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

ANNALES ISLAMOLOGIQUES

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

AnIsl 42 (2008), p. 231-258

Vanessa Van Renterghem

Le sentiment d'appartenance collective chez les élites bagdadiennes des Ve-VIe/XIe-XIIe siècles.

Conditions d'utilisation

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

Conditions of Use

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

Dernières publications

9782724710069 *Gebel el-Zeit III* Georges Castel
9782724709926 *Ouadi el-Jarf I* Pierre Tallet, Grégory Marouard, Damien Laisney
9782724710427 *Ermant III* Christophe Thiers
9782724710144 *Documentary Papyri from the Fouad Collection at the Institut Français d?Archéologie Orientale (P.Fouad II 90–100)* Mohamed Gaber Elmaghrabi
9782724710007 *Représentations et symbolique de la guerre et de la paix dans le monde arabe* Sylvie Denoix (éd.), Salam Diab-Duranton (éd.)
9782724710038 *Les textes de la pyramide de la reine Ânkhesenpépy II* Bernard Mathieu
9782724709889 *Proceedings of the 14th International Conference for Nubian Studies* Marie Millet (éd.), Vincent Rondot (éd.), Frédéric Payraudeau (éd.), Pierre Tallet (éd.)
9782724710182 *Bulletin de liaison de la céramique égyptienne 32* Sylvie Marchand (éd.)

© Institut français d'archéologie orientale - Le Caire

VANESSA VAN RENTERGHEM

Le sentiment d'appartenance collective chez les élites bagdadiennes des Ve-VIe/XIe-XIIe siècles

En raison des événements politiques dont le Ve/XIe siècle fut témoin, à commencer par le renversement de l'émirat bouyide et l'établissement du sultanat seldjoukide, nouvelle tutelle sur le califat abbasside, la société bagdadienne de cette période connut des bouleversements notables. En effet, bien que les sultans seldjoukides n'aient qu'épisodiquement résidé à Bagdad, leur domination politique s'est traduite par des phénomènes induisant d'importantes recompositions sociales dans la ville. La seconde moitié du Ve/XIe et le VIe/XIIe siècle virent ainsi l'implantation à Bagdad d'un personnel militaire et politico-administratif d'origine turque ou persane, l'arrivée permanente de lettrés et mystiques provenant eux aussi de l'Orient du *dār al-islām*, et la fondation de nombreuses institutions, madrasas (essentiellement šāfiʿites et hanafites dans un premier temps) et *ribāṭ*-s soufis. Ces phénomènes ont notamment favorisé à Bagdad la réussite de quelques grands lignages, souvent d'origine extérieure à la ville, qui parvinrent à monopoliser les plus importantes fonctions politiques et religieuses tout au long du VIe/XIIe siècle [1]. À cela, il faut ajouter les caractéristiques qui étaient déjà celles du milieu bagdadien : la division physique de la ville en plusieurs entités distinctes ; une importante composante shiʿite de la population, la cohabitation des habitants des quartiers sunnites et shiʿites entraînant de récurrents affrontements [2] ; et enfin une forte implantation locale du *maḏhab* hanbalite [3].

1. Ces résultats s'appuient sur les analyses menées au cours de mon travail de doctorat : V. Van Renterghem, *Les élites bagdadiennes au temps des Seldjoukides*, thèse de doctorat sous la direction de Françoise Micheau, soutenue à l'université Paris I-Sorbonne en décembre 2004 ; parution prévue (Paris, Les Indes savantes, 2009).

2. Sur ces questions, voir Sabari, *Mouvements populaires*.

3. Sur le hanbalisme bagdadien, voir Laoust, « Hanbalisme » et « Agitations populaires », ainsi que Cook, *Commanding Right*, p. 114-145, et Hurvitz, « From Scholarly Circles to Mass Movements ».

AnIsl 42 (2008), p. 231-258 Vanessa Van Renterghem
Le sentiment d'appartenance collective chez les élites bagdadiennes des Ve-VIe/XIe-XIIe siècles.
© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

La vie sociale de l'époque est accessible au chercheur grâce à des sources littéraires variées, produites en partie à Bagdad, en partie dans les autres grands centres urbains du Proche-Orient, principalement entre le Ve/XIe et le VIIe/XIIIe siècle [4]. Ces textes, chroniques et dictionnaires biographiques au premier titre, mettent plus volontiers en scène des individus que des groupes. Plusieurs indices témoignent cependant de l'existence de sentiments d'appartenance collective développés par les principaux acteurs de l'histoire de cette époque. Sans pour autant leur supposer une homogénéité sociale *a priori*, le chercheur peut ainsi étudier les ensembles dessinés par de tels sentiments d'appartenance commune et en rechercher les fondements et les manifestations, tout particulièrement dans le domaine des pratiques sociales.

Plusieurs façons d'aborder les entités collectives dans la Bagdad des Ve-VIe/XIe-XIIe siècles seront envisagées ici. Tout d'abord, les Bagdadiens les plus influents de leur époque, mais aussi d'autres individus de statut social plus modeste bien que caractérisés par leur maîtrise du savoir, se montraient soucieux de se distinguer de leurs semblables et de marquer concrètement cette différenciation – par le vêtement, le contrôle de leurs relations sociales, etc. L'étude de leurs pratiques de distinction met en évidence leur sentiment d'appartenir à une élite reconnue comme telle par leurs contemporains. Une source originale, le « Journal » rédigé par le lettré hanbalite Ibn al-Bannā' (m. 471/1079) [5], permet d'étudier un ensemble particulier, caractérisé par un très fort sentiment d'appartenance collective malgré une hétérogénéité sociale patente : il s'agit du groupe des hanbalites de la rive orientale de Bagdad. Au-delà de ce cas particulier, l'inclusion de l'individu dans un ou plusieurs ensembles et l'importance de la dimension collective de l'existence de chacun se lit dans les descriptions de cérémonies funéraires, qui offrent le spectacle du groupe réuni autour d'un membre décédé. La mort elle-même ne scellait pas la disparition sociale définitive des plus importants membres du groupe, la société des défunts étant par ailleurs régie par des règles implicites tout à fait comparables à celles gouvernant la société des vivants.

Sentiment d'appartenance et pratiques de distinction chez les notables bagdadiens

Au sein de la « bonne société » bagdadienne, l'une de ces règles implicites concernait le contrôle des fréquentations, première expression d'un désir de distinction du commun des mortels bagdadiens. Les dictionnaires biographiques se font l'écho de ce besoin, que manifestèrent particulièrement les lettrés bagdadiens, d'éviter le contact avec les hommes du peuple dont ils étaient par ailleurs souvent proches par certains aspects (revenus modestes, exercice d'une activité artisanale ou commerciale, résidence dans des quartiers similaires…). Ce comportement était perçu comme naturel par les biographes, qui signalaient comme déviante toute conduite

4. On trouvera la liste complète des sources utilisées dans la bibliographie en fin d'article.

5. Ce texte, ensemble de notes prises par Ibn al-Bannā', *muḥaddiṯ* et *faqīh* de la rive orientale de Bagdad, recense au jour le jour les activités de son auteur. Édition du texte arabe et traduction anglaise par Makdisi, « Autograph Diary ». Dans la suite de l'article, les références au texte d'Ibn al-Bannā' sont données à partir de la numérotation en paragraphes établie par cette édition.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

ayant pour conséquence de rapprocher l'homme de savoir (*ʿālim*) de l'homme du peuple, au risque de confondre leurs façons d'agir et donc leurs identités sociales respectives [6].

Bonnes et mauvaises fréquentations

Un des thèmes centraux des notices biographiques est ainsi celui de la *fréquentation* sociale (*muḫālaṭa*). Exprimant les valeurs de leur groupe, les auteurs de dictionnaires biographiques condamnent unanimement l'habitude prise par certains ulémas de frayer avec le peuple. Ibn al-Dimyāṭī reproche ainsi à son maître Abū Muḥammad Ǧaʿfar b. Muḥammad al-ʿAbbāsī al-Makkī (m. 598/1202) son habitude de fréquenter des gens « qui n'étaient pas de son espèce (*ǧins*) [7] ». Le contrôle des fréquentations sociales était encore plus marqué dans les milieux du pouvoir : Ibn al-Ǧawzī mentionne comme une anomalie le comportement d'Abū Šuǧāʿ, vizir du calife al-Muqtadī de 477/1084 à 484/1091, qui, précise-t-il, ne respectait pas le nécessaire retrait vis-à-vis des foules, au point de « parl[er] aux femmes et aux enfants ». Le biographe hanbalite signale également que « gens du commun et gens de bien assistaient [ensemble] à son *maǧlis* », fait social inhabituel et donc digne d'être noté [8].

Dans l'ensemble, ce n'est pas la sociabilité en soi qui est condamnée mais bien la fréquentation déplacée de personnes n'appartenant pas au même monde : la foule des *ʿawāmm*, les gens peu instruits, les joueurs d'échecs et les parieurs, personnages peu recommandables aux yeux des auteurs musulmans de l'époque. La recherche de la compagnie des « gens de bien », *al-ṣāliḥūn*, est au contraire valorisée [9], et Ibn al-Bannāʾ, prenant pour prétexte la découverte du cadavre d'une vieille femme hashémite vivant seule, se décrie de l'isolement [10]. L'idéal sous-jacent est loin d'être toujours celui du lettré-ascète (*zāhid*), soucieux de limiter au maximum les contacts avec ses semblables [11]. Au contraire de l'ascète retiré dans son *masǧid* ou sa *zāwiya*, la pratique sociale d'Ibn al-Bannāʾ reposait sur de nombreuses visites de voisinage l'insérant

6. Le travail sur la formation progressive de l'identité collective des ulémas reste encore en grande partie à faire ; à Bagdad aux Ve-VIe/XIe-XIIe siècles, un tel processus était visiblement achevé. Le développement de la littérature biographique consacrée aux lettrés et hommes de religion est l'un des aspects de la construction de cette identité. À ce sujet, voir entre autres al-Qāḍī, « Biographical Dictionaries », et Mediano, « El género biográfico árabe ».

7. (…) *[Wa kāna] muḫāliṭan li ġayr abnāʾ ǧinsihi* (Ibn al-Dimyāṭī (m. 749/1348), *al-Mustafād* 21, p. 68, notice nº 62).

8. (…) *Ḥattā taraka al-iḫtiǧāb fa-yukallimu al-marʾa wa l-ṭifl wa awṭaʾa al-ʿawāmm wa l-ṣāliḥīn maǧlisahu* (Ibn al-Ǧawzī, *al-Muntaẓam* 17, p. 23, notice nº 3652).

9. Ibn al-Dubayṯī rappelle que son camarade dans les cercles de *ḥadīṯ* bagdadiens, Abū l-Futūḥ Muḥammad ibn Nuqayš (m. vers 576-577/1180-1182), « fréquentait les gens intègres » (*kāna […] yuḫāliṭu al-ṣāliḥīn* ; *Ḏayl* 1, p. 181, notice nº 88), tandis que le lettré Abū Manṣūr Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb ibn Sukayna (m. 591/1195) « grandit parmi les gens de bien » (*našaʾa bayna al-ṣāliḥīn*, *id.*, t. 2, p. 60, notice nº 269).

10. « Journal », § 24.

11. Voir le cas de l'ascète Muḥammad Aḫī Ḥamādī (m. 503/1109) qui, miraculeusement guéri après avoir vu en rêve le prophète Muḥammad, décida de se retirer du monde et de ses fréquentations (*inqaṭaʿa min muḫālaṭat al-nās* ; Ibn al-Ǧawzī, *al-Muntaẓam* 17, p. 118, notice nº 3789). Sur le modèle du lettré-*zāhid*, voir Hurvitz, « Biographies and Mild Ascetism ».

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

dans un réseau de sociabilité aussi dense que restreint[12]. Quant à Ibn al-Ǧawzī, sa méfiance envers la fréquentation de ses contemporains – l'illustre hanbalite allant jusqu'à déclarer que « le contact des hommes est une souffrance pour l'âme à cause de leur haleine[13] » – n'a d'égal que l'orgueil avec lequel il expose l'ascendant qu'il avait pris sur le peuple et décrit la foule innombrable se pressant à ses séances de prédication populaire (*waʿẓ*)[14].

Le rapport d'Ibn al-Ǧawzī aux puissants était empreint du même type d'ambiguïté : comme nombre de ses contemporains, il condamnait volontiers la fréquentation des princes par les ulémas (car « quiconque s'introduit auprès de ces derniers [les princes] se trouve impliqué avec eux dans des actes illicites[15] »), ce qui ne l'empêchait pas de se féliciter de la haute estime dans laquelle le tenaient le calife et ses plus hauts fonctionnaires[16]. Dans ses discours, Ibn al-Ǧawzī, cas exceptionnel par le succès qu'il rencontra auprès de ses contemporains, manifeste un équilibre théorique parfait entre l'évitement des catégories de la population jugées dangereuses pour sa moralité (puissants) ou indignes de sa compagnie (vulgaires), et la fréquentation de quelques grands mécènes comme Banafša, la concubine du calife al-Mustaḍī'[17], et le vizir Ibn Hubayra[18], qui lui accordèrent leur protection et lui permirent d'accéder à la direction de plusieurs madrasas dans les années 570/1175[19]. Comme le résume son biographe Ibn Rağab, Ibn al-Ǧawzī possédait à la fois *inqiṭāʿ*, retrait face aux foules, et *ittiṣāl*, entregent nécessaire au bon déroulement de sa carrière[20]. La notion d'*ittiṣāl* vient ici contrebalancer de façon intéressante l'habituel *topos* interdisant aux ulémas de fréquenter les puissants[21].

Le besoin de se distinguer vis-à-vis de la masse des gens ordinaires, partagé par une bonne partie des ulémas, s'exprimait aussi sous la forme d'un jugement intellectuel et moral fondé sur le mépris envers l'ignorance (*ǧahl*) supposée de la *ʿāmma*, par contraste avec l'intelligence éclairée des *ahl al-ʿilm*[22]. Il est à noter que cette ignorance était surtout vilipendée en raison

12. Voir Van Renterghem, « Structure et fonctionnement du réseau hanbalite bagdadien ».

13. *Ṣayd al-ḫāṭir* (*La pensée vigile*), trad. D. Reig, p. 71.

14. Voir les descriptions de ces dernières pour les années 567-574/1172-1179 (*al-Muntaẓam* 18, p. 197 à 250). La plus imagée est celle d'une séance de *waʿẓ* nocturne tenue en *rabīʿ* I 569 / octobre 1173 sur la rive occidentale de Bagdad, pour laquelle le prédicateur hanbalite affirmait avoir réuni 300 000 personnes (*ibid.*, p. 203).

15. *Ṣayd al-ḫāṭir*, trad. D. Reig, p. 114.

16. Voir en particulier les passages qu'il consacre à sa propre carrière au cours de la dernière année de sa chronique, l'an 574/1178 (*al-Muntaẓam* 18, p. 248-253).

17. Sur Banafša, qui mourut en 598/1201, voir Ibn al-Aṯīr (m. 630/1232), *al-Kāmil* 12, p. 178, et Ibn Kaṯīr (m. 774/1373), *al-Bidāya* 13, p. 42.

18. Mort en 560/1165. Sur ce dignitaire particulièrement favorable au *maḏhab* hanbalite, voir Ibn al-Ǧawzī, *al-Muntaẓam* 18, p. 166, notice nº 4257 ; Sibṭ ibn al-Ǧawzī, *Mirʾāt*, éd. Hyderabad, p. 255 ; Ibn Ḫallikān, *Wafayāt* 6, p. 230, notice nº 807 ; Ibn al-Dimyāṭī, *al-Mustafād* 21, p. 197, notice nº 202 ; Ibn Rağab, *Ḏayl* 3, p. 211, notice nº 131 ; Ibn Kaṯīr, *al-Bidāya* 12, p. 270 ; Ibn al-ʿImād, *Šaḏarāt* 6, p. 319 ; Mason, *Two Statemen of Medieval Islam*.

