



HAL
open science

Entre charia et coutume : le qāzī en action dans une romance indienne du XVIIIe siècle

Denis Matringe

► **To cite this version:**

Denis Matringe. Entre charia et coutume : le qāzī en action dans une romance indienne du XVIIIe siècle. Archives de Sciences Sociales des Religions, 2011, 154, pp.161-177. hal-00698923

HAL Id: hal-00698923

<https://hal.science/hal-00698923>

Submitted on 18 May 2012

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Entre charia et coutume :
Le *qāzī* en action dans une romance indienne du XVIII^e siècle¹

Du VIII^e au XIX^e siècle, d'immenses régions d'Asie du Sud, et notamment le sultanat de Delhi, qui dura de 1206 à 1526, puis l'empire moghol, dont la période de gloire s'étend de 1526 à 1707 et qui subsista jusqu'en 1857, firent partie intégrante du monde musulman, et furent soumises à ce titre à un système juridique islamique. À partir de la lecture d'un poème narratif en panjabi, le présent article est précisément consacré à la pratique et au rôle, dans l'Inde du XVIII^e siècle, du juge musulman traditionnel ou *qāzī*, chargé de faire appliquer la loi islamique ou charia (*šarī'a*), mais non sans devoir bon gré mal gré tenir compte de la coutume. En effet, si de nombreux traités et compendiums décrivent la place du *qāzī* dans l'appareil d'État et détaillent ses compétences ainsi que l'étendue de ses fonctions, il est, pour le monde sud-asiatique précolonial, peu de textes qui permettent de le voir en action dans l'administration de la justice.

Dans ce contexte, le chef-d'œuvre de la poésie narrative précoloniale en panjabi, *Hīr*, du nom de l'héroïne de ce roman en vers achevé par Vāriṣ Šāh en 1767, propose une représentation archétypale du discours du *qāzī* indien². L'action se situe dans le Panjab, vaste région de l'Indus et de ses puissants affluents de rive gauche partiellement et graduellement islamisée à partir du X^e siècle – les musulmans représentaient un peu plus de la moitié de sa population lors des premiers recensements britanniques au XIX^e siècle –, et dans l'islamisation de laquelle, comme au Bengale, les soufis jouèrent un rôle déterminant³. Au XVIII^e siècle, alors que se forment les états successeurs de l'empire moghol, Moghols, Afghans et sikhs s'affrontent pour la suprématie dans Panjab, les sikhs finissant par l'emporter et y fondant un royaume qui dure de 1799 à 1849, année de sa conquête par les Britanniques. Dans cette tourmente, tandis que le persan reste au Panjab la langue « cosmopolite » de la haute culture islamique, fleurit toute une littérature musulmane en panjabi, le « vernaculaire » régional, faite de courts poèmes soufis de dévotion destinés aux concerts spirituels aux abords des tombeaux des saints et de longues romances fondées d'une part sur l'héritage littéraire reçu du monde iranien, et d'autre part sur les légendes d'amour de la tradition orale, comme c'est le cas pour *Hīr* de Vāriṣ Šāh⁴.

¹ Le présent article est la version remaniée d'une communication présentée à la 13^e journée du Centre d'Études de l'Inde et de l'Asie du Sud (EHESS-CNRS) « Dire le droit, rendre la justice : Normes juridiques et procédures judiciaires en Asie du Sud » organisée par Catherine Clémentin-Ojha (EHESS) et Daniela Berti (CNRS) le 17 avril 2008 à l'EHESS.

² Vāriṣ Šāh 1986.

³ Voir Eaton 1985. – Le Panjab a été divisé entre l'Inde et le Pakistan au moment de la partition de 1947.

⁴ Cette opposition entre langues cosmopolites et vernaculaires en contexte indien a été travaillée par Sheldon Pollock, et a fait de sa part l'objet d'une admirable synthèse (avec des comparaisons avec l'Europe) dans Pollock 2006. Pour un aperçu de la situation linguistique du Panjab et de l'histoire de ses littératures, voir Matringe 2008 :

La présentation des interventions du *qāẓī* dans ce lai à propos d'un héritage et d'un mariage contesté sera précédée de brèves considérations historiques illustrées de quelques exemples empruntés au célèbre voyageur marocain Ibn Baṭṭūṭā (1304-1377). Ensuite, le discours du *qāẓī* fictif de Vāriṣ Šāh sera examiné en relation avec celui de deux autres sources d'autorité juridique intervenant dans son poème, le Conseil de caste ou *pañcāyat* et le radjah (*rājā*) — le cadre culturel et social étant celui de bourgades indiennes de l'époque moghole où, typiquement, la coutume le dispute aux prescriptions de la charia⁵.

Il y a plusieurs raisons à la comparaison entre un poème en panjabi du XVIII^e siècle, fameux dans sa région d'origine mais très peu utilisé dans la recherche occidentale, et un récit en arabe du XIV^e siècle. La première, fondamentale, est que nous avons là de rares et vivantes images du *qāẓī* en action et aux prises avec la coutume. La deuxième est que cette comparaison permet d'apprécier de manière frappante le continuum spatial et temporel des contradictions entre loi et coutume auxquels ont depuis les débuts de l'islam en Asie du Sud été confrontés les juristes musulmans. La troisième tient au champ de recherche de l'auteur de ces lignes, qui est non celui de l'histoire du droit en Asie du Sud, mais celui de l'expression littéraire du religieux en Inde du Nord : être en mesure de contraster le poème de Vāriṣ Šāh avec, par exemple, des fatwas repérées au sein des volumineux corpus d'avis juridiques produits à l'époque moderne dans les pays de l'Indus aurait peut-être permis à un spécialiste du droit familial de ces textes et néanmoins connaisseur des grandes œuvres de la littérature panjabe classique de dégager contrastes ou parallèles riches d'enseignement.

Images du rôle du *qāẓī* et de sa pratique dans l'Asie du Sud médiévale

Nous ne savons pas de manière précise comment le système juridique introduit en Inde par les premiers conquérants musulmans remplaça celui qui y était en vigueur antérieurement. Ce remplacement ne fut au demeurant que partiel, puisque les hindous conservèrent aux niveaux inférieurs des divisions territoriales l'ensemble de leurs pratiques traditionnelles. Par contre, dans les villes et les casbahs, si le système était laissé intact pour ce que nous appelons aujourd'hui le droit personnel (mariage, divorce et héritage) et les fondations religieuses, les hindous — traités comme des *zimmī* (membre d'une minorité « protégée » car appartenant à l'un des « peuples du Livre » non musulmans, c'est-à-dire chrétiens et juifs à l'origine) au terme de raisonnements spécieux — se trouvaient comme les musulmans soumis à la loi islamique pour les matières que nous appelons aujourd'hui pénales, administratives et commerciales⁶.

36-43. Sur *Hīr* de Vāriṣ Šāh, voir Matringe 1988 et 2004.

