemin droit de l'Islam, mais leurs sectataires sont quand même des musulmans ; ils ne tombent pas dans la catégorie des *ahle kufr* qui refusent l'Islam et oublient Dieu. Voir İbn Kemâl, *Risala fi-bayan al-firaq dalla*, manuscrit arabe, Bibliothèque de Süleymaniye, Reşid Efendi, no : 1013.

119 Ebussuûd, *Yezidan-ı melunân hakkında fetva* . . . , p. 16b.

(1322–1390), al-Sayyid al-Sharif al-Curcanî (1340–1413) et Abd al-Rahman Jami' (1414–1492)¹²⁰. Plus précisément, Ebussuûd met l'accent sur le *Sharh al-Aqa'id* de Taftazani et souligne qu'il a même vu la *risâla* d'Abd al-Rahman Jami' sur le sujet, écrite de la propre main de son auteur et portant son propre sceau¹²¹.

Ebussuûd clôt ainsi sa fatwa :

Ce sont des mécréants damnés. Il ne faut jamais hésiter ou reculer devant leur mise à mort. Les trahir [*est considéré comme*] le fait d'honorer et d'exprimer affection et fidélité aux esprits des prophètes et des saints. Les respecter et les protéger [*est considéré comme*] hostile et comme une trahison envers tous les prophètes et les saints. Afin de repousser et d'exclure de la terre la réputation abominable de cette communauté montagnarde et afin de faire disparaître leurs péchés, leurs diableries, leurs noms et leurs signes, j'ai écrit cette fatwa selon la tradition, à l'appui des preuves les plus fortes et conformément à la Charia et j'ai transmis [*cette fatwa*] aux mains des musulmans zélés et à ceux qui sont attentifs au Livre de la foi évidente¹²².

Comme il est manifeste dans la seconde question de la fatwa, la rébellion contre les soldats du Sultan, l'adoration de Yazid, fils de Muawiya, la perception de Shaykh 'Adi comme étant l'équivalent d'Allah, l'adoration de Satan sous forme de l'ange-paon, le brigandage et les carnages et enfin la vie sexuelle immorale sont des pratiques associées au yézidisme du point de vue des agents ottomans du centre impérial. Ainsi, selon Ebussuûd, les Yézidis ne sont ni hérétiques ni adhérents d'une confrérie soufie. Dans cette fatwa, qui a pour but d'inclure le sujet du yézidisme dans le vocabulaire juridique ottoman, ce ne sont que des mécréants damnés.

Quant à la fatwa de Mollah Salih, elle présente plus de détails sur sa perception du yézidisme d'un point de vue religieux. Il commence sa fatwa avec les mots suivants :

Au nom de Dieu, le compatissant, le miséricordieux. O Dieu, accorde nous une véritable inspiration et un jugement clair. Retire de nous méprise, impuissance, et doute ; accorde-nous la miséricorde de ta présence, car tu es le très généreux. Ces mots visent à expliquer la religion de la

120 *Ibid.*, p. 16b.

121 *Ibid.*, p. 16b.

122 *Ibid.*, pp. 16b–17a.

communauté yézidie, leurs jugements religieux et les règles régissant leurs possessions et les choses qui sont dans leurs mains. Sachez qu'ils sont en accord sur des croyances futiles et sur des mots qui sont motivés par le blasphème, la rébellion et une profonde tromperie¹²³.

Après cette introduction, Mollah Salih souligne que les Yézidis nient le Coran et la Charia en les considérant comme des mensonges ; ils croient en des idées absurdes de leurs shaykhs comme celles de Fakhr al-Din. Ces idées, évoquées par Mollah Salih ne sont pas mentionnées dans la fatwa, mais l'auteur avance néanmoins que c'est la raison pour laquelle les Yézidis sont hostiles aux oulémas de l'Islam ; qu'ils détruisent les livres islamiques quand ils sont dans leurs mains¹²⁴ ; qu'ils préfèrent le Shaykh 'Adi au Prophète, qu'ils croient ne pas avoir besoin de la prière car ils pensent qu'ils seront transportés au Paradis par Shaykh 'Adi ; qu'ils font pèlerinage à Lalish au lieu d'aller à la Mecque ; qu'ils attribuent à Dieu des qualités telles que manger, boire, se tenir debout ou assis et d'autres attitudes qui sont liées au corps ; qu'ils autorisent leurs shaykhs à avoir accès à leurs femmes et considèrent l'adultère licite tel qu'il est écrit dans le livre de *Jehwa*¹²⁵ qu'ils attribuent à Shaykh 'Adi. Cependant, nulle part dans sa fatwa Mollah Salih ne mentionne que les Yézidis adorent Satan sous la forme de l'ange-paon.

Selon lui, les Yézidis peuvent être divisés en trois branches : l'une réunit les extrémistes (*ghulat*), qui considèrent que Shaykh 'Adi est Dieu. Un deuxième groupe tient pour réel que Shaykh 'Adi partage la dimension divine avec Dieu, que les cieux sont entre les mains de Dieu, tandis que la terre est entre les mains de Shaykh 'Adi. Une troisième branche ne voit dans ce dernier ni Dieu ni son partenaire, mais son grand ministre. A partir de cette description, Mollah Salih souligne que la base de cette religion est la réincarnation¹²⁶ et c'est justement pour cela que, selon lui, le yézidisme est une religion proche du christianisme. Par conséquent, ses adhérents doivent être considérés comme des non-croyants.

A partir de ce moment, Mollah Salih fait une analogie entre son opinion et celles des savants de différentes écoles juridiques. Le premier livre cité est

123 Mustafa Dehqan, « The Fatwa of Mala Salih ... », p. 144.

124 *Ibid.*, p. 144.

125 Le livre considéré comme le livre sacré de Yézidis. Voir John Guest, *Survival among the Kurds : A History of Yezidis*, London, Kegan Paul International, 1993, pp. 146–163.

126 Comme Mollah Salih n'est pas explicite sur ce point, on peut supposer que probablement il s'agit de l'incarnation du divin, mais pas de l'esprit. Voir aussi Eszter Spät, *Late Antique Motifs ...*, p. 78.

un ouvrage malékite non-identifié, intitulé *Muttafiq wa-'l-Mukhtalif*, où il est mentionné que « *quand le jugement de l'incroyance (kufr) est prononcé sur un lieu, ce dernier devient le domaine de la guerre (dar al-harb)*¹²⁷ » ; afin de justifier cet argument il souligne également que l'école chafite est d'accord sur ce point¹²⁸. Cette opinion est appliquée aux apostats (*murtaddun*) et aux non-croyants (*kuffar*), dit Mollah Salih, en se fondant sur le livre de Mohammad al-Shaybani (750–805) intitulé *al-Jami' al-Saghir*¹²⁹. Cela le conduit à défendre l'idée qu'il est légitime de tuer les Yézidis et de piller leurs propriétés dans les guerres, car ils sont l'équivalent des mécréants et des apostats.

Après ces explications, une question est adressée à Mollah Salih :

Peut-on les considérer comme musulmans simplement parce que, à l'extérieur, ils se comportent comme des musulmans et prononcent la profession de foi en dissimulant leurs croyances lorsqu'ils sont parmi les vrais musulmans ? Leur vie est-elle protégée par la loi islamique à cause de cela¹³⁰ ?

Afin de répondre à cette question, Mollah Salih cite plusieurs livres, notamment le livre chafite intitulé *al-Anwar* de Yusuf al-Ardabili, *Kitab al-radd 'ala al-Qadiryya* d'Abu Hanifa et *al-Jami' al-Saghir* d'al-Shaybani. Il souligne que, selon ces juristes, le repentir de l'apostasie et de la mécréance est possible seulement de la façon suivante : les candidats doivent jurer qu'aucun Dieu n'existe sauf Allah et que Mohammad est son prophète, ils doivent se libérer des religions qui sont opposées à l'Islam, et rejeter toute croyance qui est blasphème. Or, selon lui, si les Yézidis ont adopté l'Islam sous la contrainte ou les menaces, alors ils n'abandonneront pas leur foi en Shaykh 'Adi, Yazid fils de Muawiya¹³¹, Lalish et autres shaykhs. De même, Mollah Salih considère que les Yézidis sont des non-croyants : lorsqu'ils sont avec des croyants ils se comportent comme de

127 Mustafa Dehqan, « The Fatwa of Mala Salih . . . », p. 148.

128 *Ibid.*, p. 149.

129 Ici, Mustafa Dehqan lit le nom d'auteur, qui est tout à fait illisible dans le document original de la fatwa, comme étant Abu Hanifa et lui attribue *al-Jami' al-Saghir* de façon erronée. Néanmoins, il est évident que ce livre célèbre a été écrit par Mohammad al-Shaybani, l'élève d'Abu Hanifa. Pour le mot illisible, voir Mustafa Dehqan, « The Fatwa of Mala Salih . . . », p. 160, onzième mot dans la neuvième phrase de la deuxième page publiée en facsimile. Pour la vie et les ouvrages d'al-Shaybani, voir E. Chaumont, « al-Shaybani », *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 9, Leiden, 1997, pp. 392–394. 2^e édition.

130 Mustafa Dehqan, « The Fatwa of Mala Salih . . . », p. 150.

131 C'est la première et la dernière fois dans la fatwa de Mollah Salih que le nom de Yazid fils de Muawiya est mentionné.

vrais musulmans, et quand ils retournent chez leurs shaykhs ils leur assurent que « oh, nous sommes avec vous ».

Une telle repentance n'est donc pas acceptée. Ainsi, il n'y a aucun différend parmi les juristes de la Charia sur l'interdiction de se marier avec eux, de manger la viande des animaux qu'ils ont abattus, de les tolérer dans les pays islamiques en cas de paiement des impôts de capitation (*jizya*), ni sur la nécessité de les tuer, de se battre contre eux dans les domaines où ils ont obtenu le pouvoir, ou de verser leur sang. En effet, selon ces sources, les Yézidis sont des apostats « qui insistent sur leurs blasphèmes »¹³².

A partir des deux fatwas que nous avons analysées, il est clair que le yézidisme était condamné non seulement par la Porte, mais aussi par les oulémas chafites de la région. Cependant, il y a deux différences frappantes entre la fatwa d'Ebussuûd et celle de Mollah Salih al-Kurdi. Bien que toutes deux soient écrites environ à la même période, Mollah Salih al-Kurdi n'utilise pas l'argument de l'adoration de Satan dans sa fatwa contre les Yézidis. Deuxièmement, un des arguments majeurs d'Ebussuûd, le brigandage et l'insoumission des Yézidis à l'autorité du sultan, n'est pas utilisé dans l'opinion juridique de Mollah Salih. Néanmoins, dans ces deux opinions juridiques, les Yézidis sont considérés comme des apostats et des mécréants et le yézidisme comme une religion radicalement différente de l'Islam.

Les soldats guidés par Satan (asâkir-i şeytan rehber) : XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles

A travers les sources du XVII^{ème} siècle, la perception ottomane du yézidisme ainsi que les campagnes militaires locales menées contre les zones peuplées par les Yézidis deviennent beaucoup plus visibles. Cependant, loin de présenter les Yézidis comme des victimes soumises à la politique sunnite ottomane, ces sources décrivent les Yézidis comme étant des communautés peuplant les différentes zones montagneuses de la région, qui attaquent de manière récurrente les sujets et soldats ottomans. Ainsi, le banditisme et le brigandage dominent les sources relatives aux Yézidis. Ceux-ci collaboraient, en outre, avec les notables kurdes sunnites contre l'autorité centrale, ce que signale à cette époque l'intervention de la Porte contre les privilèges des notables kurdes afin de réduire leur autonomie. Cette image de banditisme et d'insoumission au pouvoir du Sultan donne sens à la formulation juridique d'Ebussuûd.

Dans la partie de son ouvrage géographique intitulé *Cihannümâ*, en traitant les termes de Kurdistan et de Kurdes (*Ekrad*), Kâtib Çelebi (1609–1657) fait une distinction nette entre les Kurdes sunnites et les Kurdes yézidis. Après avoir

¹³² *Ibid.*, pp. 150–152.

résumé les sens du mot « Kurde » à travers des mêmes éléments mythiques utilisés également par Sharaf ad-Dîn, dont la source est le Shâh-Nâme de Ferdowsi, le *Cihannümâ* nous fournit sur le compte de Yézidis les détails suivants :

Les communautés kurdes sont des sunnites et elles appartiennent au *madhhab* chafïite. Néanmoins les tribus telles que Senî (?), Dasnî et Halevî qui se trouvent à Mossoul et Damas appartiennent au *madhhab* yézidi. Elles se considèrent comme les disciples de Shaykh 'Adi, et voient en ce dernier le descendant du calife Marwanid. Les Yézidis sont tombés du soufisme dans la voie de l'erreur et ont abandonné le chemin de la vraie foi : ils sont devenus hérétiques et impies. La plupart d'entre eux sont ignorants : ceux qui portent le nom de shaykh se ceignent la tête d'un turban noir, et sont, pour cette raison, connus sous la dénomination de Karabaş (Têtes noires). Ils ne condamnent pas du tout leurs femmes à fuir (les regards des hommes), et vendent des places au paradis. Ils se gardent bien de maudire Satan ou Yazid, ou quoi que ce soit, et considèrent Satan comme un ange qui approche du trône de Dieu [...] Ils expriment la plus grande inimitié envers les oulémas¹³³.

Parmi les sources disponibles pour notre recherche, le *Cihannümâ* est le seul ouvrage qui mentionne les origines soufies du yézidisme. Ce détail nous donne à penser que la perception de l'« élite ottomane¹³⁴ » par rapport aux Yézidis n'exclut pas leurs origines musulmanes. Or, comme nous allons en rendre compte dans la suite du procès de Mamo, ce point est crucial pour comprendre la représentation des Yézidis comme des apostats et le rôle que l'apostasie a joué pour légitimer l'exécution de Mamo. Il est aussi remarquable de voir que Kâtib Çelebi utilise les mots *zendaka* et *ilhad* pour désigner les Yézidis, termes utilisés, selon Bernard Lewis, par l'Islam orthodoxe, afin de désigner les mouvements des idées et des tendances religieuses considérées comme dangereuses contre les Etats sunnites et l'ordre social musulman¹³⁵. Enfin, selon cette

133 Kâtib Çelebi, *Kitâb-ı Cihannümâ*, Darü't-tübâ'atü'l-âmire, Konstantiniyye, 1145, p. 459.

134 Ici, nous utilisons le mot « élite » tel qu'il est formulé par Robert Dankoff, pour désigner un Musulman sunnite, diplômé du palais ottoman et stambouliote. Voir Robert Dankoff, *An Ottoman Mentality: The World of Evliya Çelebi*, E. J. Brill, Leiden, 2004, p. 48.

135 Bernard Lewis, « Some Observations on the Significance of Heresy in the History of Islam », *Studia Islamica* 1, 1953, pp. 54–56 ; voir également, Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler: 15–17. Yüzyıllar*, Tarif Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998, pp. 1–14.

même source, le yézidisme est représenté comme un mouvement religieux se trouvant uniquement au sein de certaines tribus kurdes.

Le récit de voyage (*Seyahatnâme*) d'Evliya Çelebi (1611–1682) nous fournit des détails inestimables sur le sujet. Selon Evliya Çelebi, les provinces de Van et Diyarbakir subirent de façon assez fréquente le brigandage des Yézidis au XVII^{ème} siècle¹³⁶. Selon une anecdote contée par Evliya, lors du voyage qu'il accomplit dans la suite du gouverneur de Diyarbakir, Melek Ahmed Pacha (1588–1662), les villageois de Mardin plaidèrent au Divan d'Amid contre les Kurdes du Mont Sindjar, dont une partie était peuplée par 45 000 Yézidis¹³⁷. Selon la supplique des villageois, les Yézidis avaient envahi et pillé les villages de Mardin en descendant de la montagne, s'étaient attaqué aux marchands et aux voyageurs et avaient commis des actes de banditisme. Dans sa présentation, Evliya désigne les coupables comme des « Kurdes yézidis », des « adorateurs des chiens », « pires que les infidèles », « une bande d'insurgés et brigands », des « hérétiques poilus »¹³⁸.

D'après ce qui est raconté par Evliya, Nasuh Pacha, qui avait été le vizir du sultan Ahmed I dans les années 1611–1614 avait été battu par les Yézidis du Mont Sindjar avec son régiment, dont 7 000 hommes étaient morts dans la bataille¹³⁹. Gardant la mémoire cet événement, les soldats de Melek Ahmed, avec la collaboration de « soldats du Kurdistan », attaquèrent ensuite le Mont Sindjar et razzèrent 300 villages yézidis¹⁴⁰. Cette bataille dura dix jours et dix nuits. 9 000 têtes de Yézidis tombèrent, 13 600 individus, femmes et hommes, filles et garçons, furent réduits en esclavage. En tout, sept de leurs shaykhs (*bapir*) furent capturés.

Selon Evliya, ces Yézidis étaient extrêmement riches. Les troupes des provinces de Van et de Diyarbakir, qui étaient venues en aide à Melek Ahmed Pacha, y compris les soldats du Kurdistan, prirent une partie du butin. Melek Ahmed Pacha obtint comme dîme royale sur les 1 060 bourses d'argent, 11 bourses d'or, 13 000 fusils, 300 ballots de soie, plusieurs centaines de balles de poudre à canon, 300 mulets, 1 800 captifs, jeunes et vieux, et d'innombrables

136 Robert Dankoff, *The Intimate Life of an Ottoman Statesman: Melek Ahmed Pasha (1588–1662) as Portrayed in Evliya Çelebi's Book of Travels*, State University of New York Press, 1991, pp. 168–200.

137 *Ibid.*, p. 167. De nombreux historiens ont mis en doute la fiabilité des chiffres avancés par Evliya Çelebi dans son récit de voyage, soulignant à juste titre sa tendance à l'exagération. S'il est difficile de présumer de l'exactitude des chiffres cités ici, on peut toutefois considérer qu'ils nous donnent un ordre de grandeur.

138 *Ibid.*, p. 167.

139 *Ibid.*, p. 170.

140 *Ibid.*, p. 172.

articles en tissu précieux. Evliya note que seul Dieu savait le montant qui était revenu aux émirs et autres notables, aux officiers et aux *gazi*. Cependant, il ajoute également que, certainement, chacun avait obtenu quelques beaux garçons et belles filles et d'autres captifs¹⁴¹.

Une autre anecdote intéressante racontée par Evliya démontre que, malgré l'hostilité des Kurdes sunnites contre les Kurdes yézidis, il y avait aussi des moments où des alliances politiques entre les Kurdes yézidis et sunnites étaient passées. Il est possible d'affirmer que les notables kurdes sunnites n'hésitèrent jamais à demander l'aide des Yézidis afin de gagner plus de pouvoir local que ne leur en reconnaissait la Porte. C'est ainsi que, dans une lettre de Melek Ahmed Pacha rédigée de la main d'Evliya et adressée à Abdal Khan de Bitlis, Melek Ahmed Pacha accuse ce dernier d'accepter les Yézidis sur ses terres, d'attaquer sujets et soldats ottomans et les territoires d'autres émirs kurdes, et de pratiquer le brigandage en collaborant avec les tribus yézidis¹⁴². Etant donné que l'émirat de Bitlis dépendait de la juridiction de la province de Van, c'était au gouverneur Melek Ahmed Pacha de prendre des mesures contre les activités d'Abdal Khan. La lettre de Melek Ahmed démontre que, malgré la contestation des oulémas kurdes qui se trouvaient dans les territoires de son émirat, Abdal Khan n'avait pas cessé cette collaboration, répondant : « ici, c'est le Kurdistan [...] et c'est la loi de la maison d'Abbas »¹⁴³. Ainsi, il semble que parfois les notables kurdes sunnites n'hésitaient pas à agiter la menace des Yézidis pour faire pression sur la Porte, sur les tribus et les émirats rivaux.

Faisant écho aux anecdotes relatées dans l'ouvrage d'Evliya, un document de *Mühimme* de la même époque met également en lumière ce genre de collaboration politique entre les Kurdes sunnites et yézidis contre la Porte. L'ordre adressé alors à Mehmed Pacha, responsable de la sédentarisation des tribus nomades de la région d'Elbistan, souligne que, contre cette politique de sédentarisation, les tribus kurdes telles qu'Afşar, Çepni et Lek collaboraient avec les Yézidis de Kara Hizan et menaient la révolte contre l'autorité du sultan¹⁴⁴. Partant, bien que le discours religieux du chafisme et du hanéfisme semble indiquer un consensus à l'encontre des Yézidis, la situation politique nous révèle une réalité des rapports de force un peu différente.

Une histoire locale de la ville de Van, intitulée *Van Tarihi* et écrite par İbn-i Nûh, tout comme les documents d'archives du XVIII^{ème} siècle, attestent des

141 *Ibid.*, p. 173.

142 Robert Dankoff, *Evliya Çelebi in Bitlis : The Relevant Section of Seyahatname edited with Translation, Commentary and Introduction*, E. J. Brill, Leiden, 1990, pp. 167-174.

143 *Ibid.*, p. 174.

144 MD no : 105/ H. 309 [*Fi eva'il-i Ca. Sene 1106*].

conflits entre les soldats ottomans et les Yézidis¹⁴⁵. Néanmoins, la plupart de ces conflits étaient des affrontements armés entre les gouverneurs de provinces comme Van et Diyarbekir et les Yézidis, et non des campagnes militaires organisées par la Porte. La raison principale de ce genre de conflits était le banditisme et le brigandage commis par les Yézidis.

Par exemple, au mois d'octobre 1715, le gouverneur de Van Murtaza Pacha voulut remplacer le Bey de l'*ocakluk* de Hoşab nommé Zeynel Bey et le Hakim de Bitlis, Mehmed Said Khan, suite à un firman de la Porte. A cette fin, il mena une guerre contre les Yézidis de la région, dans le but d'éviter une collaboration quelconque de ces derniers avec les soldats des dirigeants locaux qui sont désignés dans l'ouvrage comme étant les « soldats du Kurdistan »¹⁴⁶. L'ouvrage d'İbn-i Nûh mentionne une communauté yézidie appartenant à la tribu de Mahmudî, assez puissante, qui se trouve aux alentours de la citadelle de Hoşab¹⁴⁷. Dans son ouvrage, İbn-i Nûh décrit ces Yézidis comme des soldats guidés par Satan (*asâkir-i şeytan rehber*), qui avait appris la nouvelle de la guerre organisée par le gouverneur et ses 450 soldats, et qui y répondirent par l'envoi d'environ 4 000 Yézidis armés. Il est aussi à souligner que c'était le Bey de Hoşab Zeynel qui avait collaboré avec les Yézidis et les avait avertis de l'offensive¹⁴⁸. Lors de cet événement, qui eut lieu dans le village de Canik, les Yézidis tuèrent un nombre considérable de soldats et blessèrent même le gouverneur qui fut vaincu¹⁴⁹.

145 İbn-i Nûh, *Van Tarihi*, (manuscrit ottoman) Bibliothèque d'Ali Emiri, no : AETrh630. İbn-i Nûh était originaire de la ville de Van, appartenant à une famille ouléma de la ville. Il était l'imam et le *hatib* de la grande mosquée de la ville et participait fréquemment aux réunions dans le Divan de Van où siégeait le gouverneur de la province de Van. Comme İbn-i Nûh l'évoque dans son ouvrage, il commença à écrire son livre à la demande de ses amis. L'ouvrage couvre les événements des années 1612–1719. Pour écrire les événements entre 1612 et 1690, l'auteur sollicita diverses sources comme le *Sharaf-nâme* et d'autres informations orales. Cependant, les événements de la période à partir de 1690 sont écrits directement à partir des expériences et des observations de l'auteur. L'ouvrage est d'une richesse considérable pour l'histoire locale, contenant de nombreux détails sur les conflits de la région, qui ne se trouvent pas dans les sources écrites par les historiens de la Porte. Pour la qualité historique de l'ouvrage, voir Zeki Tekin, « İbn-i Nuh ve Van Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme », *Dünyada Van* 23, 2006, pp. 75–79.

146 İbn-i Nûh, *Van Tarihi* . . . , p. 123.