19. Voir dans *al-Muntaẓam* l'*auto-satisfecit* d'Ibn al-Ǧawzī rappelant qu'il avait obtenu, chose inouïe pour un hanbalite, la direction simultanée de cinq madrasas (année 574/1178, t. 18, p. 249-250).

20. Notice d'Ibn al-Ǧawzī chez Ibn Rağab (m. 795/1392), *Ḏayl* 3, p. 336 *sq.*, notice nº 205.

21. Sur ce *topos* confronté à la réalité des pratiques des ulémas, voir par exemple Marin, « Inqibāḍ ʿan al-sulṭān ».

22. Yāqūt (m. 626/1229) rapporte ainsi une anecdote à propos du *kātib* Abū l-Ḥusayn ʿAlī b. Ḥamza ibn Ṭalḥa : une fois devenu *ḥāğib* de Bāb al-Nūbī (l'un des fonctionnaires califaux chargés de l'ordre public à Bagdad), il interdit à la *ʿāmma* certains types de

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

du fait qu'elle était perçue comme cause potentielle de pratiques non orthodoxes : si la *ʿāmma* se comportait mal aux yeux des ulémas, c'était moins parce qu'elle était intrinsèquement corrompue que par manque de connaissance du licite et de l'illicite. Il n'en reste pas moins que les historiographes de l'époque témoignent d'une volonté des ulémas de se présenter comme différents de la majorité de leurs contemporains, volonté concrétisée dans des pratiques de distinctions épisodiquement évoquées par les sources.

Les pratiques de distinction : l'exemple du vêtement

Dans la société bagdadienne des Ve-VIe/XIe-XIIe siècles, comme dans la plupart des sociétés traditionnelles, tout signe extérieur (vêtement, coiffure, monture, ...) était porteur d'une signification sociale, renseignant de façon immédiate les contemporains sur le statut social et la sphère d'activité de celui qui les arborait. Chaque élément du costume, en particulier, était signifiant [23]. Le turban (*ʿimāma*) était essentiel aux ulémas comme aux dignitaires politiques, au point de prendre une valeur symbolique forte : faire tomber le turban de la tête d'un *ʿālim*, lui laissant la tête nue, revenait à l'humilier gravement [24] ; ôter volontairement son turban était signe de deuil [25] ou de mortification [26]. Le turban était à tel point le symbole d'un certain statut social que le *wāʿiẓ* Abū l-Maʿālī Muḥammad b. Aḥmad ibn al-Samʿānī (m. 582/1186) s'exclama un jour en chaire : « Prends autant de soin à conserver ta foi que tu en mets à garder ton turban sur ta tête, et que le turban ne te devienne pas plus précieux que ta foi [27]. » Les officiels nommés par le calife (*naqīb*-s, *qāḍī*-s, *ḥāǧib*-s, etc.), de même que les témoins légaux (*šāhid*, pl. *šuhūd*)

divertissement peu conformes à la morale islamique, tels que la fréquentation des cabarets et des prostituées et la consommation de boissons alcoolisées. Grâce à un intermédiaire, un riche membre de la *ʿāmma* vint lui demander l'autorisation de célébrer la circoncision de son fils. Le *ḥāǧib* accéda à sa demande, puis, ayant appris que la fête avait accueilli des musiciens de *ṭarab*, convoqua l'individu et lui fit subir une longue diatribe sur l'ignorance (*ǧahl*) de la *ʿāmma* et le peu d'intelligence (*ʿaql*) des « vils gens du commun » (*al-ʿawāmm al-ǧahala, al-wuḍaʿā' al-safala* ; *Muʿǧam al-udabā'* 4, p. 109, notice nº 579).

23. L'étude des dimensions sociales du vêtement dans le *dār al-islām* médiéval reste largement à entreprendre ; l'ouvrage récent de Stillman, *Arab Dress: A Short History*, pose quelques jalons historiques en la matière mais reste dans l'ensemble trop fragmentaire et descriptif.

24. Voire l'anecdote rapportée par Sibṭ ibn al-Ǧawzī dans la notice consacrée au *wāʿiẓ* ašʿarite Abū l-Ḫayr al-Qazwīnī (m. 589/1195) : ayant refusé de maudire Yazīd ibn Muʿāwiya le jour de *ʿāšūrā'*, il fut molesté à la madrasa Niẓāmiyya et un soufflet fit tomber son turban (*Mir'āt*, éd. Hyderabad, p. 443). Les promenades publiques infâmantes infligées aux contrevenants aux pratiques islamiques impliquaient d'ailleurs qu'on leur découvrît la tête ; voir l'exemple du *wāʿiẓ* al-Maġribī, convaincu en 535/1140 de conserver chez lui jarres de vin et instruments de musique et promené tête nue (*makšūf al-ra's*) dans les rues de Bagdad (Ibn al-Ǧawzī, *al-Muntaẓam* 18, p. 9).

25. Lors de la mort du calife al-Qā'im en 467/1075, le vizir Faḫr al-dawla et son fils siégèrent pour les condoléances pieds nus, tête nue et vêtements déchirés (Ibn al-Ǧawzī, *al-Muntaẓam* 16, p. 163).

26. Après une émeute ayant opposé certains des *fuqahā'* de la madrasa Niẓāmiyya à des fonctionnaires califaux, le *mudarris* de la madrasa, le mystique Abū l-Naǧīb al-Suhrawardī, se rendit le lendemain au pied de l'un des palais abbassides, tête nue, afin d'implorer le pardon du calife, qui le lui accorda (*iʿtaḏara wa kašafa ra'sahu ; ibid.*, t. 18, p. 83).

27. *Iḥfaẓ īmānaka ḥifẓ al-ʿimāma ʿalā ra'sika, lā takun al-ʿimāma aʿazz ʿalayka min īmānika* ; anecdote rapportée par al-Subkī (m. 771/1369), *Ṭabaqāt al-šāfiʿiyya* 6, p. 87, notice nº 612.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

accrédités par les juges portaient un voile de tête particulier, le *ṭaylasān*, qui leur était remis lors de leur entrée en fonction et qu'ils ne devaient plus revêtir en cas de destitution [28]. Enfin, quelques indices montrent qu'il existait différentes façons de porter le turban, certains types de coiffure étant, soit réservés à des professions précises, soit signe d'une position sociale ou politique prééminente [29].

Les couleurs avaient aussi leur signification, le noir symbolisant le respect pour la dynastie abbasside [30] (les robes d'honneur, *ḫilʿa*-s, délivrées par le calife abbasside étaient la plupart du temps noires [31]) bien que beaucoup d'ulémas, et au premier titre Ibn al-Ǧawzī, semblent avoir eu l'habitude de s'habiller de blanc [32]. Enfin, le choix de l'étoffe des vêtements était socialement et moralement signifiant : l'éthique des ulémas les portait à préférer les vêtements de simple coton, le port de la soie étant réservé aux hommes riches ou aux hauts dignitaires politiques [33], et décrié par les musulmans les plus rigoristes en raison de sa prohibition par certains *ḥadīṯ*-s [34]. Quant au fait de revêtir des vêtements de laine, il connotait de façon presque immédiate l'adoption du mode de vie soufi [35].

28. Lorsque le *šaḫīd* Abū l-Faḍl Aḥmad b. Ṣāliḥ ibn Šāfiʿ (m. 565/1170) fut démis de sa fonction de témoin légal, il dut restituer son *ṭaylasān* (Ibn Raǧab, *Ḏayl* 3, p. 262, notice nº 140) ; de même pour le *qāḍī l-quḍāt* déchu Abū l-Ḥasan Muḥammad b. Ǧaʿfar al-ʿAbbāsī (m. 595/1199, voir Ibn al-Dubayṯī, *Ḏayl* 1, p. 196, notice nº 100), etc.

29. En 522/1128, l'*ustāḏ al-dār* du calife, ʿIzz al-dawla ibn al-Muṭṭalib, reçut « un vêtement de laine et un turban sans traîne » (*ʿimāma bi ġayr ḏu'āba* ; Ibn al-Ǧawzī, *al-Muntaẓam* 17, p. 250), tandis que la notice biographique d'Abū Muḥammad al-Ḥasan b. ʿAlī al-Ǧawharī (m. 454/1062) précise qu'on lui attribua le nom d'Ibn al-Muqannaʿī, « le voilé », en raison de sa façon originale de porter le turban, qui devint par la suite la norme parmi les témoins légaux (*šuhūd*) bagdadiens (*ibid.*, t. 16, p. 76, notice nº 3376, et Ibn al-ʿImād, *Šaḏarāt* 5, p. 228).

30. Pendant l'année (450/1058) au cours de laquelle le calife abbasside fut exilé de Bagdad et où la *ḫuṭba* se fit au nom du calife fatimide du Caire, al-Mustanṣir, il fut de bon ton chez certains ulémas investis de fonctions officielles (notamment la *ḫiṭāba*) de remplacer leurs habits noirs par des blancs, en l'honneur des Fatimides ; voir Ibn al-Ǧawzī, *al-Muntaẓam* 16, p. 37, al-Bundārī, *Zubdat al-nuṣra*, p. 22, et ʿAlī b. Nāṣir (deuxième moitié du VIIe/XIIIe siècle), *Zubdat al-tawārīḫ*, p. 20.

31. Par exemple, sept robes d'honneur noires furent remises par le calife al-Qā'im au sultan Ṭuġril Beg lors de sa réception au Dār al-Ḫilāfa en 449/1058 (al-Bundārī, *Zubda*, p. 17).

32. Ibn Raǧab, *Ḏayl* 3, p. 336, notice nº 205.

33. Les robes d'honneur remises par le calife aux officiels abbassides et seldjoukides et aux souverains locaux étaient souvent en soie, comme le vêtement de brocart de soie (*saqlāṭūn*) offert par al-Qā'im à son vizir Ibn Ǧahīr en 454/1062 (Sibṭ ibn al-Ǧawzī, *Mir'āt*, éd. Belgeler, p. 115).

34. Pour un exemple de la condamnation du port d'étoffes de soie, voir les remontrances adressées par le hanbalite Ibn ʿAqīl au même Ibn Ǧahīr en 488/1095 (cité par Ibn al-Ǧawzī, *al-Muntaẓam* 17, p. 17). La critique des biographes envers les ulémas qui portaient des vêtements de soie est aussi récurrente ; voir par exemple la notice du *wāʿiẓ* ašʿarite originaire de Nishapur, Abū Bakr Aḥmad b. Muḥammad ibn al-Fawrakī (m. 478/1085), par Ibn al-Ǧawzī fustigeant le fait qu'il « n'éprouvait aucune honte à porter [des vêtements de] soie » (*lā yataḥāšā min labs al-ḥarīr*, *al-Muntaẓam* 16, p. 243). Les hanbalites n'étaient pas les seuls à réprouver le port de la soie : le *qāḍī* šāfiʿite Abū Bakr al-Šāšī (m. 488/1095) passait pour avoir refusé le témoignage devant son tribunal d'un *faqīh* reconnu, sous le prétexte qu'il portait des vêtements de soie ainsi qu'une bague en or (l'anecdote est également rapportée par Ibn al-Ǧawzī, *ibid.*, t. 17, p. 27, notice nº 3653). Les exemples de ce type sont particulièrement nombreux dans les sources de l'époque.

35. L'hostilité d'Ibn al-Ǧawzī envers certains soufis le poussa d'ailleurs à critiquer fermement leur habitude de porter de la laine, jusqu'à citer des *ḥadīṯ*-s réprouvant le port de cette étoffe plus encore que celui

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Type d'étoffe, couleur, forme et composantes du vêtement, ainsi que d'autres détails de l'apparence physique (coiffure, longueur de la moustache, …) permettaient ainsi de situer immédiatement un individu dans un univers social particulier, au point de faire du costume un élément fort de l'identité sociale. Le vêtement exprimait en théorie le sexe de la personne, son appartenance religieuse[36], éventuellement son origine ethnique ou géographique[37] et son domaine d'activité. Il fournissait ainsi des signes manifestes (*ʿalāmāt*)[38] permettant aux contemporains de porter une appréciation immédiate sur celui qui le portait, le rattachant à une catégorie identifiable, ethnique (les Turcs, les Arabes bédouins, les Daylamites, …) ou professionnelle (les militaires, les soufis, les ulémas, …) et permettant, par extension, un jugement anticipé sur sa moralité et son comportement potentiel[39].

Le vêtement et l'apparence permettaient donc de rattacher les individus à des entités collectives. La distinction sociale s'exprimait aussi par le choix d'un moyen de locomotion, seules les catégories modestes de la population se déplaçant à pied ou à dos d'âne ; les élites politiques et militaires, califes et vizirs en tête, montaient à cheval (*ḫayl*)[40], tandis qu'ulémas et *qāḍī*-s circulaient à dos de mule (*baġl*, *baġala*)[41]. Le lieu et le type de résidence, les espaces fréquentés, les pratiques alimentaires étaient également des marqueurs sociaux inscrivant tout individu au sein d'un ou de plusieurs groupes se définissant par une série complexe de critères, mais immédiatement identifiables par ses contemporains.

de la soie (*Talbīs Iblīs*, trad. angl. D.S. Margoliouth *in Islamic Culture*, 1945, p. 69-73).

36. Les *ḏimmī*-s étant censés porter des signes distinctifs, *ġiyār*-s, pour manifester à la vue de leurs contemporains leur statut de non-musulmans. Cependant, la réitération régulière de l'injonction faite aux *ḏimmī*-s de porter le *ġiyār* montre que cette obligation n'était pas respectée de façon permanente.

37. Le *faqīh* daylamite Muḥammad b. Wahbān, si l'on en croit son biographe al-Qurašī (m. 775/1375), arriva à Bagdad « en habits du Daylam » avant de se raser la tête (ce qui laisse entendre que sa coiffure permettait également de l'identifier comme étranger) et de changer de vêtements (*al-Ǧawāhir al-muḍiyya*, éd. Hyderabad, t. 2, p. 141, notice nº 131).

38. Le terme *ʿalāmāt* est employé dans ce sens par al-Ġazālī (m. 503/1111) dans son *Kitāb al-ḥalāl wa l-ḥarām* (*Livre du licite et de l'illicite*), où il énumère également les différents types d'habits indiquant que celui qui les porte est un « homme de bien » : « l'habit des soufis, des commerçants, des théologiens-juristes, etc. » (*ṯiyāb ahl al-taṣawwuf wa l-tiǧāra wa l-ʿilm wa ġayruhā…* ; *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn* 2, p. 185 ; trad. fr. Régis Morelon, *Le livre du licite et de l'illicite*, p. 126).

39. D'après al-Ġazālī en effet, il était possible de déceler l'immoralité potentielle d'une personne d'après son apparence : la longueur des moustaches, l'agencement de la chevelure et le type d'habits permettaient notamment, selon lui, d'identifier Turcs, Arabes bédouins, militaires et autres catégories de la population susceptibles de se comporter de façon injuste (*ẓulman*) ou illicite (*ibid.*).

40. La monture faisait d'ailleurs parfois partie des cadeaux remis par le calife abbasside à ses fonctionnaires nouvellement nommés ; un fonctionnaire destitué se trouvait privé de sa monture et devait regagner son domicile à pied. Voir la disgrâce du vizir Ibn Ǧahīr en 500/1106, relatée par Ibn al-Ǧawzī, *al-Muntaẓam* 17, p. 100.

41. Voir par exemple la notice du *faqīh* Yūsuf al-Dimašqī (m. 563/1168) par Sibṭ ibn al-Ǧawzī (*Mirʾāt al-zamān*, éd. Hyderabad, p. 274).