⁵ Voir Hasan 2006. Sur la caste en Inde, la bibliographie est immense. Le livre fondamental, qui a entièrement renouvelé la problématique et ne cesse d'être débattu, est Dumont 1966, qui traite lumineusement du Conseil de caste aux pages 213-293 (pour une mise au point récente, voir Deliège 2006 ; pour la caste chez les musulmans, que Dumont aborde succinctement aux pages 260-265, voir notamment Ahmad 1978 et Gaborieau 2007 : 167-190).

⁶ Voir Jain 1970 : 37-40 ; Jackson 1999 : 278-295. Pour des généralités sur la question très travaillée des *zimmī*,

Le système décrit par les historiographes du sultanat de Delhi et de l'empire moghol pour ce qui concerne l'administration de la justice dans les villes est conforme dans ses grandes lignes à l'héritage reçu via l'Asie centrale du califat abbasside⁷. Il a été codifié dans la *Hidāya* ou « direction », vaste commentaire compilé en arabe par al-Marġīnānī (m. 1197), juriste sunnite hanéfite en matière de droit du Ferghana⁸. Cette somme, qui fit autorité jusqu'à l'époque britannique dans une Inde du Nord musulmane elle aussi hanafite, comporte un long chapitre sur la personne du *qāzī* et le rôle attendu de lui⁹.

Dans le sultanat de Delhi comme plus tard dans l'empire moghol, le souverain peut administrer directement la justice, et le fait souvent à la cour, de manière généralement expéditive ; mais il nomme aussi *qāzī* en chef (*qāzī al-quzāt*) un savant religieux (*‘ālim*, singulier de *‘ulamā*), dont la fonction se confond parfois avec celle du *ṣadr-i jahān* (maître du monde) ou *ṣadr-i ṣudūr* (maître des maîtres) en charge des affaires religieuses.

Ce *qāzī* en chef, qui rend la justice dans la capitale, recommande au sultan les juges destinés à exercer dans les diverses villes et casbahs placées sous la tutelle directe du pouvoir central, ainsi que les *qāzī* responsables de la justice au niveau de chaque province (*qāzī-i ṣūba*). Ces derniers à leur tour recommandent au *ṣadr* ou au *qāzī* en chef les candidats au poste de *qāzī* au niveau des chefs-lieux des cantons (*pargana*) de la province¹⁰.

Le *qāzī* a censément en charge la justice civile et criminelle du territoire sur lequel s'étend son autorité, ainsi que la surveillance de l'administration des biens des mineurs, des absents, des défunts et des fondations pieuses (*waqf*). Il a le droit d'agir comme parent le plus proche pour ceux qui se trouvent sans parenté, de recevoir la profession de foi de ceux qui embrassent l'islam et, dans une certaine mesure, il s'occupe de veiller à l'ordre public et à la moralité. Comme le *qāzī* est juge unique, sa sentence est exécutoire. Le condamné peut, toutefois, faire appel en adressant une requête au souverain, qui préside le tribunal dit de « redressement des abus » (*radd-i mazālim*).

Le *qāzī* ne peut accepter de faveurs de ceux qui se trouvent sous sa juridiction ni s'adonner au commerce. Mais de tout temps et en tout pays, les plaintes contre des *qāzī* corrompus ont été monnaie courante, au point que les hommes honnêtes ont souvent manifesté leur répugnance à accepter une telle charge — non seulement à cause du danger de corruption, mais aussi en raison des immixtions abusives des princes. En Inde comme ailleurs, en effet, l'écart va se creusant rapidement entre les principes de la charia et ceux de la loi du sultan (*qānūn*), l'autorité effective du

voir Pareja 1964 : 666 sq.

⁷ Voir Khan 1986.

⁸ Marghinānī 1791. Sur lui, voir Hennefing, « al-Maghīnānī », dans *EI*², s. v.

⁹ Il s'agit du livre XX (Margīnānī 1791 : 333-353). Sur les trois écoles juridiques (*mazhab*) qui seront évoquées dans cet article (hanéfite, chaféite et malékite), voir Heffening, « al-Ḥanafīyya », dans *EI*², s. v. ; Chaumont, « al-Shāfi'iyya », dans *EI*², s. v. ; Cottard, « al-Mālikīyya », dans *EI*², s. v.

¹⁰ Les *pargana* étaient, sous l'empire moghol, des regroupements de village opérés pour raisons d'administration et d'imposition (Haig & Burn 1937 : 452 ; Habib 1999 : 538).

qāzī étant finalement réduite, notamment dans la capitale et ses environs, à des questions que nous dirions de droit privé¹¹.

Dans les villes du sultanat de Delhi, le *qāzī* n'en est pas moins l'un des personnages importants, comme en atteste Ibn Baṭṭūṭā. Souvent, quand le voyageur marocain arrive dans une cité, il en décrit l'émir entouré des grands personnages du lieu, parmi lesquels assez systématiquement, au côté des hommes en charge des affaires financières et militaires, le *qāzī*.

La relation d'Ibn Baṭṭūṭā comporte certains épisodes qui permettent de se faire une idée du rôle du *qāzī* dans le système juridique des sultanats d'Asie du Sud à l'époque médiévale. Ce sont notamment ceux dans lesquels il relate l'exercice de la charge de *qāzī* qui lui fut confiée par le sultan du lieu d'abord à Delhi, puis aux Maldives, sultanat indépendant et de droit chaféite. Notons au passage que l'exercice de cette fonction par un Marocain dans des sultanats asiatiques témoigne bien du fait qu'un musulman peut alors vivre dans n'importe quel pays d'islam comme dans sa patrie, le concept de nation n'étant pas connu de la charia. Il est soumis aux mêmes lois et coutumes que les musulmans locaux, jouit de la même considération et peut assumer des charges publiques sous des souverains différents. Si sa charge est celle d'un *qāzī*, il doit faire appliquer le droit selon l'école juridique dominante dans le pays : durant son séjour en Asie du Sud, Ibn Baṭṭūṭā, originaire d'un pays de droit malékite, dut ainsi rendre la justice selon les préceptes de l'école hanéfite dans le sultanat de Delhi et selon ceux de l'école chaféite aux Maldives.