147 Selon le *Sharaf-nâma*, la tribu de Mahmudî migra vers cette région du sud. Le statut des Mahmudî est intéressant car une partie de cette tribu était convertie à l'Islam, sédentarisée et, selon un document de nomination datant du 8 mars 1702, elle possédait la citadelle de Hoşab et ses alentours à titre d'*ocakluk*. İE.DH 12/1129 [8 L 1113].

148 İbn-i Nûh, *Van Tarihi* . . . , p. 124.

149 *Ibid.*, p. 125.

Une deuxième anecdote racontée par İbn-i Nûh est l'attaque de Ballı Mehmed Pacha, le successeur de Murtaza Pacha, contre les Yézidis de la région le 2 décembre 1716¹⁵⁰. Il est à noter qu'ici un détail est souligné par l'auteur : Mehmed Pacha ne demanda pas l'aide des beys de la région, ni ne déclara la guerre¹⁵¹, ce qui montre que le gouverneur tentait ainsi d'éviter toute communication entre les beys kurdes de la région et les Yézidis qui les auraient informés. Avec une armée composée de 7000 soldats, le Pacha attaqua les Yézidis pour venger la bataille de Canik¹⁵². En racontant l'événement, İbn-i Nûh nous donne des indices en ce qui concerne le statut juridique des Yézidis : « comme le lieu en question n'était pas sous le statut de la capitation (*cizye*) et étant donné qu'il appartenait au domaine de la guerre, beaucoup de femmes et d'enfants furent réduits en esclavage »¹⁵³.

A la lumière de ces éléments, il est possible de faire valoir que le yézidisme, dans les sources ottomanes, se manifeste généralement à travers les conflits politiques locaux et les activités de brigandage et de banditisme. Les sources révèlent qu'à peu près à la même période où Mamo fut conduit devant le *cadi* d'Amid, quatre zones de la région étaient la cible de l'activité fréquente des Yézidis : la première était la région montagneuse située entre les villes d'Amid et de Van, telle qu'elle est décrite par Evliya Çelebi et İbn-i Nûh.

La deuxième zone se trouvait plus au sud, c'est-à-dire dans les régions montagneuses d'İmadiye à Hakkari, détenues à titre de *hükümet* par les notables sunnites kurdes portant le titre de Khan¹⁵⁴. Ce *hükümet* montrait une grande loyauté vis-à-vis de la Porte¹⁵⁵. Les conflits entre les tribus sunnites et les Yézidis de ce *hükümet* reflétaient une coopération entre la Porte et les dirigeants locaux et, selon un rapport (*lâyihâ*) écrit par le gouverneur de Mossoul Yusuf Pacha, les conflits entre les Kurdes sunnites et yézidis étaient liés à des vendettas et des tensions sur les terres de la région. Le rapport du gouverneur révèle aussi que les guerres locales entre ces deux parties donnaient lieu à des butins¹⁵⁶.

150 *Ibid.*, p. 143.

151 *Ibid.*, pp. 143-144.

152 *Ibid.*, p. 145.

153 *Ibid.*, p. 146.

154 STD p. 136.

155 Dans un article, Amy Singer rapporte une anecdote d'Evliya Çelebi, selon laquelle les Yézidis n'étaient pas acceptés dans les *imaret* du *hükümet* en question. Voir Amy Singer, « Evliya Çelebi on *'imarets* », dans David J. Wasserstein et Ami Ayalon (dir.), *Mamluks and Ottomans*, Routledge, London, 2006, pp. 123-133.

156 İE.DH 1569/17 [29 *zi'l-kade* 1117].

La troisième zone était la région située entre les circonscriptions de Kilis et Ruha (Urfa), peuplée par les Yézidis de Reş que nous avons déjà évoqués dans les pages précédentes. Les Yézidis s'attaquaient fréquemment aux villages de la région et pillaient les villageois. Le fait que les Yézidis de Reş étaient nomades rendait aisé leur déplacement entre les circonscriptions d'Urfa et Kilis. Outre les campagnes militaires locales organisées contre eux, par l'intermédiaire du gouverneur de Mossoul, la Porte cherchait à les sédentariser¹⁵⁷.

La quatrième et dernière zone était la région montagneuse située entre Mossoul et Sindjar, c'est-à-dire la région dont les Yézidis étaient originaires. Cette zone semble avoir préoccupé la Porte. Un ordre impérial datant du 14 juin 1740 montre que les Yézidis de la région avaient attaqué la citadelle de Telafer de Mossoul et l'avaient occupée pendant un certain temps. Les habitants de Telafer furent, sur ordre de la Porte, punis par le paiement d'une amende (*tedib bedeli*), en raison de leur passivité lors de cet événement¹⁵⁸. Un autre document datant du 30 novembre 1786 montre que les Yézidis de la région assassinèrent même le gouverneur de Mossoul, Abdalbâki Pacha¹⁵⁹. C'est seulement neuf ans plus tard, selon un autre document datant du 20 avril 1795, que le gouverneur de Bagdad Süleyman Pacha mena une campagne militaire au Mont Sindjar, au cours de laquelle furent tués 500 Yézidis. Les têtes de 74 d'entre eux furent envoyées à Istanbul¹⁶⁰.

Toutes ces informations montrent que la question yézidie n'était pas seulement religieuse, mais également politique au sein de l'Empire. Elles attestent également de la raison pour laquelle, contrairement à Mollah Salih, Ebussuûd avait intégré dans son opinion juridique deux sujets centraux : le banditisme et l'insoumission à l'autorité du Sultan. Ainsi, nous pouvons avancer l'idée que les Yézidis constituaient une menace considérable contre l'autorité dans la région, malgré la loyauté des notables sunnites kurdes.

Pour ce qui est la configuration politique de la région, bien que parfois il y eût des alliances militaires entre les Kurdes sunnites et yézidis, seuls les notables sunnites détenaient des privilèges, auxquels s'ajoutaient les Yézidis convertis à l'Islam et sédentarisés, comme ce fut le cas d'une partie des Mahmudî dans la région de Van. Se manifestait également une hostilité considérable des Kurdes sunnites contre les Yézidis et, dans les campagnes organisées par les

157 C.Z.B 14/674 [20 *cemaziyü'l-aher* 1121].

158 C.M.L. 185/7732 [19 *rebîyü'l-evvel* 1153].

159 HAT 27/1294 [10 *rebîyü'l-evvel* 1201].

160 Pour le rapport envoyé à la Porte par le gouverneur qui décrit le résultat de la campagne, voir HAT 83/3430A. Pour la lettre de la Porte informant sur la réception des 74 têtes, voir HAT 83/3430.

autorités ottomanes ils prenaient leur part de butin de guerre avec les soldats de la Porte. Ainsi, s'il y avait des alliances militaires contre la Porte entre les Kurdes sunnites et yézidis, elles ne constituaient que des réactions politiques circonstancielles.

En nous fondant sur cette contextualisation historique, nous allons maintenant retourner au cas de Mamo pour analyser le sens de la fatwa écrite par le mufti hanéfite d'Amid. Comme nous allons l'observer, le mufti de la ville choisit un raisonnement juridique complexe afin d'intégrer cet aspect politique que nous avons souligné. Ici, la performance du mufti nous montre que, même si l'affaire de Mamo porte sur le brigandage et l'homicide dont il était coupable, dans son analogie, le mufti évita ces questions pour se fonder exclusivement sur des questions comme l'apostasie, la mécréance, l'ordre social et le rôle que le sultan musulman doit jouer dans un tel cas. Ici, l'habileté que le mufti démontre dépasse son rôle de juriste : il apparaît comme un agent de l'Etat qui avait pour fonction de déployer l'autorité du sultan sur une région lointaine comme le Kurdistan, à travers la doctrine juridique hanéfite.

Le verdict final : une fatwa et quatre livres

Après l'audition du témoignage des citadins sur la mauvaise conduite de Mamo, les plaignantes Ördék et Medine présentèrent une fatwa rédigée par le mufti de la ville d'Amid en ces termes :

Est-il permis, selon la Charia, d'exécuter Zeyd qui est de la communauté yézidie et qui est un apostat, dont le brigandage et l'assassinat des individus sont dans les habitudes perpétuelles et qui est un fomenteur de corruption dans le monde, dont les actes de banditisme sont évidents ?

La réponse correcte est oui¹⁶¹.

Dans la version originale de la fatwa, il est remarquable que le premier détail intégré dans la fatwa soit l'appartenance de Mamo à la communauté yézidie (*taife-i Yezidiyye'den olub*), bien que d'autres détails comme le brigandage reçoivent une place notable dans cette opinion juridique écrite. Il faut aussi souligner que le sujet de l'homicide ne se retrouve nulle part dans la fatwa avancée contre Mamo, sinon par cette référence générale à l'accusation d'« assassinats des individus », ce qui souligne une habitude perpétuelle de la

161 [...] *taife-i Yezidiyye'den olub kutta-i tarik ve katl-i nüfus âdet-i müstemiresi olub ve sa'in fi'l-ard bi'l-fasad olub şekaveti zâhir olan Zeyd-i mürtedin katli şer'en câiz olur mu ? Cevâb-ı bâ sevâbunda olur* [...].

part de l'accusé qui se rapporte plutôt à la question de l'ordre social, tel qu'il est conçu dans la Charia et le *kanun*.

De même, les quatre livres hanéfites cités par le mufti afin de fonder légitimement son argument juridique nous montre qu'il s'est référé particulièrement au sujet de la « mécréance » et de l'« apostasie », afin de guider le *cadi* vers le verdict final. La première citation notée à la fin de la fatwa dit :

[...] dans Bazzaziyya, un des livres les plus considérés du *fiqh* : nous devons considérer tous les Yézidis comme des mécréants¹⁶² [...]

Tirée du livre d'*al-Fatawa al-Bazzaziyya*, la citation assimile tout d'abord les Yézidis à des mécréants (*kuffar*). Ce livre, écrit par Hafiz al-Din Mohammad al-Bazzazi (mort en 1424), fut l'un des ouvrages les plus respectés du *fiqh* hanéfite dans l'Empire ottoman. L'auteur l'avait écrit pendant l'invasion mongole de sa ville natale Sarai (Saratov), sur les quais de la Volga, et al-Bazzazi était également célèbre pour sa longue fatwa écrite à l'encontre de la mécréance de Tamerlan¹⁶³.

A l'égard des Yézidis, al-Bazzazi discute le sujet dans la partie de son livre où il traite le sujet du *takfir*, c'est-à-dire la condition dans laquelle l'individu devient mécréant (*kafir*). Parmi les conditions multiples qui font tomber l'individu dans la mécréance, blasphémer (*sebb*) un des prophètes de l'islam constitue une des raisons majeures. Selon al-Bazzazi, cette personne doit être châtiée par *hadd* et aucune repentance n'est possible dans ces conditions. De plus, l'auteur souligne que ceux qui ont des doutes sur la mécréance d'une telle personne tombent eux aussi dans cette catégorie¹⁶⁴.

Bien que cette idée soit critiquée par de nombreux oulémas hanéfites, al-Bazzazi se départit de la tradition hanéfite dans son argumentation sur ce sujet particulier, et se fonde notamment sur les idées des juristes de l'école malékite¹⁶⁵. Qui plus est, à l'égard du yézidisme, il argumente qu'il faut considérer les Yézidis comme une communauté qui est dans la mécréance car ils attendent un prophète qui abolira la religion du prophète Mohammad. Pour

162 [...] *kütüb muteberat-ı fikhîyye'den Bazzaziyya'de yajibu ikfar al-Yazidiyya kullahum* [...].

163 Voir Ahmet Özel, « Bezzâzî », *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, vol. 6, Istanbul, 1992, p. 113.

164 İbrahim Bayram, *Hâfızuddîn Muhammed el-Bezzâzî : Hayatı ve el-Fetâvâ Adlı Eseri Işığında Fikhî Görüşleri*, mémoire de master soutenu à l'Université de Marmara, Istanbul, 2007, pp. 182–183.

165 *Ibid.*, p. 182.

ces raisons, aucune repentance d'un Yézidi n'est acceptable¹⁶⁶. Ainsi, en se fondant sur cette idée d'al-Bazzazi, le mufti d'Amid assimile les membres de cette communauté à des mécréants.

Cependant, considérer les Yézidis comme des mécréants n'était pas un argument suffisant pour légitimer juridiquement l'exécution de Mamo : selon le droit musulman, après les conquêtes musulmanes, la vie des non-musulmans dans les territoires conquis (*dar al-harb*), qui étaient en principe considérés comme des mécréants (*kuffar*), pouvait être « protégée » par les autorités en contrepartie du paiement d'un impôt de capitation (*jizya*)¹⁶⁷. Aussi, afin de distinguer entre la condition de « protégé » et celle du cas de Mamo, le mufti cite un autre livre. Selon la deuxième citation, en effet :

[...] et dans Durar : *les apostats doivent être tués*¹⁶⁸ [...]

Cette citation est tirée du livre de Mollah Hüsrev, *Durar al-Hikam*, qui porte sur le sujet de l'apostasie. Ce n'est pas par hasard que le mufti d'Amid tire cette citation de la partie de *Durar al-Hikam* où l'auteur discute les régulations autour de l'impôt de capitation (*jizya*). Une perception territoriale marque le propos de Mollah Hüsrev à l'égard de l'impôt de capitation. Dans cette perception, le monde est divisé en deux : le domaine de l'Islam (*dar al-Islam*) et le domaine de la guerre (*dar al-harb*). L'individu qui se trouve dans le domaine de la guerre (*kafir-i harbi*) est l'ennemi qui n'est pas protégé par la loi musulmane. C'est aussi dans ce contexte que l'on peut piller les propriétés des mécréants pendant la guerre. Si le mécréant est assassiné pendant la conquête, il n'y a aucune conséquence juridique pour celui qu'il tue « car la mécréance rend l'assassinat légitime¹⁶⁹ ». Pour que sa vie et sa propriété soient protégées, il peut renoncer à sa mécréance en adoptant l'Islam. Sa vie peut être également protégée au cas où il adopte le statut de sujet tributaire (*dhimmi*) en payant l'impôt de capitation (*jizya*) au sultan.

166 *Ibid.*, p. 183. Ici, par l'attente des Yézidis d'un prophète qui abolira l'Islam, al-Bazzazi fait probablement allusion aux idées gnostiques chez les Yézidis, qui renvoient au retour de l'esprit de Shaykh 'Adi dans le futur. Voir Eszter Spät, *Late Antique Motifs...*, pp. 367-374.

167 Pour une discussion importante du sujet, voir Colin Imber, *Ebu's-su'ud: The Islamic Legal Tradition*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1997, pp. 67-73 ; voir également, Rudolph Peters et Gert J. J. De Vries, « Apostasy in Islam », *Die Welt des Islams* 17-1/41, 1976-1977, pp. 1-25.

168 [...] *ve Durar'de wal-murtadd yuqtal* [...].

169 Mollah Hüsrev, *Durar al-Hikam*, volume : 1, Âsitane, 1311, p. 184 [...] *zirâ kufîr katli mübah edicidir* [...].

Cependant, selon Molla Hüsrev, il n'est pas possible de protéger les apostats et les idolâtres par le paiement de la capitation car leur blasphème est plus grave que celui des mécréants¹⁷⁰. Afin d'en expliquer la raison, l'auteur donne l'exemple des idolâtres de la Mecque : il argumente qu'ils ont été témoins de l'émergence de l'Islam et des miracles du Prophète et que, malgré cela, ils n'ont pas adopté la foi. C'est la raison pour laquelle on doit considérer leur blasphème comme plus grave¹⁷¹.

Par le mot apostat (*murtadd*), Mollah Hüsrev désigne le musulman de naissance ou par conversion qui renonce à sa religion. Selon lui, le blasphème des apostats est plus grave car ils renoncent au droit chemin (*hidâyet*) de l'Islam après avoir expérimenté la bonté¹⁷². A la différence d'un mécréant, on ne peut pas piller la propriété d'un apostat. Il reste légalement titulaire de son droit de propriété mais ce droit est suspendu (*mawquf*) jusqu'à ce qu'il se repente. Les effets juridiques des actes de l'apostat sont également suspendus. En cas de retour à l'Islam, ses droits sont complètement rétablis. Ainsi, on ne peut pas imposer la *jizya* aux apostats qui étaient à l'origine des musulmans. On doit les inviter à l'Islam et, s'ils n'acceptent pas, il faut agir par l'épée, c'est-à-dire les tuer¹⁷³.

Au premier abord, il est possible de soutenir l'idée que les deux citations tirées par le mufti d'Amid se contredisent quelque peu. En effet, avec la mécréance et l'apostasie, nous avons affaire à deux catégories juridiques distinctes pour définir le statut juridique des Yézidis. Cependant, il faut être prudent et se rappeler les fatwas d'Ebussuûd et Mollah Salih dans lesquelles les Yézidis sont assimilés à des apostats et des mécréants en même temps. La raison d'une telle formulation vient du fait que les Yézidis, en tant que confrérie soufie, devaient tout d'abord être considérés comme des musulmans à l'origine. Néanmoins, en raison de leur adhésion au Shaykh 'Adi associé à un quasi équivalent d'Allah et à cause de leur supposée adoration de Satan, on les considère comme des mécréants, dont la religion diffère radicalement de l'Islam.

Cette casuistique motivée par des soucis politiques semble avoir influencé la perception du yézidisme : le fait que les Yézidis sont considérés comme des mécréants rend légitimes la guerre musulmane et le butin de guerre à leur rencontre. Dans ce contexte, il s'agit d'une théorie de la guerre religieuse justifiée, qui a une position centrale dans la structure générale du droit hanéfite,

170 *Ibid.*, p. 181.

171 *Ibid.*, p. 181.

172 *Ibid.*, p. 181.

173 *Ibid.*, p. 181.

puisque c'est cette guerre sainte qui détermine le statut juridique des personnes, des terres et de la fiscalité¹⁷⁴.

Cependant, considérer les Yézidis seulement comme des mécréants nécessite théoriquement leur protection par le sultan musulman en contrepartie du paiement de la *jizya*. C'est exactement sur ce point que la catégorie juridique de l'apostasie prend pleinement son sens dans le cas des Yézidis. En effet, un apostat ne se trouve pas dans le domaine de la guerre (*dar al-harb*) et cette conception territoriale n'est pas valide dans ce cas. Ainsi, dans ce contexte, l'accusation d'apostasie légitime la nullité juridique leur protection. Cette casuistique suggère donc que la mort reste la seule issue juridique possible pour un Yézidi.

Une fois que le mufti a légitimement établi la preuve d'apostasie dans sa fatwa, il cite la troisième source, qui a pour but de guider le procès vers l'exécution. La phrase tirée du livre de *Surra al-Fatawi* établit que :

[...] et dans Surra : *celui qui nuit aux gens par ses mots et ses actions, et dont les musulmans craignent le mal, le sultan de l'Islam a l'obligation [le devoir] de l'exécuter*¹⁷⁵.

Cette citation nous rappelle le devoir du souverain musulman, tel que nous l'avons discuté dans la première partie de notre étude. Afin de comprendre le sens de cette citation, nous devons revenir aux travaux d'Uriel Heyd. Comme celui-ci le souligne, selon les *kanunname* ottomans, le sultan avait le droit d'exercer sa capacité exécutoire (*siyasa shar'yya*), afin d'établir l'ordre social (*nizâm-ı âlem*) au sein de l'Empire. La répétition du terme *sa'in fi'l-ard bi'l-fasad* dans la fatwa du mufti renvoie à la menace que constituait Mamo dans la société en étant un brigand (*şâki*)¹⁷⁶. Elle souligne également les mêmes raisons politiques qui ont motivé Ebussuûd dans son opinion juridique pour intégrer les questions de brigandage et d'insoumission des Yézidis contre l'ordre du sultan. Ainsi, cette troisième citation nous signale un glissement de la fatwa du mufti d'Amid vers ces questions et donc vers le rôle que le sultan doit jouer dans une telle situation.

En effet, dans la tradition hanéfite, cette capacité juridique du souverain musulman à l'égard de l'ordre social a sa propre histoire. Comme le suggèrent Uriel Heyd et Baber Johansen, en ce qui concerne le hanéfisme, jusqu'au xv^{ème}

174 Colin Imber, *Ebu's-su'ud* . . . , p. 68.

175 [...] ve *Surra'de man yadurr al-nas bi lisani-hi wa fi'li-hi wa yakun al-muslimun kha'ifuna min sharri-hi wajaba 'ala sultan al-islam an yaqtulu-hu* [. . .].

176 Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law* . . . , pp. 194-195.

siècle, il n'y avait pas de tradition pouvant justifier ou légitimer cette capacité juridique accordée au sultan (dans les termes de Johansen *Obrigkeitsjustice*). Afin de légitimer cette pratique, les juristes hanéfites en général se référèrent, avant le xvi^{ème} siècle, aux juristes hanbalites et, à partir du xvi^{ème} siècle, à Dede Efendi, un savant ottoman qui écrivit le *Risalat al-siyasa al-shariyya*¹⁷⁷. Cette source, qui constituait la discussion la plus connue de la *siyasa shariyya* chez les Ottomans, n'avait rien d'original. Elle se composait des discussions des juristes antérieurs non-hanéfites, comme Ibn Taymiya, Ibn Kayyim al-Jawziya et Idris al-Qarafi, l'auteur malékite de l'ouvrage intitulé *al-Dhakhira*¹⁷⁸.

Dans cet ouvrage, en ce qui concerne les affaires pénales, Dede Efendi exprime l'opinion généralement acceptée selon laquelle, afin de maintenir l'ordre public et d'assurer le bien-être de la société, le dirigeant musulman est doté d'un large pouvoir discrétionnaire pour mener des infractions pénales, à condition que ses actes ne heurtent pas les principes de la Charia. Tant qu'il agit avec ces objectifs et dans les limites mentionnées, sa *siyasa* est juste (*adila*) et approuvé par la Charia¹⁷⁹.

C'était plutôt aux muftis impériaux d'intégrer dans leurs fatwas les conceptions ottomanes de *siyasa shariyya*, afin de légitimer le pouvoir juridique du sultan ottoman dans les affaires pénales. Ils avaient la capacité de juger la validité des *kanun* et des ordres du sultan selon la Charia, tant que le contraire n'était pas établi.

Comme nous l'avons évoqué dans les pages précédentes, la particularité de livres comme le *Surrat al-Fatawi* venait aussi du fait qu'ils contenaient les fatwas des grands *şeyhül-islâm* de l'Empire en ce qui concerne le *kanun* ottoman. Une fois intégrées dans les livres du *fiqh*, ces règles gagnaient une légitimité vis-à-vis de la Charia telle qu'elle était appliquée par l'Empire ottoman. L'intégration de la troisième citation dans la fatwa par le mufti d'Amid doit être analysée dans cette perspective, qui a pour but de rappeler la place légitime du sultan dans les affaires pénales. En tant que représentant du sultan dans la province de Diyarbekir, c'était au gouverneur d'exécuter Mamo, qui était, entre autres, une menace contre l'ordre public et l'autorité du Sultan.

La citation finale intégrée dans le procès de Mamo fait référence à un autre juriste hanéfite non-ottoman du xvi^{ème} siècle, *Shams al-Din Mohammad b. Husam al-Din al-Khorasani al-Kohistani* (mort en 1555). La citation nous

177 *Ibid.*, pp. 198–204 ; voir aussi Baber Johansen, « Eigentum, Familie und Obrigkeit... », pp. 404–405.

178 Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law...*, pp. 198–199.

179 *Ibid.*, p. 199.

ramène à un autre point souligné dans la deuxième accusation à l'égard de la conduite de Mamo :

[...] et dans le livre de Kohistani : *l'homme nuisible doit être tué*¹⁸⁰ [...]

Dans ce procès spécifique, force est de constater que, même si le procès portait sur une affaire d'homicide, perpétrée lors d'un acte de brigandage, le mufti se fonda sur quatre arguments très différents pour justifier l'exécution de Mamo : mécréance, apostasie, brigandage et nuisibilité. Le procès de Mamo était surtout une affaire politique parce que les Yézidis étaient considérés comme une menace considérable dans cette région frontalière, non seulement pour l'autorité du sultan, mais également pour le sunnisme orthodoxe, quel que fût son *madhhab*. Ce qui fut jugé dans ce procès ne fut pas seulement l'homicide commis par Mamo, mais aussi le yézidisme.