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Une forte identité collective : le cas des hanbalites de Bāb al-Marātib

La plupart des textes de cette époque ne laissent entrevoir qu'un nombre restreint de ces entités sociales – elles-mêmes hétérogènes et traversées de clivages et d'antagonismes –, car ils s'intéressent en priorité aux catégories élitaires de la population. Le « Journal » d'Ibn al-Bannā', en raison de son originalité, permet d'appréhender de l'intérieur le fonctionnement d'un groupe bien particulier auquel appartenait l'auteur : celui des résidents hanbalites du quartier de Bāb al-Marātib (situé sur la rive orientale sur Tigre, au sud des palais califaux). Le « Journal » se distingue en effet des ouvrages contemporains par trois caractéristiques : d'une part l'originalité des informations fournies, en grande partie issues du témoignage direct de l'auteur [42] ; ensuite la dimension locale de ces informations [43] ; enfin le caractère collectif de la plupart des activités qu'Ibn al-Bannā' relate pour y avoir participé, et qui impliquent presque toujours plusieurs membres du groupe hanbalite.

Le groupe hanbalite de Bāb al-Marātib et ses activités

Ce groupe (*ǧamāʿa*) se composait d'un nombre mouvant de « compagnons [hanbalites] » (*aṣḥāb*), certains nettement individués par Ibn al-Bannā', d'autres anonymes et indénombrés. On rencontre parmi eux des jurisconsultes (*fuqahā'* [44]) mais aussi de riches commerçants-mécènes ou de simples voisins qui ne bénéficiaient visiblement d'aucune formation en *fiqh*. Tous ces personnages sont néanmoins désignés comme « compagnons » (*aṣḥāb*) par Ibn al-Bannā', ce qui conduit à s'interroger sur la signification que revêtait, pour ces individus non formés en *fiqh*, leur affiliation (indubitable dans ce contexte) au *maḏhab* hanbalite [45]. Il est probable,

42. Dans ses notes, Ibn al-Bannā' a consigné au jour le jour toutes les activités auxquelles il prenait part, ainsi que les principales nouvelles qu'il apprenait par des truchements variés. En conséquence, sur l'ensemble des faits notés par le lettré hanbalite au cours de ces quelques mois, seul un petit nombre d'événements politiques ou locaux majeurs est répercuté par les chroniques. Ibn al-Ǧawzī rapporte uniquement les suivants : agitation des hanbalites bagdadiens réclamant que soient lues publiquement les « professions de foi » (*ʿaqīda-s*) rédigées par les califes al-Qādir et al-Qā'im, conformes aux visions hanbalites ; destitution puis retour en poste du vizir abbasside Ibn Ǧahīr ; dissension interne au sein de la communauté hanbalite contre leur compagnon de *maḏhab* Ibn ʿAqīl ; crue du Tigre suivie d'une inondation, et enfin naissance d'un héritier mâle du calife en titre (*al-Muntaẓam* 16, p. 105-107 et 111-115). Sibṭ ibn al-Ǧawzī donne plus de détails sur le cas du vizir disgracié (*Mir'āt*, éd. Belgeler, p. 152-161), et l'on trouve d'autres informations sur la situation politique abbasside et seldjoukide chez al-Bundārī (*Zubda*, p. 36-37) et Ibn al-Aṯīr (*al-Kāmil* 8, p. 381-383). Enfin, Ibn Kaṯīr offre un résumé des principaux événements (*al-Bidāya* 12, p. 104-106).

43. Sur les 185 paragraphes conservés, plus de la moitié (105) mettent en scène le groupe des hanbalites de Bāb al-Marātib, une cinquantaine évoque des événements de la vie bagdadienne (situation politique et militaire, incidents, faits divers et variations climatiques), 18 sont des relations de rêves interprétés par Ibn al-Bannā' et une douzaine seulement se rapporte à des nouvelles venues d'horizons plus lointains.

44. Pluriel de *faqīh*, « spécialiste du droit musulman (*fiqh*) ».

45. La lecture du « Journal » montre que sous la plume d'Ibn al-Bannā', les termes *al-ǧamāʿa* et *al-aṣḥāb* désignent *toujours* le groupe hanbalite et ses membres.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

comme le souligne Daphna Ephrat, que, pour un grand nombre de hanbalites bagdadiens, le sentiment d'appartenance au *maḏhab* ait été fondé plus sur une communauté de valeurs morales et éthiques que sur l'étude du *fiqh* ou la référence à des normes juridiques précises [46]. S'il est impossible de généraliser le cas particulier des hanbalites bagdadiens pour faire – dans la lignée des travaux d'Ira Lapidus – du *maḏhab* un cadre social majeur des villes du *dār al-islām* médiéval [47], le groupe auquel appartenait Ibn al-Bannā' se caractérisait malgré tout par la force des liens entretenus par ses membres et par des contacts réduits et conflictuels avec les individus et les ensembles sociaux extérieurs au groupe.

Le contenu du « Journal » reflète ce fort sentiment d'appartenance collective, à travers la description des activités, quotidiennes ou occasionnelles, de son rédacteur et de ses compagnons hanbalites (*aṣḥāb*). Certaines de ces activités sont celles d'autorités religieuses, de lettrés et de spécialistes du droit hanbalite : on observe ainsi Ibn al-Bannā' et ses compagnons de *maḏhab* enseigner auprès de publics variés [48], diriger la prière collective du vendredi dans certaines des mosquées-*ǧāmiʿ* bagdadiennes [49], discuter de points de droits entre collègues *fuqahā'* [50]. D'autres témoignent de la fonction de groupe de pression des *aṣḥāb* hanbalites, que l'on voit défendre publiquement les positions rigoristes de leur *maḏhab* [51], expulser du groupe tout

46. Voir Ephrat, *A Learned Society in a Period of Transition*, chapitre 4 en particulier.

47. Voir en particulier *in* Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, le chapitre intitulé « The Ulama and the Formation of an Urban Society » (p. 107-113). La théorie de Lapidus se fonde sur l'étude des grandes villes syriennes de la période mamlouke et accorde aux *maḏāhib* un rôle central dans la constitution de groupes d'ulémas servant d'intermédiaires entre population urbaine et pouvoirs étrangers. On trouve un écho direct de cette théorie, assorti d'une étude intéressante sur l'action des hanbalites bagdadiens au IVe/Xe siècle, dans l'article de Hurvitz, « From Scholarly Circle to Mass Movements ».

48. Exemples : Ibn al-Bannā' enseigne la lecture coranique, le *ḥadīṯ* et le *fiqh* dans un oratoire (*masǧid*) dont il est en charge (« Journal », § 35) ; il donne des cours privés de Coran, *ḥadīṯ* et *farā'id* au fils de l'un de ses compagnons hanbalites (§ 113) ; séance d'enseignement (*maǧlis*) d'Abū Naṣr l'aveugle (§ 80) ; le *šarīf* Abū Ǧaʿfar ibn Abī Mūsā tient un *maǧlis* de questions juridiques (*masā'il*) dans la mosquée du calife (§ 85), puis réunit un cercle d'enseignement (*ḥalqa*) qui est l'occasion pour Ibn al-Bannā' de débattre de théologie dogmatique (*kalām*) avec un confrère (§ 98) ; décès d'Abū Ṭālib al-ʿUkbarī, qui enseignait aux jeunes filles au domicile d'un riche commerçant hanbalite (§ 96) ; etc.

49. § 83, 85, 94, 98, 106, 162, 181 ; la plupart de ces paragraphes concernent des cas où le déroulement normal de la prière du vendredi est perturbé par des événements extérieurs.

50. Discussion de matières juridiques autour de quelques fatwas (§ 78) ; Ibn al-Bannā' propose de rédiger une fatwa contre un « innovateur hérétique » vu en rêve par l'un de ses compagnons (§ 79) ; vive polémique avec des *fuqahā'* šāfiʿites pour déterminer s'il est ou non licite de briser les instruments de musique (§ 110-111 et 115), etc.

51. Par exemple § 17 : Ibn al-Bannā' et le *šarīf* Abū Ǧaʿfar rédigent une plainte (*qiṣṣa*) contre le *naqīb* des Hashémites ; § 83 et 85 : après une émeute ayant opposé des *aṣḥāb* hanbalites aux troupes armées du même *naqīb*, Ibn al-Bannā' rédige une plainte adressée au *dīwān* califal, à la suite de laquelle il est convoqué par le vizir, désireux d'apaiser la situation ; § 126 : Ibn al-Bannā' se joint au *šarīf* Ibn Sukkara pour rédiger une note (*ruqʿa*) adressée à l'un des fonctionnaires chargés du maintien de l'ordre, le *ḥāǧib* ; § 130 : Ibn al-Bannā' rédige une lettre de conseil (*munāṣaḥa*) au calife, argumentant à partir de *ḥadīṯ*-s sur la nécessité politique d'« ordonner le bien et interdire le mal » (*al-amr bi l-maʿrūf wa l-nahī ʿan al-munkar*).

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

personnage considéré comme déviant[52] et se mobiliser autour d'un de leurs chefs, le *šarīf* Abū Ǧaʿfar ibn Abī Mūsā, personnage charismatique et controversé.

Ce dernier, *ʿālim* spécialiste de *fiqh* et de *farāʾiḍ*, mais surtout énergique défenseur de la cause hanbalite sur la scène bagdadienne, occupe une place particulière dans le « Journal », qui consacre une quinzaine de paragraphes au récit de ses démêlés avec les autorités califales et à l'évocation du soutien que lui accordaient ses partisans[53]. À plusieurs reprises, Ibn al-Bannāʾ décrit la façon dont l'opinion publique hanbalite s'était mobilisée en faveur du *šarīf* Abū Ǧaʿfar contre ses détracteurs, ou contre les personnes perçues comme ennemies de leur *maḏhab*, cette mobilisation dégénérant parfois en émeute (*fitna*)[54]. Ces occasions de combat pour défendre les valeurs hanbalites mettent toujours en scène le groupe (*ǧamāʿa*) et les compagnons (*aṣḥāb*), individualisant tout au plus les personnalités centrales du conflit, comme le *šarīf* Abū Ǧaʿfar.

Comme signalé plus haut, parmi ces personnages, on constate la présence à première vue déroutante d'individus ne manifestant pas ou peu de rapports avec la connaissance du *fiqh*, en particulier de grands commerçants fortunés qui jouaient le rôle de mécènes de leur communauté. Ce paradoxe apparent s'explique par le fait que le sentiment d'appartenance au *maḏhab* hanbalite dépassait le simple cadre de l'étude et de la mise en pratique du *fiqh*. Ces commerçants-mécènes comptaient ainsi parmi les personnages les plus influents du groupe hanbalite de Bāb al-Marātib.

Le rôle des grands commerçants-mécènes et le « milieu » hanbalite

Deux commerçants hanbalites sont particulièrement présents dans le « Journal » : Abū ʿAbdallāh ibn Ǧarada et Abū l-Qāsim ibn Riḍwān. Le premier, né à la fin du IVe/Xe siècle et originaire de la ville de ʿUkbarā (située sur le Tigre, à une quarantaine de kilomètres en amont de Bagdad), est évoqué par d'autres sources historiographiques et biographiques[55] en raison de sa grande richesse, acquise grâce à ses activités commerciales. Ibn Ǧarada possédait à Bāb al-Marātib une somptueuse résidence comportant une trentaine de bâtiments, ainsi qu'un jardin (*bustān*), un hammam et deux oratoires (*masǧid*)[56]. Sa fortune était estimée à 300 000 dinars[57] ; les chroniques évoquent ses largesses répandues sous forme

52. L'exemple le plus présent dans le « Journal » est celui d'Ibn ʿAqīl, jeune lettré hanbalite accusé par la majorité de ses compagnons de *maḏhab* d'avoir des penchants muʿtazilites. La réaction violente des hanbalites de Bāb al-Marātib contre Ibn ʿAqīl est évoquée par plusieurs passages du « Journal » (voir notamment les § 44, 79, 80, 82 et 89) ; « l'affaire » Ibn ʿAqīl a été étudiée en détail par Makdisi, *Ibn ʿAqīl*.

53. Sur Abū Ǧaʿfar ibn Abī Mūsā, qui mourut en 470/1077, voir aussi Ibn al-Ǧawzī, *al-Muntaẓam* 16, p. 195, notice nº 3482, ainsi que les notices détaillées que lui consacrent les auteurs de dictionnaires biographiques hanbalites : Ibn Abī Yaʿlā (m. 526/1132), *Ṭabaqāt al-ḥanābila* 2, p. 203, notice nº 674, et Ibn Raǧab, *Ḏayl* 3, p. 13, notice nº 11.

54. Émeute déclenchée par la rumeur selon laquelle Ibn ʿAqīl devait tenir séance à Ǧāmiʿ al-Manṣūr (§ 16) ; *fitna* provoquée par l'arrivée d'Ibn ʿAqīl dans le quartier de Bāb al-Marātib (§ 80).

55. Notamment Ibn al-Ǧawzī, *al-Muntaẓam* 16, p. 232, notice nº 3531 ; Ibn al-Dubayṯī, *Ḏayl* 1, p. 80, notice nº 2 ; Ibn Kaṯīr, *al-Bidāya* 12, p. 135. Ibn Ǧarada mourut en 476/1084.

56. Ibn al-Ǧawzī, *al-Muntaẓam* 16, p. 232, notice nº 3531.

57. *Ibid.*

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

d'aumônes [58], tandis que le « Journal » détaille son activité de mécène envers ses confrères hanbalites [59]. Il ne semble pas avoir exercé d'autre activité professionnelle que le commerce.

Le second, Abū l-Qāsim ibn Riḍwān, est lui aussi présenté comme un « marchand » (*al-bayyiʿ*) doté d'une grande fortune qui lui permettait d'aider ses compagnons de *maḏhab* en cas de difficultés financières [60]. Tous deux portaient le même titre honorifique : *al-šayḫ al-ağall*, « le très noble shaykh », *laqab* décerné par ailleurs, d'après les sources biographiques, à quelques personnages appartenant en général au monde des ulémas ou des hauts dignitaires. En plus de ses activités commerciales, Ibn Riḍwān exerçait des fonctions politiques et judiciaires : il devint témoin légal (*šāhid*) en *ğumādā I* 461 / mars 1069 [61], et fut également mandataire (*wakīl*) du calife et administrateur (*nāẓir*) de l'hôpital de Bagdad, le Māristān [62]. Le « Journal » lui attribue un certain pouvoir politique, et le montre intervenant comme intermédiaire entre la population de Bagdad – plus particulièrement celle de son quartier – et les autorités califales [63].

Bien qu'il ait été habilité en tant que témoin légal – probablement grâce à son entregent politique –, les sources n'évoquent à propos d'Ibn Riḍwān aucune formation en *fiqh* ; tout comme Ibn Ğarada, il ne fait l'objet d'aucune notice dans les dictionnaires de *fuqahā'* hanbalites. Pourtant, tous deux faisaient visiblement partie de la *ğamāʿa* évoquée par le « Journal ». Ibn al-Bannā' fréquentait leur domicile [64], où se déroulaient de nombreuses activités impliquant les *aṣḥāb* [65] ; ils participaient aussi aux occasions de sociabilité entre membres du groupe [66]. Leur mécénat s'adressait uniquement aux compagnons hanbalites, et ils jouaient un rôle central dans les querelles internes du groupe [67]. Ils représentaient ainsi, en raison de leur fortune et de

58. Voir par exemple le récit des événements du mois de *ramaḍān* 456 / août 1064 chez Ibn al-Ğawzī (*ibid.*, t. 16, p. 88) ainsi que dans le « Journal » (§ 81).

59. À la suite de l'émeute s'étant déroulée aux environs de Ğāmiʿ al-Manṣūr, Ibn al-Bannā' rapporte qu'Ibn Ğarada envoya de l'argent (une somme conséquente, car elle se chiffrait en dinars et non en dirhams) aux hanbalites qui avaient souffert de la *fitna* (§ 83). Peu de temps après, il mit l'une de ses maisons (*dawr*) à la disposition du *šarīf* Abū Ğaʿfar (§ 85) ; etc.