Nous nous arrêtons ici au séjour d'Ibn Baṭṭūṭā dans ces îles¹². Notre voyageur y passe, à l'en croire, une année lunaire et demie — bien plus qu'il n'avait imaginé. Marié dans la famille royale, il se retrouve nommé *qāzī* en chef, c'est-à-dire tout à la fois chef des *qāzī* et *qāzī* de la capitale, Malé, et ne peut finalement échapper à cette prison dorée qu'en raison de la sévérité de ses jugements. Le thème de la malversation du *qāzī* apparaît bien dans la manière dont il rapporte sa propre accession à cette charge :

« Cette nomination fut suscitée par ma protestation contre le *qāzī* qui prélevait le dixième sur les héritages quand il en faisait le partage entre les ayant-droit. Je lui fis remarquer qu'il ne devait recevoir que des honoraires dont le montant était convenu avec les héritiers. Mais ce *qāzī* ne faisait rien qui vaille¹³. »

Si l'épisode pour nous le plus amusant de sa vie de *qāzī* aux Maldives concerne sa confrontation à la coutume féminine de garder les seins nus, nous prêterons tout d'abord attention à deux passages de son récit dans lesquels notre voyageur évoque respectivement le statut du *qāzī*

¹¹ Sur le rôle du *cadi*, objet d'une littérature scientifique abondante, outre le chapitre de Margīnānī auquel il a été renvoyé plus haut, voir notamment, d'une part, Káldy Nagy, « *Ḳāḍī* », in *EI²*, s. v., et d'autre part, Hasan 1936 : 254-288 et 304-345, qui cite un grand nombre de sources.

¹² Ibn Baṭṭūṭā 1995 : 921-941.

¹³ Ibid. : 936

dans ces îles et sa propre pratique de l'administration de la justice. Concernant le statut du *qāzī* aux Maldives, Ibn Baṭṭūṭā écrit :

« Tous les jugements édictés dans ce pays sont du ressort du *qāzī* qui est le personnage le plus important ; ses ordres sont exécutés au même titre que ceux du souverain et peut-être même avec plus de fermeté encore. Le *qāzī* siège sur un tapis dans la salle d'audience. Il reçoit le revenu de trois îles, selon une coutume ancienne qui remonte au sultan Aḥmad Ṣanūrāza¹⁴.

Remarquons que dans cet extrait, Ibn Baṭṭūṭā décrit à propos des Maldives ce que nous enseignent textes théoriques et historiographiques concernant le sultanat de Delhi et, plus tard, l'Empire moghol, à savoir que le *qāzī* est pour partie payé par l'allocation des revenus de certaines terres¹⁵.

Concernant sa propre pratique, le nouveau *qāzī* de Malé la présente de la manière suivante :

« Moi, quand je fus nommé *qāzī*, je fis tous mes efforts pour faire observer la loi. Là-bas, d'ailleurs, les contestations ne ressemblent guère aux nôtres. La première mauvaise habitude que je fis changer est la suivante : les femmes répudiées restaient chez leurs anciens maris jusqu'à ce qu'elles en épousent un autre. Je remis donc les choses en bon ordre. On m'amena environ vingt-cinq hommes qui s'étaient conduits de la sorte. Je les fis bâtonner et promener ignominieusement dans les marchés et je chassai les femmes de chez eux. Ensuite, je fus intraitable pour la célébration des prières ; j'ordonnai à des hommes de parcourir les rues et les marchés après la prière du vendredi : ceux qui étaient surpris à ne pas avoir participé à la prière, je les faisais bâtonner et promener ignominieusement. J'obligeai les imams et les muezzins qui recevaient des salaires réguliers à remplir correctement leurs charges. J'écrivis dans toutes les îles pour prescrire les mêmes ordres. Je m'efforçai de faire que les femmes se vêtissent, mais je n'y réussis pas¹⁶ ».

Cette tentative de faire se vêtir décentement les femmes est rapportée par l'auteur en ces termes :

« Les femmes de ces îles ne se couvrent pas la tête, non plus que leur souveraine. Elles se coiffent en rejetant les cheveux d'un seul côté. Elles ne se vêtent que d'un pagne qui les couvre du nombril aux pieds, le reste du corps étant à nu. C'est ainsi qu'elles circulent dans les marchés et ailleurs. Lorsque je fus nommé *qāzī* dans ces îles, je fis tout ce que je pus pour faire cesser cette coutume et ordonnai aux femmes de se vêtir mais en vain ! Si aucune femme plaideur n'entrait au prétoire sans être vêtue, ailleurs je ne pus obtenir satisfaction ! Certaines femmes portent, outre le pagne, une chemise à manches courtes et larges. J'avais des concubines qui étaient vêtues comme des femmes de Dihlī et se couvraient la tête, mais

¹⁴ Ibid. : 929 *sq.*

¹⁵ Voir Hasan 1936 : 316.

¹⁶ Ibid. : 936.

elles considéraient cela comme un accoutrement plutôt que comme une parure parce qu'elles n'y étaient pas habituées¹⁷. »

Les deux derniers passages cités nous donnent une indication précieuse sur la pratique du *qāzī* en chef en rapport avec sa situation. Ce juge se trouve confronté à des usages locaux, qui proviennent d'une époque antérieure à l'islamisation. Tout son effort consiste à chercher à remplacer la coutume par une disposition conforme à la charia. Dans le cas de la résidence des femmes répudiées après le divorce, il y parvient. Mais dans celui de la tenue vestimentaire des femmes, il échoue : il ne peut faire s'exercer la contrainte sur une moitié de la population à propos d'une coutume parfaitement acceptée aussi par l'autre !

Ce rapport entre coutume et charia sont, mais de tout autre manière, au cœur de la représentation du *qāzī* dans le poème de *Vāriṣ Šāh*.

Le *qāzī* en action dans *Hīr Vāriṣ Šāh*

Dans ses grandes lignes, comme il a été dit, l'administration de la justice ne change guère au temps de l'Empire moghol, mais l'emprise du système juridique s'affirme, et le *qāzī*, qui conserve ses fonctions aux différents niveaux des divisions administratives, est désormais systématiquement présent dans les chefs-lieux de canton¹⁸.

Le poème qui va maintenant retenir notre attention, *Hīr* de *Vāriṣ Šāh*, fut composé en 1767, alors que l'Empire moghol s'effaçait devant ce qu'on appelle ses « États successeurs »¹⁹, et que le Panjab était en proie tout à la fois aux incursions des Afghans d'Aḥmad Šāh Durrānī (1722-1772) et à la montée en puissance des Sikhs, qui finirent par y fonder un royaume en 1799²⁰.

Les principaux épisodes de *Hīr Vāriṣ Šāh*, comme le poème est couramment appelé, se situent dans des bourgades ou casbahs (*qaṣba*) de l'actuel Panjab pakistanais, Taḥt Hazāra, Rangpur et Jhang (chef-lieu de district ou *zila*, division administrative immédiatement supérieure au *pargana*), où officient donc des *qāzī* subalternes. Dans ces casbahs, le conseil de la caste dominante (hindi *pañcāyat*, panjabi *pañc*) joue aussi un rôle important en matière de règlement des conflits²¹.