L'écriture d'une fatwa pour le procès de Mamo requérait l'intégration de toutes ces discussions dans l'opinion juridique en question, conformément à la tradition hanéfite, en se fondant sur les livres majeurs de référence. L'argumentation de la fatwa et l'ordre des citations suggèrent que ce problème politique que nous venons de souligner devait avoir une place centrale dans la fatwa en question. Aussi, en établissant un dialogue entre plusieurs sources de la tradition hanéfite, le mufti d'Amid légittima le sens de sa fatwa et l'exécution de Mamo par le gouverneur (*vâlî*), qui était considéré comme le représentant de pouvoir du sultan.

Comme nous l'avons évoqué dans la première partie de notre étude, la justice du gouverneur était plutôt une justice expéditive et l'exécution des criminels était menée dans les lieux publics afin de donner à voir le pouvoir de l'autorité du sultan à ses sujets. En effet, dans la perception des oulémas ottomans, l'existence même de l'Empire dépendait de la menace de châtements du souverain (*siyasa*), et l'ordre public se serait effondré si les individus ne vivaient pas entre « la peur et l'espoir »¹⁸¹. La présence du pouvoir du souverain dans l'espace juridique était une condition *sine qua non* pour maintenir l'ordre social et surtout garantir le pouvoir de la Porte dans les zones lointaines de l'Empire.

Nous pouvons affirmer que, par l'exécution de Mamo, les autorités visèrent également à délivrer un message politique contre le yézidisme à Amid, capitale de la province de Diyarbekir, située dans une zone frontalière dite Kurdistan, qui n'était pas toujours stable politiquement. Ici, le rôle du mufti hanéfite, agent nommé par la Porte, était, entre autres, d'exprimer le pouvoir

180 [...] ve *Kitâb-ı Kohistani'de wâjâb qatl adam al-mu'zi* [...].

181 Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law* . . . , p. 195.

du sultan et de l'adapter à des cas spécifiques comme celui de Mamo. Les citations venant de juristes d'horizons géographiques et intellectuels différents montrent clairement la capacité du mufti de contribuer au rétablissement de l'autorité de l'Etat contre les Yézidis par le déploiement de la doctrine hanéfitte dans la région¹⁸². Ce n'est que par l'analyse de la fatwa et les citations de ces quatre livres que nous pouvons comprendre l'intention du mufti d'intégrer les préoccupations politiques du centre impérial et de formuler un message destiné à appuyer le point de vue des autorités hanéfittes au Kurdistan, où vivaient communautés appartenant à des religions et sectes diverses. Enfin, il faut noter que ce message délivré par la justice du sultan fut élaboré par trois figures importantes, le *cadi*, le gouverneur et le mufti, sur lesquelles notre présente étude a porté.

Conclusion

Dans la troisième et dernière partie de notre étude, nous avons étudié le rôle d'un troisième acteur, le mufti, dans les procédures juridiques d'Amid. Il convient de rappeler ici que les muftis locaux sont les figures les moins étudiées dans les études portant sur la justice ottomane. Une attention particulière accordée à cet acteur nous a permis d'explorer sa place importante dans la vie juridique de la ville d'Amid. Ce rôle particulier est attesté par les opinions juridiques (*fatwas*) que le mufti local formulait dans les cas litigieux. Les *fatwas* étaient destinées à résoudre les points délicats des litiges, en se référant à la doctrine juridique. Afin de saisir la place des muftis et de leurs *fatwas* dans les procédures juridiques, il est nécessaire de comprendre les débats juridiques dans les sources majeures de référence et la manière dont le mufti les utilisait et les intégrait dans l'examen des affaires traitées, mais aussi le contexte politique et social qui leur donnait leur acuité. De ce fait, le mufti hanéfitte local avait un rôle indispensable dans la diffusion de la doctrine hanéfitte dans la vie juridique de la ville, faisant office de vecteur, traducteur et interprète des opinions des juristes hanéfittes ottomans dans les débats juridiques quotidiens.

182 Pour une conceptualisation de cette politique, voir Derin Terzioğlu, « How to Conceptualize Ottoman *Sunnitization*: A Historiographical Discussion », *Turcica* 44, 2012–2013, pp. 301–338.

Conclusion

Le cas d'Amid démontre que le champ opératoire de la loi se caractérisait par un partage des tâches entre le *cadi*, le gouverneur et le *mufti*. Le processus judiciaire était le produit des interactions entre ces acteurs et s'inscrivait dans une configuration dont les composantes variaient peu. Bien que chacun de ces acteurs eût un rôle distinct et bien défini, c'est leur participation conjointe à la procédure judiciaire qui constituait la justice, d'où l'importance d'étudier les moments et cas où ils entraient en interaction, pour comprendre cette structure complexe.

Le tribunal d'Amid formait une scène sur laquelle les acteurs sociaux et officiels de la justice se croisaient et laissaient leurs traces sur les documents tenus par le scribe, dont les *sicil* témoignaient. Le scribe était chargé de recueillir et consigner les éléments de chaque litige, qui étaient essentiels pour répondre aux standards de l'enregistrement des procédures. Ainsi, les *sicil* que nous trouvons dans les archives sont des textes qui sont formés, après chaque cas, par l'expertise du scribe du tribunal. La manière dont chaque cas était mis en forme par le scribe était évidemment fonction des enjeux et de la nature de chaque procès. Le scribe transformait en document la rencontre entre les règles juridiques et le cas concret qu'elles servaient à résoudre, et rendait visible la participation des acteurs officiels dans la production de la justice.

Le gouverneur de la province de Diyarbekir avait un rôle de nature militaire. Cependant, il siégeait au Concile d'Amid qui était fréquemment sollicité non seulement par les habitants de la ville, mais aussi par des individus d'autres circonscriptions, comme Harput. Le Divan d'Amid semble avoir été une instance de plainte à laquelle s'adressaient les individus ayant subi ou pensant avoir subi une injustice commise par des fonctionnaires de l'Empire ou d'autres individus. Il était aussi du devoir du gouverneur de suivre le déroulement de certains procès à Harput, suite aux suppliques adressés par les individus soucieux de s'assurer du bon fonctionnement des procès devant le *cadi*. Ainsi, l'influence du gouverneur dans le champ opératoire de la justice allait au-delà de la ville d'Amid et se diffusait dans d'autres circonscriptions de la province de Diyarbekir. Le Divan d'Amid fonctionnait comme une réplique du Divan impérial, où le gouverneur incarnait le pouvoir du sultan et où le *cadi* pouvait tenter des procès et en énoncer les verdicts. Il serait intéressant de se pencher sur le devenir de ce Divan provincial au XIX^{ème} siècle, période de redéfinition du rôle du gouverneur et de création d'assemblées locales aux pouvoirs administratifs et judiciaires.

Le *cadi*, quant à lui, était surtout un juge à qui il revenait de prononcer les verdicts dans les procès. Il était aussi l'une des figures centrales de l'administration ottomane dans les provinces de l'Empire. Cependant, notre étude des *sicil* tenus par le tribunal a montré le rapport particulier que les *cadis* entretenaient avec l'écrit dans la ville d'Amid. En effet, l'importance de l'utilisation et de la circulation de l'écrit dans la vie quotidienne est liée principalement aux activités notariales du *cadi*. L'historiographie s'est longtemps uniquement concentrée sur la question de la dimension probatoire de l'écrit au tribunal, sans prendre en compte d'autres formes contractuelles en usage dans la société. En nous penchant sur la polysémie des documents et sur leur fonction dans la vie quotidienne, nous avons tenté d'éclairer le rôle du *cadi* dans la constitution de relations contractuelles au sein de la société. Plus largement, cette perspective conduit à réévaluer le rôle de l'écrit dans la vie sociale de la ville, marquée par de multiples transactions qui s'y déroulaient à l'aune de documents écrits.

La mise en lumière d'une autre figure, celle du mufti hanéfite, a constitué le troisième volet de cette analyse, fondée sur une lecture critique des *sicil*. Le mufti était chargé d'identifier le nœud des litiges et de formuler des opinions juridiques qui pussent guider chaque procès vers un verdict concluant. Bien que, dans ce processus, les fatwas n'eussent pas de force exécutoire a priori, leur valeur était suffisamment probante pour déterminer l'issue du procès en faveur de celui qui présentait la fatwa au tribunal. La rédaction des fatwas s'attachait toujours à restituer la légitimité du point de vue défendu, en s'appuyant sur des textes de référence, ainsi que l'exigeaient souvent les documents de nomination des muftis par la Porte.

C'est dans ce contexte que les « auteurs » juristes et leur biographie entrent en scène. Le souci de légitimité manifeste dans l'écriture des fatwas nous a conduit à prendre la mesure de tout un réseau- ou une généalogie- de juristes écrivains issus de lieux et d'époques différentes. Nous avons ainsi tenté de retracer les fondements d'un héritage et d'une tradition interprétative du savoir juridique façonné par l'école hanéfite et reconnu par la Porte comme le *madhhab* officiel.

Le *madhhab* formait une communauté spécifique d'interprétation de la Charia, à travers une chaîne généalogique remontant jusqu'au fondateur dudit *madhhab*. Dans le contexte d'Amid, les traces laissées dans les *sicil* montrent que le *madhhab* officiel adopté par les Ottomans, le hanéfisme, primait sur les autres écoles dans la résolution des conflits juridiques. Cela était manifeste dans le déploiement des opinions hanéfites et l'élaboration de textes particuliers impliquant les idées d'auteurs spécifiques dans le champ opératoire de la justice, dont les textes étaient dûment cités ou au moins référencés, et désignés dans les *sicil* comme les « livres les plus considérées du *fiqh* ». Il est aussi

évident que, même si dans certains cas nous avons pu constater l'intégration d'opinions savantes énoncées avant l'époque ottomane, la majorité écrasante des fatwas était puisée dans des ouvrages de juristes ottomans. Ainsi, à l'échelle d'Amid, l'écriture des fatwas était fortement marquée par le *madhhab* hanéfite, tel qu'il était interprété par les savants ottomans auteurs de livres de référence « unificateurs », regroupant les idées des plusieurs juristes hanéfites aptes à être utilisées dans les conflits juridiques devant le tribunal. Ces ouvrages donnaient également place aux codes imposés par le sultan (*kanun*), attestant de l'interpénétration entre la Charia et le *kanun*.

Sans nul doute, les livres majeurs de référence du hanéfisme que la Porte déployait dans la sphère juridique d'Amid avaient pour but d'assurer une justification raisonnée des décisions juridiques, ainsi que de consolider la présence du hanéfisme dans les appareils juridiques. De ce point de vue, l'absence des institutions chafites à Amid peut être considérée comme un indicateur de la politique d'impérialisation ottomane, à travers le déploiement de l'hanéfisme dans cette zone chafite. Alors que nous n'avons pas affaire à une loi codifiée dans le sens moderne, il est également remarquable de constater que les fatwas et les opinions des juristes relatifs aux désaccords (*ikhtilaf*) tendaient à former un corpus dont l'usage signalait un processus d'uniformisation dans le droit hanéfite à l'époque étudiée. C'est probablement aussi la raison pour laquelle la plupart des livres majeurs de référence que nous avons identifiés à Amid ont servi de source pour la rédaction des *Mecelle* au XIX^{ème} siècle. Ce point apparaît crucial pour repenser l'uniformisation de la jurisprudence dans l'Empire ottoman et relativiser l'influence des codes européens dans ce processus. L'étude des textes et pratiques juridiques en vigueur au XVIII^{ème} siècle nous éclaire sur la genèse de ce processus. Cette contextualisation historique est indispensable à la compréhension des modalités concrètes d'élaboration et de diffusion d'un savoir juridique uniformisé au XIX^{ème} siècle. La question de la transformation des structures juridiques dites classiques de l'Empire apparaît ainsi comme partie intégrante de l'analyse des codes et institutions issus des réformes des Tanzimat.

Si cet ouvrage s'est attaché à offrir une analyse nuancée et multidimensionnelle de la sphère juridique à Amid, il ne prétend pas avoir éclairé tous les aspects de cette configuration. La question des mécanismes de la justice au sein des communautés non-musulmanes d'Amid est sans doute la lacune la plus flagrante de cette étude. Nous avons, certes, mentionné certains cas impliquant des sujets non-musulmans, qui utilisaient notamment les compétences notariales du tribunal du *cadi*. Cependant, dans une ville comme Amid où les communautés non-musulmanes représentaient une partie importante de la population, comment ces individus réglaient-ils leurs propres différends ?

La question du règlement des litiges au sein des tribus arabes et kurdes reste aussi à explorer. Dans ces deux cas, l'historien est confronté à la limite de ses sources. Comme nous l'avons déjà souligné, les *sicil* étudiés sont le résultat d'une logique d'impérialisation hanéfite, ce qui n'est pas sans conséquence sur le contenu de cette documentation. Ainsi, certains éléments de la société sont presque absents de nos registres. L'exercice de la justice à Amid était sans nul doute beaucoup plus complexe que ce que notre analyse des *sicil* a révélé. Il est difficile de faire parler les silences des sources, et impossible de restituer la richesse documentaire détruite au début du siècle dernier. Cependant, il est important de rappeler que cette diversité ethnique, sociale et confessionnelle impliquait une diversité d'institutions et de pratiques, bien plus large que celle consignée par les archives qui nous sont parvenues.

Malgré ces limites, il nous semble que la configuration dynamique mise en lumière par cet ouvrage est de nature à renouveler notre compréhension des textes et pratiques au cœur de la sphère juridique ottomane au XVIII^{ème} siècle. S'il est indéniable que la situation géographique et les caractéristiques sociales et politiques d'Amid influençaient les équilibres au sein de cette configuration, cette approche multidimensionnelle est susceptible d'être appliquée à d'autres villes et provinces de l'Empire. Au-delà, la circulation des hommes et textes, mise en évidence par cette étude, souligne la nécessité d'articuler les échelles locale, régionale et impériale pour reconstituer les multiples enjeux socio-politiques et religieux liés à l'administration de la justice. Si nombre de questions restent encore en suspens, à travers le cas d'Amid, la justice apparaît ainsi comme une dimension centrale de la transformation des structures politiques et sociales de l'Empire à l'époque moderne.

Appendice 1

Les sources

Les registres (*sicil*)¹ du tribunal de la ville d'Amid constituent la source principale de la présente étude. Le terme « *sicil* », dans l'usage ottoman, désigne de façon générique toutes sortes de registres. Comme l'a mentionné Suraiya Faroqhi, vers la fin de l'Empire ottoman le terme « *sicil* » était employé également pour définir les dossiers individuels des fonctionnaires civils (*sicil-i ahval*)². Les termes *kadı sicilleri* ou *şer'îye sicilleri* sont employés pour définir le corpus de registres tenus dans les tribunaux des cadis ottomans.

La collection de *sicil* se compose de milliers d'archives de 139 petites et grandes villes à l'intérieur des frontières de la Turquie actuelle et est conservée à la Bibliothèque nationale d'Ankara. Une exception cependant : les *sicil* d'Istanbul se trouvent à Istanbul dans une collection à part, conservée dans les Archives du *Müftülik* dans le complexe de Süleymaniye³. La majorité des volumes est conservée dans la collection de la Bibliothèque nationale et date du XIX^{ème} et du début du XX^{ème} siècle. Si l'on se réfère au catalogue, seulement trente et une localités disposent d'archives relevant de périodes antérieures⁴. Selon Ahmet Akgündüz, les *sicil* les plus anciens conservés dans

1 Pour les registres de *sicil* dans l'Empire ottoman, voir Suraiya Faroqhi, « Sidjill », *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 9, Leiden, 1997, pp. 539–545, 2^e édition. Pour une discussion des *sicil* comme source historique pour l'histoire sociale des sociétés musulmanes, voir Dror Ze'evi, « The Use of Ottoman Court Records as a Source for Middle Eastern Social History: A Reappraisal », *Islamic Law and Society* 5, 1998, pp. 35–56 ; Abdel Rahim Abdel Rahman, « The Ottoman Provincial Courts in Egypt as a Source for the Study of Economic and Social History », dans Daniel Panzac (dir.), *Histoire économique et sociale de l'Empire ottoman et de la Turquie (1326–1960)*, Peeters, Paris, 1995, pp. 1–11. Pour un catalogue des *sicil* des tribunaux ottomans, voir Ahmet Akgündüz, *Şer'îye Sicilleri : Mahiyeti, Toplu Kataloğu ve Seçme Hükmümler*, 2 Tomes, İstanbul, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1998. Pour une discussion importante sur les origines des *sicil* pendant l'histoire des sociétés musulmanes, voir Baber Johansen, « Formes de langage et fonctions publiques : stéréotypes, témoins et offices dans la preuve par l'écrit en droit musulman », *Arabica* 44/3, 1997, pp. 333–376 ; et Wael B. Hallaq, « The “qadi's diwan (sijill)” before the Ottomans », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 61/3, 1998, pp. 415–436.

2 Suraiya Faroqhi, « Sidjill... », p. 541.

3 Depuis 2001, l'*İslam Araştırmaları Merkezi* (Centre de recherche sur l'Islam) à Istanbul (Üsküdar) dispose également des microfilms de l'ensemble des *sicil* conservés à la Bibliothèque nationale d'Ankara.

4 Ahmet Akgündüz, *Şer'îye Sicilleri...*, 2^e tome, p. 127.

les archives turques sont ceux de Bor, une bourgade proche de la ville de Niğde, en Anatolie centrale et ses registres remontent à l'époque seldjoukide⁵.

Les *sicil* d'Amid (Diyarbakır) sont conservés à la *Milli Kütüphane* (Bibliothèque nationale) d'Ankara. La collection des *sicil* d'Amid remonte au XVII^{ème} siècle. Au total, 158 registres (*defter*) de *sicil* sont parvenus jusqu'à nos jours, en plusieurs volumes de différentes épaisseurs, et la majorité des registres date du XIX^{ème} siècle⁶. Ces registres étaient enregistrés en général, mais pas toujours, par ordre chronologique et incluaient les événements d'une ou de plusieurs années. Certains registres contenaient des enregistrements pouvant dater d'années diverses.

Dans les catalogues publiés par Halit Ongan en 1958, sous la rubrique des *sicil* de Diyarbakır, nous trouvons également les *sicil* des *hükümet* de Tunceli, Hakkari et Bitlis. Néanmoins, ces registres ne sont mentionnés nulle part dans le catalogue préparé par Ahmet Akgündüz en 1988. Pendant nos recherches dans les archives, nous n'avons trouvé aucune trace de ces registres.

Le tableau des registres (defter) utilisés pour la présente étude

Numéro	Années	Localité
310	1732-1733 (H ⁷ .1145)	Amid
313	1747-1776/77 (H.1160-1190) et 1796-1798 (H.1212-1212)	Amid
315	1741-1742 (H.1154)	Amid
316	1655 (H.1065)	Amid

5 *Ibid.*, p. 206. L'idée de travailler sur les *sicil* remontant aux époques pré-ottomanes pourrait être fascinante puisque cela permettrait de faire une comparaison entre les pratiques ottomanes et celles des périodes précédentes. Néanmoins, malgré notre recherche dans les archives, nous n'avons pas pu trouver parmi les *sicil* de Bor de registre qui remonte à l'époque seldjoukide.

6 Halit Ongan, *Ankara'nın Bir Numaralı Şer'îye Sicili*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1958, p. vi.

7 Hégire.

Numéro	Années	Localité
352	1723-1724 (H.1136) et 1847-1848 (H. 1264)	Amid
360	1738-1741 (H.1151-1154)	Amid
592	1722-1723 (H. 1135)	Amid
626	1791-1792 (H. 1206-1207)	Amid
368	1663-1664 (H. 1074-1075)	Harput
388	1710-1712 (H. 1122-1124)	Harput
391	1692-1720 (H. 1103-1133)	Harput
195	1759-1765 (H. 1173-1179)	Mardin

Mis à part les *sicil* de la ville d'Amid, nous avons consulté deux autres *defter* tenus par les tribunaux de deux circonscriptions de la province de Diyarbekir, ceux de Harput au nord, et de Mardin au sud. Les documents qui se trouvent dans ces deux registres nous ont permis de comprendre les relations entre la capitale provinciale et ses circonscriptions.

Les *sicil* constituent sans doute la source principale de l'histoire juridique, sociale, économique et urbaine de l'Empire ottoman. Ils portent la marque aussi bien des élites que de ceux qui n'en font pas partie parmi les populations urbaines comme rurales, hommes, femmes et enfants, musulmans, chrétiens ou membres d'autres minorités⁸. L'approche empirique de ces sources nous semble être la plus appropriée pour comprendre la structure de sociétés anciennes et leur attitude politique. Nous pouvons aisément reconstruire la composition d'un quartier, et même de toute une ville, sur la base de l'information présente dans les *sicil*.

8 Amnon Cohen, *A World Within : Jewish Life as Reflected in Muslim Court Documents from Sijill of Jerusalem (xvith Century)*, Center for Judaic Studies : University of Pennsylvania, 1994 ; Dror Ze'evi, « The Use of Ottoman Court Records . . . », p. 41.

Cependant, les comptes rendus des tribunaux ne peuvent être lus indépendamment du contexte politique local, des pratiques religieuses et surtout de la jurisprudence islamique. Afin de mieux saisir le contexte politique de notre région ainsi que le rapport de la Porte avec celle-ci, nous avons consulté quelques catalogues conservés dans les archives de la Présidence du Conseil (Başbakanlık Osmanlı Arşivi) à Istanbul. Les catalogues *Cevdet*, *İbnü'l-Emin*, *Hatt-ı Hümayun* et les registres des *Mühimme* contiennent des documents inestimables sur le rapport de la Porte avec la ville d'Amid⁹. Le manuscrit intitulé *Van Tarihi*, écrit par un certain İbn-i Nûh, donne de riches informations sur les événements politiques de l'époque dans la région, à travers le regard d'un homme local¹⁰.

Il est incontestable que les manuels de *fiqh* produits par les juristes musulmans tout au long des siècles donnent une vision de la loi islamique qui se cantonne au champ de la théorie jurisprudentielle. Cela ne signifie cependant pas que la connaissance du *fiqh* ne jouait pas un rôle pendant le processus de résolution des conflits entre les usagers du tribunal d'Amid. Au contraire, dans cette ville, comme nous l'avons observé, les fatwas formulées par les muftis locaux mettaient parfois en relation les cas en question avec les préceptes de la doctrine juridique. En outre, l'analyse de certains cas dans les *sicil* d'Amid renvoie au contexte plus large des débats au sein du droit musulman. De ce fait, dans la présente étude, en parallèle avec les *sicil* d'Amid, nous avons aussi consulté les ouvrages de certains juristes pour comprendre chaque cas d'abord dans sa particularité, et ensuite dans le contexte plus large de la jurisprudence islamique.

Parmi les ouvrages juridiques, nous avons utilisé les fatwas du *şeyhül-islam* ottoman de l'époque, Yenişehirli Abdullah Efendi (1718–1730)¹¹, recueillis dans son *Behçetü'l-Fetava*¹², ainsi que quelques opinions juridiques d'Ebussuûd, notamment celles portant sur les Yézidis¹³. L'épître de Kemalpaşazâde sur la perception ottomane

9 Pour le catalogue des archives de la Présidence du conseil, voir *Başbakanlık Osmanlı Arşivi Kataloqları Rehberi*, Ankara, 1995.

10 İbn-i Nûh, *Van Tarihi*, manuscrit ottoman, *Bibliothèque d'Ali Emiri*, no. AETrh630. Le manuscrit en question a été translitéré par Zeki Tekin qui a eu la générosité de nous envoyer l'introduction de son livre. Dans cette étude, nous nous appuyons sur le manuscrit original conservé à Bibliothèque d'Ali Emri à Istanbul. Nous souhaitons remercier la bibliothécaire Emine Seçkin qui nous a communiqué une copie du manuscrit.

11 Pour Yenişehirli Abdullah Efendi, voir Müstakimzâde Süleyman Saadeddin, *Devhatü'l Meşayih: Osmanlı Şeyh'ül-İslamlarının Biyografileri*, Çağrı Yayınları, Istanbul, 1978, pp. 86–87.