60. Sur Abū l-Qāsim ibn Riḍwān, mort en 474/1082, voir Ibn al-Ğawzī, *al-Muntaẓam* 16, p. 20, notice nº 3521, ainsi que Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil* 8, p. 426, et Ibn Kaṯīr, *al-Bidāya* 12, p. 132 ; les mentions qui lui sont consacrées sont cependant fort brèves. Sur ses activités charitables, voir « Journal », § 65 (aumônes en faveur des déshérités), § 66 (il finance, avec Ibn Ğarada, le linceul d'un ascète hanbalite), § 67 (il prend en charge les frais des funérailles d'un autre ascète), § 68 (aumônes en vue de sa guérison d'une maladie) et § 154 (il envoie dix dinars à un *ġulām* malade dans le besoin).

61. § 116.

62. Signalé par Ibn al-Ğawzī, *al-Muntaẓam* 16, p. 105 (année 460/1067).

63. § 8 : il joue un rôle dans la destitution du gardien (*bawwāb*) de Bāb al-Marātib ; § 147 : nouvel affrontement entre les hommes d'Ibn Riḍwān et le *bawwāb* du quartier ; Ibn Riḍwān écrit au calife sur la demande d'un commerçant de son entourage.

64. Présence d'Ibn al-Bannā' au domicile d'Ibn Ğarada ou contacts entre ces deux personnages : § 9, 19, 76, 77, 152…

65. § 114 et 134 : noces de deux marchands au domicile d'Ibn Riḍwān, en présence du groupe hanbalite ; § 175 : un mariage se déroulant chez Ibn Ğarada est annulé pour vice de forme.

66. Présence d'Ibn Ğarada et de ses fils aux cérémonies funéraires de personnalités hanbalites, aux côtés des *aṣḥāb* : § 25 et 121.

67. § 76 et 80 : rôle des deux *ağall*-s dans « l'affaire Ibn ʿAqīl » ; § 85 : Ibn Ğarada héberge le *šarīf* Abū Ğaʿfar ; § 97-98 : évolution des relations entre Ibn Riḍwān et le *šarīf* ; § 102 et 103 : le *šarīf* Abū Ğaʿfar rend visite successivement à Ibn Riḍwān puis Ibn Ğarada.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

leur capacité à entrer en contact avec les puissants, des personnalités-clés du groupe hanbalite dans ses rapports avec le reste de la société bagdadienne – d'où l'inquiétude manifestée par Ibn al-Bannā' devant la maladie d'Ibn Riḍwān [68]. Sans être versés en *fiqh* et donc susceptibles d'apparaître dans les dictionnaires dédiés aux *fuqahā'* hanbalites, ces grands commerçants doivent être considérés comme faisant partie d'un *milieu* hanbalite, à savoir un groupe de solidarité et de sociabilité incluant des *fuqahā'* appartenant à ce *maḏhab*, mais aussi plus largement un entourage constitué de personnes qui n'étaient pas des ulémas mais se montraient favorables aux idées et aux valeurs morales des hanbalites, et prêtes à défendre leurs intérêts collectifs sur la scène politique et sociale bagdadienne.

Le groupe hanbalite était donc socialement hétérogène. L'appartenance collective s'y construisait d'autant plus à travers l'exercice d'une sociabilité essentiellement tournée vers les autres *aṣḥāb*. Les principaux membres du groupe hanbalite de Bāb al-Marātib étaient en effet impliqués dans une sociabilité de voisinage tissant autour d'eux toute une série d'obligations réciproques, et n'outrepassant qu'occasionnellement le cadre physique de leur quartier.

Une sociabilité restreinte aux compagnons de maḏhab

Dans le « Journal », les différentes formes de sociabilité (séances de condoléances, cérémonies funéraires, noces, visites à l'occasion d'un retour de voyage, d'une maladie, d'une convalescence, d'une naissance, etc.) occupent une place plus importante en volume que les péripéties de la vie politique bagdadienne. Or, cette sociabilité est exclusivement dirigée vers les compagnons de *maḏhab* d'Ibn al-Bannā' et leur entourage proche.

Le caractère central du groupe et du quartier frappe immédiatement à la lecture du « Journal » ; ainsi, les cinq personnages les plus cités par le « Journal » étaient tous hanbalites, et quatre d'entre eux habitaient à Bāb al-Marātib [69]. La prépondérance du quartier de résidence d'Ibn al-Bannā' est par ailleurs constante dans le texte [70].

68. § 63 : l'auteur du « Journal » demande à l'un des membres du groupe hanbalite de prier pour le rétablissement du commerçant. La suite du paragraphe indique que le calife en personne se souciait de l'état de santé d'Ibn Riḍwān. Voir aussi les § 65 et 68.

69. Ces cinq personnes sont : Ibn al-Bannā' lui-même, présent comme acteur des événements dans 85 des 185 paragraphes du « Journal » ; Ibn Riḍwān et Ibn Ǧarada, cités chacun dans 24 paragraphes ; le *šarīf* Abū Ǧaʿfar, le seul à ne pas résider à Bāb al-Marātib (encore était-ce en raison de ses démêlés avec le Dār al-Ḫilāfa, soucieux de l'éloigner du quartier le plus hanbalite de la ville pour désamorcer le caractère potentiellement séditieux de ses activités), présent dans 20 paragraphes, et un *šayḫ* hanbalite décédé en 460/1067, Abū Manṣūr b. Yūsuf, cité à 15 reprises (sur ce personnage, voir *infra*).

70. Sur les 185 paragraphes du « Journal », 80 évoquent des événements précisément localisés dans l'espace urbain : 45 sur la rive orientale du Tigre contre 35 sur la rive occidentale. Les quartiers les plus mentionnés pour la rive orientale sont Bāb al-Marātib (19 mentions), le complexe palatial abbasside du Dār al-Ḫilāfa ainsi que sa mosquée, Ǧāmiʿ al-Qaṣr (respectivement 8 et 6 citations), le voisinage du Dār al-Ḫilāfa (8 citations) et le quartier d'al-Ruṣāfa, plus au nord (4 mentions). Quant aux quartiers de la rive occidentale, il s'agit de Bāb al-Baṣra (4 mentions) et de sa mosquée principale, Ǧāmiʿ al-Manṣūr (11 mentions), siège d'activités religieuses hanbalites, du grand cimetière à forte composante hanbalite de Bāb Ḥarb, où était enterré Aḥmad ibn Ḥanbal (14 mentions), et d'autres endroits (6 cas), essentiellement évoqués parce que des membres du *maḏhab* y résidaient.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Il y a certes des causes matérielles au caractère local des événements rapportés par le « Journal » : Bagdad étant traversée par le Tigre, fleuve large et impétueux, les rives occidentale et orientale de la ville formaient deux entités urbaines distinctes, la traversée devenant très difficile en cas d'intempéries, de crue ou même de désordre politique [71]. Sur chaque rive, les différents quartiers fonctionnaient comme des entités isolées, séparées parfois par des terrains vagues ou des espaces en ruine (*ḫarāba*). En cas de crue du Tigre, les déplacements se faisaient difficiles y compris au sein d'un même quartier [72]. Cependant, ces facteurs liés à la topographie bagdadienne semblent avoir été moins déterminants que la tendance des hanbalites de Bāb al-Marātib à ne fréquenter que d'autres hanbalites, qu'ils fussent ou non résidents de leur quartier.

On peut illustrer ce fait en étudiant les informations nécrologiques livrées par le « Journal ». Ibn al-Bannā' recense volontiers les personnages dont il a appris le décès : 31 défunts sont ainsi évoqués, et les quartiers de résidence de 15 d'entre eux peuvent être localisés. Or sur ces 15 personnages, 11 habitaient la rive orientale de Bagdad (dont 9 à Bāb al-Marātib) et 4 seulement la rive occidentale. De plus, l'écrasante majorité de ces défunts étaient hanbalites [73].

On rencontre d'ailleurs parmi eux un nombre non négligeable de femmes et d'hommes peu susceptibles d'apparaître dans d'autres sources d'époque en raison de leur faible statut social : mères, sœurs, nièces, esclaves et *ġilmān* des compagnons hanbalites d'Ibn al-Bannā' [74]. La sphère de sociabilité du lettré bagdadien était donc bien celle du voisinage, géographique – dans les limites du quartier de Bāb al-Marātib [75] – et symbolique – en raison de la proximité engendrée par l'adhésion aux valeurs communes de la moralité hanbalite.

L'intérêt exclusif d'Ibn al-Bannā' pour les hanbalites se retrouve lorsqu'il transmet des informations venues d'autres régions du *dār al-islām*. Les mentions extra-bagdadiennes sont rares dans le « Journal » [76]. Elles relèvent pour certaines du domaine diplomatique et militaire (situation des troupes seldjoukides, combats contre les Byzantins, ...), pour d'autres de l'information générale à teneur commerciale [77]. Mais il arrive également qu'Ibn al-Bannā' livre des renseignements sur des personnages résidant dans des centres urbains plus ou moins éloignés de Bagdad : ce sont alors presque exclusivement des membres de la communauté hanbalite,

71. Ibn al-Bannā' rapporte à plusieurs reprises les difficultés qu'il rencontrait dans ses tentatives pour franchir le fleuve. Voir par exemple le § 74 (impossibilité de traverser le Tigre en raison du vent).

72. Voir les § 122 et 125.

73. 19 de ces 31 personnages sont explicitement identifiés par Ibn al-Bannā' comme étant des compagnons de *maḏhab* ou des membres de leur famille, et dans 7 autres cas on peut induire leur appartenance hanbalite bien qu'elle ne soit pas exprimée par la source ; seuls 4 personnages sont explicitement désignés comme non hanbalites.

74. On recense ainsi huit femmes sur les 26 défunts appartenant au milieu hanbalite.

75. Ibn al-Bannā' emploie d'ailleurs, pour désigner certains habitants de son quartier, le terme *ǧārnā*, « notre voisin » (voir par exemple § 122, 139, 158).

76. Seule une trentaine de localités ou régions extérieures sont mentionnées, essentiellement en Irak, dans le Bilād al-Šām et la Jézireh ainsi que dans les régions iraniennes.

77. Trois mentions d'un tremblement de terre survenu en Palestine en 460/1068, transmises par des lettres de commerçants : § 3, 11 et 28.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

extensions hors de la capitale abbasside du groupe des *aṣḥāb* bagdadiens [78]. Il n'est à cela rien d'étonnant, car les nouvelles étaient recueillies par Ibn al-Bannā' grâce à ses contacts avec les grands commerçants hanbalites (qui disposaient de réseaux d'information en raison de leur activité professionnelle), ou bien par le témoignage oral de voyageurs : tous ses informateurs sur les régions extra-bagdadiennes appartenaient ainsi au milieu hanbalite [79].

Qu'ils soient géographiquement proches ou lointains, Ibn al-Bannā' s'intéressait donc en priorité aux personnages appartenant à un milieu hanbalite ou pro-hanbalite composé de lettrés et juristes, mais aussi de commerçants, d'élites civiles et politiques et de leur entourage familial. Les rapports entretenus entre les membres de ce milieu hanbalite et leurs contemporains non hanbalites étaient certainement multiples, mais le « Journal » n'en décline que des exemples peu positifs, sous la forme, au mieux, de l'indifférence, de la coopération économique ou de la stratégie politique, au pire de l'affrontement intellectuel et même physique. Les hanbalites de Bāb al-Marātib formaient donc, si l'on en croit le témoignage d'Ibn al-Bannā', un groupe lié par une solidarité particulièrement forte. Ce groupe était certes susceptible de se fissurer en cas de suspicion quant à la pureté ou l'orthodoxie du hanbalisme de l'un des membres – les démêlés d'Ibn ʿAqīl avec sa communauté en témoignent – et traversé de clivages et de hiérarchies, mais ses membres le percevaient comme distinct des ensembles eux aussi variés formés par les non-hanbalites.

Le caractère fermé et exclusif du groupe se lit encore dans la forte tendance à l'endogamie que l'on observe entre ses membres. On sait par exemple, par d'autres sources que le « Journal », qu'Ibn al-Bannā' lui-même avait épousé la fille de l'un de ses maîtres de *fiqh* hanbalite, Abū Manṣūr al-Qarmīsīnī [80], lui-même gendre et disciple du plus prestigieux *faqīh* hanbalite du Ve/XIe siècle, Abū Yaʿlā ibn al-Farrā' (m. 458/1066). Quant à Ibn Ǧarada et Ibn Riḍwān, ils avaient chacun épousé une fille d'Abū Manṣūr ibn Yūsuf, autre personnalité hanbalite centrale du « Journal » [81]. Cette endogamie n'était pas absolue : les hanbalites les plus puissants socialement cherchaient aussi à s'allier avec les milieux du pouvoir, comme en témoigne le mariage de la fille d'Ibn Riḍwān avec le fils de l'influent vizir seldjoukide Niẓām al-mulk [82]. Grâce à

78. § 2 : arrivée à Hamaḏān du *muḥaddiṯ* al-Buḫārī (la lecture faite par G. Makdisi de la *kunya* de ce personnage en Abū Salam doit être rectifiée en Abū Muslim ; sur al-Buḫārī, qui mourut vers 466-468/1074-1076, voir Ibn al-Naǧǧār (m. 643/1245), *Ḏayl* 20, p. 78, notice nº 1217 ; al-Ḏahabī (m. 748/1347), *Taḏkirat al-ḥuffāẓ*, *ṭabaqa* 15/18, t. 4, p. 1335, notice nº 1050 ; Ibn al-ʿImād (m. 1089/1678), *Šaḏarāt* 5, p. 298). § 50 : Ibn al-Bannā' apprend la mort d'un gendre d'Ibn Riḍwān à Nishapur ; § 59 : à propos du *ra'īs* de Bandanīǧīn, décédé, de sa situation de famille, de l'état de santé de ses trois fils et de leurs sources de revenus ; § 104 : quiproquo autour du sort d'un commis d'Ibn Ǧarada à Baṣra ; etc.

79. Sur ces questions, voir Van Renterghem, « L'accès à l'information ».

80. Mort en 460/1068 ; voir les notices que lui consacrent Ibn al-Naǧǧār, *Ḏayl* 18, p. 200, notice nº 790 ; Ibn Abī Yaʿlā, *Ṭabaqāt al-ḥanābila* 2, p. 198, notice nº 667 ; et Ibn Raǧab, *Ḏayl* 3, p. 6, notice nº 2.

81. Informations livrées par Ibn al-Ǧawzī dans la notice d'Ibn Yūsuf, *al-Muntaẓam* 16, p. 107, notice nº 3394, et dans celle d'Ibn Ǧarada, *ibid.*, t. 16, p. 232, notice nº 3531.

82. Les noces de la fille d'Ibn Riḍwān avec Mu'ayyad al-mulk, fils de Niẓām al-mulk, eurent lieu quelques années après la période de rédaction du « Journal », en 466/1073-1074 ; voir Ibn al-Ǧawzī, *al-Muntaẓam* 16, p. 154-157, et Sibṭ ibn al-Ǧawzī, *Mir'āt*, éd. Belgeler, p. 187-190.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

de telles alliances, ces personnages jouissaient d'un entregent politique non négligeable et se trouvaient en position d'intercesseurs, représentant leur groupe auprès des autorités politiques [83]. Ces individus influents et en contact non conflictuel avec leurs contemporains non-hanbalites étaient cependant en nombre restreint, face à la majorité des *aṣḥāb* dont l'horizon ne dépassait guère les limites de leur quartier.