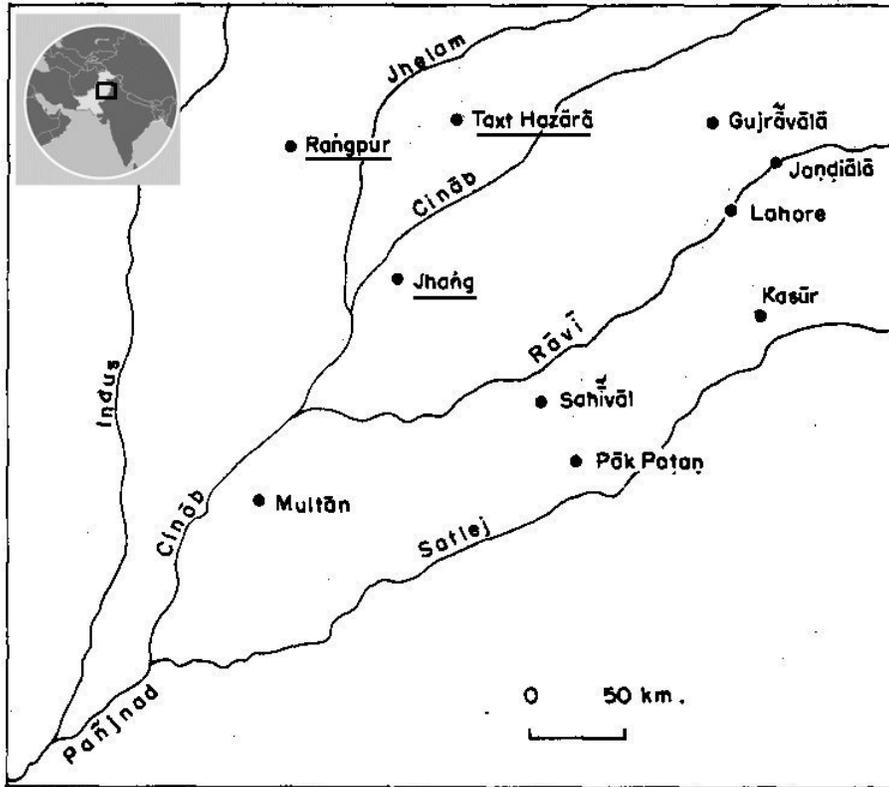
¹⁷ Ibid. 1995 : 926.

¹⁸ Hasan 1936 : 315.

¹⁹ Pour une mise au point récente sur la question très débattue depuis vingt-cinq ans de la formation de ces états successeurs, voir Heesterman 2004.

²⁰ Voir Matringe 2008 : 120-127.

²¹ La caste dominante est celle aux mains de laquelle se trouvent l'essentiel des terres d'un village et dont les membres jouissent aussi du pouvoir politique. Sur ce concept, voir Dumont 1966 : 194-212.



Avant de présenter brièvement l'histoire racontée au fil des quelque 4200 vers du poème, il convient de préciser qu'à l'image des populations musulmanes du Panjab à l'époque, les protagonistes de *Hīr Vāriṣ Ṣāh* ne sont que très partiellement islamisés, comme en attestent leurs noms, ou encore le recours à un brahmane pour fixer la date d'un mariage. Ce fait n'a rien de surprenant dans une région du Panjab restée à l'écart de ce que le sociologue Srinivas a appelé la sanskritisation et peuplée d'anciens pasteurs nomades, progressivement sédentarisés à partir du XIV^e siècle et dont une partie passa graduellement à l'islam du fait de l'activité de confréries soufies.

Le poème de Vāriṣ Ṣāh raconte l'histoire d'un amour contrarié par les pratiques de caste²². Dhīdo, fils du chef de la sous-caste jāt des Rāmjhā maîtres de Taht Hazāra, a été spolié par ses frères de sa part d'héritage²³. Humilié et écœuré, il quitte sa casbah natale et se rend à Jhang, où Hīr, fille

²² Selon le système indien des castes, dans lequel le mariage est arrangé par les parents en fonction d'alliances existantes ou recherchées, on se marie dans sa caste voire dans sa sous-caste, mais en dehors de son clan. Le mari doit être d'un clan ou d'une sous-caste égal(e) ou, mieux, supérieur(e) à celui ou celle de son épouse (voir Dumont 1966 : 143-167). De surcroît, avant la révolution des transports, on ne mariait guère, dans les villages et les bourgades du Panjab, à plus de douze kilomètres de chez soi (voir Smith 1960). Enfin, relation amoureuse pré-nuptiale et fugue avec un être aimé portent très gravement atteinte à l'honneur de la famille, du clan et de la sous-caste, et sont, de nos jours encore, souvent punis de mort dans les milieux villageois traditionnels.

²³ Les Jāt, anciens éleveurs nomades sédentarisés, forment une grande caste d'agriculteurs présente dans plusieurs régions de l'Inde du Nord, et sont la caste dominante dans nombre de villages du Panjab. Pour une présentation générale des Jāt du Panjab à une époque encore relativement proche de celle du poème, voir Rose

du chef de la sous-caste siāl des Jāt qui domine le lieu, et lui s'éprennent l'un de l'autre d'une manière typique des histoires indiennes jusque dans les films de Bollywood : au premier regard²⁴. Hīr fait engager Dhīdo, couramment appelé Rāmjhā, comme vacher par son père, et les jeunes gens deviennent amants. Leur liaison fait scandale, et Hīr est de force mariée à Saidā, de la sous caste jāt des Kheṛā maîtres de Rangpur²⁵.

Désespéré, Rāmjhā se fait yogi shivaïte dans la secte des Nāth²⁶. Sous sa nouvelle apparence, il se rend à Rangpur, où Hīr se refuse à son mari. Là, avec la complicité d'une belle-sœur de Hīr, il revoit sa bien-aimée, et par ruse parvient à s'enfuir avec elle. Les jeunes gens sont rattrapés par les Kheṛā, mais Rāmjhā demande justice au radjah sur le territoire duquel a eu lieu l'arrestation²⁷. Le radjah fait intercepter les Kheṛā, les confronte à Rāmjhā, et incline à réunir les amants ; mais il cède à l'avis contraire d'un *qāzī*, qui décide que Hīr doit repartir avec les Kheṛā. Un incendie ravage alors la ville du radjah, qui fait une nouvelle fois rattraper par ses hommes d'armes les Kheṛā sur le chemin de Rangpur et, cassant le jugement du *qāzī*, ordonne que le mariage de Hīr à Saidā soit annulé et que la jeune fille soit mariée à Rāmjhā. Les amants retournent alors à Jhang, et de là, Rāmjhā part pour Taḥt Hazāra afin d'en revenir avec son cortège nuptial. Aussitôt après son départ, le conseil des Siāl décide qu'il faut empoisonner Hīr. La jeune fille est mise à mort par ses parents et un messenger va annoncer la nouvelle de son décès à Rāmjhā, qui meurt de chagrin sur le champ.

Dans ce poème, le *qāzī*, qui intervient à Taḥt Hazāra, à Jhang et auprès du radjah, n'est pas la seule source d'autorité juridique : le *pañcāyat* et le radjah jouent aussi un rôle en la matière. Nous allons à présent voir en quelles circonstances et comment se produisent leurs interventions respectives.