12 Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behçetü'l-Fetava*, manuscrit ottoman, Bibliothèque Nationale d'Izmir, no. 690.

13 Ebussuud, *Yezidan-ı melunân hakkında fetva*, manuscrit ottoman, Bibliothèque de Süleymaniye, H. Hüsnü Paşa, no. 694/4.

des « sectes hérétiques »¹⁴ constitue une autre source importante pour comprendre la perception des Yézidis chez les Ottomans. Ajoutons également que l'ouvrage *al-Muharrar*, d'Osman, fils d'Ömer¹⁵, un juriste local de la province de Diyarbakir au XVIII^{ème} siècle, a été consulté dans la présente étude pour étayer la compréhension locale de la jurisprudence islamique. Les sources majeures des références consultées, ainsi que les biographies de leurs auteurs, sont détaillées dans le deuxième appendice.

-
- 14 İbn Kemâl, *Risala fi-bayan al-firaq dalla*, manuscrit arabe, Bibliothèque de Süleymaniye, Reşid Efendi, no. 1013.
- 15 Osman bin Ömer, *al-Muharrar*, manuscrit arabe, Bibliothèque spécialisée de Diyarbakır, no. 35. [Écrit à l'année H. 1116/1710]. Aucune information n'est disponible dans les ouvrages bibliographiques sur Osman bin Ömer.

Appendice 2

Le hanéfisme ottoman et ses généalogies

Les procès-verbaux du tribunal d'Amid contiennent seulement des fatwas écrites par le mufti hanéfite de la ville et témoignent d'une primauté textuelle de la doctrine hanéfite¹. Les documents de nomination de muftis hanéfites par le *şeyhül'-islam* de l'époque insistaient fortement sur le fait que les muftis de la ville devaient se référer à certains textes de *fiqh*, dont la majorité étaient écrits par les juristes de l'époque ottomane. Ainsi, l'application du droit dans la ville d'Amid était fortement marquée par le « hanéfisme ottoman ».

Par le terme « hanéfisme ottoman », nous renvoyons au savoir juridique produit par les juristes ottomans à partir de la tradition de l'interprétation hanéfite, accumulée au cours des siècles. Constituée en école juridique autour du savant irakien Abu Hanifa (mort en 767), le hanéfisme a dominé l'appareil judiciaire et la formation juridique dans les villes orientales de l'Empire abbasside². Formant une aristocratie urbaine, les juristes de l'école hanéfite de l'époque possédaient une influence inestimable sur la vie politique et intellectuelle. Comme le souligne Baber Johansen, tandis que le pouvoir califal déclina à partir du x^{ème} siècle, les différentes aristocraties urbaines des juristes hanéfites se rattachèrent aux pouvoirs des différentes dynasties³. Ainsi, la fin du x^{ème} et tout le xi^{ème} siècle témoignent de l'influence des juristes dans l'appareil étatique des régions non seulement de la Transoxiane, mais aussi de la Jazira et de la Syrie au sud⁴.

1 Pour le développement des écoles du droit musulman, voir Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th–10th Centuries CE*, Leiden, E. J. Brill, 1997.

2 Baber Johansen, « La corruption : un délit contre l'ordre social. Les *qadis* de Boukhara », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 57/6, 2002, pp. 1561–1589 ; pour une lecture du développement de la pensée hanéfite voir Ya'akov Meron, « The Development of Legal Thought in Hanafi Texts », *Studia Islamica* 30, 1969, pp. 73–118 ; pour l'expansion du hanéfisme en Asie Centrale, voir Wilferd Madelung, « The early Murji'a in Khurasan and Transoxania and the spread of Hanafism », *Der Islam*, 59, 1982, pp. 32–39 ; Nurit Tsafir, « The Beginnings of the Hanafi School in Isfahan », *Islamic Law and Society* 5/1, 1998, pp. 1–21.

3 Baber Johansen, « La corruption... », p. 1566. Pour le cas de l'Iraq, voir Roy Mottahedeh, *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*, I. B. Tauris, London, 1980 ; et pour Damas, voir Michael Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190–1350*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

4 Baber Johansen, « La corruption : un délit contre l'ordre social. Les *qadis* de Boukhara », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 57/6, 2002, pp. 1566–1567.

C'est aussi grâce au pouvoir seldjoukide que le *madhhab* hanéfite eut une influence considérable dans les villes de la Transoxiane contre le Chafisme⁵.

Fondé après les Seldjoukides, l'Etat ottoman capitalisa l'héritage de l'école hanéfite qui était à son apogée dans les villes des géographies historiques comme la Grande Syrie, la Transoxiane et également en Asie aux XI^{ème}– XIII^{ème} siècles. Tout au long de l'évolution de l'Empire, les idées des juristes de Transoxiane et la Grande Syrie, tels que al-Karkhi (mort en 952), al-Sarakhsi (mort en 1097), Qadikhan (mort en 1196), al-Bazzazi (mort en 1424), Ibrahim al-Halabi (mort en 1549), Kohistani (mort en 1555), et Khayr al-Din al-Ramli (mort en 1671) constituèrent la référence de base pour l'élaboration de la doctrine hanéfite.

Les juristes formés à l'époque ottomane s'appliquèrent toutefois à l'adapter au contexte ottoman afin d'affirmer et d'élaborer une tradition hanéfite spécifiquement ottomane dont les sources se trouvent dans des géographies historiques telles que la Transoxiane et la Grande Syrie. Ainsi que nous l'avons montré dans la troisième partie, les livres de référence utilisés par les muftis dans les procédures juridiques à Amid au XVIII^{ème} siècle étaient pour la plupart ceux de ces juristes ottomans. Ceux-ci contribuèrent indéniablement à une ottomanisation de la tradition hanéfite. Leurs ouvrages proposaient également des solutions au cas par cas pour des sujets juridiques litigieux débattus au sein de la doctrine hanéfite, afin de les résoudre en accord avec le contexte ottoman. Il faut noter ici que la majorité écrasante des fatwas formulées par les muftis hanéfites de la ville d'Amid venaient de deux livres : *Jami' al-Fusulayn* de Şeyh Bedreddin Mahmud et *Surrat al-Fatawi* de Sâkızî Sâdik Mehmed.

Voici les biographies des juristes hanéfites qui faisaient autorité pour les muftis hanéfites d'Amid.

Abu al-Hasan al-Karkhi (mort en 952) : un des juristes majeurs du droit de l'école irakienne du hanéfisme, élève du savant bagdadien Abu Sa'ïd al-Barda'i (mort en 929). Il est l'auteur du livre intitulé *Mukhtasar*, qui était destiné à définir et à systématiser la jurisprudence hanéfite. Représentant une tradition différente du hanéfisme de l'Asie Centrale, il forma des étudiants qui jouirent d'une renommée plus grande qu'aucun

5 En effet, dans cette région une rivalité, parfois même violente, existait déjà entre le chafisme et le hanéfisme au IX^{ème} siècle. Voir Claude Cahen, « Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du Moyen-âge II », *Arabica* 6, 1959, p. 28. Sur la place du hanéfisme chez les Seldjoukides, voir Nurit Tsafir, « The Beginnings of the Hanafi School in Isfahan... » ; A. Bausani, « Religion in the Saljuq Period », dans J. A. Boyle (dir.), *The Cambridge History of Iran*. Vol. 5. *The Saljuq and Mongol Periods*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968, pp. 283–303.

de ses prédécesseurs au sein de l'école hanéfite. Ces étudiants apportèrent une contribution majeure au développement de l'école hanéfite en enseignant à Basra et Nichapour, et devinrent cadis dans les grandes villes de l'Iraq, du Khorasan et de la Transoxiane. Comme nous l'avons vu dans la troisième partie de notre travail, parmi les *sicil* d'Amid, l'influence durable d'opinions juridiques d'al-Karkhi était manifeste dans le litige concernant le destin du terrain appartenant à l'absent al-hajj Adem⁶.

Shams al-Din al-Sarakhsi (mort en 1090) : juriste hanéfite du XI^{ème} siècle, qui vécut et travailla en Transoxiane. Probablement l'un des juristes de l'Etat karakhanide. Il hérita de la tradition juridique de sa région et la développa. Il fut l'auteur de plusieurs ouvrages, le plus important étant *al-Mabsut*. C'est une œuvre de *furu'*, un commentaire sur le *Mukhtasar* de Muhammad b. Muhammad al-Marwazi (mort en 945), qui était lui-même un résumé des travaux de Muhammad b. Shaybani al-Hassan, les textes fondateurs de la tradition hanéfite. Dans son *al-Mabsut*, Sarakhsi introduisit et explora les règles de Shaybani, organisant son ouvrage autour des points de litige (*ikhtilaf*), et inclut des informations liées à la tradition locale hanéfite et d'autres écoles de droit, apparemment issues de la transmission orale et de la pratique de l'enseignement local. *Al-Mabsut* constitue un exemple remarquable de la littérature juridique. Il est resté un point de référence pour la tradition des *furu'* hanéfites en développement jusqu'au XIX^{ème} siècle⁷.

Qadikhan Fakhr al-Din al-Hasan b. Mansur al-Farghani (mort en 1196) : juriste hanéfite de la fin du XII^{ème} siècle, originaire de la Transoxiane, qui doit sa célébrité à ses *fatwas*, qu'on appelle *al-Fatawa al-Khaniya*, dont plusieurs copies sont conservées aujourd'hui dans la Bibliothèque locale de Diyarbakir. *Al-Fatawa al-Khaniya* est plutôt une œuvre théorique sur les sujets touchant à la jurisprudence (*fiqh*). Qadikhan, dans cet ouvrage, tenta de trouver des solutions pratiques aux problèmes juridiques. Son ouvrage fut l'une des contributions majeures au développement du hanéfisme chez les Ottomans⁸.

6 Sur la vie d'al-Karkhi, voir Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law...*, pp. 116–125.

7 Norman Calder, « al-Sarakhsi », *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 9, Leiden, 1997, pp. 35–36. 2^e édition.

8 Selon un manuscrit anonyme qui se trouve à la Bibliothèque Nationale de France, les ouvrages de Qadikhan étaient les sources sur la jurisprudence islamique les plus utilisées dans les madrasas ottomanes au XVIII^{ème} siècle. Voir *Kevâkub-ı Seb'â*, Suppléments turcs, manuscrits orientaux, *Bibliothèque Nationale de France*, no. 196, pp. 56b–57a. Pour Qadikhan, voir TH. W. Juynboll, et Y. Linant De Bellefonds, « Kadi Khan », *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 3, Leiden, 1990, p. 377. 2^e édition ; N. Aghnides, *Muhammedan Theories of Finance*, New York, Columbia University Press, 1916 ; Moulvi Mahomed Yusoof Khan Bahadur et Wilayat Hussain,

Şeyh Bedreddin Mahmud (mort en 1420) : né dans la bourgade de Simavna (aujourd'hui Kyprinos en Grèce). Il fut un célèbre théologien et un soufi charismatique qui mena une rébellion en 1416, l'une des figures les plus discutées de l'histoire ottomane. L'ouvrage *Jami' al-Fusulayn* de Şeyh Bedreddin, qui était un des ouvrages de référence les plus consultés par les muftis d'Amid, se présente comme un ouvrage précurseur reflétant le souci de l'ottomanisation du hanéfisme. Şeyh Bedreddin rédigea cet ouvrage à l'époque où il était *kazasker* auprès de Musa Çelebi qui avait déclaré son sultanat à Edirne. Ainsi qu'il l'écrit, le principal but de Şeyh Bedreddin en écrivant son ouvrage, était de produire un livre de référence qui puisse être utilisé par tous les tribunaux de l'Empire ottoman, en adoptant l'héritage juridique venant de la tradition hanéfitte, tout en l'adaptant au contexte de son époque. Cet effort d'adaptation fut l'une des contributions majeure à l'affirmation d'un hanéfisme ottoman. Son *Jami' al-Fusulayn* fut l'une des sources pour la rédaction des *Mecelle* au XIX^{ème} siècle⁹.

Hafiz al-Din Mohammad al-Bazzazi (mort en 1424) : il vécut dans la ville de Sarai (Saratov), la capitale de l'Empire turco-mongol, la Horde d'Or. Il est l'auteur du livre intitulé *al-Fatawa al-Bazzaziyya*. Il enseigna en Crimée et voyagea en Anatolie, où il s'engagea dans des discussions intellectuelles avec Mollah Fenârî, le premier *şeyhü'l-islam* de l'Empire ottoman¹⁰. Al-Bazzazi doit aussi sa célébrité à la fatwa qu'il a écrite contre le blasphème (*kufîr*) de Tamerlan pendant les attaques de ce dernier dans les villes de l'Empire de la Horde d'or. Le livre *al-Fatawa al-Bazzaziyya* vise à proposer des solutions pratiques aux questions juridiques complexes, en renvoyant aux idées des savants classiques de l'école hanéfitte ainsi qu'aux juristes des époques plus tardives de cette école. Il représente un livre majeur de référence au sein de la tradition hanéfitte pour la consultation juridique¹¹.

Fatawa-i Kазee Khan Relating to the Mahomedan Law of Marriage, Dower, Divorce, Legitimacy and Guardianship According to the Sources, Lahore, Law Publishing Company, 1977 ; Ahmet Özel, « Kadihan », *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, vol. 24, İstanbul, 2001, pp. 121–123.

- 9 Pour Şeyh Bedreddin et ses activités en tant que juriste, voir Ayhan Hıra, « Şeyh Bedreddin'in Fıkıhçılığı », thèse soutenue à l'Université de Marmara, İstanbul, 2006.
- 10 Pour Mollah Fenârî, voir Richard Repp, *The Mufti of Istanbul: A study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy*, London, Ithaca Press, 1986, pp. 73–98.
- 11 İbrahim Bayram, « Hâfizuddîn Muhammed el-Bezzâzî : Hayatı ve el-Fetâvâ Adlı Eseri Işığında Fıkıhî Görüşleri », mémoire de master soutenu à l'Université de Marmara, İstanbul, 2007 ; Ahmet Özel, « Bezzâzî », *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, vol. 6, İstanbul, 1992, pp. 113–114.

Mollah Muhammed b. Feramerz (mort en 1480) : connu aussi comme Mollah Hüsrev, célèbre juriste ottoman du xv^{ème} siècle. Il étudia dans les madrasas de Bursa et enseigna dans les madrasas de la ville d'Edirne. Il servit en tant que *kazasker*, puis cadi de villes comme Edirne et Istanbul à l'époque de Mehmed II. Vers la fin de sa vie il fut mufti d'Istanbul¹². Son livre intitulé *Durar al-Hikam* fut un des livres de référence des muftis de la ville d'Amid au xviii^{ème} siècle.

Ibrahim al-Halabi (mort en 1549) : auteur hanéfite célèbre, né à Alep. Il étudia d'abord dans sa ville natale et plus tard au Caire, où le fameux *müderriş* al-Suyuti était un de ses maîtres. Il se rendit ensuite à Istanbul, où il vécut pendant plus de cinquante ans, devenant finalement imam et *hatib* à la mosquée du sultan Mehmed II, également professeur de récitation du Coran au *Darü'l-kurra* fondé par le Grand Mufti Sâdi Çelebi (mort en 1538). Il est l'auteur du livre célèbre *Multaqa al-abhur*, référence pour les muftis ottomans, mais aussi pour les étudiants de madrasas¹³.

Shams al-Din Mohammad b. Husam al-Din al-Khorasanî al-Kohistanî (mort en 1555) : né au Kohistan, l'un des bourgades de Khorasan. Il vécut à l'époque du prince timouride Babur Mirza. Quand Shah Ismail conquiert Khorasan contre les Uzbeks, al-Kohistani quitta sa ville natale et s'installa à Boukhara, dont il devint le mufti en 1512. Il fut rendu célèbre par son ouvrage intitulé *Jami' al-Rumuz*, qui est abrégé par le scribe du tribunal de la ville d'Amid *Kitab-ı Kohistanî*¹⁴.

Ebussuûd (mort en 1574) : un des juristes les plus connus de l'histoire de la tradition hanéfite, *şeyhü'l-islam* à l'époque de Soliman le Magnifique. Il était le fils de Mühiyüddin Mehmed, *kazasker* à l'époque de Sultan Bayezid II (1481–1512). Ebussuûd étudia aux côtés des *müderriş* et des juristes célèbres de l'époque, tel *Kemalpaşazâde* (1468–1534). Après avoir enseigné dans les huit madrasas célèbres de Mehmed II à Istanbul – les *semânîyye* – il devint le *şeyhü'l-islam* de l'Empire ottoman. *Ebussuûd* est un des juristes qui tenta de systématiser la loi ottomane et de concilier les règles du *kanun* ottoman avec la Charia¹⁵. Son ouvrage intitulé *Fetvâ-yi Ebussuûd* était l'une des références des muftis d'Amid au xviii^{ème} siècle.

12 Voir Richard C. Repp, *The Mufti of Istanbul...*, pp. 150–154.

13 Selim Has, « The Use of *Multaka'l-abhur* in the Ottoman Madrasas and in Legal Scholarship », *Osmanlı Araştırmaları* 7–8, 1988, pp. 394–418.

14 Ahmet Yaman, « Kuhistânî », *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, vol. 26, Istanbul, 2002, p. 348.

15 Pour Ebussuûd, voir Colin Imber, *Ebu's-su'ud: The Islamic Legal Tradition*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1997.

Pîr Mehmed el-Üskübî (mort en 1611) : né à Istanbul d'un père nommé Hasan. D'abord derviche Bektâchî, il se mit à étudier aux côtés du célèbre *müderriş* Çivizâde Mehmed Efendi (1491–1547). Alors qu'il était *müderriş* de la madrasa d'Ibrahim Pacha et mufti dans la ville de Razgrad (*Hezargrad* en ottoman) en Bulgarie, il fut destitué en raison de propos qu'il employa contre un homme impuissant durant un litige. Il fut ensuite nommé mufti de Skopje. Pîr Mehmed doit sa célébrité aux deux ouvrages majeurs qu'il a écrits sur la jurisprudence musulmane, et plus particulièrement sur les règles du système administratif ottoman, intitulés *Mu'in al-Mufti* et *Zâhirü'l-Kudât*¹⁶.

Sâkızî Sâdık Mehmed (mort en 1649 ?) : auteur du livre *Surrat al-Fatawi* qui avait une grande importance dans la ville d'Amid : après le livre de Şeyh Bedreddin intitulé *Jamî' al-Fusulayn*, il s'agissait du livre le plus cité par les muftis de la ville. Malgré l'importance de notre source, nous disposons de très peu d'informations sur la vie et sur les activités de son auteur en tant que juriste. Sâdık Mehmed fils d'Ali es-Sâkızî er-Rûmi naquit sur l'île de Chios (Sakız) et fut scribe (*kâtib*) au tribunal de Chios. Il fut aussi cadî du tribunal de Kütahya. Le succès de son livre vient du fait que, tout comme Şeyh Bedreddin, Sâkızî unifia dans son livre les opinions de grands savants de l'école hanéfite, ainsi que des muftis de l'Empire ottoman tant *şeyhü'l-islam* que muftis provinciaux. Il présente une source unificatrice du hanéfisme, tel qu'il était interprété par les Ottomans. La popularité de cet ouvrage dans l'Empire ottoman est également attestée par les nombreuses copies manuscrites qui sont conservées dans les différentes bibliothèques de Turquie aujourd'hui¹⁷.

Khayr al-Din al-Ramli (mort en 1671) : savant chafite à l'origine, qui changea de *madhhab* au Caire, pendant ses études de droit musulman à al-Azhar. C'est aussi au Caire qu'il commença à rédiger des fatwas sur divers sujets juridiques. Bien qu'il n'ait pas eu de poste officiel, il devint très célèbre dans la tradition hanéfite et forma de nombreux étudiants. La célébrité d'al-Ramli vient plutôt de ses idées en tant que

16 Nev'izâde Atâî, *Hadaikü'l-hakaik fî tekmileti'ş-şakaik* dans, *Şakaik-ı Nu'maniye ve zeyilleri*, Çağrı Yayınları, İstanbul, pp. 551–552.

17 Une copie de ce recueil de fatwa est conservée à la bibliothèque de Süleymâniye, Lâleli, no. 1254. Voir Ahmet Hamdi Furat, « Sakızlı Sadık Mehmed b. Ali ve Surret'ul-Fetâvâ Adlı Eseri », *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13, İstanbul, 2006, pp. 133–147 ; Tahsin Özcan, « Sâdık Mehmed Efendi, Sâkızî », *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, vol. 35, İstanbul, 2008, pp. 395–396 ; Şükrü Özen, « Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü », *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5, İstanbul, 2005, pp. 249–378 ; Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Supp. II, E. J. Brill, Leiden, 1938, p. 648.

juriste. Son livre intitulé *al-Fatawa al-Khayriyya li-Naf' al-Bariyya* fut l'une des sources majeures de référence au sein de l'école hanéfite. Cet ouvrage contient ensemble des 2161 fatwas qu'al-Ramli a rédigées pendant sa vie sur diverses questions juridiques concernant la population locale de Palestine¹⁸.

18 Ihsan Abbas, « Hair al-Din al-Ramli's Fatawa : New Light on Life in Palestine in the Eleventh/Seventeenth Century », dans U. Haarmann et P. Bachmann (dir.), *Die Islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit*, Beirut, American University of Beirut, 1979, pp. 1–19.

Bibliographie

Sources d'archives

Bibliothèque nationale d'Ankara/Registres du cadi (Kadı Sicilleri)

Diyarbakir Sicilleri (DS)

310 H. 1145–1145	(1732–1733)
313 H. 1160–1190/1212–1212	(1747–1797)
315 H. 1154	(1741–1742)
316 H. 1065	(1654–1655)
352 H. 1136–1264	(1723/1724–1847/1848)
360a/b H. 1151–1154	(1738–1741)
592 H. 1135	(1722–1723)
626 H. 1206–1207	(1791–1792)

Harpur Sicilleri (HS)

368 H. 1074–1075	(1663–1664)
391 H. 1103–1133	(1692–1720)

Mardin Sicilleri (MS)

195 H. 1173–1179	(1759–1765)
------------------	-------------

Archives de la Présidence du Conseil (Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İstanbul)

Cevdet Adliye (C. ADL)

84/5081 ; 87/5215 ; 87/5221 ; 87/5250

Cevdet Evkaf (C.EV)

104/5173 ; 337/17147

Cevdet Maarif (CMF)

73/3627 ; 97/4837

Cevdet Maliye (C.ML)

185/7732

Cevdet Zabtiye (C.ZB)

14/674

Hatt-ı Hümâyün (HAT)

83/3430a-83/3430

İbn'ül-Emin Dahiliye (İ.E.DH)

12/1129 ; 17/1569 ; 21/1941

İbn'ül-Emin Tevcihat (İ.E.TCT)

12/1361

Mühimme Defterleri (MD)

MD no : 6/ H. 688

MD no : 32/ H. 656/H. 658/659/663

MD no : 55/ H. 49

MD no : 105/ H. 309

Manuscripts

Bibliothèque d'Ali Emiri (Istanbul)

İbn-i Nûh, *Van Tarihi*, manuscrit ottoman, no : AETrh630.

Bibliothèque spécialisée (İhtisas Kütüphanesi, Diyarbakır)

Anonyme, *Fetava*, manuscrit ottoman, no : 39.Osman bin Omar, *al-Muharrar*, manuscrit arabe, no : 95.*Kanunname*, manuscrit ottoman, no : 3935.

Bibliothèque Nationale de France (Paris)

Anonyme, *Kevâkib-ı Seb'â*, manuscrit ottoman, suppléments turcs, no : 196.

Bibliothèque Nationale d'Izmir

Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behçetü'l-Fetava*, manuscrit ottoman, no : 690.

Bibliothèque de Süleymaniye (Istanbul)

Ebussuûd, *Yezidan-ı melunân hakkında fetva*, manuscrit ottoman, H. Hüsnü Paşa, no : 694/4.İbn Kemâl, *Risala fi-bayan al-fırağ dalla*, manuscrit arabe, Reşid Efendi, no : 1013.Sakızî Sâdık Mehmed, *Surrat al-Fatawi*, manuscrit arabe, Çelebi Abdullah, no : 150.