Le « Journal » d'Ibn al-Bannā' livre ainsi des informations originales sur le fonctionnement d'un groupe bien spécifique, celui des hanbalites de la rive orientale de Bagdad, caractérisé par de forts liens de solidarité (assortie, en contrepartie, d'un lourd contrôle de l'orthodoxie de ses membres), une sociabilité exclusive et un solide sentiment d'appartenance collective. Il est malaisé, faute de sources du même type, de juger si les membres des autres *maḏhab*-s bagdadiens formaient des groupes présentant des caractéristiques proches ou si les hanbalites de Bāb al-Marātib représentaient un cas particulier impossible à généraliser [84].

Dans d'autres circonstances et grâce à d'autres types de sources, on peut cependant observer chez les notables bagdadiens la manifestation d'un sentiment d'appartenance collective dépassant les affiliations de *maḏhab* et de quartier. Événements récurrents de la vie bagdadienne, les cérémonies organisées à l'occasion du décès de l'un des leurs, volontiers décrites par les sources historiographiques, offrent le spectacle du groupe des notables réuni autour de l'un de ses membres et célébrant une inclusion collective qui, loin de prendre fin avec la mort du défunt, se poursuivait par la perpétuation de son souvenir et de sa présence *post mortem*.

Les funérailles ou le spectacle du groupe

Les obituaires, si nombreux dans les sources arabes médiévales, accordent une place de choix aux descriptions des funérailles et des rites collectifs qui leur étaient associés. Les chroniques relatent essentiellement les séances de condoléances suivant la mort d'un puissant [85], tandis que les dictionnaires biographiques donnent des détails sur les cérémonies occasionnées par le décès des autorités religieuses et des élites civiles [86] ; les deux types de sources mettent en scène le dernier hommage du groupe envers le membre défunt, expression ultime de son appartenance à une entité collective.

83. Sur ces questions, voir Van Renterghem, « Structure et fonctionnement ».

84. La fréquentation des textes d'époque laisse penser que cette dernière hypothèse est la plus vraisemblable. Il est difficile d'adhérer à l'affirmation de N. Hurvitz selon laquelle « from the tenth century on, every Muslim belonged to a *madhhab*, and as a consequence the *madhahib* became as important as ancient social alignments such as family, tribe, and ethnic group » (« From Scholarly Circles to Mass Movements », p. 987).

85. À Bagdad, entre 447/1055 et 573/1177, 25 séances de condoléances suivies de funérailles sont évoquées par les chroniques (« Journal » d'Ibn al-Bannā' non compris) : 18 en l'honneur de personnages de l'entourage abbasside (7 califes, 4 autres membres de la famille abbasside, 3 vizirs ou membres de leur famille), 8 commémorant le décès de notables seldjoukides (3 sultans, 2 princesses, le vizir Niẓām al-mulk et deux de ses fils), et deux seulement dédiées à des membres de l'élite civile.

86. Le dépouillement d'une vingtaine de dictionnaires biographiques m'a permis, lors de mon travail de doctorat, de constituer une base de données recensant plus de 2 600 personnages décédés entre 447/1055 et 600/1203, ayant vécu à Bagdad ou ayant visité la

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Les funérailles, occasions sociales de premier plan

Le décès d'un personnage suffisamment important dans la société bagdadienne des Ve-VIe/XIe-XIIe siècles pour faire, par la suite, l'objet d'une notice dans un dictionnaire biographique, était suivi d'un certain nombre de cérémonies collectives. Le corps du défunt était tout d'abord lavé par l'un de ses proches ou par un notable, puis enveloppé d'un linceul. Il était ensuite conduit dans l'une des mosquées-*ǧāmiʿ* de la ville où se déroulait la prière funéraire, dirigée par un membre mâle de sa famille ou un notable ; après quoi un cortège accompagnait le défunt jusqu'à sa sépulture – généralement dans l'un des cimetières de la ville, plus rarement à son domicile ou dans l'institution, *ribāṭ* ou madrasa, où il avait officié de son vivant. Toutes ces étapes étaient publiques et pouvaient s'accompagner de démonstrations de deuil collectif : lamentations, présence de pleureuses, proches déchirant leurs vêtements, etc. La présence d'une foule nombreuse est présentée comme un élément positif, témoignant du prestige du défunt et de son importance au sein de la communauté. Tout comme ils énumèrent les maîtres et disciples d'un lettré, les biographes livrent la liste des notables ayant participé à sa cérémonie funéraire car elle renseigne le lecteur sur la valeur sociale du personnage. La notice consacrée par Ibn al-Ǧawzī à Ibn al-Ḥuṣayn, l'un des plus grands transmetteurs de *ḥadīṯ* bagdadiens de la période (m. 525/1131), en offre un parfait témoignage [87] :

> « Hibat allāh b. Muḥammad b. ʿAbd al-Wāḥid b. Aḥmad b. al-ʿAbbās b. al-Ḥuṣayn, Abū l-Qāsim al-Šaybānī le *kātib* : il naquit en 432 [1040] ; son père le mit très tôt [à l'étude du *ḥadīṯ*] en compagnie de son frère Abū Ġālib ʿAbd al-Wāḥid, et il leur fit entendre [le *ḥadīṯ* de la bouche de] Abū ʿAlī ibn al-Maḏhab, Abū Ṭālib b. Ġaylān, al-Tanūḫī et d'autres [88]. Il s'instruisit au point de devenir la figure dominante de son époque ; les étudiants venaient le voir de loin et se pressaient en foule autour de lui. C'était un transmetteur digne de confiance (*ṯiqa*) et fiable (*ṣaḥīḥ al-samāʿ*). J'ai entendu de sa bouche tout le *Musnad* de l'imam Aḥmad [Ibn Ḥanbal], et toutes les *Ġaylāniyyāt*, et des volumes (*aǧzāʾ*) d'al-Mazakī, qu'il fut le dernier à transmettre. J'entendis aussi de lui d'autres choses, lues par notre maître Ibn Nāṣir [89], et j'étais parmi ceux qui les écrivirent sous sa direction. Il mourut dans l'après-midi du mercredi 14 *šawwāl* [de l'année 525/septembre 1131]. On laissa [son corps] jusqu'au vendredi, et notre maître Abū l-Faḍl b. Nāṣir en supervisa la toilette mortuaire. Ce fut également lui qui accomplit sur lui la prière funéraire, selon la volonté exprimée par le défunt, à Ǧāmiʿ al-Qaṣr [90]. Puis il fut porté à

ville. Des précisions sont données sur le déroulement des funérailles de 321 d'entre eux, soit dans un peu plus de 12 % des cas.

87. Ibn al-Ǧawzī, *al-Muntaẓam* 17, p. 268, notice nº 3975. Sur Ibn al-Ḥuṣayn, voir également Ibn al-Dimyāṭī, *al-Mustafād* 21, p. 191, notice nº 194 ; Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil* 9, p. 260 ; Ibn Kaṯīr, *al-Bidāya* 12, p. 218 ; Ibn al-ʿImād, *Šaḏarāt* 6, p. 127.

88. Grands transmetteurs de *ḥadīṯ* de la première moitié du Ve/XIe siècle.

89. Abū l-Faḍl Muḥammad ibn Nāṣir, célèbre *muḥaddiṯ* bagdadien d'origine turque, principal maître de *ḥadīṯ* d'Ibn al-Ǧawzī, mort en 550/1155. De nombreuses notices biographiques lui sont consacrées, en particulier *al-Muntaẓam* 18, p. 103, notice nº 4201 ; voir aussi Ibn al-Dimyāṭī, *al-Mustafād* 21, p. 27, notice nº 30 ; Ibn Raǧab, *Ḏayl* 3, p. 189, notice nº 113 ; al-Ḏahabī, *Taḏkirat al-ḥuffāẓ*, *ṭabaqa* 16/1, t. 4, p. 1289, notice nº 1079 ; Ibn al-ʿImād, *Šaḏarāt* 6, p. 257 ; al-Bundārī, *Taʾrīḫ Baġdād*, folio 84 recto.

90. La mosquée-*ǧāmiʿ* du Dār al-Ḫilāfa, sur la rive orientale.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Ǧāmiʿ al-Manṣūr [91], où la prière fut dite par notre maître ʿAbd al-Wahhāb ibn al-Mubārak al-Anmāṭī [92].
Il fut enterré le même jour [au cimetière de] Bāb Ḥarb [93], auprès de Bišr al-Ḥāfī [94]. »

Plus du tiers de la notice est ainsi consacré aux événements ayant suivi la mort d'Ibn al-Ḥuṣayn. Ibn al-Ǧawzī ne cite que trois de ses maîtres de *ḥadīṯ* (au moins trois noms supplémentaires sont fournis par d'autres biographes), mais nomme les personnalités ayant présidé la double prière mortuaire en son honneur : deux grands *muḥaddiṯūn*, parmi les plus importants de leur temps, et tous deux maîtres d'Ibn al-Ǧawzī – ce qui permet au polygraphe hanbalite d'établir un double lien entre Ibn al-Ḥuṣayn et lui-même : celui de la transmission du *ḥadīṯ*, et celui de l'appartenance à un même univers social.

Les sources biographiques livrent volontiers le nom de la personne ayant présidé la prière en l'honneur du défunt [95]. Dans près d'un cas sur trois [96], il s'agit d'un membre mâle de sa famille proche : un fils ou un petit-fils, un frère, un cousin, plus rarement un oncle ou même le père dans le cas où ce dernier était encore en vie. Dans les cas restants, la prière était confiée aux autorités religieuses les plus en vue du moment. Certains personnages sont cités à plusieurs reprises pour avoir dirigé des prières funéraires : on rencontre parmi eux le *muqrīʾ* et *wāʿiẓ* hanbalite Abū Muḥammad al-Tamīmī (m. 488/1095) [97], le hanbalite Abū l-Ḥusayn ibn Abī Yaʿlā (m. 526/1131) [98], le *qāḍī l-quḍāt* hanafite Abū l-Qāsim ʿAlī b. al-Ḥusayn al-Zaynabī (m. 543/1149) [99], mais aussi l'ascète ʿAbd al-Qādir al-Ǧīlānī (m. 561/1165) [100], tous des personnages de premier plan dans les milieux de la judicature et du mysticisme bagdadiens.

91. Principale mosquée-*ǧāmiʿ* de la rive occidentale de Bagdad.

92. Abū l-Barakāt ʿAbd al-Wahhāb b. al-Mubārak al-Anmāṭī, *ḥāfiẓ* et *muḥaddiṯ* bagdadien, autre maître d'Ibn al-Ǧawzī, décédé en 538/1143 ; voir *al-Muntaẓam* 18, p. 33, notice nº 4097 ; Ibn al-Naǧǧār, *Ḏayl* 16, p. 224, notice nº 228 ; Ibn Raǧab, *Ḏayl* 3, p. 168, notice nº 91 ; al-Ḏahabī, *Taḏkirat al-ḥuffāẓ*, *ṭabaqa* 15/45, t. 4, p. 1282, notice nº 1076 ; Ibn al-ʿImād, *Šaḏarāt* 6, p. 191.

93. Principal cimetière de la rive occidentale de Bagdad, où étaient enterrés un grand nombre de hanbalites, en raison du fait qu'il abritait la sépulture d'Aḥmad ibn Ḥanbal.

94. Célèbre ascète bagdadien du IIIe/IXe siècle (mort en 227/842).

95. 130 des 321 notices évoquant les circonstances de l'enterrement et de la cérémonie funéraire donnent ce renseignement.

96. 41 occurrences sur 130.

97. L'un des personnages centraux du « Journal » d'Ibn al-Bannāʾ. Voir les notices que lui consacrent Ibn al-Ǧawzī, *al-Muntaẓam* 17, p. 19, notice nº 3650 ; Ibn al-Dimyāṭī, *al-Mustafād* 21, p. 85, notice nº 77 ; Ibn Abī Yaʿlā, *Ṭabaqāt al-ḥanābila* 2, p. 214, notice nº 687 ; Ibn Raǧab, *Ḏayl* 3, p. 64, notice nº 31 ; Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ* 3, p. 334, notice nº 419 ; Sibṭ ibn al-Ǧawzī, *Mirʾāt*, éd. al-Ġāmirī, t. 1, p. 249. Abū Muḥammad al-Tamīmī est mentionné à cinq reprises pour avoir dirigé des prières mortuaires entre 461/1068 et 472/1080.

98. Ibn al-Ǧawzī, *al-Muntaẓam* 17, p. 274, notice nº 3980 ; Ibn Raǧab, *Ḏayl* 3, p. 147, notice nº 76 ; Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil* 9, p. 267 ; Ibn Kaṯīr, *al-Bidāya* 12, p. 220 ; Sibṭ ibn al-Ǧawzī, *Mirʾāt*, éd. Hyderabad, p. 144 ; al-Bundārī, *Taʾrīḫ Baġdād*, folio 62, recto et verso ; Ibn al-ʿImād, *Šaḏarāt* 6, p. 130. Ibn Abī Yaʿlā est mentionné à 8 reprises en de telles circonstances entre 487/1094 et 513/1119.

99. Ibn al-Ǧawzī, *al-Muntaẓam* 18, p. 58, notice nº 4154 ; al-Qurašī, *al-Ǧawāhir* 2, p. 568, notice nº 970 ; Ibn Kaṯīr, *al-Bidāya* 12, p. 242 ; Ibn al-ʿImād, *Šaḏarāt* 6, p. 220. Abū l-Qāsim al-Zaynabī est cité à cinq reprises pour avoir dirigé des prières funéraires entre 535/1140 et 542/1147.

100. Les notices les plus développées sur ʿAbd al-Qādir al-Ǧīlānī se trouvent chez Ibn Raǧab, *Ḏayl* 3, p. 244, notice nº 134 ; al-Munāwī (m. 1031/1621), *al-Kawākib* 1, p. 676, notice nº 424 ; Ibn al-ʿImād, *Šaḏarāt* 6, p. 330-336. Voir aussi Chabbi, « ʿAbd al-Kādir ». Si l'on en croit les sources biographiques, ʿAbd al-Qādir al-Ǧīlānī aurait dirigé au moins 8 prières mortuaires entre 528/1134 et 560/1165.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Les sources indiquent aussi fréquemment le lieu où se déroulait la prière en l'honneur du défunt[101]. Au cours de la période, on note une nette évolution dans les lieux choisis par les élites bagdadiennes pour ce type de cérémonie, évolution qui reflète les recompositions sociales ayant affecté l'univers des notables bagdadiens en un peu plus d'un siècle. Traditionnellement, la prière funéraire s'effectuait dans un lieu public, de préférence dans l'une des deux plus importantes mosquées-*ǧāmiʿ* de Bagdad : Ǧāmiʿ al-Manṣūr sur la rive occidentale, et la mosquée du Palais (Ǧāmiʿ al-Qaṣr), au cœur du Dār al-Ḫilāfa, sur la rive orientale[102]. Or, si Ǧāmiʿ al-Manṣūr est très régulièrement mentionnée comme lieu de la prière funéraire pour les personnages décédés dans la seconde moitié du Ve/XIe siècle, elle l'est plus rarement au cours du VIe/XIIe siècle ; Ǧāmiʿ al-Qaṣr, elle, est au contraire plus fréquemment évoquée pour le VIe/XIIe siècle, où près de la moitié des cérémonies funéraires semblent s'y être déroulées, que pour le demi-siècle précédent. Enfin, dans la seconde moitié du VIe/XIIe siècle, on voit apparaître une habitude nouvelle, celle de faire la prière funéraire dans les principales madrasas de Bagdad[103] : la madrasa Niẓāmiyya, fondée par le vizir seldjoukide Niẓām al-mulk en 457/1065 (mentionnée à 16 reprises) ; la madrasa Tāǧiyya, fondation du rival politique de Niẓām al-mulk, Tāǧ al-mulk al-Mustawfī, en 480/1087 (3 occurrences), et la madrasa dite de ʿAbd al-Qādir al-Ǧīlānī (5 occurrences), toutes trois situées sur la rive orientale de la ville.