Au début du poème, après le décès du père de Rāmjhā, qui a sept frères et deux sœurs, les frères du jeune homme soudoient et le *qāzī* et le *pañcāyat*, qui agissent de concert pour organiser le partage des terres au détriment du cadet.

Plus avant dans l'histoire, quand Hīr et Rāmjhā sont devenus amants, ils se rencontrent dans le marécage ombragé où Rāmjhā fait paître les buffles du père de Hīr, Cūcak. Un frère de ce dernier nommé Kaido, vicieux et malfaisant, les découvre et les dénonce au Conseil de caste. Cūcak, qui est le *primus inter pares* au *pañcāyat*, y humilie Kaido. Mais son épouse et lui, inquiets du scandale qui monte, décident de renvoyer Rāmjhā. Toutefois ils le rappellent bientôt car, sans lui, les troupeaux dépérissent, et ils imaginent de le garder à leur service jusqu'au jour où ils marieront leur fille à un autre homme. Intervient alors le *qāzī* de Jhang, qui sermonne Hīr devant ses parents, l'invitant à protéger l'honneur des siens parmi les Jāt en se montrant « modeste ». Hīr résistant aux

1911-1919 : II.357-371. Sur les Rāmjhā, voir Rose 1911-1919 : III.323.

²⁴ Sur les Siāl, voir Rose 1911-1919 : III.417-420. Pour une éclairante série d'études sur l'amour en Asie du Sud, voir Orsini 2007.

²⁵ Sur les Kheṛā, voir Rose 1911-1919 : II.534.

²⁶ Sur les Nāth à époque ancienne, voir Briggs 1938 ; pour une prise de vue récente, voir Bouillier 2009.

²⁷ Pour une mise au point lumineuse sur la conception de la royauté dans l'Inde ancienne, dont bien des traits se retrouvent dans la représentation du radjah par Vāriś Śāh, voir Dumont 1966 : 351-375.

propos de sa mère et de son frère, qui lui promettent la mort, le *qāzī* finit par ajouter ses menaces aux leurs :

Dit le *qāzī*: « Crains le courroux de Dieu, comment oses-tu répondre à tes parents ?

Pour t'apprendre la modestie, il va falloir t'arracher la langue, faire couler ton sang.

Au moment où je prononcerai ma fatwa, tu partiras pour l'autre monde²⁸. »

Malgré tout les jeunes gens se revoient et Kaido recommence à jaser. Hīr et ses compagnes finissent par le rosser et il va se plaindre au *pañcāyat*. Il dit que si sa plainte n'est pas écoutée, il portera l'affaire devant le roi ou le *qāzī*²⁹. Les membres du Conseil, alors, l'écoutent, mais le père de Hīr, qui cherche toujours à protéger sa fille autant qu'il le peut, fait donner tort à son frère par le *pañcāyat*. Kaido est accusé d'attiser les querelles et de semer la discorde³⁰. Comme il réitère sa plainte, le Conseil convoque Hīr et ses compagnes et organise une confrontation. Face aux jeunes filles qui l'accusent de perversité, Kaido ne parvient pas à faire prévaloir son point de vue³¹. Mais Il revient à la charge un jour qu'ayant suivi les amants, il les voit faire l'amour. Il fait constater le forfait par le *pañcāyat*. Cūcak questionne Hīr et la menace devant ses pairs, mais finalement se laisse amadouer par sa fille chérie, non sans se dire qu'il faut la marier au plus vite³². Notons au passage que plus de quatre témoins musulmans mâles ayant été témoin de l'acte de « fornication » commis par les jeunes gens, l'affaire aurait pu être portée devant le *qāzī*, qui selon la charia aurait alors dû condamner Hīr et Rāmjhā à recevoir chacun cent coups de fouet³³.

Le *pañcāyat* à nouveau réuni peu après décide que Hīr doit être mariée non à Rāmjhā, comme Cūcak l'accepterait volontiers, mais à un Kherā, à qui les Siāl ont coutume de donner des filles depuis toujours³⁴.

Nous retrouvons le *qāzī* lors du mariage de Hīr à Saidā. Il est appelé pour faire signer le contrat (*nikāh*), conformément à une pratique générale dans l'islam³⁵. Mais stupeur : Hīr refuse le mariage³⁶ ! Le *qāzī* veut la raisonner et s'ensuit une vive altercation entre eux. Hīr parle au nom de l'amour³⁷ :

²⁸ Vāriś Šāh 1986 : 51.

²⁹ Ibid. : 77.

³⁰ Ibid. : 78.

³¹ Ibid. : 82.

³² Ibid. : 84-86.

³³ Coran IV.15 et XXIV.2. Dans la jurisprudence islamique, la « fornication » désigne les relations sexuelles entre un homme et une femme non mariés.

³⁴ Vāriś Šāh 1986 : 95 sq.

³⁵ Ibid. : 115. Voir Jean Boyd, « Nikāh », dans *EF*, s. v.

³⁶ Vāriś Šāh 1986 : 115.

³⁷ Ibid. : 118.

Les cœurs des croyants forment le trône de Dieu, *qāzī*, ne détruis pas le trône du Seigneur !
Là où l'amour de Rāmjhā a pris place, il ne saurait être question des Kheṛā.

Le *qāzī* lui répond au nom de la charia et de la coutume³⁸ :

Je te ferai fouetter au nom de la charia, je te rendrai la justice de 'Umar Ḥaṭṭāb, Hīr³⁹ !
Je te jetterai dans un feu d'herbes sèches pour que tu y brûles, et tout le village regardera, Hīr !
Accepte le Kheṛā, pour ton bien, et oublie jusqu'au nom de Rāmjhā le vacher, Hīr.
Ferme les yeux, charogne, ce monde n'est qu'ombre et nuages, Hīr.
Vāriṣ Ṣāh ! On ne peut mettre son espoir qu'en Dieu quand père et mère sont en colère. »

Le contrat est finalement signé sans le consentement de Hīr⁴⁰.

Plus loin dans l'histoire apparaît une nouvelle source d'autorité, alors que les amants se sont enfuis de Rangpur grâce à une ruse — Hīr ayant prétendu avoir été mordue par un serpent, et Rāmjhā déguisé en yogi ayant affirmé pouvoir la guérir s'il était laissé seul avec elle. Cette source d'autorité est un radjah sur le nom, la religion et le royaume duquel l'auteur ne dit mot. C'est Rāmjhā qui va lui demander justice après que les Kheṛā ont repris Hīr⁴¹. Sensible à sa requête, le roi, nous l'avons vu, dépêche une troupe qui rattrape les Kheṛā et les amène à la cour avec Hīr⁴². Les Kheṛā protestent et racontent ce qui est arrivé⁴³. Rāmjhā, lui, donne sa version des faits⁴⁴, et le roi menace les Kheṛā de leur faire couper nez et oreilles⁴⁵. Il fait comparaître Rāmjhā et les Kheṛā devant un *qāzī*. Les deux parties font leur déposition et le *qāzī* accuse Rāmjhā d'être un trompeur. Le jeune homme proteste et demande ironiquement au *qāzī* de donner sa propre fille aux Kheṛā, mais le *qāzī* ordonne que Hīr reparte avec ces derniers. Le radjah, dans ce premier temps, ne s'oppose pas à son jugement⁴⁶.