Sources primaires publiées

- Abu Yusuf, *Kitab al-kharaj* dans A. Ben Shemesh, *Taxation in Islam*, volume III, E. J. Brill, Leiden, 1969.
- Altı Numaralı Mühimme Defteri*, Ankara, 1995.
- Aynı Ali Efendi, *Kavânin-i Âl-i Osman der Hülâsa-i Mezâmin-i Defter-i Divân*, Tasvir-i Efkâr Gazetehânesi, İstanbul, 1280.
- Chèref-nâme ou fastes de la nation Kourde*, 4 vols., traduit par François Bernard Charmoy, St.-Petersbourg, 1870.
- Evlîya Çelebi Seyahatnâmesi*, Yücel Dağlı et Seyit Ali Kahraman (éd.), vol. 4, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001.
- Hoca Saadeddin, *Tâciüt-Tevârih*, vol. 2, İstanbul, 1296.
- Ibrahim al-Halabi, *Multaqa al-Abhur*, édition bilangue, 4 vols., Furkan Yayınevi, İstanbul, 1996.
- İdris Bidlîsî, *Selim Şah-nâme*, traduit par Hicabi Kırlangıç, Kültür Bakanlığı, Ankara, 2001.
- Kanunî Dönemi Tımar Kanunname-i Hümayunu*, dans Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukukî Tahlilleri*, vol. 4, İstanbul, 1992, pp. 453-497.
- Kanûn-nâme-i Sultânî li'Azîz Efendî : Aziz Efendi's Book of Sultanic Laws and Regulations*, Rhoads Murphey (éd.), Harvard University Press, Boston, 1985.
- Kâtib Çelebi, *Kitâb-ı Cihannümâ*, Darü't-tıbâ'atü'l-âmire, Konstantiniyye, 1145.
- Kavanin-i Âli Osman der Hülâsâ-i Mezâmi-i Defter-i Divân*, Tayyip Gökbilgin (éd.), İstanbul, Enderun Kitaplığı, 1979.
- Mollah Muhammad b. Feramerz (Mollah Hüsrev), *Durar al-Hikam*, vol. 1, Âsıtane, 1311.
- Musnad al-darâmi*, 4 vols., Riyadh, 2000.
- Millî Tettebular Mecmuası : Kânunlar*, vol. 1, no : 2, İstanbul, 1331.
- Nasühî's-Silâhi, *Beyân-ı Menâzil-i Sefer-i 'Irakeyn-i Sultan Süleyman Hân*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1976.
- Nasır-ı Hüsrev, *Sefernâme*, traduit par A. Terzi, İstanbul, 1985.
- Nev'izâde Atâî, *Hadaikü'l- Hakaik fî Tekmileti's-Şakaik* dans *Şakaik-i Nu'maniye ve Zeyilleri*, vol. 2, Abdülkadir Özcan (éd.), Çağrı Yayınları, İstanbul, 1989.
- Osmanlı Eyâlet Tevcihâtı (1717-1730)*, Fahameddin Başar (éd.), Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1997.
- Pîr Mehmed Efendi, *Zâhîr'ül-Kudât*, dans Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, vol. 9, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 1996.
- Subhî Mehmed Efendi, *Subhî Tarihi*, Mesut Aydınar (éd.), Kitabevi, İstanbul, 2007.
- Şeyhi Mehmed Efendi, *Vekayii'l-Fudalâ*, dans *Şakaik-i Nu'maniye ve Zeyilleri*, vol. 3, Abdülkadir Özcan (éd.), Çağrı Yayınları, İstanbul, 1989.
- Târih-i Nâima*, vol. 3, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2007.

Sources secondaires

- Abbas, Ihsan, « Hair al-Din al-Ramli's Fatawa : New Light on Life in Palestine in the Eleventh/Seventeenth Century », dans U. Haarmann et P. Bachmann (dir.), *Die Islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit*, Beirut, American University of Beirut, 1979, pp. 1–19.
- Abdel Rahman, Abdel Rahim, “The Ottoman Provincial Courts in Egypt as a Source for the Study of Economic and Social History”, dans Daniel Panzac (dir.), *Histoire économique et sociale de l'Empire ottoman et de la Turquie (1326–1960)*, Peeters, Paris, 1995, pp. 1–11.
- Agmon, Iris, *Family and Court : Legal Culture and Modernity in Late Ottoman Palestine*, Syracuse University Press, New York, 2006.
- Ago, Renata et Cerutti, Simona (dir.), « Procedure di giustizia », *Quaderni Storici* 101/2, 1999.
- Akarlı, Engin Deniz, « Gedik : A Bundle of Rights and Obligations for Istanbul Artisans and Traders, 1750–1840 », dans Alain Pottage et Martha Mundy (dir.), *Law, Anthropology, and the Constitution of the Social : Making Persons and Things*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, pp. 166–201.
- Akdağ, Mustafa, *Türk Halkının Dürlik ve Düzenlik Kavgası : Celâli İsyancıları*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2009.
- Akgündüz, Ahmet, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukûkî Tahlilleri*, 9 vols., İstanbul, 1994.
- , *Şer'îye Sicilleri : Mahiyeti, Toplu Kataloğu ve Seçme Hükümler*, 2 vols., Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 1998.
- , *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1988.
- Akiba, Jun, « From *Kadı* to Naib : Reorganization of the Ottoman Shari'a Judiciary in the Tanzimat Period », dans Colin Imber et Keiko Kiyotaki (dir.), *Frontiers of Ottoman Studies : State, Province and the West*, Cambridge, Cambridge University Press, vol. 1, 2005, pp. 43–60.
- , « A New School for *Qadis* : Education of the Sharia Judges in the Late Ottoman Empire », *Turcica* 35, 2003, pp. 125–159.
- Akyüz, Hori Gabriel, « The Condition of Syrians and Antakya Syrian Ancient (Orthodox) Church's Prelacy Center in the Times of the Byzantines, Seljuks, Artuqids and Ottomans », dans *Culture of Living Together in Turkey and Mardin Example*, İstanbul, 2010, pp. 59–75.
- al-Hajj, Rifaat Abou, « Power and Social Order : the Uses of *Kanun* », dans Irene A Bierman, Rifaat Abou-El-Haj et Donald Preziosi (dir.), *The Ottoman City and its Parts : Structures and Social Order*, New Rochelle, 1991, pp. 77–99.

- al-Nahal, Galal H., *The Judicial Administration of Ottoman Egypt in the Seventeenth Century*, Bibliotheca Islamica, Chicago, 1979.
- al-Qattan, Najwa, « Inside the Ottoman courthouse : territorial law at the intersection of state and religion », dans Virginia H. Aksan et Daniel Goffman (dir.), *The Early Modern Ottomans : Remapping the Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 201–213.
- , « Discriminating Texts : Orthographic Marking and Social Differentiation », dans Yasir Suleiman (dir.), *Arabic Sociolinguistics : Issues and Perspectives*, London, Curzon Press, 1994, pp. 57–77.
- , *Dhimmis in the Muslim Court : Documenting Justice in Ottoman Damascus 1775–186*, thèse soutenue à l'Université de Harvard, Boston, 1996.
- Andreasyan, Hrand D., *Polonyalı Simeon'un Seyahatnâmesi (1608–1619)*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1964.
- Apaydı, Yunus, « Kerhî », *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, vol. 25, Ankara, 2002, pp. 285–287.
- Arabic-English Dictionary*, the Hans Wehr Dictionary of Modern Written Arabic, Fourth Edition, Urbana, IL., 1994.
- Arık, Fedâ Şâmil, « Osmanlılar'da Kadılık Müessesesi », *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 8, 1997, pp. 1–73.
- Aykan, Yavuz, *Making Justice : State, Tax-Farmers and Peasants in the 18th Century Ahkam Registers of Istanbul*, mémoire de master soutenu à l'Université de Boğaziçi, İstanbul, 2003.
- Bahadur, Moulvi Mahomed Yusoof Khan et Hussain Wilayat, *Fatawa-i Kazee Khan Relating to the Mahomedan Law of Marriage, Dower, Divorce, Legitimacy and Guardianship According to the Sources*, Lahore, Law Publishing Company, 1977.
- Balivet, Michel, *Şeyh Bedreddin : Tasavvuf ve İsyân*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2000.
- Barkey, Karen, *Bandits and Bureaucrats : The Ottoman Route to State Centralization*, Cornell University Press, Ithaca, 1999.
- Barkan, Ömer Lütfü, *XV–XVI'nci Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esasları*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1943.
- , « Awarid », *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 1, Leiden, 1979, pp. 760–761. 2^e édition.
- Başaran, Betül, *Remaking the Gate of Felicity : Policing, Social Control and Migration in Istanbul at the End of the Eighteenth Century, 1789–1793*, thèse soutenue à l'Université de Chicago, Chicago, 2006.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi Katalogları Rehberi*, Ankara, 1995.
- Başaran, Orhan, « İdris Bitlisi Hakkında Bazı Yeni Bilgiler », *Akademik Araştırmalar Dergisi* 14, 2002, pp. 201–208.

- Başarı, Özlem, 18. *Yüzyılda Malikane Uygulaması ve Diyarbakır Voyvodalıđı*, thèse soutenue à l'Université d'Ankara, Ankara, 2009.
- Bausani, A., « Religion in the Saljuq Period », dans J. A. Boyle (dir.), *The Cambridge History of Iran*, vol. 5, pp. 283–303.
- Bayram, İbrahim, *Hâfızuddîn Muhammed el-Bezzâzi: Hayatı ve el-Fetâvâ Adlı Eseri Işığında Fikhî Görüşleri*, mémoire de master soutenu à l'Université de Marmara, Istanbul, 2007.
- Baysanođlu, Şevket, *Anıtları ve Kitabeleri ile Diyarbakır Tarihi: Akkoyunlulardan Cumhuriyet'e Kadar*, Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi, Diyarbakır, 2003.
- Beldiceanu, Nicoara, « L'organisation de l'Empire ottoman », dans Robert Mantran (dir.), *Histoire de l'Empire ottoman*, Fayard, Paris, 1989, pp. 117–132.
- Be Yazıt, Yasemin, *İlmiye Bürokrasisinde Şeyhülislamlığın Deđişen Rolü ve Mülâzemet Sistemi (XVI.–XVII. Yüzyıllar)*, *Bellekten* 267, 2009, pp. 423–441.
- Bizbirlik, Alpay, 16. *Yüzyıl Ortalarında Diyarbakır Beylerbeyliđi'nde Vakıflar*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2002.
- Boltanski, Luc, *L'Amour et la Justice comme compétences : Trois essais de sociologie de l'action*, Métailié, Paris, 1990.
- Boogert, Maurits H. van Den, *The Capitulations and the Ottoman Legal System : Qadis, Consuls and Beraths in the 18th Century*, E. J. Brill, Leiden, 2005.
- Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, supp. II, E. J. Brill, Leiden, 1938.
- Brunschvig, Robert, « Un système peu connu de succession agnatique dans le droit musulman », *Revue historique de Droit Français et Etranger* 27, 1950, pp. 23–34.
- , « Le système de la preuve en droit musulman », dans *La preuve : recueils de la société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions* 18, Bruxelles, 1963, pp. 201–218.
- Cahen, Claude, « A propos des *shuhud* », *Studia Islamica* 31, 1970, pp. 71–79.
- , « Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du Moyen-âge II », *Arabica*, 6, 1959, pp. 25–56.
- , « Le Diyar Bakr au temps des premiers Urtukides », *Journal Asiatique* 227, 1935, pp. 219–276.
- Calder, Norman, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- , « al-Sarakhsi », *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 9, Leiden, 1997, pp. 35–36. 2^e édition.
- Canard M. et Cahen Claude, « Diyar Bakr », *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 2, Leiden, 1979, pp. 343–345. 2^e édition.
- Canbakal, Hülya, « Vows as Contract in Ottoman Public Life (17th–18th centuries) », *Islamic Law and Society* 18/1, 2011, pp. 85–115.
- , « The Ottoman state and Descendants of the Prophet in Anatolia and the Balkans (c. 1500–1700) », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 52/3, 2009, pp. 542–578.

- , *Society and Politics in an Ottoman Town : 'Ayntab in the 17th Century*, E. J. Brill, Leiden, 2007.
- , « Birkaç Fetva Bir Soru : Bir Hukuk Haritasına Doğru », dans Günay Kut et Fatma Büyükkarcı Yılmaz (dir.), *Şinasi Tekin'in anısına : Uygurlar'dan Osmanlı'ya*, Simûrg Yayınları, Istanbul, 2005, pp. 258–270.
- , « Some Questions on the Legal Identity of Neighborhoods in the Ottoman Empire », *Anatolia Moderna* 10, Paris, 2004, pp. 131–139.
- Cerutti, Simona, « Vérité ou accord ? Offre et demande de justice dans les tribunaux d'Ancien Régime (Turin, xviii^e siècle) », dans Olivier Poncet (dir.), *Juger le faux (Moyen Âge-Temps Modernes)*, Ecole des chartes, Paris, 2011.
- Chamberlain, Michael, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190–1350*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- Charnay, Jean Paul, « L'Efflorescence théologico-juridique : Fonction de l'*ikhtilaf* en méthodologie juridique Arabe », dans *Ambivalence dans la culture Arab*, Editions Anthropos, Paris, 1967, pp. 191–231.
- Chaumon, E., « al-Shaybani », *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 9, Leiden, 1997, pp. 392–394. 2^e édition.
- Chehata, Chafik, *Essai d'une théorie générale de l'obligation en droit musulman*, Dalloz, Paris, 2005.
- , « 'Akd », *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 1, Leiden, 1979, pp. 318–320. 2^e édition.
- Clayer, Nathalie, « Les cadis de l'après *Tanzimat* : l'exemple des cadis originaires d'Ergiri et Libohova », *Turcica* 32, 2000, pp. 33–58.
- Cohen, Amnon, *A World Within : Jewish Life as Reflected in Muslim Court Documents from Sijill of Jerusalem (xviith Century)*, Center for Judaic Studies, University of Pennsylvania, 1994.
- Coulson, Noel J., *Histoire du Droit Islamique*, Presse Universitaire de France, Paris, 1995.
- , *Succession in the Muslim Family*, Cambridge University Press, Cambridge, 1971.
- Connermann, S., « Volk Ethnie oder Stamm : Die Kurden aus Mamlûkischer Sicht », *Asien und Afrika* 8, S. Connermann & G. Haig (dir.), *Die Kurden*, EBVerlag, Hambourg, 2004, pp. 27–68.
- Çavuşoğlu, Semiramis, *The Kadızadeli Movement : An attempt of şeri'at-minded reform in the Ottoman Empire*, thèse soutenue à l'Université de Princeton, Princeton, 1990.
- Çizakça, Murat, « Ottoman Cash Waqfs Revisited : The Case of Bursa 1555–1823 », *Foundation for Science, Technology and Civilisation*, Manchester, 2004, pp. 1–20.
- Çoruhlu, Melek, *Kit'a-min-Tarih-i Sultan Mahmud-ı Evvel : Mustafa Mehemed Efendi*, thèse soutenue à l'Université Mimar Sinan, Istanbul, 2005.
- Dehqan, Mustafa, « The Fatwa of Mala Salih al-Kurdî al-Hakkari : An Arabic Manuscript on the Yezidi Religion », *The Journal of Kurdish Studies* 6, 2008, pp. 140–162.
- de Vaux B. Carra – [Schacht J.], « Hadd », *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 3, Leiden, 1986, pp. 20–22. 2^e édition.

- Dankoff, Robert, *An Ottoman Mentality: The World of Evliya Çelebi*, E. J. Brill, Leiden, 2004.
- , *The Intimate life of an Ottoman Statesman: Melek Ahmed Pasha as Portrayed in Evliya Çelebi's Book of Travels (1588–1662)*, State University of New York Press, Albany, 1991.
- , *Evliya Çelebi in Bitlis: The Relevant Section of Seyahatname edited with Translation, Commentary and Introduction*, E. J. Brill, Leiden, 1990.
- Darling, Linda, *Revenue-Rising and Legitimacy: Tax Collection and Finance administration in the Ottoman Empire, 1560–1660*, E. J. Brill, Leiden, 1996.
- De Bellefonds, Y. Linant, *Traité de droit musulman comparé*, The Hague-Paris, 1973.
- , « Un problème de sociologie juridique : Les terres “communes” en pays d'Islam », *Studia Islamica* 10, 1959, pp. 111–136.
- Doğru, Halime, *Bir Kadı Defterinin Işığında Rumeli'de Yaşam*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2007.
- Dols, Michael W., *Majnun: Madman in Medieval Islamic Society*, Oxford, Clarendon Press, 1996.
- Donef, Racho, *The Shemsi and the Assyrians*, Sydney, 2010.
- Düzdağ, Ertuğrul, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, İstanbul, Enderun Kitabevi, 1983.
- Düzenli, Pehlül, *Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislam Ebussuûd Efendi Fetvâları*, thèse soutenue à l'Université de Selçuk, Konya, 2007.
- Emecen, Feridun M. et Şahin İlhan, « Osmanlı Taşra Teşkilâtının kaynaklarından 957–958 (1550–1551) Tarihli Sancak Tevcih Defteri I », *Belgeler-Türk Tarih Belgeleri Dergisi*, 19/23, Ankara, 1998, pp. 53–122.
- Erdogdu, İbrahim, « Sancaktan Mukâta'aya Geçiş Sürecinde Harput Sancağında Ehl-i Örf Taifesi », *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 20, 2006, pp. 117–147.
- Ergene, Boğaç, « Why Did Ümmügülsüm Go to Court ? Ottoman Legal Practice Between History and Anthropology », *Islamic Law and Society* 17, 2010, pp. 215–244.
- , « Documents Use in the Ottoman Courts of Law : Observations from Çankırı and Kastamonu », *Turcica* 37, 2005, pp. 83–111.
- , « Evidence in Ottoman Courts : Oral and Written Documentation in Early-Modern Courts of Islamic law », *Journal of the American Oriental Society* 124/3, 2004, pp. 471–491.
- , *Local Court, Provincial Society and Justice in the Ottoman Empire : Legal Practice and Dispute Resolution in Çankırı and Kastamonu (1652–1744)*, E. J. Brill, Leiden, 2003.
- , « Costs of Court Usage in Seventeenth and Eighteenth-Century Ottoman Anatolia : Court Fees as Recorded in Estate Inventories », *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 45/1, 2002, pp. 20–39.

- , « On Ottoman Justice : Interpretations in Conflict (1600–1800) », *Islamic Law and Society* 8, 2001, pp. 52–87.
- Erkan, Kemal, *Köprülü Abdullah Paşa'nın Şark Seferi Seraskerliği Esnasında Tutulan Sefer Mühimmesi*, thèse soutenue à l'Université de Marmara, Istanbul, 2007.
- Etablet, Colette et Pascaul, Jean-Paul, *La gent d'Etat dans la société ottomane damascène : les 'askar à la fin du XVII^e siècle*, Presses de l'IFPO, Damas, 2011.
- Faroqhi, Suraiya, « Declines and revivals in textile production », dans Suraiya Faroqhi (dir.), *The Cambridge History of Turkey: The Later Ottoman Empire*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 356–376.
- , « Räuber, Rebellen und Obrigkeit im osmanischen Anatolien » dans *Coping with the State : Political Conflict and Crime in the Ottoman Empire 1550–1720*, The Isis Press, Istanbul, 1995, pp. 179–197.
- , « Sidjill », *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 9, Leiden, 1997, pp. 339–545. 2^e édition.
- , « Political Activity among Ottoman Taxpayers and the Problem of Sultanic Legitimation, (1570–1650) », *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 35, 1992, pp. 1–35.
- , *Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.
- , « Social Mobility Among the Ottoman 'ulemâ in the Late Sixteenth Century », *International Journal of Middle East Studies* 4, 1973, pp. 204–218.
- Fleischer, Cornell H., *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire : The Historian Mustafa Ali (1541–1600)*, Princeton University Press, Princeton, 1986.
- Sijpesteijn, Petra M. et Sunderin, Lennart (dir.), *From al-Andalus to Khurasan : Documents from the Medieval Muslim World*, E. J. Brill, Leiden, 2007.
- Furat, Ahmet Hamdi, « Sakızlı Sadık Mehmed b. Ali ve Surret'ul-Fetâvâ Adlı Eseri », *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13, 2006, pp. 133–147.
- Genç, Mehmet, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi*, Istanbul, Ötüken Yayınları, 2000.
- Gerber, Haim, *Islamic Law and Culture 1600–1840*, E. J. Brill, Leiden, 1999.
- , *State, Society and Law in Islam : Ottoman Law in Comparative Perspective*, State University of New York Press, Albany, 1994.
- , *Economy and Society in an Ottoman City : Bursa, 1600–1700*, Jerusalem, Hebrew University of Jerusalem, 1988.
- Ginio, Eyal, « The Administration of Criminal Justice in Ottoman Selanik (Salonica) during the Eighteenth Century », *Turcica* 30, 1998, pp. 185–209.
- Göyünç, Nejat, « Yurtluk-Ocaklık Deyimleri Hakkında », dans *Prof. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Istanbul, 1991, pp. 269–277.
- , « Onaltıncı Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır », *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi* 7, 1968, pp. 76–80.

- Gradeva, Rossitsa, « On Judicial Hierarchy in the Ottoman Empire: The Case of Sofia from the Seventeenth to the Beginning of the Eighteenth Century », dans Muhammad Khalid Masud, Rudolph Peters et David S. Powers (dir.), *Dispensing Justice in Islam: Qadis and their Judgements*, E.J Brill, Leiden, 2006, pp. 271–299.
- Grangaud, Isabelle, « Le qâdhî, la femme et son prétendant (Constantine XVIII^{ème} siècle) », *CLIO. Histoire, femmes et sociétés* 9, 1999.
- Gronke, Monika, *Arabische und persische Privaturkunden des 12. und 13. Jahrhunderts aus Ardabil (Aserbaidchan)*, Berlin, Karl Schwarz, 1982.
- Guest, John, *Survival among the Kurds: A History of Yezidis*, London, Kegan Paul International, 1993.
- Grammont- Bacque-, J.-L. Adle, C, « Quatre lettres de Sheref Beg de Bitlis (1516–1520) », *Der Islam* 63, 1986, pp. 90–118.
- Hallaq, Wael B., *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- , « Qadi's Communicating: Legal Change and the Law of Documentary Evidence », *Al-Qantara* 20, 1999, pp. 437–466.
- , « The Authenticity of Prophetic Hadith: A Pseudo-Problem », *Studia Islamica* 89, 1999, pp. 75–90.
- , « The “qadi's diwan (*sijill*)” before the Ottomans », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 61/3, 1998, pp. 415–436.
- , *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni usul al-fiqh*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- , « From Fatwas to Furu: Growth and Change in Islamic Substantive Law », *Islamic Law and Society* 1/1, 1994, pp. 29–65.
- , « Murder in Cordoba: *Ijtihad, Ifta'* and the Evolution of Substantive Law in Medieval Islam », *Acta Orientalia* 55, 1994, pp. 55–83.
- , « Was the Gate of *Ijtihad* Closed? », *International Journal of Middle East Studies* 16/1, 1984, pp. 3–41.
- Hanna, Nelly, « Administration of Courts in Ottoman Cairo », dans Nelly Hanna (dir.), *The State and its Servants: Administration in Egypt from Ottoman Times to the Present*, The American University in Cairo Press, Cairo, 1995, pp. 44–59.
- Haykel, Bernard, « Dissembling Dissent, or how the Barber Lost his Turban: Identity and evidence in Zaydi Yemen », *Islamic Law and Society* 9/2, 2002, pp. 194–230.
- Heckmann, Lale Yalçın, *Tribe and Kinship among the Kurds*, Peter Lang Publishing, 1994.
- Heyd, Uriel, *Studies in the Old Ottoman Criminal Law*, Oxford University Press, Oxford, 1973.
- , « Some Aspects of the Ottoman Fetva », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 32/1, 1969, pp. 35–56.