Les résultats de l'enquête peuvent être synthétisés dans le tableau suivant :

Période de décès	Nombre de cas où le lieu de la prière funéraire est précisé	Nombre total de lieux mentionnés pour la période[104]	Ǧāmiʿ al-Manṣūr	Ǧāmiʿ al-Qaṣr	Madrasas	Autre
448/1056 à 500/1106	37	39	25 (soit 64 %)	7 (soit 18 %)	0	7 (soit 18 %)
501/1107 à 550/1155	62	71	14 (soit 19 %)	36 (soit 51 %)	5 (soit 7 %)	16 (soit 23 %)
551/1156 à 600/1203	59	60	3 (soit 5 %)	25 (soit 42 %)	20 (soit 33 %)	12 (soit 20 %)
TOTAL	**158**	**170**	**42**	**68**	**25**	**35**

101. 158 cas sur 321, soit près de 50 %.

102. Ces deux mosquées sont citées à 110 reprises (42 pour Ǧāmiʿ al-Manṣūr et 68 pour Ǧāmiʿ al-Qaṣr), soit dans près des deux tiers des cas où le lieu de prière est précisé.

103. Plus du tiers des lieux de prière funéraire mentionnés pour cette période.

104. Ce chiffre est supérieur à celui de la colonne précédente en raison du fait que pour certains personnages, il y avait deux ou trois cérémonies dans des lieux différents, dirigées par autant de personnalités. Il était particulièrement prisé, dans la première moitié du VIe/XIIe siècle, de faire la prière successivement à Ǧāmiʿ al-Qaṣr puis à Ǧāmiʿ al-Manṣūr (6 cas mentionnés).

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

L'évolution du lieu choisi pour effectuer la prière sur les défunts reflète assez fidèlement les bouleversements ayant affecté l'univers des élites bagdadiennes au cours de ces quinze décennies. L'endroit préféré aux autres dans la seconde moitié du Ve/XIe siècle, Ǧāmiʿ al-Manṣūr, était la plus ancienne mosquée-*ǧāmiʿ* de Bagdad ; il s'agissait d'un lieu relativement neutre, éloigné des centres de pouvoir seldjoukides comme abbassides de par sa position sur la rive occidentale du Tigre. Le choix de plus en plus fréquent de la mosquée califale, Ǧāmiʿ al-Qaṣr, s'affirme dans la première moitié du VIe/XIIe siècle, plus précisément à partir de la seconde et surtout de la troisième décennie de ce siècle [105], c'est-à-dire sous le règne du premier artisan du redressement de l'autorité abbasside face au pouvoir seldjoukide, le calife al-Mustaršid (512-528/1118-1135) [106]. Enfin, le choix d'effectuer la prière funéraire des plus importants notables bagdadiens dans des madrasas n'intervient qu'à partir du deuxième tiers du VIe/XIIe siècle, à une période où l'emprise seldjoukide sur Bagdad se fait plus discrète ; on peut donc considérer qu'il témoigne d'une appropriation des madrasas par les élites civiles bagdadiennes, à une période où ces institutions paraissaient moins directement liées à un pouvoir seldjoukide en voie d'effacement.

L'hommage du groupe

Le choix du lieu où se déroulait la prière funéraire et de la personnalité à qui en revenait la direction était capital pour témoigner de la valeur sociale du défunt. La cérémonie se devait d'être publique et de drainer des foules : les sources célèbrent ceux des Bagdadiens dont les funérailles rassemblèrent une assistance fournie. En 460/1067, le cortège funéraire d'Abū Manṣūr ibn Yūsuf aurait été suivi, si l'on en croit Ibn al-Ǧawzī, par 100 000 personnes [107] ; l'année suivante, une foule équivalente aurait assisté à Ǧāmiʿ al-Manṣūr à la prière funéraire en l'honneur de l'ascète hanbalite Abū Muḥammad al-Baradānī [108], et en 513/1119, l'assistance à la prière du non moins célèbre hanbalite Ibn ʿAqīl aurait été trois fois plus nombreuse encore [109].

L'assistance se devait d'être fournie, mais aussi de qualité. Les termes utilisés pour désigner cette assemblée nombreuse, *ḫalq* et *ǧamʿ*, peuvent être traduits par « foule », mais se distinguent nettement des termes collectifs à la résonance dépréciative utilisés pour désigner le peuple bagdadien, tels que *ʿāmma* ou *ʿawāmm* : la foule (*ḫalq*, *ǧamʿ*) assistant à de telles cérémonies est à comprendre comme un vaste ensemble d'individus socialement fréquentables, peut-être mêlés à des éléments plus vulgaires, mais constituant dans l'ensemble une « bonne compagnie » susceptible d'accompagner dignement le défunt à sa dernière demeure.

105. Moins de 4 prières funéraires mentionnées par décennie avant cette période, puis 7 pour la décennie 511-520/1117-1126, 11 pour la suivante, 9 entre 541/1146 et 550/1155, etc.

106. Al-Mustaršid fut notamment le premier calife depuis la période bouyide à enrôler et diriger une armée, émirs bouyides puis sultans seldjoukides ayant privé le souverain abbasside de cette prérogative. Sous son règne eut également lieu un développement des services administratifs califaux, dont il nommait et destituait régulièrement les fonctionnaires. Sur ces aspects, voir Van Renterghem, *Les élites bagdadiennes*, chapitres 6 et 7.

107. *Al-Muntaẓam* 16, p. 107, notice nº 3394.

108. Ibn al-Bannāʾ, « Journal », § 66.

109. D'après le témoignage du lettré hanbalite Ibn Nāṣir (mort en 550/1155), cité par son disciple Ibn al-Ǧawzī, *al-Muntaẓam* 17, p. 179, notice nº 3882.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

La présence à une cérémonie funéraire des élites politiques et lettrées du moment était en particulier signalée par les biographes comme témoignant de la valeur sociale du défunt. Les auteurs hanbalites se félicitent qu'aient assisté aux funérailles du grand *faqīh* Abū Yaʿlā ibn al-Farrā', décédé en 458/1066, des personnalités aussi importantes que le *qāḍī* al-Dāmaġānī [110], le *naqīb* des Hashémites bagdadiens Abū l-Fawāris Ṭirād al-Zaynabī [111], d'autres hauts fonctionnaires au service du calife (*arbāb al-dawla*) ainsi que de nombreux *fuqahā'*, témoins judiciaires (*šuhūd*) et *qāḍī*-s ; viennent enfin dans l'énumération les plus grandes figures du hanbalisme local, Abū Manṣūr ibn Yūsuf et Ibn Ǧarada [112]. Le cortège funéraire, rapporte fièrement le fils et biographe du défunt, Ibn Abī Yaʿlā, rassembla la plus grande foule que l'on ait vue depuis les funérailles de l'ascète (*zāhid*) Abū l-Ḥasan al-Qazwīnī. La présence des notables aux cérémonies funéraires était systématiquement signalée dans le cas du décès de membres des élites politico-administratives : à propos de la mort en 539/1145 du *kātib* Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Hibat Allāh al-Baġdādī, qui officiait au *dīwān* abbasside, Ibn al-Naǧǧār note la présence dans le cortège funéraire de hauts fonctionnaires comme le *qāḍī l-quḍāt* al-Zaynabī [113] et le *ṣāḥib al-maḫzan*, mais aussi de nombreux ulémas et notables (*wuǧūh al-nās*) [114]. L'hommage collectif ainsi rendu au défunt pouvait parfois triompher de différends personnels : en 504/1110, malgré leur brouille, les deux principales personnalités du *maḏhab* hanafite, Abū Ṭālib al-Zaynabī [115] et le *qāḍī l-quḍāt* Abū l-Ḥasan al-Dāmaġānī [116], assistèrent

110. Selon toute vraisemblance le *qāḍī l-quḍāt* hanafite Abū ʿAbdallāh al-Dāmaġānī, qui exerça cette charge de 447/1055 à sa mort survenue en 478/1085 ; sur ce personnage, voir Ibn al-Ǧawzī, *al-Muntaẓam* 16, p. 249, notice nº 3547 ; al-Qurašī, *al-Ǧawāhir*, éd. Hyderabad 1914, t. 2, p. 96, notice nº 290 ; al-Bundārī, *Ta'rīḫ Baġdād*, folio 46 recto (marge) ; al-Simnānī (m. 499/1105), *Rawḍat al-quḍāt*, en particulier § 184 et 254. Sur la famille al-Dāmaġānī et son rôle dans le paysage judiciaire irakien, voir Van Renterghem, *Les élites bagdadiennes*, chapitres 5 et 12.

111. Mort en 491/1098, Ṭirād al-Zaynabī était influent auprès du calife al-Qā'im qui l'employa à plusieurs reprises dans des missions diplomatiques. Sur ce personnage, voir Ibn al-Ǧawzī, *al-Muntaẓam* 17, p. 43, notice nº 3675 ; Ibn al-Dimyāṭī, *al-Mustafād* 21, p. 97, notice nº 90 ; al-Qurašī, *al-Ǧawāhir* 2, p. 281, notice nº 674 ; Sibṭ ibn al-Ǧawzī, *Mir'āt*, éd. al-Ġāmirī, t. 1, p. 315. Sur la famille al-Zaynabī et son rôle à Bagdad aux Ve-VIe/XIe-XIIe siècles, voir Van Renterghem, *Les élites bagdadiennes*, chapitres 12 et 14.

112. Ces détails sont rapportés par Ibn al-Ǧawzī, *al-Muntaẓam* 16, p. 98, notice nº 3390. Sur Abū Yaʿlā ibn al-Farrā', lire la trentaine de pages que lui consacre son fils Ibn Abī Yaʿlā dans ses *Ṭabaqāt al-ḥanābila* (t. 2, p. 166 *sq.*, cinquième *ṭabaqa*), ainsi que les notices contenues dans al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Ta'rīḫ Baġdād* 2, p. 252, notice nº 730 ; Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil* 8, p. 378 ; Ibn Kaṯīr, *al-Bidāya* 12, p. 102 ; Ibn al-ʿImād, *Šaḏarāt* 5, p. 252.

113. Abū l-Qāsim ʿAlī b. al-Ḥusayn al-Zaynabī, neveu de Ṭirād al-Zaynabī, *qāḍī l-quḍāt* hanafite de 513/1119 à sa mort en 543/1149 ; voir Ibn al-Ǧawzī, *al-Muntaẓam* 18, p. 68, notice nº 4154 ; al-Qurašī, *al-Ǧawāhir* 2, p. 568, notice nº 970 ; Ibn Kaṯīr, *al-Bidāya* 12, p. 242 ; Ibn al-ʿImād, *Šaḏarāt* 6, p. 220.

114. Ibn al-Naǧǧār, *Ḏayl* 19, p. 165, notice nº 1008.

115. *Faqīh* hanafite, frère de Ṭirād al-Zaynabī et père du *qāḍī l-quḍāt* Abū l-Qāsim al-Zaynabī, évoqués précédemment ; *naqīb* des Hashémites de 491/1098 à sa mort en 512/1118. Voir Ibn al-Ǧawzī, *al-Muntaẓam* 17, p. 166, notice nº 3868 ; al-Qurašī, *al-Ǧawāhir* 2, p. 133, notice nº 525 ; Sibṭ ibn al-Ǧawzī, *Mir'āt*, éd. al-Ġāmirī, t. 2, p. 665 ; Ibn Kaṯīr, *al-Bidāya* 12, p. 197.

116. Fils du *qāḍī l-quḍāt* Abū ʿAbdallāh al-Dāmaġānī évoqué plus haut, *qāḍī* l-*quḍāt* à son tour de 488/1085 à sa mort en 513/1119. Voir Ibn al-Ǧawzī, *al-Muntaẓam* 17, p. 175, notice nº 3881 ; Ibn al-Naǧǧār, *Ḏayl* 19, p. 3, notice nº 804 ; al-Qurašī, *al-Ǧawāhir* 2, p. 599, notice nº 1001 ; Sibṭ ibn al-Ǧawzī, *Mir'āt*, éd. al-Ġāmirī, t. 2, p. 685.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

à la cérémonie funéraire donnée en l'honneur du *wāʿiẓ* et *faqīh* šāfiʿite Ilkyā al-Harrāsī [117], l'un à la tête et l'autre aux pieds du cadavre [118].

Quel que soit le *maḏhab* du défunt, *qāḍī*-s et *qāḍī l-quḍāt*, *fuqahāʾ*, hauts fonctionnaires (*arbāb al-manāṣib*, *aṣḥāb al-dawla*), *naqīb*-s et autres représentants des *ašrāf* bagdadiens sont fréquemment cités parmi l'assistance aux cérémonies funéraires d'importance. Il n'est pas anodin de constater que ces personnages sont sensiblement les mêmes que ceux qui étaient convoqués, lors de l'accession au trône d'un nouveau calife, afin de lui faire la *bayʿa* [119]. La liste des personnalités ayant accompli la *bayʿa* en l'honneur du nouveau calife al-Muqtadī après le décès du calife al-Qāʾim en 467/1075 est ainsi presque la même que celle des notables ayant assisté à l'enterrement d'Ibn al-Farrāʾ près de dix ans plus tôt : on retrouve parmi eux le *naqīb* Ṭirād al-Zaynabī et le *qāḍī l-quḍāt* al-Dāmaġānī, ainsi que le commerçant hanbalite Ibn Ǧarada (Abū Manṣūr b. Yūsuf était, lui, décédé peu de temps après Ibn al-Farrāʾ) [120]. C'étaient donc des personnalités de premier rang qui se réunissaient autour des plus importants défunts bagdadiens afin d'offrir à la communauté le spectacle de leur hommage.

À un degré plus modeste, le témoignage d'Ibn al-Bannāʾ prouve à quel point le fait de présenter ses condoléances à la famille d'un défunt, de diriger sa prière mortuaire ou d'y assister, puis d'accompagner le corps à l'endroit où il serait enseveli, était l'une des obligations les plus présentes dans la vie quotidienne du groupe hanbalite, à égalité avec la prière collective du vendredi. Le *faqīh* hanbalite n'hésitait pas à braver les intempéries pour traverser le Tigre afin de se rendre à un enterrement, et, dans le cas où il n'avait pu y assister, rachetait son absence par la visite de la tombe du défunt dans les jours suivants [121].

À l'inverse, choisir de ne pas assister à la cérémonie funéraire d'un personnage décédé revenait à l'exclure *post mortem* de la collectivité. Pour cette raison, les enterrements pour lesquels l'assistance était peu nombreuse étaient perçus comme des événements susceptibles d'être signalés par les biographes car témoignant, en définitive, du peu de qualité de la personne concernée : sans doute Ibn al-Naǧǧār ne note-t-il la faible assistance aux funérailles du *muḥaddiṯ* Abū Muẓaffar ʿAbd al-Malik b. ʿAlī al-Bazzāz, en 552/1157, que pour mieux appuyer sa critique envers celui-ci, coupable à ses yeux d'une mauvaise connaissance des *isnād*-s le conduisant à des fautes de copie [122]. Le boycottage collectif d'une cérémonie funéraire doit s'interpréter comme une sanction ouverte du groupe, comme en témoigne un exemple tiré

117. Ancien *mudarris* à la madrasa Niẓāmiyya, Ilkyā al-Harrāsī, *faqīh* šāfiʿite et *wāʿiẓ* ašʿarite originaire du Ṭabaristān, avait fait carrière à Bagdad grâce aux contacts qu'il entretenait tant avec le sultan seldjoukide Barkyārūq qu'avec les califes abbassides. Voir Ibn al-Ǧawzī, *al-Muntaẓam* 17, p. 122, notice nº 3795 ; Ibn al-Dimyāṭī, *al-Mustafād* 21, p. 148, notice nº 152 ; Ibn Kaṯīr, *al-Bidāya* 12, p. 186 ; al-Subkī, *Ṭabaqāt* 7, p. 237, notice nº 932 ; Ibn al-ʿImād, *Šaḏarāt* 6, p. 14.