Les amants sont désespérés, mais l'affaire ne s'arrête pas là : un incident survient qui amène le radjah à casser la décision du *qāzī*. À peine les Kheṛā partis, Hīr de son côté puis Rāmjhā

³⁸ Ibid. : 118.

³⁹ 'Umar ibn al-Ḥaṭṭāb (vers 591-644) est le deuxième calife de l'islam, qui régna de 634 à 644, à l'époque des grandes conquêtes et de l'organisation de l'empire arabo-islamique. Il est réputé pour son extrême rigueur en matière de justice et la tradition le montre faisant appliquer la lapidation pour adultère et donner le fouet pour « fornication » ; voir, par exemple, Bukhārī 2007 : IV.588 et 591.

⁴⁰ Vāriṣ Ṣāh 1986 : 123.

⁴¹ Ibid. : 384.

⁴² Ibid. : 385.

⁴³ Ibid. : 386 *sq.*

⁴⁴ Ibid. : 387 *sq.*

⁴⁵ Ibid. : 388.

⁴⁶ Ibid. : 389-393.

demandent à Dieu de brûler la ville, aussitôt ravagée par un incendie que le roi attribue aux pouvoirs du yogi. Il envoie donc une nouvelle fois sa troupe rattraper les Kheṛā et fait redonner Hīr à Rāmjhā⁴⁷.

C'est toutefois, sur le plan juridique, le conseil des Siāl qui a le dernier mot. Après la décision du roi, Hīr refuse la proposition que lui fait Rāmjhā de l'emmener chez lui, à Taḥt Hazāra et le persuade de se rendre avec elle à Jhang, son lieu de naissance⁴⁸. Traîtreusement, les frères de cette dernière font très bon accueil à Rāmjhā et lui disent de partir pour Taḥt Hazāra afin d'en revenir avec son cortège nuptial⁴⁹. Tandis que Rāmjhā s'occupe des préparatifs de son mariage, le Conseil des Siāl se réunit et décide d'en finir avec une Hīr qui porte atteinte à l'honneur du groupe. Ils la condamnent hors de sa présence à être empoisonnée et ce sont les parents de la jeune fille qui lui font boire le poison⁵⁰.

Charia et coutume : *qāzī*, *pañcāyat* et radjah

Le contraste est saisissant entre l'image du *qāzī* telle qu'elle ressort des souvenirs d'Ibn Baṭṭūṭā et celle que projette le poème de Vāriṣ Ṣāh. En sa juridiction des Maldives, Ibn Baṭṭūṭā, qui parle arabe, est le chef *qāzī* et détient partant la plus haute autorité juridique du sultanat après le sultan. Dans son récit, il cherche à se représenter comme essentiellement occupé à tenter de faire prévaloir la charia sur la coutume : la charia n'autorise ni un divorcé à garder chez lui l'épouse qu'il a répudiée, ni les hommes du pays à se soustraire à l'obligation de la prière collective du vendredi, ni les femmes à se promener la poitrine dénudée. Ibn Baṭṭūṭā obtient une amélioration de la situation concernant les deux premiers cas, en recourant au besoin à la délation et à la coercition. Par contre, pour ce qui est de la tenue vestimentaire des femmes, il doit bien s'avouer impuissant à lutter contre la coutume.

Les *qāzī* fictifs de Vāriṣ Ṣāh sont d'une toute autre sorte. Ils vivent parmi les habitants des diverses casbahs où ils exercent, d'évidence ils connaissent bien les justiciables et leur langue est celle de la population locale, en l'occurrence le panjabi. Leur situation diffère aussi de celle d'Ibn Baṭṭūṭā du fait, d'une part, de leur rapport à la coutume et d'autre part de leur confrontation aux deux autres sources d'autorité que sont le Conseil de caste et le radjah.

Concernant la coutume, elle est manifestement pour eux la loi à faire respecter au premier chef. C'est très net dans le cas de l'héritage de Rāmjhā comme dans celui du mariage de Hīr. Pour ce qui est de l'héritage, le *qāzī* fait appliquer la coutume jāṭ de partage des terres entre les fils du défunt⁵¹ et pas un mot n'est dit des sœurs de Rāmjhā. Puisque le père du jeune homme laisse huit fils et deux filles, selon la charia chaque sœur devrait hériter d'un dix-huitième des terres ou de l'équivalent. Et encore pourrait-il y avoir d'autres ayants-droit, comme la mère de Rāmjhā, à laquelle reviendrait alors un huitième de la succession : le Coran dit en effet en 4.12 que tel est le lot d'une femme dont le mari

⁴⁷ Ibid. : 396-400.

⁴⁸ Ibid. : 400-401.

⁴⁹ Ibid. : 404.

⁵⁰ Ibid. : 405-407.

⁵¹ Voir Matringe 2008 : 259

défunt a laissé des enfants. Mais là bien sûr n'est pas le propos du poète ! Par contre, dans le droit fil de l'ironie qui caractérise son œuvre⁵², Vāriṣ Ṣāh n'omet pas de signaler que le *qāzī* a été, comme le *pañcāyat*, soudoyé par les frères de Rāmjhā pour leur permettre de spolier leur cadet.

Le *qāzī* de Jhang se pose aussi en défenseur de la coutume. Dès que la relation de Hīr et Rāmjhā a été découverte et commence à faire scandale, le *qāzī* est aux côtés des parents de la jeune fille et de ses frères pour la sermonner et, devant sa résistance, la menacer du supplice du fouet (ce qui est coranique, puisqu'elle s'est rendue coupable de « fornication ») et de la mort (ce qui relève des crimes d'honneur coutumiers encore fréquents en Asie du Sud aujourd'hui). Hīr, ensuite, ne veut pas du mari que sa famille a choisi pour mettre un terme à sa relation avec Rāmjhā ? Qu'à cela ne tienne ! Une jeune fille, dit le *qāzī*, doit avant tout se soucier de préserver l'honneur de sa caste et, partant, elle doit accepter le mari que ses parents lui imposent. Pour mieux défendre la coutume, le *qāzī* invoque la charia (« je te ferai fouetter au nom de la charia ») et menace la récalcitrante de châtiments humains et divins. Il n'a que faire de l'amour, que Hīr défend en des termes mystiques qui rappellent ceux des soufis de l'époque. Les échanges entre ces deux personnages évoquent fortement un poème attribué au soufi panjabi Bullhe Ṣāh (1680-1750) dans lequel dialoguent, de façon convenue, la Loi (*šar*) et l'amour (*išq*), et dont voici un couplet⁵³ :