- Hıra, Ayhan, *Şeyh Bedreddin'in Fıkıhçılığı*, thèse soutenue à l'Université de Marmara, Istanbul, 2006.
- İlhan, Mehdi, *Amid (Diyarbakır) : 1518 Tarihli Defter-i Mufassal*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 2000.
- , « XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır Şehrinin Nüfusu ve Vakıfları : 1518 ve 1540 Tarihli Tapu Tahrir Defterlerinden Notlar », *Tarih Araştırmaları Dergisi* 16/27, Ankara, 1994, pp. 45–113.
- , « Some Notes on the Settlements and the Population of the Sancak of Amid According to the 1518 Ottoman Cadastral Survey », *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi* 14/25, 1981, pp. 415–436.
- Imber, Colin, *Ebu's-su'ud : The Islamic Legal Tradition*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1997.
- , « Eleven Fetvas of the Ottoman Sheikh ul-Islam 'Abdurrahim » dans Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick et David S. Powers (dir.), *Islamic Legal Interpretation : Muftis and their fatwas*, Harvard University Press, Cambridge, 1996, pp. 141–149.
- , « Women Marriage and Property : *Mahr* in the *Behçetü'l-Fetava* of Yenişehirli Abdullah », dans Colin Imber, *Studies in Ottoman Law*, Istanbul, İSİS Press, 1994, pp. 263–288.
- İnalçık, Halil, « Türk Tarihinde Türe ve Yasa Geleneği », *Doğu Batı* 13, 2000–2001, pp. 157–175.
- , « Osmanlılarda Raiyyet Rüsümü », *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi*, Istanbul, 1996, pp. 31–65.
- , « Land Surveying », dans Halil Inalcik et Donald Quataert (dir.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 132–139.
- , *Hicrî 835 Tarihli Sûret-i Defter-i Sancak-i Arvanid*, Ankara, 1987.
- , « The Emergence of Big Farms, *çiftliks* : State, Landlords and Tenants », dans *Studies in Social and Economic History*, Variorum, London, 1985, pp. 105–126.
- , « Ottoman Methods of Conquest », dans *The Ottoman Empire : Conquest, Organization and Economy*, London, Variorum Reprints, 1978, pp. 104–129.
- , « Centralisation and Decentralisation in the Ottoman Administration », dans Thomas Naff et Roger Owen (dir.), *Studies in 18th Century Islamic History*, Southern Illinois University Press, Carbondale et Edwardsville, 1977.
- , *The Ottoman Empire : The Classical Age 1300–1600*, Weidenfeld, London, 1973, p. 109.
- , « The Ottoman Decline and Its Effects Upon the *Reaya* », dans Henrik Birnbaum et Speros Vryonis (dir.), *Aspects of the Balkans : Continuity and Change*, Mouton, 1972.

- , « Osmanlı Hukukuna Giriş », *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 13, 1958, pp. 102–126.
- İpşirli, Mehmet, « Osmanlı İlmiye Teşkilatında Mülâzemet Sisteminin Önemi ve Rumeli Kadiaskeri Mehmet Efendi Zamanına Ait Mülâzemet Kayıtları », *Güneydoğu Avrupa Araştırma Dergisi* 10/11, 1981, pp. 221–231.
- Islamic Jurisprudence : Shafi'i's Risala*, Translated with and Introduction, Notes and Appendices by Majid Khadduri, The Johns Hopkins Press, Baltimore, 1961.
- İslamoğlu Huri, *State and Peasant in the Ottoman Empire : Agrarian Power Relations and Regional Economic Development in Ottoman Anatolia During the Sixteenth Century*, E. J. Brill, Leiden, 1994.
- Izi Dien M. Y., « Ta'zir », *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 10, Leiden, 1997, p. 406. 2^e édition.
- İzgi, Cevat, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, vol. 1, *Riyazî İlimler*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1997.
- Jackson, Sherman A., « Kramer versus Kramer in a Tenth/Sixteenth Century Egyptian Court : Post-Formative Jurisprudence Between Exigency and Law », *Islamic Law and Society* 8/1, 2001, pp. 27–51.
- , *Islamic Law and the State : The Constitutional Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qarafi*, E. J. Brill, Leiden, 1996.
- James, Boris, *Saladin et les Kurdes : Perception d'un groupe au temps des Croisades*, L'Harmattan, Paris, 2006.
- Jennings, Ronald C., « Kadi, Court and Legal Procedure in 17th Century Ottoman Kayseri », *Studia Islamica* 50, 1979, pp. 133–172.
- , « Limitations of the judicial powers of the Kadi in 17th century Ottoman Kayseri », *Studia Islamica* 68, 1979, pp. 151–184.
- , « The Office of Vekil (Wakil) in 17th Century Ottoman Sharia Courts », *Studia Islamica* 42, 1975, pp. 147–169.
- Johansen, Baber, « Signs as Evidence : The Doctrine of Ibn Taymiyya (1263–1328) and Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 1351) on Proof », *Islamic Law and Society* 9, 2002, pp. 168–193.
- , « La corruption : un délit contre l'ordre social. Les qadis de Bukhara », *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 57/6, 2002, pp. 1561–1589.
- , *Contingency in a Sacred Law : Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh*, E. J. Brill, Leiden, 1999.
- , « Die sündige, gesunde Amme. Moral und gesetzliche Bestimmung (*hukm*) im islamischen Recht », *Die Welt des Islams*, vol. 28, no. 1/4, pp. 264–282.
- , « Formes de langage et fonctions publiques : stéréotypes, témoins et offices dans la preuve par l'écrit en droit musulman », *Arabica* 44/3, 1997, pp. 333–376.
- , « The Valorization of the Human Body in Muslim Sunni Law », dans Devin J. Stewart, Baber Johansen et Amy Singer (dir.), *Law and Society in Islam*, Princeton University Press, New Jersey, 1995, pp. 71–112.

- , « Le jugement comme preuve : preuve juridique et vérité religieuse dans le Droit Islamique Hanéfite », *Studia Islamica* 72, 1990, pp. 5–17.
- , *The Islamic Law on Land Tax and Rent. The Peasants' Loss of Property Rights as Interpreted in the Hanafite Legal Literature of the Mamluk and Ottoman Periods*, London-New-York-Sydney, Croom Helm, 1988.
- Juynboll, TH. W. et de Bellefonds, Linant Y., « Kadi Khan », *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 3, Leiden, 1990, p. 377. 2^e édition.
- Kallek, Cengiz, « Batman », *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, vol. 5, Istanbul, 1992, pp. 199–200.
- Karakaya, Nejdet, *Bir Dilci Olarak Molla Halil es-S'irdî*, mémoire de master soutenu à l'Université de Yüzüncü Yıl, Van, 2006.
- Kaya, Eyyub Said, « Continuity and Change in Islamic Law : The Concept of Madhhab and the Dimensions of Legal Disagreement in Hanafi Scholarship of the Tenth Century », dans Peri Bearman, Rudolph Peters, Frank E. Vogel (dir.), *The Islamic School of Law : Evolution, Devolution, and Progress*, Harvard University Press, Cambridge, 2005, pp. 26–40.
- Khatcharian, Alexander, « The Kurdish Principality of Hakkariya (14th–15th Centuries) », *Iran and the Caucasus* 7/1–2, 2003, pp. 37–58.
- Khoury, Dina Rizk, « Administrative Practice between Religious Law (*Shari'a*) and State Law (*Kanun*) on the Eastern Frontiers of the Ottoman Empire », *Journal of Early Modern History* 5, 2001, pp. 305–330.
- Khoury, R. G., *Chrestomathie de papyrologie arabe : documents relatifs à la vie privée, sociale et administrative dans les premiers siècles islamiques*. Préparée par A. Grohmann, E. J. Brill, Leiden, 1993.
- Kılıç, Rüya, *Osmanlıda Seyyidler ve Şerifler*, Kitap Yayınevi, Istanbul, 2005.
- Kimber, Richard, « The Qur'anic Law of Inheritance », *Islamic Law and Society* 5/3, 1998, pp. 291–325.
- Kıvrım, İsmail, « Osmanlı Mahallesinde Gündelik Hayat (17. Yüzyılda Gaziantep Örneği) », *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/1, 2009, pp. 231–255.
- Klein, Denise, *Die osmanischen Ulema des 17. Jahrhunderts : Eine geschlossene Gesellschaft ?*, Klaus Schwarz Verlag, Berlin, 2007.
- Kraiser, Klaus, Martin van Bruinessen, Hendrik Boeschote, *Evlıya Çelebi in Diyarbekir : The Relevant Section of the Seyahatname by Evlıya Çelebi*, E.J Brill, Leiden, 1988.
- Kreyenbroek, Philip, « Yazidi », *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 11, Leiden, 2002, pp. 313–316. 2^e édition.
- , *Yezidism, Its Background, Observances and Textual Tradition*, The Edwin Mellen Press, New York, 1995.
- Kuban, Doğan, *Anadolu Türk Mimarisinin Kaynak ve Sorunları*, İstanbul Üniversitesi Mimarlık Fakültesi, Istanbul, 1965.
- Kunt, Metin, *Sultan's Servants : The transformation of Ottoman Provincial Government 1550–1650*, Columbia University Press, New York, 1983.

- , *Bir Osmanlı Valisinin Yıllık Gelir-Gideri: Diyarbekir 1670–1671*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1981.
- Kurz, Marlene, *Das Sicill aus Skopje*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2003.
- Lange, Christian, *Justice, Punishment and the Medieval Muslim Imagination*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
- Lellouch, Benjamin, *Les Ottomans en Egypte: Historiens et conquérants au XVI^e siècle*, Peeters, Paris, 2006.
- Lambton, A. K., « Changing Concepts of Justice and Injustice from the 5th/11th Century to the 8th/14th Century in Persia: The Saljuq Empire and the Ilkhanate », *Studia Islamica* 68, 1988, pp. 27–60.
- Laoust, Henri, *Le traité de droit public d'Ibn Taimiya: Traduction annotée de la Siyasa shariya*, Institut Français de Damas, Beyrouth, 1948.
- Lapidus, Ira M., *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Harvard University Press, Cambridge, 1967.
- Layish, Aharon, *Shari'a and Custom in Libyan Tribal Society*, E. J. Brill, Leiden, 2005.
- , « The fatwa as an Instrument of the Islamization of a Tribal Society in Process of Sedentarization », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 5/3, 1991, pp. 449–459.
- Lev, Yaacov, *Charity, Endowments, and Charitable Institutions in Medieval Islam*, University Press of Florida, Florida, 2005.
- Levine, Mark, « Land, Law and the Planning of Empire: Jaffa and Tel Aviv During the Late Ottoman and Mandate Periods », dans Huri İslamoğlu (dir.), *Constituting Modernity: Private Property in the East and the West*, I. B. Tauris, London, 2004.
- Lewis, Bernard, « Some Observations on the Significance of Heresy in the History of Islam », *Studia Islamica* 1, 1953, pp. 43–63.
- Madelung, Wilferd, « The early Murji'a in Khurasan and Transoxania and the spread of Hanafism », *Der Islam* 59, 1982, pp. 32–39.
- Majer, Hans Georg, *Das osmanische "Registerbuch der Beschwerden" (Şikâyet Defteri) vom Jahre 1675*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 1984.
- Makdisi, George, « The Guilds of Law in Medieval Legal History: An Inquiry into the Origins of the Inns of Court », *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 1, 1984, pp. 233–252.
- Mantrant, Robert, « L'Etat ottoman au XVIII^e siècle: la pression européenne », dans Robert Mantran (dir.), *Histoire de l'Empire ottoman*, Fayard, Paris, 1989, pp. 265–287.
- Manz, Beatrice Forbes, *Power, Politics and Religion in Timurid Iran*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
- Maranci, Christina, « Art and Architecture of Amida and Edessa », dans Richard G. Hovannisian (dir.), *Armenian Tigranakert/Diarbekir and Edessa/Urfa*, Mazda Publishers, California, 2006, pp. 165–177.

- Marcus, Abraham, *The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the Eighteenth Century*, New York, Columbia University Press, 1989.
- Marin, Manuela, « Law and Piety: A Cordovan Fatwa », *Bulletin: British Society for Middle Eastern Studies* 17/2, 1990, pp. 129–136.
- Marino, Brigitte, « Les correspondances (*murasalat*) adressées par le juge de Damas à ses substituts », dans Brigitte Marino (dir.), *Etudes sur les villes du Proche-Orient XVI^e–XIX^e siècle*, Institut Français d'études arabes de Damas, Damas, 2001, pp. 91–113.
- , « Citadins et villageois dans la Ghouta de Damas au milieu du XVIII^e siècle (1742–1752) », dans Daniel Panzac (dir.), *Histoire économique et sociale de l'Empire ottoman et de la Turquie (1326–1960)*, Peeters, Paris, 1995, pp. 401–455.
- Masters, Bruce, « Aleppo: the Ottoman Empire's caravan city », dans Edhem Eldem, Daniel Goffman, Bruce Masters (dir.), *The Ottoman City between East and West: Aleppo, Izmir and Istanbul*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, pp. 17–79.
- , « Ottoman Policies Toward Syria in the 17th and 18th Centuries », dans Thomas Philipp (dir.), *The Syrian Land in the 18th and 19th Century*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1992, pp. 11–26.
- Melchert, Christopher, « Traditionist-Jurisprudents and the Framing of Islamic Law », *Islamic Law and Society* 8/3, 2001, pp. 383–406.
- , *The Formation of the Sunni Schools of Law: 9th–10th Centuries CE*, E. J. Brill, Leiden, 1997.
- Melikoff, Irène, « Le Gnosticisme chez les Bektachis/Alévis et les interférences avec d'autres mouvements gnostiques », dans Gilles Veinstein (dir.), *Synchrétismes et hérésies dans l'Orient Seldjoukide et Ottoman (XIV^e–XVIII^e siècle)*, Peters, Paris, 2005, pp. 65–75.
- Melville, Firuza, « The Shahnameh in Persian literary history », dans *Epic of the Persian Kings: the Art of Ferdowsi's Shahnameh*, London-New York, 2010, pp. 16–22.
- Meron, Ya'akov, « The Development of Legal Thought in Hanafi Texts », *Studia Islamica* 30, 1969, pp. 73–118.
- Meshal, Reem, « Antagonistic Shari'as and the Construction of Orthodoxy in Sixteenth-Century Ottoman Cairo », *Journal of Islamic Studies* 21/2, 2010, pp. 183–212.
- Messick, Brinkley, « Legal Narratives from Shari'a Courts », dans Baudoin Dupret, Barbara Driessens et Annelies Moors (dir.), *Narratives of Truth in Islamic Law*, I. B. Tauris, London, 2008, pp. 51–68.
- , « Indexing the Self: Intent and Expression in Islamic Legal Acts », *Islamic Law and Society* 8/2, 2001, pp. 151–178.
- , « Written Identities: Legal Subjects in an Islamic State », *History of Religions* 38/1, 1998, pp. 25–51.
- , « Textual Properties: Writing and Wealth in a Shari'a Case », *Anthropological Quarterly* 68/3, 1995, pp. 157–175.
- , *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*, California University Press, Berkeley, 1993.

- , « Just Writing : Paradox and Political Economy in Yemeni Legal Documents », *Cultural Anthropology* 4/1, 1989, pp. 26–50.
- , « The Mufti, the Text and the World : Legal Interpretation in Yemen », *Man* 21/1, 1986, pp. 102–119.
- Michel, Nicolas, « Registres de cadis d'Égypte (1743–1744) et notariat de Provence : pertinence d'une méthodologie comparative », dans Gabriel Audisio (dir.), *Historien et l'activité notariale : Provence, Vénétie, Égypte xv^e et xviii^e siècles*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 2005, pp. 225–250.
- Minkov, Anton, « Ottoman *Tapu* Title Deeds in the Eighteenth and Nineteenth Centuries : Origin, Typology and Diplomats », *Islamic Law and Society* 7/1, 2000, pp. 65–101.
- Miura, Toru, « Court Contracts and Agreements among Parties in the Islamic Middle East », *Annals of Japan Association for Middle East Studies* 19/1, 2003, pp. 45–74.
- Mottahedeh, Roy, *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*, I. B. Tauris, London, 1980.
- Mundy, Martha et Smith, Richard Saumarez, *Governing Property Making the Modern State : Law, Administration and Production in Ottoman Syria*, I. B. Tauris, London, 2007.
- , *Domestic Government : Kinship, Community and Polity in North Yemen*, I. B. Tauris, London, 1995.
- , « Between the Oral and the Written », *History Workshop* 32, 1991, pp. 184–192.
- Müller, Christian, « Écrire pour établir la preuve orale en Islam : la pratique d'un tribunal à Jérusalem au 14^e siècle », dans Akira Soito et Yusuke Nakomura (dir.), *Les outils de la pensée : Etude historique et comparative de « textes »*, Maison des Sciences de l'homme, Paris, 2010, pp. 63–97.
- , « A Legal Instrument in the Service of People and Institutions : Endowments in Mamluk Jerusalem as Mirrored in the Haram Documents », *Mamluk Studies Review* 12/1, 2008, pp. 173–191.
- , « Constats d'héritages dans la Jérusalem mamelouke : les témoins du cadi dans un document inédit du Haram al-Sarif », *Annales islamologiques* 35, 2001, pp. 291–313.
- , « Judging with God's Law on Earth : Judicial Powers of the *Qadi al-jama'a* of Cordoba in the Fifth/Eleventh Century », *Islamic Law and Society* 7/2, 2000, pp. 159–186.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler : 15–17. Yüzyıllar*, Tarık Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998.
- Ongan, Halit, *Ankara'nın Bir Numaralı Şer'îye Sicili*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1958.
- Othman, Aida, *And Sulh is Best : Amicable Settlement and Dispute Resolution in Islamic Law*, thèse soutenue à l'Université de Harvard, Boston, 2005.
- Öz, Mehmet, « Ottoman Provincial Administration in Eastern and South-eastern Anatolia », dans Kemal H. Karpat et Robert W. Zens (dir.), *Ottoman Borderlands*, The University of Wisconsin Press, Madison, 2003, pp. 145–155.

- Öz, Mustafa, « Râfîzîler », *Türkiye Diyânet Vakfî İslâm Ansiklopedisi*, vol. 34, İstanbul, 2007, pp. 396–397.
- Özcan, Tahsin, « Sâdık Mehmed Efendi, Sâkızî », *Türkiye Diyânet Vakfî İslâm Ansiklopedisi*, vol. 35, İstanbul, 2008, pp. 395–396.
- , « Osmanlı Mahallesi Sosyal Kontrol ve Kefalet Sistemi », *Marife* 1, Bahar 2001, pp. 129–151.
- Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, E yayınları, Ankara, 2006.
- , « Kadihan », *Türkiye Diyânet Vakfî İslâm Ansiklopedisi*, vol. 24, İstanbul, 2001, pp. 121–123.
- , « Bezzâzî », *Türkiye Diyânet Vakfî İslâm Ansiklopedisi*, vol. 6, İstanbul, 1992, pp. 113–114.
- Özen, Şükrü, « Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü », *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/15, İstanbul, 2005, pp. 249–378.
- Özkaya, Yücel, *18. yy'da Osmanlı Kurumları ve Osmanlı Toplum Yaşantısı*, Ankara, 1985, pp. 20–22.
- , « XVIII. Yüzyılda Mütesellimlik Müessesesi », *Dil ve Tarih, Coğrafya Fakültesi Dergisi* 28/3–4, 1977, pp. 369–390.
- Özoğlu, Hakan, *Kurdish Notables and the Ottoman State : Evolving Identities, Competing Loyalties and Shifting Boundaries*, State University of New York Press, Albany, 2004.
- Öztürk, Nezif, *Menşei ve Tarihi Gelişimi Açısından Vakıflar*, Ankara, 1983.
- Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 3 vols., Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1952.
- Pamuk, Bilgehan, « 17. yy'da Bir Osmanlı Paşasının Masraf Bilançosu », *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Araştırmaları Dergisi* 22/34, 2003, pp. 107–124.
- Pamuk, Şevket, *Osmanlı İmparatorluğunda Paranın Tarihi*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999.
- Parla, Canan, « Diyarbakır Surları ve Kent Tarihi », *Odtü Mimarlık Fakültesi Dergisi* 22/1, 2005, pp. 57–84.
- Peirce, Leslie P., *Morality Tales : Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab*, University of California Press, Berkeley, 2003.
- , « 'She is trouble and I will divorce her' : Orality, Honor and Representation in the Ottoman Court of Aintab », dans Gavin R.G Hambley (dir.), *Woman in the Medieval Islamic World*, New York, 1998, pp. 268–300.
- , « Le Dilemme de Fatma : Crime sexuel et culture juridique dans une cour ottomane au début des Temps modernes », *Annales : Histoire, Sciences Sociales*, Mars-Avril 1998, pp. 291–319.
- , « State, Society and Law in Islam », compte rendu de livre de Haim Gerber, *Islamic Law and Society*, 2/3, 1995, pp. 365–371.
- Peters, Rudolph, « Murder in Khaybar : Some Thoughts on the Origins of the Qasama Procedure in Islamic Law », *Islamic Law and Society* 9/2, 2002, pp. 132–167.

- , « What Does it Mean to be an Official Madhhab ? Hanafism and the Ottoman Empire », dans Peri Bearman, Rudolph Peters, Frank E. Vogel (dir.), *The Islamic School of Law : Evolution, Devolution, and Progress*, Harvard.
- , et de Vries, Gert J. J., « Apostasy in Islam », *Die Welt des Islams* 17-1/4, 1976-1977, pp. 1-25.
- Pitcher, Donald Edgar, *An Historical Geography of the Ottoman Empire*, E. J. Brill, Leiden, 1972.
- Posch, Walter, *Der Fall Alkâs Mîrzâ und der Feldzug des Jahres 1548-1549. Ein gescheiteres osmanisches Projekt zur Niederwerfung des safavidischen Persien*, thèse soutenue à l'Université de Bamberg, Bamberg, 1999.
- , « What Is a Frontier ? : Mapping Kurdistan between Ottomans and Safavids », dans Éva M. Jeremiás (dir.), *Irano-Turkic Cultural Contacts in the 11th-17th Centuries*, Piliscsaba, 2003, pp. 203-215.
- Powers, David S., *Law Society and Culture in the Maghreb : 1300-1500*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- , « The Art of the Judicial Opinion : On Tawlij in Fifteenth-Century Tunis », *Islamic Law and Society* 5/3, 1998, pp. 359-381.
- , « Kadjustiz or Qadi-Justice ? A Paternity Dispute from Fourteenth-Century Morocco », *Islamic Law and Society* 1/3, 1994, pp. 332-366.
- , « The Islamic Inheritance System : A Socio-Historical Approach », *Arab Law Quarterly* 8/1, 1993, pp. 13-29.
- , « On Judicial Review in Islamic Law », *Law and Society Review*, 26/2, 1992, pp. 315-341.
- , « Fatwas as Sources for Legal and Social History : A Dispute Over Endowment Revenues from Fourteenth-Century Fez », *al-Qantara* 11/2, 1990, pp. 300-339.
- Powers, Paul R., *Intent in Islamic Law : Motive and Meaning in Medieval Sunni Fiqh*, E. J. Brill, Leiden, 2006.
- Quinn, Sholeh A., « The Timurid Historiographical Legacy : A Comparative Study of Persianate Historical Writing », dans Andrew J. Newman (dir.), *Society and Culture in the Early Modern Middle East : Studies on Iran in the Safavid Period*, E. J. Brill, Leiden, 2003, p. 19-31.
- Rafeq, Abdul-Karim, « The Syrian 'Ulama, Ottoman Law and Islamic Shari'a », *Turcica* 26, 1994, pp. 9-32.
- , « Public Morality in 18th Century Damascus », *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* 55/56, 1990, pp. 180-96.
- , *The Province of Damascus 1723-1783*, Khayats, Beirut, 1966.
- Ragib, Yusuf, « La parole, le geste et l'écrit dans l'acte de vente », *Arabica* 44, 1997, pp. 407-422.
- , *Marchands d'étoffes du Fayyoun au III^e / IX^e siècle d'après leurs archives*, 3 vols., le Caire, publications de l'IFAO, 1982.