118. Ibn Ḫallikān (m. 681/1282), *Wafayāt al-aʿyān* 3, p. 286, notice nº 430.

119. Serment d'obéissance prêté par les élites civiles et symbolisant en théorie celui de l'ensemble des musulmans.

120. Il faut cependant leur adjoindre le vizir Faḫr al-dawla ibn Ǧahīr et son fils ʿAmīd al-dawla, l'un des fils de Niẓām al-mulk, le *naqīb* des Alides et quelques autres notables hanbalites et šāfiʿites. La liste complète est fournie par Ibn al-Ǧawzī, *al-Muntaẓam* 16, p. 165 ; on trouve une énumération plus succinte chez al-Bundārī, *Zubda*, p. 53.

121. Voir par exemple « Journal », § 125.

122. Ibn al-Naǧǧār, *Ḏayl* 16, p. 61, notice nº 41.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

du « Journal » d'Ibn al-Bannā' : en *ṣafar* 461 / décembre 1068, bien qu'ayant appris le décès de l'un d'entre eux, Ibn Tawba al-ʿUkbarī, bon nombre de hanbalites choisirent de ne pas se rendre à son enterrement ; cette décision sanctionnait la conduite passée d'al-ʿUkbarī, jugée moralement répréhensible par le groupe[123].

L'accompagnement du défunt dans son passage vers la vie future était donc une affaire collective, l'un des moments cruciaux au cours desquels le groupe accordait sa reconnaissance à l'un de ses membres. Plus encore, le rôle social des plus importantes figures de la communauté, loin de s'interrompre à leur décès, se poursuivait après leur mort, plusieurs moyens existant pour intégrer les défunts à la communauté des vivants.

Société des morts et société des vivants : de l'importance du bon voisinage post mortem

La ferme croyance en une vie après la mort créait en effet le sentiment d'une continuité *post mortem* de l'activité religieuse, intellectuelle et sociale des principales figures du groupe. Plusieurs indices laissent percevoir l'importance que les morts conservaient dans la société des vivants, et démontrent qu'ils passaient pour former une société semblable en bien des points à celle de ceux qui leur avaient survécu.

Il était notamment crucial d'assurer au membre décédé de la communauté une place de choix au sein de la compagnie des autres défunts, le bon voisinage étant recherché y compris *post mortem* : à l'occasion de l'enterrement de l'ascète hanbalite al-Baradānī, Ibn al-Bannā' rappelait la nécessité de « choisir la proximité des gens de bien (*al-ṣāliḥūn*) dans le tombeau aussi bien que de son vivant[124] ». La compétition était rude pour obtenir dans les cimetières bagdadiens les emplacements jugés comme les meilleurs, à savoir les plus proches de personnages prestigieux, ascètes ou lettrés investis d'une forte dose de *baraka*[125].

Pour les hanbalites, les places les plus disputées se trouvaient fort logiquement au cimetière de Bāb Ḥarb (également nommé al-Ḥarbiyya ou Maqbarat Aḥmad), sur la rive occidentale de Bagdad, où était enterré l'éponyme du *maḏhab*, Aḥmad ibn Ḥanbal. Pour les non-hanbalites également, il s'agissait là du lieu d'ensevelissement le plus populaire de la ville[126]. D'innombrables anecdotes démontrent à quel point était recherchée la proximité des personnages prestigieux qui y étaient enterrés : Aḥmad ibn Ḥanbal lui-même, ce qui engendra un véritable encombrement des concessions aux alentours de sa tombe, mais aussi l'ascète Bišr al-Ḥāfī, le *qāḍī* hanbalite Abū Yaʿlā ibn al-Farrā', etc. Les autres cimetières (*maqābir*) bagdadiens pouvaient s'enorgueillir d'abriter d'autres célébrités : Abū Ḥanīfa (cimetière d'al-Ḫayzurān, dans le quartier nord

123. Ce dernier avait dénoncé une personne venue lui demander refuge lors de l'épisode traumatisant pour les sunnites bagdadiens au cours duquel le calife abbasside fut exilé de Bagdad et la *ḫuṭba* faite au nom du calife fatimide du Caire. Voir les événements des années 448-451/1056-1059 dans les chroniques.

124. « Journal », § 66.

125. Les sources laissent entendre qu'il était possible de se réserver une concession (*qiṭʿa*) de son vivant, sans expliciter les règles d'attribution (ou d'achat) de ces lots.

126. Dans l'ensemble des sources biographiques exploitées pour cette étude, qui sont loin d'être toutes hanbalites, sur un millier de personnages pour qui la sépulture à Bagdad est connue, 436 furent enterrés au cimetière de Bāb Ḥarb, sans variation temporelle notable au cours de la période.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

d'al-Ruṣāfa) et le célèbre *faqīh* šāfiʿite Abū Isḥāq al-Šīrāzī[127] (cimetière de Bāb Abraz, connu sous le nom d'al-Wardiyya) sur la rive orientale, l'ascète Maʿrūf al-Karḫī[128] (cimetière de Bāb al-Dayr) ou encore Samnūn ibn Hamza (cimetière d'al-Šūnīziyya) sur la rive occidentale. La recherche de la *baraka* des défunts prestigieux se conjuguait au sentiment d'appartenance collective pour aboutir à de véritables concentrations de sépultures dans les principaux cimetières bagdadiens.

Les questions de préséance jouaient alors à plein, les personnalités ayant joui, dans la société des vivants, du plus grand prestige, étant considérées comme les plus dignes d'être enterrées dans le voisinage immédiat des porteurs de *baraka*. Une anecdote témoigne parfaitement de cette hiérarchie. Le célèbre lettré al-Ḫaṭīb al-Baġdādī avait exprimé le souhait d'être enterré à al-Ḥarbiyya dans le voisinage de l'ascète Bišr al-Ḥāfī ; lorsqu'il mourut en 463/1071, on réquisitionna donc pour l'ensevelir une concession que s'était réservée un soufi du nom d'Aḥmad b. ʿAlī al-Turayṯīṯī[129]. Devant les protestations de ce dernier, l'éminent mystique Abū Saʿd[130] lui fit valoir que si tous étaient en vie et se trouvaient réunis au sein de la même assemblée, al-Turayṯīṯī se lèverait sans hésiter pour céder au Ḫaṭīb la place la plus proche de Bišr al-Ḥāfī. Convaincu par cet argument, al-Turayṯīṯī renonça à contester la position du défunt et lui abandonna sa concession[131].

Morts et vivants étaient ainsi soumis aux mêmes règles de préséance, tout comme ils étaient frappés par des interdits sociaux comparables. Il était par exemple hors de question d'enterrer dans la même parcelle un homme et une femme qui n'eussent pas été unis, de leur vivant, par des liens de parenté. En 470/1077, le jour de la mort du *šarīf* Abū Ǧaʿfar, la populace (*al-ʿawāmm*) décida de l'ensevelir directement dans le tombeau d'Aḥmad ibn Ḥanbal. L'un des *fuqahā'* hanbalites présents, al-Tamīmī, tenta de les en dissuader en leur rappelant que la fille d'Aḥmad était enterrée avec son père, et qu'il n'était donc pas possible de leur ajouter la compagnie du *šarīf* ; mais l'un des *ʿawāmm* lui répondit vertement : « Tais-toi donc, nous marions aujourd'hui le *šarīf* à la fille d'Aḥmad[132]. » À bien des égards, la société des morts fonctionnait donc exactement comme celle des vivants, avec ses réseaux de voisinage et sa séparation des sexes en dehors de la sphère familiale. L'anecdote témoigne aussi de la possibilité, au moins symbolique (l'éventuelle dimension humoristique de la réplique ne peut être ignorée), de créer *post mortem* des relations sociales semblables à celles tissées par les vivants : alliances matrimoniales et voisinage. Les morts formaient ainsi une société à proprement parler.

127. Mort en 476/1083 ; voir Ibn al-Ǧawzī, *al-Muntaẓam* 16, p. 228, notice nº 3527 ; Ibn al-Dimyāṭī, *al-Mustafād* 21, p. 32, notice nº 32 ; Ibn Ḫallikān, *Wafayāt* 1, p. 29, notice nº 5 ; al-Munāwī, *al-Kawākib* 1, p. 619, notice nº 385 ; al-Subkī, *Ṭabaqāt* 4, p. 215, notice nº 356 ; Ibn al-ʿImād, *Šaḏarāt* 5, p. 323.

128. Mort en 200/815.

129. Décédé en 497/1104 ; voir Ibn al-Ǧawzī, *al-Muntaẓam* 17, p. 85, notice nº 3738 ; al-Subkī, *Ṭabaqāt* 4, p. 39, notice nº 259 ; Ibn al-ʿImād, *Šaḏarāt* 5, p. 414.

130. Personnalité éminente du soufisme bagdadien, portant le titre de *šayḫ al-šuyūḫ*, Abū Saʿd mourut vers 477-479/1084-1086. Voir Ibn al-Ǧawzī, *al-Muntaẓam* 16, p. 235, notice nº 3533.

131. Anecdote rapportée par Ibn al-Ǧawzī, *al-Muntaẓam* 16, p. 129, notice nº 3407, et par al-Ḏahabī, *Taḏkira* 3, p. 1135, *ṭabaqa* 14/14, notice nº 1015.

132. L'anecdote est rapportée par Ibn Raǧab, *Ḏayl* 3, p. 13, notice nº 11.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Perpétuation du rôle social des défunts éminents

Or cette société n'était pas, loin de là, isolée de celle des vivants. Bien au contraire, les rapports du groupe avec un membre défunt se poursuivaient avec une intensité directement proportionnelle à l'importance de la place anciennement occupée par ce membre. Ainsi, l'un des personnages centraux du « Journal » d'Ibn al-Bannā', et donc de la sociabilité des hanbalites de Bāb al-Marātib, Abū Manṣūr ibn Yūsuf, était-il un défunt [133]. Ce riche hanbalite, portant le *laqab* honorifique *al-šayḫ al-aǧall*, est évoqué par les sources biographiques pour son activité de transmetteur de *ḥadīṯ* et son action de remise en état de l'hôpital de Bagdad, le Māristān al-ʿAḍudī ; mais seul le « Journal » laisse entrevoir l'ampleur de son prestige et la place de choix qu'il occupait dans la communauté hanbalite de Bāb al-Marātib, en tant que bienfaiteur de ses membres les plus pauvres – en cela son rôle paraît fort proche de celui des grands commerçants évoqués plus haut, Ibn Ǧarada et Ibn Riḍwān – et en tant que dispensateur de toutes sortes de bienfaits immatériels, grâce à la *baraka* qu'il prodiguait à ses contemporains. Or le « Journal » témoigne du fait que ces bienfaits ne cessèrent pas après la mort du *šayḫ*, qui demeura l'un des membres importants de la communauté à travers plusieurs types d'intervention : par l'action de ses fils, par son apparition en rêve à ceux qui lui avaient survécu, et par la *baraka* dispensée à ceux qui venaient prier sur sa tombe.

Ses deux fils, Abū Muḥammad et Abū l-Ḥasan, sont mentionnés à plusieurs reprises par le « Journal » [134], toujours en leur qualité de descendants d'Ibn Yūsuf ; les sources biographiques n'offrent aucune notice à leur sujet, ce qui laisse penser qu'ils ne s'illustrèrent pas particulièrement dans les domaines des sciences traditionnelles, de la judicature ou de l'administration. Leur seul rôle, dans le « Journal », est de continuer l'action de leur père, et c'est à ce titre qu'on les voit apparaître dans les principales occasions sociales (congratulations pour la guérison d'un notable hanbalite par exemple) ou bien occupés à régler des questions financières avec les autres hanbalites aisés de leur quartier.

Abū Manṣūr ibn Yūsuf apparaît aussi à plusieurs reprises dans les rêves d'Ibn al-Bannā' [135], souvent dans un contexte d'opposition à l'autorité politique, et toujours pour glorifier l'auteur du « Journal » et justifier ses prises de positions dans les querelles internes au groupe hanbalite. Il faut préciser que l'apparition posthume de personnalités, et surtout de lettrés, dans les rêves de leurs contemporains est l'un des motifs récurrents du « Journal » [136], comme de nombre de sources de l'époque [137]. Les défunts apparaissaient en rêve à ceux qui leur avaient survécu pour les informer sur la société des morts (particulièrement pour témoigner des faveurs divines

133. Il était mort en *muḥarram* 460/novembre 1067, soit dix mois avant les premiers passages conservés du « Journal ». Sur Abū Manṣūr ibn Yūsuf, voir al-Ḫaṭīb al-Baġdādī (m. 463/1071), *Ta'rīḫ Baġdād* 10, p. 433, notice n° 5599 ; Ibn al-Ǧawzī, *al-Muntaẓam* 16, p. 107, notice n° 3394 ; al-Bundārī, *Zubda*, p. 35 ; Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil* 8, p. 381 ; et Ibn Kaṯīr, *al-Bidāya* 12, p. 105, ainsi que les événements de l'année 451/1059 dans les chroniques d'Ibn al-Ǧawzī et de Sibṭ ibn al-Ǧawzī.

134. Voir notamment les § 22, 25, 29, 63 et 88.

135. § 128, 174, 180 et 182.

136. Sur les 185 paragraphes du « Journal », 18 sont des récits de rêves effectués par Ibn al-Bannā' ou interprétés par lui ; tous ne concernent pas des défunts.

137. Pour une étude sur le rôle du rêve dans l'élaboration des biographies de saints, voir Katz, *Dreams, Sufism and Sainthood*.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

obtenues après leur mort ou du traitement reçu par d'autres défunts), mais également pour donner leur avis sur des événements concernant les vivants et leurs rapports avec les morts. Il s'agissait la plupart du temps de justifier les actions de la personne effectuant le rêve, plus rarement de reprocher aux vivants leur manque d'attention ou des attitudes jugées non conformes aux normes du groupe. Le rêve, ou plutôt la vision (*ru'ya*) posthume, était ainsi l'une des modalités principales d'inclusion des défunts dans la société des vivants.

Enfin, la *baraka* d'un personnage important pouvait se manifester, y compris après sa mort, sous la forme de bienfaits matériels ou immatériels accordés aux survivants ; la *baraka* doit d'ailleurs être considérée comme l'attribut par excellence destiné à survivre au défunt et à perpétuer son souvenir et sa présence dans la société des vivants. L'effet de la *baraka* était amplifié par la proximité physique avec le mort, en particulier lors des visites (*ziyāra*) effectuées sur sa tombe. C'est à une telle visite ayant déclenché l'activation de la *baraka* posthume d'Abū Manṣūr ibn Yūsuf qu'Ibn al-Bannā' attribue la réconciliation des deux grandes personnalités du groupe hanbalite, le *šarīf* Abū Ǧaʿfar et Abū l-Qāsim ibn Riḍwān, après une brouille passagère : un groupe de compagnons hanbalites s'était en effet rendu sur la tombe d'Ibn Yūsuf pour demander son aide quelques jours auparavant [138]. Une autre anecdote, reprise par les biographes d'Ibn Yūsuf [139], met en scène un dénommé Abū l-Qāsim Yaḥyā b. Muḥammad al-Dabbās [140], qui recevait annuellement une aide financière de la part d'Ibn Yūsuf pendant le mois de *ramaḍān*. Après la mort d'Ibn Yūsuf, la personne qui était habituellement chargée par le *šayḫ* de lui verser cette somme refusa de continuer à lui venir en aide. Ibn Yūsuf apparut alors en rêve à Abū l-Qāsim al-Dabbās pour l'assurer de son soutien. Le lendemain, s'étant rendu pour prier au cimetière de Bāb Ḥarb, al-Dabbās trouva sur la tombe d'Ibn Yūsuf un cornet de papier contenant la somme qui lui était habituellement remise par le *šayḫ*. L'homme rapporta l'argent à sa famille, interprétant les faits comme l'expression posthume des *karāmāt* d'Ibn Yūsuf [141].