La Loi dit : « J'ai fait mettre Ṣāh Maṣūr au supplice⁵⁴. »

L'Amour dit : « Tu as bien fait, tu lui as donné de franchir la porte de l'Aimé. »

Dans un cas comme dans l'autre, il est clair que le *qāzī* est familier des milieux dans lesquels il intervient et qu'il connaît bien les parties en présence. Il en va de même avec le *qāzī* de la ville au radjah de laquelle Rāmjhā fait appel pour demander que Hīr lui soit rendue. Le radjah, pour sa part, sait seulement de l'histoire ce que lui en a dit Rāmjhā et, sur la foi des propos du jeune homme, il est prêt à lui permettre d'épouser Hīr. Mais le *qāzī* devant lequel il fait comparaître Rāmjhā et les Kheṛā connaît d'évidence toute l'affaire et il ne fait rien d'autre que confirmer la décision de son homologue de Jhang en faveur de la coutume.

Le radjah accepte la décision du *qāzī* et il faut un événement miraculeux, l'incendie de sa ville suite à une imprécation de Rāmjhā, qui a encore son allure et ses pouvoirs de yogi, pour le faire changer d'avis et user du pouvoir qu'a tout souverain en droit islamique de casser le jugement d'un *qāzī*⁵⁵.

⁵² Voir Matringe 1988 : 23-29, et Matringe 2004 : 35 sq.

⁵³ Voir Rama Krishna 1938 : 86.

⁵⁴ Allusion au martyr, en 1922, du mystique bagdadien al-Ḥallāj fameux pour s'être écrié dans son ravissement en Dieu : « *anā l-ḥaqq* » (je suis la Vérité). Sur ce personnage et le destin de son image, la bibliographie est immense, mais l'étude fondamentale reste Massignon 1975 (pour une prise de vue rapide, voir Massignon, « al-Ḥallāj », *EL*, s. v.).

⁵⁵ Un tel récit amène au demeurant à se demander de quelle religion est ce radjah, dont rien n'est dit par le poète. Il pourrait fort bien être hindou, puisqu'il cède finalement à la démonstration que lui fait le yogi de ses

Si le *qāzī* voit, dans cet épisode, son jugement cassé par le radjah, il a, dans la configuration sociale qui est à l'arrière-plan du texte de Vāriṣ Ṣāh, un allié de poids en matière de défense de la coutume : le *pañcāyat*, dont c'est l'une des fonctions propres. En certaines occasions, au demeurant, le Conseil de caste préfère se passer des services du *qāzī* et agir en tant que tribunal de caste, avec débats contradictoires, comme lorsque Kaido a été battu par Hīr et ses compagnes, ou en prononçant des sentences *sponte sua*, par exemple quand il condamne Hīr à mort.

Dans l'affaire de l'héritage de Rāmjhā, le *qāzī* et le *pañcāyat* agissent ensemble et ont été, l'un et l'autre, soudoyés. Par contre, aussi bien quand Hīr et ses compagnes rossent Kaido, qui avait suivi les amants pour trouver une preuve contre eux et les dénoncer, que lorsque Hīr et Rāmjhā sont surpris pendant leurs ébats, c'est le seul *pañcāyat* qui est saisi : l'honneur et le prestige (*izzat*) de la caste sont en jeu et le problème se règle sans recourir à l'extérieur⁵⁶. Kaido le sait bien, qui a été battu : pour être sûr que sa plainte soit prise en compte, il lui suffit de menacer de porter l'affaire devant le *qāzī*.

Concernant le mariage de Hīr, c'est aussi le *pañcāyat* qui décide que la jeune fille doit être mariée à un Kherā, contre l'avis même de Cūcak, pourtant *primus inter pares* et que son premier mouvement porte toujours à aller dans le sens de sa fille. Les Siāl donnent en effet traditionnellement leurs filles aux Kherā, reconnaissant par là leur supériorité, et enfreindre cette coutume ferait courir le risque d'une attaque armée de la part de ces turbulents alliés. Enfin, c'est le *pañcāyat* qui, en tant que tribunal de caste, prend au nom de la coutume, sans *qāzī* ni radjah, la décision irrévocable, en condamnant Hīr à mort et en faisant exécuter immédiatement la sentence par ses parents.

Les musulmans de *Hīr Vāriṣ Ṣāh* restent socialement hindous, ancrés qu'ils sont dans leur caste, et le *qāzī* apparaît, chaque fois qu'il intervient, comme un auxiliaire du *pañcāyat*, comme sa caution religieuse. Il est aussi des cas dans lesquels il devrait être saisi, mais où l'on se passe tout simplement de ses services : lorsque Hīr et Rāmjhā sont vus en train de faire l'amour ou encore quand Hīr est condamnée à mort.

Ainsi, le rapprochement des textes d'Ibn Baṭṭūṭā avec le poème de Vāriṣ Ṣāh nous permet-il d'ébaucher une image de la pratique du *qāzī* en Asie du Sud à l'époque précoloniale. Nous avons pu mesurer l'écart qui sépare le *qāzī* lettré exerçant dans une capitale et, le cas échéant, originaire d'un autre pays, du *qāzī* de *pargana*, très inséré dans le tissu social de sa juridiction. Le premier se préoccupe uniquement, et conformément à ses attributions, de faire respecter la charia. Le second, lui, cherche à préserver l'ordre social en faisant respecter la coutume. Tout au plus enrobe-t-il à

pouvoirs miraculeux, et qu'un radjah hindou, se trouvant devoir trancher dans un conflit entre musulmans, aurait pu comme lui faire appel à un cadī. Il peut tout aussi bien être un musulman aussi peu islamisé que les défenseurs. Il est d'autant plus impossible de le savoir que le poète ne situe pas historiquement son histoire. Signalons simplement qu'en tout état de cause, il n'y avait pas de radjahs hindous dans les plaines du Panjab au XVIII^e siècle, mais qu'à l'époque de la composition de *Hīr*, certaines villes y étaient déjà tenues par des sikhs (voir Matringe 2008 : 165).

⁵⁶ Sur le rapport entre mariage des filles et *izzat* en contexte panjabi rural, voir Eglar 1960 : 111.

l'occasion son discours de références à la charia, ou établit-il, contre l'évidence, une équivalence entre l'une et l'autre.

Nous avons vu aussi que l'allusion à la réputation de corruption des *qāzī* apparaît dès qu'il est question d'eux, au sommet de la hiérarchie comme dans une obscure casbah : Ibn Baṭṭūṭā remplace son prédécesseur parce qu'il abusait de sa situation pour extorquer des fonds aux justiciables, et le *qāzī* de Taḥt Hazāra, dans *Hīr Vāriṣ Šāh*, est soudoyé par les frères de Rāmjhā désireux de spolier leur cadet.