- , « Un contrat de mariage sur soie d’Égypte fatimide », *Annales islamologiques* 16, 1980, pp. 31–37.
- Rapoport, Yossef et Ahmed, Shahab, *Ibn Taymiyya and His Times*, Oxford University Press, Karachi, 2011.
- , « Legal Diversity in the Age of Taqlid: The Four Chief Qadis under the Mamluks », *Islamic Law and Society* 10/2, 2003, pp. 210–228.
- , « Matrimonial Gifts in Early Islamic Egypt », *Islamic Law and Society* 7/1, 2000, pp. 1–36.
- Raymond, André, *Grandes villes arabes à l’époque ottomane*, Sindbad, Paris, 1985.
- Rebstock, Ulrich, « A Qadi’s Errors », *Islamic Law and Society* 6/1, 1999, pp. 1–37.
- Repp, Richard, *The Mufti of Istanbul: A study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy*, London, Ithaca Press, 1986.
- , « Qanun and shari’a in the Ottoman context », dans Aziz al- Azmeh (dir.), *Islamic Law: Social and Historical Contexts*, London, Routledge, 1988.
- Riottot, Alain, *Voyage dans l’Empire ottoman du naturaliste Claude Granger 1733–1737*, L’Harmattan, Paris, 2006.
- Robson, J., « al-Darimi », *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 2, Leiden, 1983, p. 159. 2^e édition.
- Rosen, Lawrence, *The Anthropology of Justice: Law as Culture in Islamic Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
- Sâdeddin, Müstakımzâde Süleyman, *Devhatü’l Meşâyih*, Çağrı Yayınları, Istanbul, 1978.
- Sak, İzzet, *47 Numaralı Konya Şer’iye Sicili (1128–1129/1716–1717)*, Tablet Kitabevi Yayınları, 2006.
- Sahillioğlu, Halil, « Bursa Kadı Sicillerinde İç ve Dış Ödemeler Aracı Olarak ‘Kitâb’ül Kadî’ ve ‘Süftece’ler », dans Osman Okyar et Ünal Nalbantoğlu, *Türkiye İktisat Tarihi Semineri: Metinler/Tartışmalar*, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1975.
- Salzmann, Ariel, *Tocqueville in the Ottoman Empire: Rival Paths to the Modern State*, E. J. Brill, Leiden, 2004.
- , *Measures of Empire: Tax Farming and the Ottoman Ancien Regime*, thèse soutenue à l’Université de Columbia University, New York, 1995.
- Schacht, Joseph, « Fikh », *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 2, Leiden, 1983, pp. 886–891. 2^e édition.
- , *An Introduction to Islamic Law*, Oxford University Press, 1964.
- Schleifer, Aliah, « The Legal Aspects of Mariage According to Hanafi Fiqh », *Islamic Law Quarterly* 39–4, 1958, pp. 193–219.
- Semerdjian, Elyse, *Off the Straight Path: Illicit Sex, Law, and Community in Ottoman Aleppo*, Syracuse University Press, Syracuse, 2008.
- , « Sinful Professions: Illegal Occupations of Women in Ottoman Aleppo, Syria », *Hawwa: Journal of Women of the Middle East and the Islamic World* 1/1, 2003, pp. 60–85.

- Sinclair, Tom, « Administration and Fortification in the Van Region under Ottoman Rule in the Sixteenth Century », dans A. C. S. Peacock (dir.), *The Frontiers of the Ottoman World*, Oxford University Press, Oxford, 2009, pp. 211–225.
- , « The Ottoman Arrangements for the Tribal Principalities of the Lake Van Region of the Sixteenth Century », dans Kemal H. Karpat et Robert W. Zens (dir.), *Ottoman Borderlands*, The University of Wisconsin Press, Madison, 2003, pp. 119–145.
- Singer, Amy, « Evliya Çelebi on *'imarets* », dans David J. Wasserstein et Ami Ayalon (dir.), *Mamluks and Ottomans*, Routledge, London, 2006, pp. 123–133.
- , « Marriages and Misdemeanours : A Record of *resm-i ârûs* and *bâd-ı hava* », *Princeton Papers in Near Eastern Studies* 4, 1996, pp. 113–152.
- Sönmez, Ebru, *Idris-i Bidlisi : Ottoman Kurdistan and Islamic Legitimacy*, Libra Kitap, Istanbul, 2012.
- Sourdel, Thomine, J., « Diyar Bakr », *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 2, Leiden, 1983, pp. 343–347. 2^e édition.
- Sözen, Metin, *Diyarbakır'da Türk Mimarisi*, Istanbul, 1971.
- Spät, Eszter, *Late Antique Motifs in Yezidi Mythology and Oral Tradition*, Gorgias Press, Piscataway (NJ), 2010.
- Tamdoğan, Işık, « La fille du meunier et l'épouse du gouverneur d'Adana : L'histoire d'un cas d'imposture au début du XVIII^e siècle », *Revue des études du Monde musulmane et de la Méditerranée* 127, 2010, pp. 143–155.
- , « *Sulh* and the 18th Century Ottoman Courts of Üsküdar and Adana », *Islamic Law and Society* 15, 2008, pp. 55–83.
- , « Le *nezir* ou les relations des bandits et des nomades avec l'Etat dans la Çukurova du 18^e siècle, » dans A. Mohammad (dir.), *Sociétés rurales ottomanes*, Le Caire, L'IFAO, 2005, pp. 259–270.
- , « Les relations de voisinage d'après les livres de morale ottomans. 16^e et 18^e siècles », *Anatolia Moderna* 10, Maisonneuve, Paris, 2004, pp. 167–179.
- , « La réputation comme richesse dans la ville ottomane d'Adana au XVIII^e siècle », dans Jean-Paul Pascual (dir.), *Pauvreté et richesse dans le monde musulman méditerranéen*, Maisonneuve & Larose, 2003, pp. 39–49.
- , « Les *han*, ou l'étranger dans la ville ottomane », dans François Georgeon et Paul Dumont (dir.), *Vivre dans l'Empire ottoman : Sociabilités et relations intercommunautaires (XVIII^e–XX^e siècles)*, L'Harmattan, Paris, 1997, pp. 319–335.
- , « L'écrit comme échec de l'oral ? L'oralité des engagements et des règlements à travers les registres de cadi d'Adana au XVIII^e siècle », *Oral et écrit dans le monde turco-ottoman*, *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* 75–76, 1996, pp. 155–165.
- , *Les modalités de l'urbanité dans une ville ottomane : Les habitants d'Adana au 18^{ème} siècle d'après les registres des cadis*, thèse soutenue à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 1998.

- Tekin, Ümit, *Kadı Buyurdu Kâtip Yazdı : Tokat'a Dâir Bir Sakk Mecmuası*, Bilge Kültür Sanat, İstanbul, 2010.
- , « İbn-i Nuh ve Van Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme », *Dünyada Van* 23, 2006, pp. 75–79.
- Temiz, Faruk, *Fetavay-ı Esâdiye*, mémoire de master soutenu à l'Université de Marmara, İstanbul, 2006.
- Terzioğlu, Derin, « How to Conceptualize Ottoman Sunnitization : A Historiographical Discussion », *Turcica* (44) 2012–2013, pp. 301–338.
- , *Sufi and Dissident : The Life of Niyazi Mısrî*, thèse soutenue à l'Université de Harvard, Boston, 1999.
- Tezcan, Baki, *The Second Ottoman Empire : Political and Social Transformation in the Early Modern World*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
- , « Le développement de l'usage du terme 'Kurdistan' comme description géographique et l'intégration de cette région dans l'Empire ottoman au XVI^e siècle », dans Boris James (dir.), *Les Kurdes : Ecrire l'histoire d'un peuple aux tempes pré-modernes*, L'Harmattan, Paris, 2009, pp. 95–125.
- Thieck, Jean-Pierre, « Décentralisation ottomane et affirmation urbaine à Alep à la fin du XVIII^e siècle », dans Mona Zakaria (dir.), *Mouvements communautaires et espaces urbains au Machreq*, Centre d'Etudes et de Recherches sur le Moyen-Orient Contemporain, 1985, pp. 118–168.
- Thomas Yan, *Les opérations du droit*, Hautes Etudes, Paris, 2011.
- Tok, Özen, « Kadı Sicilleri Işığında Osmanlı Şehrindeki Mahalleden İhraç Kararlarında Mahalle Ahâlisinin Rolü », *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 18, 2005, pp. 155–173.
- Türkey Cevdet, *Başbakanlık Arşiv Belgelerine Göre Osmanlı İmparatorluğu'nda Oymak, Aşiret ve Cemaatlar*, İşaret Yayınları, İstanbul, 2010.
- Tsafir, Nurit, « The Beginnings of the Hanafi School in Isfahan », *Islamic Law and Society* 5/1, 1998, pp. 1–21.
- Tucker, Judith, *In the House of the Law : Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine*, University of California Press, Berkeley, 1998.
- Türkçe, Osmanlıca-İngilizce Redhouse Sözlüğü*, Redhouse, 2000.
- Turkish and English Lexicon by Sir James W. Redhouse*, Çağrı Yayınları, 1978.
- Turki, Abdel-Magid, « Aggiornamento juridique : continuité et créativité ou fiction de la fermeture de la porte de l'Ijtihad ? », *Studia Islamica* 94, 2002, pp. 5–65.
- Tyan, Emile, « La condition juridique de "l'Absent" (*Ma'fud*) en droit musulman, particulièrement dans le Madhab Hanafite », *Studia Islamica* 31, 1970, pp. 249–256.
- , « L'Autorité de la chose jugée en droit musulman », *Studia Islamica*, 17, 1962, pp. 81–90.
- , « Méthodologie et sources du droit en Islam (*Istihsan, Istislah, Siyasa shariyya*) », *Studia Islamica* 10, 1959, pp. 79–109.

- , « Le notariat et le régime de la preuve par écrit dans la pratique du droit musulman », *Annales de l'Ecole Française de droit de Beyrouth*, Harissa, Imprimerie St. Paul, 1945.
- , *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'islam*, vol. 1, Paris, 1938.
- Udovitch, Abraham L., *Partnership and Profit in Medieval Islam*, Princeton University Press, Princeton, 1970.
- Uğur, Ali, *The Ottoman Ulema in the mid-17th Century*, Klaus Schwarz Verlag, Berlin, 1986.
- Uluçay, Çağatay, *18 ve 19 yy. Saruhan'da Eşkiyalık ve Halk Hareketleri*, Berksoy Basımevi, İstanbul, 1944.
- Unan, Fahri, « Mevleviyet », *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, vol. 29, Ankara, 2004, pp. 467–468.
- Ursinus, Michael, « Local Patmians in their Quest for Justice : Eighteenth- Century Examples of Petitions Submitted to the Kâpudân Paşa », dans *Les archives de l'insularité ottomane : documents de travail du CETOBAC* no : 1 (Janvier : 2010), pp. 20–23 (<http://cetobac.ehess.fr/docannexe.php?id=390>).
- , *Grievance Administration (Şikayet) in an Ottoman Province : The Kaymakam of Rumelia's Record Book of Complaints of 1781–1783*, Routledge-Curzon, New York, 2005.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.
- van Bruinessen, Martin, *Mullas, Sufis and Heretics : The Role of Religion in Kurdish Society*, The ISIS Press, İstanbul, 2000.
- , « Islam des Kurdes », *Les Annales de l'Autre Islam* 5, Paris, 1998, pp. 13–35.
- Vatin, Nicolas, « Le fonds ottoman des archives du monastère de Saint-Jean à Patmos : présentation générale », dans *Les archives de l'insularité ottomane : documents de travail du CETOBAC* no : 1, Janvier, 2010, pp. 5–9.
- , et Gilles Veinstein, *Le Sérail ébranlé : Essai sur les morts, dépositions et avènements des sultans ottomans XVI^e–XIX^e siècle*, Fayard, Paris, 2003.
- , « Une Affaire Interne : le sort et la libération des personnes de condition libre illégalement retenues en esclavage sur le territoire ottoman (XVI^{ème} siècle) », *Turcica* 33, 2001, pp. 149–189.
- , « Remarques sur l'oral et l'écrit dans l'administration ottomane au XVI^e siècle », *Oral et écrit dans le monde turco-ottoman*, *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* 75–76, 1996, pp. 143–154.
- Veinstein, Gilles, « Les documents émis par le kapûdân paşa dans le fonds ottoman de Patmos », dans *Les archives de l'insularité ottomane : documents de travail du CETOBAC* no : 1 (Janvier : 2010) pp. 13–20. (<http://cetobac.ehess.fr/docannexe.php?id=390>)
- , « Les Ottomans : Fonctionnarisation des clercs, cléricatisation de l'Etat ? », dans Dominique Iogna-Prat et Gilles Veinstein (dir.), *Histoires des hommes de Dieu dans l'Islam et le Christianisme*, Flammarion, Paris, 2003, pp. 179–202.

- , « L'administration ottomane et le problème des interprètes », dans Brigitte Marino (dir.), *Études sur les villes du Proche-Orient, XVI^e–XIX^e siècles*, Damas, 2001, pp. 65–79.
- , « Sur les *nâ'ib* ottomans », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 25, 2001, pp. 247–267.
- , « Une source ottomane de l'histoire albanaise : le registre des *kadi* d'Avlonya (Vlorë), 1567–1568 », dans *Oi Albanoi sto mesaiona, Institoyto Byzantinon epeynon*, Athènes, 1998, pp. 371–384.
- , « L'oralité dans les documents d'archives ottomans : paroles rapportées ou imaginées ? », *Oral et écrit dans le monde turco-ottoman, Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* 75–76, 1996, pp. 133–143.
- , « On the *Çiftlik* Debate », dans *État et Société dans l'Empire ottoman, XVI^e–XVIII^e siècles : La terre, la guerre, les communautés*, Varriorium, Aldershot, 1994, pp. 35–58.
- , « L'empire dans sa grandeur (XVI^e siècle) », dans Robert Mantran (dir.), *Histoire de l'Empire ottoman*, Fayard, Paris, 1989, pp. 196–203.
- , « Une communauté ottomane : les Juifs d'Avlonya (Valona) dans la deuxième moitié du XVI^e siècle », dans G. Cozzi (dir.), *Gli Ebrei e Venezia, secoli XIV–XVIII*, Milan, 1987, pp. 781–828.
- Vogel, Frank E., *Islamic Law and Legal System : Studies in Saudi Arabia*, E. J. Brill, Leiden, 2000.
- et Samuel L. Hayes, III, *Islamic Law and Finance : Religion, Risk and Return*, The Hague, Kluwer Law International, 1998.
- , « *Siyasa* », *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 9, Leiden, 1997, pp. 394–396. 2^e édition.
- Voll, John, « Old '*ulama*' Families and Ottoman Influence in 18th Century Damascus », *American Journal of Arabic Studies* 3, 1975, pp. 48–59.
- Wakin, Jeanette A., *The Function of Documents in Islamic Law : The Chapters on Sales from Tahawi's Kitab al-shurut al-Kabir*, State University of New York Press, Albany, 1972.
- Weber, Max, *Economy and Society : An Outline of Interpretive Sociology*, vol. 3, New York, Bedminster Press, 1968.
- Weir, Shelagh, *A Tribal Order : Politics and Law in the Mountains of Yemen*, The University of Texas Press, Texas, 2007.
- Weiss, Bernard, « The Madhhab in Islamic Legal Theory », dans *The Islamic School of Law : Evolution, Devolution, and Progress*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2005.
- Woods, John E., *The Aqquyunlu : Clan, Confederation, Empire*, Bibliotheca Islamica, Chicago, 1976.
- Yaman, Ahmet, « *Kuhistânî* », *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, vol. 26, Istanbul, 2002, p. 348.

- Yanagihashi, Hiroyuki, « Doctrinal Development of *Marad al-Mawt* in the Formative Period of Islamic Law », *Islamic Law and Society* 5/3, 1998, pp. 326–358.
- Yediöldüz, Bahaeddin, *Institution du vaqf au 18^e siècle en Turquie*, Imprimerie de la Société d'Histoire Turque, Ankara, 1988.
- Yıldırım, Mücahit, *Geleneksel Diyarbakır Evlerinin Korunmasına İlişkin Bir Yöntem Araştırması*, thèse soutenue à l'Université Mimar Sinan, Istanbul, 2002.
- Yılmaz, Fikret, « 16. yy'da Mahremiyetin Sınırları », *Toplum ve Bilim* 83, 2003, pp. 92–110.
- , « Die Hure, der Offizier und der rote Kaftan », dans Sabine Prätör et Christoph K. Neumann (dir.), *Frauen, Bilder und Gelehrte : Studien zu Gesellschaft und Künsten im Osmanischen Reich*, vol. 1, Simurg, Istanbul, 2002, pp. 167–179.
- Yılmazçelik, İbrahim, « Osmanlı Hakimiyeti Süresince Diyarbakır Eyâleti Vâilileri », *Firat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/1, 2000, pp. 233–287.
- , *19. Yüzyılın ilk yarısında Diyarbakır*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1995.
- Zečević, Selma, « Missing Husbands, Waiting Wives, Bosnian Muftis : Fatwa Texts and the Interpretation of Gendered Presences and Absences in Late Ottoman Bosnia », dans Amila Buturović et Irvin Cemil Schick (dir.), *Women in the Ottoman Balkans : Gender, Culture and History*, I. B. Tauris, London, 2007, pp. 335–360.
- Ze'evi, Dror, « The Use of Ottoman Court Records as a Source for Middle Eastern Social History : A Reappraisal », *Islamic Law and Society* 5, 1998, pp. 35–56.
- Zilfi, Madeline C., « The Ottoman Ulema », dans Suraiya Faroqhi (dir.), *The Cambridge History of Turkey : The Later Ottoman Empire*, Cambridge University Press, 2006, pp. 209–226.
- , « We Don't Get Along : Women and *Hull* Divorce in the Eighteenth Century », dans Madeline C. Zilfi (dir.), *Women in the Ottoman Empire : Middle Eastern Women in the Early Modern Era*, E. J. Brill, Leiden, 1997, pp. 264–297.
- , « A Medrese for the Palace : Ottoman Dynastic Legitimation in the Eighteenth Century », *Journal of the American Oriental Society* 113/2, 1993, pp. 184–191.
- , *The Politics of Piety : The Ottoman Ulema in the Postclassical Age*, Minneapolis, 1988.
- , « Elite Circulation in the Ottoman Empire : Great Mollas of the Eighteenth Century », *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 26/3, 1983, pp. 318–364.
- Zinar, Zeynel Abidin, *Xwendina Medresê* [Education dans les madrasas], Stockholm, 1993.

Index

Les termes « Amid », « Cadi », « Charia », « Diyarbekir », « Gouverneur », « Justice », « Ottomans », « Tribunal » n'ont pas été retenus dans l'index.

- Abdal Khan de Bitlis 215
Absent 131–133, 138–140, 147, 184–188, 192
Abu Hanifa 208, 211, 236
Accord à l'amiable 68, 71, 75–76, 98, 116,
119–120, 153–154, 195
Acte (s) 11, 42, 48, 76, 107, 113, 133, 136, 154,
170, 214, 219, 222, 224
bilatéraux 114
d'accord à l'amiable 75
de l'apostat 222
de *sulh* 117, 120
de vente 122
judiciaire 91
juridique 9, 131, 185
notariés 66, 137*nbp*, 195
sous seing privé 87, 119, 152
Activité notariale 14*nbp*
du *cadi* 11–12, 49
du tribunal 146, 148
Adana 7, 38, 57, 62
Âdet-i müstemire (v. aussi Habitudes
perpétuelles) 194, 196, 219*nbp*
Adultère 47*nbp*, 177, 207, 210
Akdağ, Mustafa 53–54
Akkoyunlu 17, 19*nbp*, 198, 202
Alep 27, 38, 57, 61, 74, 166–167, 203–204, 240
Anatolie 10, 17–18, 24, 26–27, 29, 36, 45,
53–54, 141*nbp*, 167–168, 184, 204, 232,
239
Apostasie 162, 194, 206, 211, 213, 219–223, 225
Apostat 202, 207, 211–213, 219, 221–223
Arabe (s) 16–17, 27, 35, 163, 166*nbp*, 230
Arbitrage 119
Archives 10, 14, 25, 46–47, 50, 56, 59,
144–146, 148–151, 215, 227, 230–232
de la Présidence du Conseil 23*nbp*, 234
de la province de Diyarbekir 129, 144, 161
du *cadi* 48, 49, 144–145, 149–151
du gouverneur 145
du monastère de Saint-Jean 8
du *Miŕftülük* 231
du Palais de Topkapı 18*nbp*, 21*nbp*
du tribunal 116, 129, 136, 137*nbp*, 138, 146,
155
notariales 66, 131, 145–146
Arménien (s) 16, 32–33
Arpalık 42–43
Arz-i mübâha (v. aussi Terre vacante) 182
Arzuhal (v. aussi Supplique) 13, 58, 65, 83,
145, 169
Asaba 140–141
bi-gayrih 140
bi-nafsih 139–140
ma'gayrih 140
Asie Centrale 236*nbp*, 237
Assyriens 16
Aveu 139, 155, 158–159, 190
Al-Barda'i, Abu Sa'id 237
Bayy'/Bey (v. aussi Vente) 118, 95, 180*nbp*
Al-Bazzazi, *Hafiz* al-Din Mohammad
176*nbp*, 220–221, 237, 239
Berat 146, 151, 168
Bey (s) 60, 151, 216–217
kurdes 16–17, 60, 203, 217
du Kurdistan 23*nbp*
Beytü'l-mal (v. aussi Trésor public) 108–109,
137
Bayyina/Beyyine (v. aussi Preuve) 90,
110*nbp*, 159*nbp*
Bıyıklı Mehmed Pacha 20, 59–60
Bitlis 17–18, 19*nbp*, 21, 198*nbp*, 215–216, 232
Blasphème 239
Brigandage 162, 197*nbp*, 209, 212, 214–217,
219, 223, 225
Buyuruldu (v. aussi Commandement) 52,
54, 58, 62, 64–66
Caire 37, 42*nbp*, 205*nbp*, 240–241
Casuistique 15, 162–163, 193, 222–223

- Certificat (s) 48, 50, 68, 87, 88, 112, 116,
133–136, 137*nbp*, 144
d'acquiescement 89
de divorce 177
de nomination de Millizâde İbrahim
145*nbp*
de vente 137*nbp*
délivré par le cadî 94, 129
impérial 146, 151, 168
non issus de l'office du cadî 111
- Certification (s) 10*nbp*, 13, 87, 93–94, 128,
130–134, 137, 142–143, 150, 161
de cousinage paternel 138
des droits 128, 161
des droits des civils 146
de la nomination des tuteurs 132
du statu 131, 135–136
par le cadî 134
par le tribunal 89–90, 139–140
- Chafisme 163–165, 167–168, 172, 205*nbp*,
215, 237
- Chaldéens 32
- Chiite (s) 18, 198*nbp*, 200*nbp*–201*nbp*
- Cihamiümâ* 212–213
- Commandement 52, 62–64, 66, 68, 145
- Concile 7, 48, 70–71, 75
Concile d'Amid 13, 30*nbp*, 52–53, 67,
70–71, 75, 82–83, 86, 227
Concile du mercredi 7
Concile impérial 7, 36, 82–83, 85–86
Concile de Nicosie 32
- Conciliateurs 98, 120, 195
- Conduite 130, 196, 225
bonne conduite 79, 130
mauvaise conduite 79, 130–131, 17–172,
219
- Contrat (s) 13, 30*nbp*, 49, 66*nbp*, 80, 87–88,
92–93*nbp*, 94–100, 103*nbp*, 113–114,
116–121, 133, 137*nbp*, 143, 151
bilatéraux 161
commerciaux 167
de mariage 135, 164, 207
de *temessük* 94
de vente 99, 118, 122–124, 137*nbp*
de *sulh* 81, 119–120
écrit (s) 100, 106–107, 113, 152, 161
non-conforme à la Charia 114
- Couper les routes 194, 196
- Cousins paternels 137–138
- Curateur 131–132, 138, 184–186, 188–192
- Crime (s) 42*nbp*, 48, 57, 73–74, 78, 153,
196–197
contre l'ordre social/public 54, 57,
68–69, 71, 74, 195
d'homicide 195
relevant du brigandage 197*nbp*
- Crimée 239
- Dar al-harb* (v. aussi Domaine de la guerre)
211, 221, 223
- Dar al-Islam* (v. aussi Domaine de l'Islam)
221
- Al-Darimi, 'Abdallah b. 'Abd al-Rahman
175
- Déclaration mensongère 152, 157–158
- Dede Efendi 224
- Defter* 7*nbp*, 19–20, 57–58, 146, 232–233
defter-i hakani 180
kassam defteri 116, 138, 151*nbp*
Mühimme defteri 203
Sancak Tevcih Defteri 23, 61
- Délai 84, 188
canonique/legal 84–85
- Dénonciation (s) 72, 80, 84–85
- Désaccord (s) 184, 188–190, 192–193, 229
- Devriye mevâlisi* 38, 45
- Divân-ı Amid* (v. aussi Concile d'Amid) 13,
52–53
- Divân-ı Hümayun* (v. aussi Concile imperial)
7, 36
- Diwan al-qadi* (v. aussi Archives du cadî)
48–49
- Diyet* (v. aussi Droit du sang) 77, 81*nbp*,
153–154, 195
- Doctrine 14*nbp*, 47–49, 106, 114, 142, 162, 199
hanéfite 13, 48–49, 152, 162, 172–173, 176,
194, 226, 226, 236–237
juridique 5, 11, 13, 15, 47, 91*nbp*, 106, 114,
142*nbp*, 166*nbp*, 219, 226, 234
sunnite 162–163, 205
- Domaine de la guerre 211, 217, 221, 223
- Domaine de l'Islam 221
- Droit (s) 2, 10, 13–14, 47–48, 63, 65, 68,
86–87, 89–90, 94, 96–97, 101–103,
110, 114, 118–119, 121, 124–130, 132, 135,
138–142, 144, 151, 156, 160–161, 171, 176,