Ainsi, les plus importants membres du groupe continuaient à y jouer un rôle après leur décès. Les contacts entre morts et vivants restaient fréquents, sous la forme de visites des vivants aux défunts (visite des tombes ou *ziyāra*, accompagnée de prières et lectures coraniques), mais aussi de la modalité inverse (intervention des disparus sous la forme du rêve ; événements positifs ou miraculeux interprétés comme dus à la volonté posthume de personnalités défuntes).

Conclusion

À Bagdad comme ailleurs, les différentes composantes de l'identité individuelle et sociale fondaient des appartenances concrètes, ayant des incidences directes en termes de sociabilité ou de pratiques sociales. Ces composantes, susceptibles ou non d'être mobilisées en fonction des

138. « Journal », § 100.

139. En particulier, avec quelques variantes, par Ibn al-Ǧawzī et Ibn Kaṯīr.

140. Personnage absent des dictionnaires biographiques.

141. *Hāḏihi karāmatun li l-šayḫ baʿd wafātihi* ; « Journal », § 101.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

circonstances, déterminaient ainsi des appartenances mouvantes, tantôt restreintes et tantôt étendues : un *faqīh* hanbalite de Bāb al-Marātib se sentait certainement tour à tour *avant tout* sunnite lors du bref passage de Bagdad sous la domination fatimide ou en cas d'affrontement avec les populations shiʿites de la ville, *avant tout* hanbalite lors d'un différend l'opposant à des lettrés d'autre *maḏhab*-s, *avant tout* juriste lorsque ses contemporains venaient solliciter de sa part une prise de position fondée sur le *fiqh*, mais aussi *avant tout* Bagdadien en cas de menace militaire sur la ville et *avant tout* résident de son quartier devant une crue du Tigre touchant matériellement ce dernier.

Le « Journal » d'Ibn al-Bannāʾ, écrit par un lettré du milieu hanbalite, nous donne l'opportunité d'étudier ce groupe dans ses particularités. S'il est hasardeux de les généraliser, des éléments tels que le contrôle des fréquentations sociales, le souci de la distinction vestimentaire, la nécessité de l'hommage collectif aux funérailles des personnalités en vue, sont autant d'indicateurs qui rendent compte de l'existence dans le milieu des notables bagdadiens, au-delà du petit monde hanbalite, d'un sentiment élitaire d'appartenance collective susceptible de transcender les différences de *maḏhab*-s et d'opinions pour se cristalliser autour d'un statut social commun ou proche. La composition des groupes dominants (en termes de liens familiaux, d'origine géographique, d'appartenance ethnique ou confessionnelle, etc.) a pu varier au gré des changements politiques et institutionnels : en témoignent, aux Ve-VIe/XIe-XIIe siècles, l'implantation à Bagdad de lignages venus de l'Orient musulman dans la mouvance seldjoukide aussi bien que l'adaptation de certaines familles bagdadiennes aux conditions locales créées par les puissants (fondations de madrasas et de *ribāṭ*-s en particulier). Les rapports et les équilibres entre les groupes ont pu également se modifier ; il n'en reste pas moins que de tels ensembles collectifs étaient au cœur de l'histoire bagdadienne, quelles qu'aient été les vicissitudes politiques de l'époque.

Références bibliographiques

Sources

Source manuscrite

Al-Bundārī, *Taʾrīḫ Baġdād*, ms. Paris, BNF, fonds arabe nº 6152, 116 feuillets, autographe.

Sources éditées

ʿAlī b. Nāṣir al-Ḥusaynī, *Zubdat al-tawārīḫ* (*Aḫbār dawlat Āl Salǧūq*), éd. Muḥammad Iqbāl, University of Panjab, Lahore, 1933 ; reprint Dār al-afāq al-ǧadīda, Beyrouth, 1404/1984.

Al-Bundārī, *Taʾrīḫ dawlat Āl Salǧūq* (*Zubdat al-nuṣra wa nuḫbat al-ʿuṣra*), éd. Laǧnat iḥyāʾ al-turāṯ al-ʿarabī, Dār al-āfāq al-ǧadīda, Beyrouth, 1980 (3e éd.).

Al-Ḏahabī, *Taḏkirat al-ḥuffāẓ*, Dairatu l-maʿarifi l-osmania, Hyderabad, 1376/1957, 4 vol.

Al-Ġazālī, *Kitāb al-ḥalāl wa l-ḥarām* (livre XIV du *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn*, éd. Sayyid Ibrāhīm, Le Caire, Dār al-Ḥadīṯ, 1414/1994, 4 vol.) ; trad. fr. Régis Morelon, *Le livre du licite et de l'illicite, Kitāb al-ḥalāl wa l-ḥarām*, Vrin, Paris, 1981.

Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Taʾrīḫ Baġdād aw madīnat al-salām*, éd. Muṣṭafā ʿAbd al-Qādir ʿAṭā, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 1997, 14 vol.

Ibn Abī Yaʿlā, *Ṭabaqāt al-ḥanābila*, éd. Abū Ḥāzim Usāma b. Ḥasan et Abū l-Zahrāʾ Ḥāzim ʿAlī Bahǧat, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 1997, 2 vol.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil fī l-Ta'rīḫ*, éd. Muḥammad Yūsuf al-Daqqāq, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 1418/1998, vol. 8 à 10.

Ibn al-Bannā', « Journal » : édition du texte arabe et traduction anglaise par George Makdisi, « Autograph Diary of an Eleventh-Century Historian of Baghdād », *BSOAS* 18, 1956, p. 9-31 et 239-260 ; 19, 1957, p. 13-48, 281-303, 426-443 ; reprint dans *History and Politics in Eleventh-Century Baghdad*, Variorum Reprint, Londres, 1990.

Ibn al-Ḍimyāṭī, *al-Mustafād min ḏayl ta'rīḫ Baġdād li l-ḥāfiẓ Ibn al-Naǧǧār al-Baġdādī*, éd. Muṣṭafā ʿAbd al-Qādir ʿAṭā, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 1997 (*Ḏuyūl Ta'rīḫ Baġdād*, vol. 21).

Ibn al-Dubayṯī, *Ḏayl ta'rīḫ madīnat al-salām Baġdād*, éd. Baššār ʿAwwād Maʿrūf, Manšūrāt wizārat al-iʿlām, *Silsilat kutub al-turāṯ* 36, Maṭbaʿat dār al-salām, Bagdad, 1974, 2 vol.

Ibn al-Ǧawzī, *Kitāb al-Muntaẓam fī ta'rīḫ al-umam wa-l-mulūk*, éd. Muḥammad et Muṣṭafā ʿAbd al-Qādir ʿAṭā, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 1412/1992, vol. 15 à 18.

—, *Ṣayd al-ḫāṭir*, éd. ʿAbd al-Raḥmān al-Birr, Dār al-Yaqīn li-l-našr wa l-tawzīʿ, al-Manṣūra, Égypte, et Dār al-Qiblatayn li-l-našr wa l-tawzīʿ, Riyad, Arabie Saoudite, 1413/1993 ; trad. fr. Daniel Reig, *Ibn al-Jawzî, La pensée vigile, Ṣayd al-Khâṭir*, Sindbad, Paris, 1986.

—, *Talbīs Iblīs*, Maktabat al-taḥrīr, Le Caire, s. d. ; trad. angl. D.S. Margoliouth, « "The Devil's Delusion" by Ibn Al-Jauzi », *Islamic Culture*, 1935, p. 1-21, 187-208, 377-399, 535-557 ; 1936, p. 20-39, 167-192, 339-368, 633-647 ; 1945, p. 69-81, 171-188, 272-289, 376-385 ; 1948, p. 75-85.

Ibn Ḫallikān, *Wafayāt al-aʿyān wa anbā' abnā' al-zamān*, éd. Iḥsān ʿAbbās, Dār al-Ṯaqāfa, Beyrouth, s. d. [1968], 8 vol. dont un vol. d'index ; trad. angl. B. Mac Guckin de Slane, *Kitāb Wafayāt al-aʿyān : Ibn Ḫallikān's Biographical Dictionnary*, Paris, 1843-1871, 4 vol. ; reprint Beyrouth, 1970.

Ibn al-ʿImād, *Šaḏarāt al-ḏahab fī aḫbār man ḏahab*, éd. ʿAbd al-Qādir et Maḥmūd al-Arnā'ūṭ, Dār Ibn Kaṯīr, Damas-Beyrouth, 1410/1989, 10 vol.

Ibn Kaṯīr, *al-Bidāya wa l-nihāya*, éd. Aḥmad ʿAbd al-Wahhāb Fatīḥ, Dār al-ḥadīṯ, Le Caire, 1414/1994, vol. 12.

Ibn al-Naǧǧār, *Ḏayl ta'rīḫ Baġdād* (*al-Ta'rīḫ al-muǧaddad li madīnat al-salām wa aḫbār faḍā'ilihā al-aʿlām wa man waradahā min al-aʿlām*), éd. Muṣṭafā ʿAbd al-Qādir ʿAṭā, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 1997, 5 vol. (*Ḏuyūl Ta'rīḫ Baġdād*, vol. 16-20).

Ibn Raǧab, *Ḏayl ʿalā ṭabaqāt al-ḥanābila*, éd. Abū Ḥāzim Usāma b. Ḥasan et Abū l-Zahrā' Ḥāzim ʿAlī Bahǧat, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 1417/1997, 2 vol.

Al-Munāwī, *al-Kawākib al-durriyya fī tarāǧim al-sādat al-ṣūfiyya aw Ṭabaqāt al-Munāwī al-kubrā*, éd. ʿAbd al-Ḥamīd Ṣāliḥ Ḥimdān, Maktabat al-Azhariyya li l-turāṯ, s. l. [Le Caire], s. d. (1994 ?), 4 vol.

Al-Qurašī, *al-Ǧawāhir al-muḍiyya fī ṭabaqāt al-ḥanafiyya*, éd. ʿAbd al-Fattāh Muḥammad al-Ḥalū, Maṭbaʿat ʿĪsā al-Bābā al Ḥalabī wa šurakāhu, s. l., 1398/1978, 2 vol. ; éd. Dairatu l-maʿarifi l-osmania, *Osmania Oriental Publications Series (Old Series)*, DN 7, Hyderabad, 1332/1914, 2 tomes en un vol.

Sibṭ ibn al-Ǧawzī, *Mir'āt al-zamān fī ta'rīḫ al-aʿyān*, éd. Musfir b. Sālim b. ʿArīǧ al-Ġāmirī, Ǧāmiʿat Umm al-qurrā, *Silsilat buḥūṯ iḥyā' al-turāṯ al-islāmī* 9, La Mecque, 1407/1987, 2 vol. [années 481/1088-517/1123] ; éd. Ali Sevim, *Belgeler* XIV/18 (1989-1992), p. 1-260 [années 448/1056-480/1087] ; éd. s. l. n. d. [Hyderabad, 1955], [années 495/1101-654/1256].

Al-Simnānī, *Rawḍat al-quḍāt wa ṭarīq al-naǧāt*, éd. Ṣalāḥ al-dīn al-Nāhī, Maṭbaʿat al-iršād, Bagdad, 1394/1970, 4 vol.

Al-Subkī, *Ṭabaqāt al-šāfiʿiyya al-kubrā*, éd. Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī, ʿAbd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥalū, Maṭbaʿat ʿĪsā al-Bābā al-Ḥalabī wa šurakāhi, s. l., 1386/1967, 10 vol.

Yāqūt al-Ḥamawī, *Muʿǧam al-udabā' aw iršād al-arīb ilā maʿrifat al-adīb*, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 1411/1991, 5 vol.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Études

Chabbi, Jacqueline, « ʿAbd al-Kādir al-Djīlānī, personnage historique – Quelques éléments de biographie », *StudIsl* 38, 1973, p. 75-106.

Cook, Michael, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

Ephrat, Daphna, *A Learned Society in a Period of Transition – The Sunni ʿUlamaʾ of Eleventh Century Baghdad*, SUNY Press, New York, 2000.

Hurvitz, Nimrod, « From Scholarly Circles to Mass Movements: The Formation of Legal Communities in Islamic Societies », *The American Historical Review*, 108/4, 2003, p. 985-1008.

—, « Biographies and Mild Asceticism: A Study of Islamic Moral Imagination », *StudIsl* 85, 1997, p. 41-65.

Katz, Jonathan Glustrom, *Dreams, Sufism and Sainthood: The Visionary Career of Muhammad Al-Zawawi*, Leyde, Brill, 1996.

Laoust, Henri, « Le Hanbalisme sous le califat de Bagdad (241/855 656/1258) », *Revue des études islamiques* I, 1959, p. 67-128.

—, « Les agitations religieuses à Baghdād aux IVe et Ve siècles de l'hégire », dans D.S. Richards (éd.), *Islamic Civilisation 950-1150*, Actes du colloque, Cassirer, Papers on Islamic History, III, Londres, 1973, p. 167-185.

Makdisi, George, *Ibn ʿAqīl et la résurgence de l'islam traditionaliste au XIe siècle (Ve siècle de l'Hégire)*, PIFD, Damas, 1963.

—, « L'islam hanbalisant », *Revue des études islamiques* XLII/2, 1974, p. 211-244, et XLIII/1, 1975, p. 45-76 ; tiré à part, *Hors Série* 10, 1983, pagination continue, 79 pages.

—, *History and Politics in Eleventh Century Baghdad*, Variorum Reprints, Londres, Collected Studies Series, 1990.

Marin, Manuela, « *Inqibāḍ ʿan al sulṭān* : *ʿulamāʾ* and Political Power in al Andalus », dans *Saber religioso y poder polìtico en Islam*, Ediciones Mundo árabe e islam, historia, economia y derecho, Agencia española de cooperacion internacional, Madrid, 1994, p. 127-139.

Marlow, Louise, *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002 (1997).

Mason, *Herbert, Two Statemen of Medieval Islam, Visir Ibn Hubayra, Caliph an-Nâṣir li dîn allâh*, Mouton, La Hague, 1972.

Mayeur-Jaouen, Catherine, « Tombeau, mosquée et zâwiya : la polarité des lieux saints musulmans », dans André Vauchez (dir.), *Lieux sacrés, lieux de cultes, sanctuaires – Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Rome, 2000, p. 133-147.

Mediano, Fernando R., « El género biográfico árabe : apuntes teóricos », dans Avila, Masía Luisa, et Marín, Manuela (dir.), *Biografías y genero biográfico en el Occidente islámico*, *EOBA* 8, Madrid, 1997, p. 17-33.

Melchert, Christopher, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E*, Brill, Leyde-New-York-Cologne, 1997.

Mottahedeh, Roy P., *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*, Princeton University Press, Princeton, 1980.

Al-Qāḍī, Wadād, « Biographical Dictionaries: Inner Structure and Cultural Significance », dans G.N. Atiyeh (éd.), *The Book in the Islamic World*, SUNY Press, Albany, 1995, p. 93-122.

Sabari, Simha, *Mouvements populaires à Bagdad à l'époque ʿabbasside, IXe-XIe siècles*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1981.

Stillman, Yedida Kalfon, *Arab Dress: A Short History; from the Dawn of Islam to Modern Times*, Brill, Leyde, 2003 (2000).

Van Renterghem, Vanessa, « L'accès à l'information et les méthodes de travail d'un lettré bagdadien du Ve/XIe siècle », *StudIsl* 104-105, 2007, p. 91-107.

—, *Les élites bagdadiennes au temps des Seldjoukides*, Les Indes savantes, Paris, parution prévue, 2009.

—, « Structure et fonctionnement du réseau hanbalite bagdadien dans les premiers temps de la domination seldjoukide (milieu du Ve/XIe siècle) », dans Damien Coulon, Christophe Picard, Dominique Valérian (dir.), *Espaces et Réseaux en Méditerranée VIe-XVIe siècle* 2, Bouchène, Paris, parution prévue, 2009.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net