Enfin, avec l'expérience d'Ibn Baṭṭūṭā, nous avons vu le souverain dans le rôle de celui qui nomme les *qāzī*, tandis que *Hīr Vāriṣ Šāh* nous l'a donné à voir dans sa fonction de recours contre la décision tenue pour injuste d'un *qāzī*.

Certes, ce ne sont là que quelques vignettes tirées d'un récit de voyage et d'un poème. Elles peuvent toutefois contribuer à illustrer une activité très bien documentée sur le plan théorique, mais pour laquelle les sources sont rares pour ce qui concerne la pratique dans l'Asie du Sud précoloniale.

Bibliographie

- AHMAD Imtiaz, 1978, *Caste and Social Stratification among Muslims in India*, 2nd ed., New Delhi, Manohar.
- BOULLIER Véronique, 2009, *Itinérance et vie monastique : les ascètes Naths Yogis en Inde contemporaine*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- BOYD Jean, « Nikāḥ », dans *EI²*, s. v.
- BRIGGS George Weston, 1938, *Gorakhnāth and the Kānphata Yogīs*, Calcutta, Y.M.C.A. Publishing House, and London, Oxford University Press.
- al-BUKHĀRĪ, 2007, *Le Saḥīḥ d'Al Bukhārī*, traduit par O. Houdas et W. Marçais, entièrement revu, corrigé et annoté par Corentin Pabiot, 4 vols., Paris, Maison d'Ennour.
- CHAUMONT Éric, « al-Shāfi'iyya », dans *EI²*, s. v.
- CHAUMONT Éric, 2007, « Abrogation », dans Mohammad Ali Amir-Moezzi, dir., *Dictionnaire du Coran*, Paris, Robert Laffont, « Bouquins ».
- COTTARD Nicole, « al-Mālikiyya », dans *EI²*, s. v.
- DELIÈGE Robert, 2006, *Le Système indien des castes*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, « les Savoirs mieux ».
- DUMONT Louis, 1966, *Homo hierarchicus : le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, « La Bibliothèque des Sciences Humaines ».
- EATON Richard Maxwell, 1985, « Approaches to the Study of Conversion to Islam in India », dans Richard C. Martin, ed., *Approaches to Islam in Religious Studies*, Tucson, The University of Arizona Press, pp. 106-123.
- EGLAR Zekiye, 1960, *A Punjabi Village in Pakistan*, New York, Columbia University Press.
- EI²*: BEARMAN Peri J., BIANQUIS Thierry, BOSWORTH Clifford Edmund, VAN DONZEL Emery, HEINRICHS Wolfhart P. et al., 1954-2007, *Encyclopaedia of Islam*, second edition, Leiden, Brill.

- GABORIEAU Marc, 2007, *Un Autre islam : Inde, Pakistan, Bangladesh*, Paris, Albin Michel, « Planète Inde ».
- HABIB Irfan, 1999, *The Agrarian System of Mughal India*, 2nd ed. (1st ed. 1963), New Delhi, Oxford University Press.
- HAIG Wolseley and Richard BURN, 1937, *The Cambridge History of India, vol. IV : The Mughul Period*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HASAN Farhat, 2006, *State and Locality in Mughal India : Power Relations in Western India, c. 1572-1730*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HASAN Ibn, 1936, *The Central Structure of the Mughal Empire and its Practical Working up to the Year 1657*, New Delhi : Munshiram Manoharlal, 1936.
- HEESTERMAN Jan C., 2004, « The Social Dynamics of the Mughal Empire: A Brief Introduction », *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 47.3, pp. 292-297.
- HENNEFING Wilhelm, « al-Ḥanafīyya » (rev. by Joseph SCHACHT), dans *EI²*, s. v.
- HENNEFING Wilhelm, « al-Marghīnānī », dans *EI²*, s. v.
- IBN BAṬṬŪṬA, 1995, « Voyages et périples (*Rihla*) », dans *Voyageurs arabes : Ibn Faḍlān, Ibn Jubayr, Ibn Baṭṭūṭa et un auteur anonyme*, textes traduits et présentés par Paule Charles-Dominique, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », pp. 359-1050.
- KÁLDY NAGY GYULA, « Kāḍī », dans *EI²*, s. v.
- KHAN, Iqtidar Alam, 1986, « Medieval Indian Notions of Secular Statecraft in Retrospect », *Social Scientist* 14.1, pp. 3-15.
- MARGĪNĀNĪ ‘Alī ibn Abī Bakr, 1791, *The Hedāya, or Guide : a commentary on the Mussulman laws*, translated by order of the Governor-General and Council of Bengal, by Charles Hamilton, London, T. Bensley, 2nd ed. 1870, repr. New Delhi, Kitab Bhawan, 1979.
- MASSIGNON Louis, « al-Ḥallādī », révisé par Louis Gardet, *EI²*, s. v.
- MASSIGNON Louis, 1975, *La Passion de Husayn Ibn Mansūr Hallāj, martyr mystique de l'Islam, exécuté à Bagdad le 26 mars 922 : étude d'histoire religieuse*, 2^e éd., 4 vols., Paris, Gallimard, « Bibliothèque des idées ».
- MATRINGE Denis, 1988, *Hīr Vāriṣ Šāh*, introduction, translittération, traduction et commentaire, Pondichéry, Institut Français d'Indologie.
- MATRINGE Denis, 2004, *Sassī Hāšam Šāh*, texte présenté, traduit du panjabi et annoté, Paris, Langues et Mondes - L'Asiathèque, « Bilingues L&M ».
- MATRINGE Denis, 2008, *Les Sikhs : histoire et tradition des « Lions du Panjab »*, Paris, Albin Michel, « Planète Inde ».
- ORSINI Francesca, 2007, *Love in South Asia : A Cultural History*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PAREJA Felix M, 1964, *Islamologie*, Beyrouth, Imprimerie Catholique.
- POLLOCK Sheldon, 2006, *The Language of the Gods in the World of Men*, Berkeley, University of California Press.
- RAMA KRISHNA Lajwanti, 1938, *Pañjābī Sūfī Poets, A.D. 1460-1900*, London, Oxford University Press.

ROSE Horace Arthur, 1911-1919, *A Glossary of the Tribes and Castes of the Punjab and North-West Frontier Province, Based on the Census Report for the Punjab, 1883 ... and ... 1892, etc.*, 3 vols., vol. 1 Lahore, Superintendent, Govt. Printing, Punjab, 1919 ; vols. 2. and 3 Lahore, Civil and Military Gazette Press, 1911 and 1914.

SMITH Marian, 1960, « Social Structure in the Punjab », dans Mysore Narasimhachar Srinivas, ed., *India's Villages*, 2nd ed., London, Asia Publishing House, pp. 161-179.

VĀRIS ŠĀH, 1986, *Hīr*, éd. Šarīf Šābir, Lahore, Varis Shah Memorial Committee.