- 178–179, 182, 185–186, 189–190, 193,
222–223, 236, 238
- criminel 54–56, 59, 78, 82
- d'exploitation 102, 181–182
- de jouissance 105
- de l'école irakienne 237
- de location 103*nbp*, 151
- de propriété 148, 188–189, 222
- de succession 109, 137–139, 142, 144
- des civils 144
- des contrats 118
- des femmes 50*nbp*
- du sang 68, 73, 75, 77, 81, 147, 153, 160,
174–175
- d'usufruit 104, 182
- hanéfite 8, 176, 222, 229
- malékite 156*nbp*
- musulman 2*nbp*, 4–5, 9–10, 12, 14*nbp*,
15, 29, 46–47, 56, 73, 99, 102, 109, 113,
115–116, 118–119, 131, 137*nbp*, 139–140, 142,
153, 157, 159–161, 163, 167, 169, 175, 183,
185, 189–190, 195, 221, 231*nbp*, 234, 241
- ottoman 183
- pénal 196
- privé 195
- public 179, 184
- Dommage (s) 191
- corporel 70–71, 73, 195
- Don 142–144
- nuptial 72, 115–116, 119, 136
- Doxa* hanéfite 193
- Durar al-Hikam* 180, 183, 221, 240
- Ebussuûd 6, 135, 170, 183–184, 189, 193, 202,
204–209, 212, 218, 222, 233–234, 240
- El-Üskübî, Pîr Mehmed 179, 183, 241
- Emir Ahmed Zirki (l'Emir kurde de *hükümet*
d'Atak) 29
- Emmizâde* (s) (v. aussi Cousins paternels)
137–142, 150, 188
- Erdebilzâde (s) 148
- Ergene, Boğaç 7, 10–11, 42, 119–120, 149, 151
- Erzurum 18, 36, 38, 194
- Esclave 122, 139, 208
- Etat karakhanide 238
- Evliya Çelebi 25, 28, 38, 168*nbp*, 214–215, 217
- Exécution (s) 53–57, 63, 68, 74, 78, 162, 193,
197, 202, 213, 221, 223, 225
- des bandits 63, 69
- des châtiments 72, 74
- criminels 225
- publiques 57
- Eyâlet divânî* (v. aussi Concile d'Amid) 7
- Al-Farghani, Qadikhan Fakhr al-Din al-Hasan b.
Mansur (v. aussi Qadikhan) 238
- Faroqhi, Suraiya 49*nbp*, 231
- Fatwa (s) 3–6, 8, 13–14, 63, 73, 117, 119–120,
122–128, 141–142, 157–159, 162–163, 165,
168, 171–185, 188–194, 204–210, 212,
219–220, 222–226, 228, 234, 236–239,
241–242
- comme une opinion « casuistique » 15
- contre les Yézidis 212
- d'Ebussûd 135, 189, 204*nbp*, 207, 212,
222
- d'exécution 193
- d'Imam Ghazali 201*nbp*
- de Mollah Salih (al-Kurdî) 209, 222
- des muftis locaux 3, 6, 8
- des *şeyhü'l-islam* 3, 12
- locale (s) 6
- Al-Fatawa al-Bazzaziyya* 220, 239
- Al-Fatawa al-Khaniyya* 176, 178
- Al-Fatawa al-Khayriyya li-Naf' al-Bariyya*
183, 242
- Ferdowsi 16, 213
- Fetavây-i Ebussuûd* 179, 183
- Firaq dalla* (v. aussi Sectes hérétiques) 208
- Fiqh* 6, 15, 46–47, 49, 118, 123, 127–128, 158,
168, 170–174, 178–182, 184, 189, 195–196,
204*nbp*, 220, 224, 228, 234, 236, 238
- Fomenteur de corruption dans le monde
194–196, 219
- Furu'* 238
- Gaib* (v. aussi Absent) 131, 184–186, 191
- gaib-i beled* 131, 138, 184–185
- Gerber, Haim 4, 167
- Al-Gilani, Abd al-Qadir 208
- Gradeva, Rossitsa 51–52, 69–70
- Grand Vizir 7, 44, 69–70
- Grande Syrie 15, 237
- Habitude perpétuelle 196, 219
- Hakkari 17, 27, 200, 202–203, 205, 217, 232

- Al-Halabi, Ibrahim 6, 118–119, 183, 191–193, 237, 240
- Hallaq, Wael B. 49*nbp*
- Hanéfisme 48, 167–169, 173, 197*nbp*, 205*nbp*, 223, 228–229, 236–239, 241
hanéfisme ottoman 236, 239
- Harput 13, 20–21, 26, 36–37, 52, 58, 64–70, 80, 145, 163–164, 167–168, 227, 233
- Hatt-ı hümayun* 41, 61, 234
- Héritier (s) 96, 97, 115–118, 123, 126–128, 139–142, 157, 178, 195
- Heyd, Uriel 8, 54, 172, 223
- Hibe* (v. aussi Don) 143–144
- Homicide 34, 54, 67, 69, 71, 73–74, 77, 80, 91, 153, 162, 174, 194–194, 219, 225
- Horde d'Or 15, 208, 239
- Hüccet* 48–50, 66*nbp*, 68, 87–88, 93–95, 103*nbp*, 104, 106, 113, 129, 132, 134, 135, 137–138, 141–144, 146–148, 152, 154–157, 160, 170, 179
d'acquiescement 130
de divorce 134
de *sulh* 148
de vente 95, 148
du droit du sang 147
- Ibn Taymiya 197*nbp*, 224
- İbn-i Nüh 215–217, 234
- Idolâtres 222
- Idris Bidlîsî 19, 59, 198
- Ifta'* 4, 171–172, 183
- Ikhtilaf* (v. aussi Désaccord) 184, 190*nbp*, 229, 238
- İkrâr* (v. aussi Aveu) 122, 139, 155, 194, 196
ikrâr-ı talâk 133
ikrâr-ı nikâh 135
- Impôts de capitation 212
- Inventaires après décès 116, 138, 150
- Istanbul 3–5, 7–8, 17, 36–40, 43–44, 69, 82, 86, 134, 143, 171, 204*nbp*, 218, 231, 234, 240–241
- İstimhâl* (v. aussi Délai canonique/légal) 84–85, 188
- Jami' al-Fusulayn* 158, 178, 183, 189, 237, 239, 241
- Jami' al-Rumuz* 240
- Jami' al-Saghir* 211
- Al-Jawziya, Ibn Kayyim 224
- Jennings, Ronald C. 1–3, 55, 119
- Jérusalem 37, 41–42
- Jizya* (v. aussi Impôts de capitation) 212, 221–223
- Johansen, Baber 47, 107, 128, 144, 149, 151–152, 157, 223, 236
- Juifs 32, 199
- Juriste (s) 6, 9, 37, 41, 48–49, 105, 118, 127, 131, 142, 149, 171, 176, 181, 183, 184, 187, 188–193, 208, 211–212, 224, 226, 228–229, 234, 236–240
hanbalites 224
hanéfites 4*nbp*, 105, 149, 157, 162, 165, 172, 176, 181, 192–193, 206–208, 224, 226, 229, 236–237
irakiens 237
malékites 220
musulmans 15, 46, 49*nbp*, 90, 93, 105, 113, 118, 131, 193, 234
ottomans 43, 46, 157, 178, 183, 193, 229, 236
- Jurisprudence (v. aussi *Fiqh*) 4–6, 10, 15, 49, 92*nbp*, 101, 105, 119, 122, 127–128, 137, 139–142, 156, 159, 172, 176, 181–182, 193, 195, 205*nbp*, 229, 234, 235, 237–238, 241
- Kadıhan (v. aussi Qadikhan) 176
- Kadijustiz* 2, 157
- Kanun* 4–5, 44, 78, 83–84, 86, 173, 183–184, 193, 195, 220, 224, 229, 240
- Kanunname* 21, 22*nbp*, 26*nbp*, 54, 56, 111*nbp*, 223
- Kapı halkı* 59–60, 62, 64, 67
- Kara Yusuf (Cadi d'Amid) 43–45
- Al-Karkhi, Abu al-Hasan 176*nbp*, 189, 192–193, 237–238
- Kasabat Kadılığ* 40
- Kasama* 73–74
- Kassam defteri* (v. aussi Inventaires après décès) 116, 138
- Kâtib* (v. aussi Scribe) 44, 50, 146, 241
- Kâtib Çelebi 16, 18, 201*nbp*, 212–213
- Kayseri 2, 45, 55, 183*nbp*
- Kayyim* (v. aussi Curateur) 131, 138, 184–186, 188
- Kazasker* 45, 239–240
- Kaymakam* 8, 57, 112–113

- Kefil bi'l-nefs* 79, 129
 Kemalpaşazâde 6, 184, 193, 234, 240
Kenar Müftüleri (v. aussi Muftis provinciaux)
 3, 15
Al-Khaniyya (v. aussi *Al-Fatawa al-Khaniyya*)
 174*nbp*, 176, 178
 Khorasan 238, 240
Kısas (v. aussi *Talion*) 153, 195
Kızılbaş 18, 19*nbp*, 198, 203
Kitab al-Mabsut 176–177
Kitab al-radd 'ala al-Qadirîyya 211
Kitab-ı Cihannümâ 21*nbp*
Kitab-ı Kohistanî 240
 Al-Kohistani, *Shams al-Din Mohammad b.*
Husam al-Din al-Khorasani 224, 240
Kufr 208*nbp*, 211, 239
 Kurde (s) 16–22, 34–35, 59–60, 64, 163, 194,
 197–200, 202–205, 207, 212–215, 217–219,
 230
 Al-Kurdi, Mollah Salih 202, 205, 212
 Kurdistan 16–21, 23, 197–198, 203, 205, 212,
 214–216, 219, 225–226
Kutta-i tarik (v. aussi Couper les routes) 194,
 219*nbp*
Kütüb mu'teberât-ı fikhîyye (v. aussi Les livres
 les plus considérés du *fiqh*) 172–173
- Legs 103*nbp*, 151, 176
 Légalité 152
 de la mise à mort des Yézidis 208
 des transactions 139
 morale de la propriété acquise 118
 Légitimité 1–2, 48, 53*nbp*, 91, 93, 100, 120,
 160, 176, 197–198, 206, 224, 228
 de la justice 52
 des fatwas 162, 172
 du pouvoir ottoman 46
 généalogique 198
 juridique du Sultan 85
 politique 197
 publique 91
 religieuse des notables kurdes 198
- Lewis, Bernard 213
 Litige (s) 9*nbp*, 10, 15, 48, 70–71, 73, 87,
 94, 100, 102, 104–106, 108, 111, 113, 116,
 119–120, 123–124, 128–139, 150–153,
 161–162, 168–172, 184, 226–228, 230, 238,
 241
 adressés au gouverneur 69
 civils 149
 Les livres les plus considérés du *fiqh* 15,
 171–173, 184
 Loi (s) 4–6, 42*nbp*, 66*nbp*, 101, 120, 153, 160,
 183, 211, 227, 234
 canonique 199
 codifiée 229
 de la maison d'Abbas 215
 étatique 5
 locale 6
 musulmane 55, 156, 221
 ottomane 240
 rationnelle 4
 uniformisée 184
- Madhhab* 163, 165–168, 225, 228, 241
 chafite 163–166, 169, 213
 de l'Imam chafite 164
 hanéfite 166–168, 172, 176, 229, 237
 officiel 167, 228
 sunnite 203
 yézidi 213
 Madrasa (s) 4, 28–29, 39–41, 43–46, 163, 168,
 240–241
 de la Grande mosquée 28
 des chafites (*şâfiler medresesi*) 29, 163
 de Mes'ûdiye 29, 168
 de Süleymaniyye 40–41
 de Zenciriye 29, 168
 Maladie de mort 128, 142*nbp*
 Malatya 18, 204
 Malékite 156*nbp*, 211, 220, 224
 Mamelouks 166
 Mardin 20, 23, 25–26, 28, 37, 50–52, 112, 151,
 163, 214, 233
Mecelle 229, 239
Medrese (v. aussi *Madrasa*) 29, 39–40, 45
Mehr (v. aussi *Don nuptial*) 115–116, 136
 Melek Ahmed Pacha 27, 214–215
Mevlevîyet 28, 36–41, 43–46, 51–52, 60, 152
 Mécréance 162, 194, 211, 219–222, 225
 Mécréant (s) 202, 207–209, 211–212, 220–223
 Michel, Nicolas 11–12
 Mollah Muhammed b. Feramerz 240
 Mollah Hüsrev (v. aussi *Mollah Muhammed b.*
Feramerz) 180, 184, 221–222, 240
 Mossoul 27, 201, 203, 213, 217–218

- Mufti (s) 2-3, 5-6, 8-15, 51-52, 63, 73, 83, 117, 119, 123-124, 127, 141, 145, 158, 162-165, 168-184, 192-194, 205, 219-234, 237, 241
- d'Amid 5, 127, 168, 174, 183-184, 221-224, 239-240
- chafite 165, 168-169
- hanéfite 157-158, 163, 168-172, 193, 219, 225-226, 228, 236-237
- d'Istanbul (v. aussi *Şeyhül-islam*) 3, 5, 171, 240
- locaux 3, 8, 168, 172, 194, 226, 234
- provinciaux 5, 14, 15, 162, 241
- Sigbetullah Efendi 172
- Üveys Efendi 83, 173, 175
- Mukhtasar* (d'al-Karkhi) 237-238
- Mu'in al-Mufti* 179, 183, 241
- Multaqa al-Abhur* 118, 183, 191, 240
- Murtadd* (v. aussi Apostat) 211, 222
- Muslih* (v. aussi Conciliateurs) 98, 120, 195
- Musnad al-Darimi* 175
- Mustafti* 15
- Mübaşir* 65-68, 83
- Müderris* 28, 37, 40-41, 44-45, 143-145, 163-166, 240-241
- chafite 163-165
- Mürasele* (lettre du cadî) 51, 150-151
- Mütesellim* (lieutenant du gouverneur) 62-64, 78-80, 82-83, 130
- Naib* (suppléant du cadî) 42, 50-51, 62-63, 73-74, 79, 115, 145, 150-151
- Nakibül-eşraf* 112-113
- kaymakamı* 112-113
- Nestoriens 32-33
- Nomade (s) 30*nbp*, 34-35, 64, 194, 199, 215, 218
- Nomadisme 26, 34
- Notable (s) 19-22, 52, 57, 62, 80, 197, 215, 217
- kurdes 16*nbp*, 18-22, 59-60, 198-199, 203, 212, 218
- Notaire 9, 48, 50, 59, 73, 76, 79, 87, 129-130, 142, 144, 151, 160
- Nullité (juridique) 190, 192, 223
- de la vente 170-171
- Obrigkeitsjustice* 224
- Office (s) 53, 70, 73, 160, 167, 226, 23*nbp*
- de notaire 48, 160
- du cadî 36-38, 41, 45, 48, 111, 120, 129, 149, 152, 160
- du mufti 168
- du *voyvoda* 27*nbp*
- Ordre public 46, 56-57, 62, 64, 68-69, 82, 86, 195, 197, 224-225
- 'Örf 73, 78-79
- ehl-i 'örf* 67, 78-82
- hâkim-i 'örf* 77-81
- Peine (s) 54, 56, 200
- capitale 195
- d'emprisonnement 76, 82
- de mort 197
- Peirce, Leslie 5-6, 11, 34, 119
- La Porte 2, 18-23, 37, 51-52, 55, 63, 83, 111*nbp*, 145-146, 163, 166*nbp*, 167-169, 171, 193-194, 197, 199, 202-204, 206, 212, 215-219, 225, 228, 229, 234
- Preuve (s) 56, 71-72, 80, 84-85, 93, 100-101, 104, 104, 107-110, 112, 122, 125, 152, 154, 157, 159, 177, 188, 195
- d'apostasie 223
- écrite 10
- juridique 10, 13, 110
- la plus forte 102, 209
- par excellence 10, 48, 90, 106, 149, 151-152
- suprême 157
- testimonial 11, 92, 107
- Procès fictif (s) 114, 121, 127-128, 139-140
- Propriété (s) 95-96, 100, 102, 110, 123, 125-126, 128-129, 131-132, 136-137, 143-144, 147-148, 180, 185-189, 191, 196, 211, 221-222
- acquise 118, 143
- de l'absent (*gaib*) 131, 147, 184-186, 191
- de l'Etat 179
- des mécréants 221
- d'un apostat 222
- héritée 95
- matrimoniales 134
- privée 73
- Qadikhan 127, 176, 178, 237-238
- Al-Qarafi, Idris 159*nbp*, 224
- Al-Ramli, Khayr al-Din 157-59, 182-183, 237, 241-242

- Rosen, Lawrence 4-5
Rūsûm-ı raîyyet 111
- Safavide (s) 16, 18-19, 198*nbp*
Sa'in fi'l-ard bi'l-fasad (v. aussi Fomenteur de corruption dans le monde) 195-219*nbp*
 Sain d'esprit 111, 122-123, 125-126
 Sâkızî Sâdik Mehmed 123, 127, 178, 183, 237, 241
 Samanzâde (s) 79-80, 130, 170
 Al-Samarkandi, Abu al-Layth 208
 Sandjak (s) 19, 23, 37, 50, 52-53, 60-61, 73
 d'Irbil 202
 de Mardin 50
 de Miyafarikin 73
 sandjak du Pacha 36-37
 de Saruhan 53
 Al-Sarakhsi, Shams al-Din 176, 237-238
 Satan 206-207, 209-210, 212-213, 216, 222
 Scribe (s) 44, 50, 67, 89, 92-93, 95, 117, 129-131, 133-138, 142, 144-148, 155, 158, 170-171, 227, 240-241
 Sectes hérétiques 204, 208, 235
 Selim I 18-19, 59
 Seldjoukides 198, 237
 Şemsi 31-32
 Serment 73, 101-102, 188
 Şeyh Bedreddin 158, 178, 183, 189, 237, 239, 241
 Şeyhül-islam 3, 5, 12, 41, 45, 163, 168-169, 171-172, 183-184, 204, 206, 224, 234, 236, 239-241
 Seyyid (s) 112-113, 198*nbp*, 203
 Al-Shaybani, Mohammad 211
 Shâh-Nâme 16, 213
 Shaykh 'Adi 200-202, 206, 209-211, 213, 221*nbp*, 222
 Sharaf ad-Dîn Khân Bidlîsî 16, 198-200, 203
Sharaf-nâma 16*nbp*, 199, 202-203, 207, 216*nbp*
 Sicil 1-3, 6-7, 9-11, 25-26, 30-33, 36, 42-43, 46-50, 54, 57-58, 62, 65, 68-74, 77-78, 83-84, 89-91, 93, 95, 98, 102-103, 106, 116, 128-133, 135-138, 141, 143-151, 154-155, 163-165, 168, 170-176, 179, 183, 185-186, 188-189, 191, 195-197, 227-228, 230-234, 238
Sîyasa Shari'yya 159, 197, 224
 Soliman le Magnifique 18*nbp*, 28*nbp*, 30, 39-40, 45, 55, 202, 240
 Succession 108, 109, 116, 137-142, 144, 150, 191
 de l'absent (*Gaib*) 131
Sulh (v. aussi Accord à l'amiable) 68, 71, 76-78, 80-81, 98, 116-121, 148, 153, 195
 comme contrat 118
 illégal 115
 imposé par la force 78
 par la menace 81
 Sunnite (s) 16, 19, 47, 162, 194, 197-205, 212-213, 215, 217-219
 Supplique (s) 13, 58, 65-68, 83, 145, 169, 214, 227
Surrat al-fatawi 123, 127, 158, 174-176, 178, 181, 183-184, 192, 223-224, 237, 241
 Syrie 8, 15-16, 166-167, 199, 204, 236-237
 Syriaque (s) 32-33, 102*nbp*
 Şuhûdü'l-hâl (v. aussi Témoins instrumentaires) 34, 70, 91, 130
Ta'rif 88, 90, 155
Ta'dil et Tezkiye 72, 90-91, 154
 Talion 153, 195
 Tamedoğan, Işık 7, 57
 Tamerlan 17-18, 198, 220, 239
Temessük 66, 87-88, 93-113, 116-117, 120, 122, 125, 129, 143, 152, 159-160
 Terre (s) 97, 104, 111*nbp*, 171, 180-182, 184, 223
 arable (s) 102, 170, 178
 agricole 181
mîrî 178, 180-182
 vacante (s) 180, 182
 Témoin (s) 68, 72-75, 81, 85, 89-92, 95, 98, 101-102, 104, 106-107, 109-111, 113-114, 122-128, 130-131, 133, 143, 154, 156-157, 161, 165, 170, 188, 195-197
 faux témoins 72, 85
 témoins circonstanciels 90
 témoins instrumentaires 34, 70, 83, 89, 91, 130, 136, 170
 témoins oculaires 90, 92, 129
 Tigre 24, 26, 180
 Transaction (s) 10-11, 49, 66*nbp*, 87-90, 93, 97-102, 106, 108, 114, 118, 119, 124, 136, 139, 142-144, 146, 152, 167, 170, 189, 228
 autour de la propriété 129, 136

- Transaction (s) (cont.)
 banale 93
 de choix 118
inter-vivos 142
 de vente 99
 de la dette 102, 110
 légitime 142
post-mortem 142
 sociales 49, 137
- Transoxiane 15, 127, 149, 176–177, 236–238
- Trésor public 108–110, 137–138
- Tucker, Judith 8
- Turkmène (s) 29, 33–34, 202
- Turco-mongol 239
- Tuteur (s) 100–102, 132, 135, 141–142
- Tyan, Emile 9, 107, 156
- 'Udul* 88, 90–91, 98, 106–108, 110–111, 128–130
- Urfa 20, 21, 218
- Ursinus, Michael 7–8, 57–58
- Usure 118, 137*nbp*
- Uzbek 240
- Vakyf* 25, 96, 102–105, 145, 178–180, 182
- Vâli* (v. aussi Gouverneur) 8, 10, 12–13, 36–38, 42, 45, 57, 60, 225
- Van Tarihi* 215, 234
- Vasi* (v. aussi Tuteur) 77, 100, 132
- Veinstein, Gilles 11
- Vente 88, 93, 95, 99–100, 110, 118, 122–127, 146, 148, 170–171, 190, 192
 fallacieuse 170–171
 illégale 190–192
 sous seing privé 122
- Weber, Max 2
- Yazid fils de Muawiya 200, 202, 208–209, 211
- Yézidi (s) 162, 193–194, 196–197, 199–223, 225–226, 234–235
- Yézidi Mamo 193–194, 196–197
- Yurtluk-ocakluk* 22–23
- Zâbit* 65, 79, 82
- Zafernâme* 17
- Zečević, Selma 7–8