



ANNALES ISLAMOLOGIQUES

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

AnIsl 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

9782724711714	<i>La pensée et la pratique pharmacologiques d'Avicenne</i>	Sylvie Ayari
9782724711899	<i>BCAI 40</i>	
9782724711288	<i>Karnak-Nord XI</i>	Colin Hope
9782724711622	<i>BIFAO 126</i>	
9782724711059	<i>Les Inscriptions de visiteurs dans les Tombes thébaines</i>	Chloé Ragazzoli
9782724711455	<i>Les émotions dans l'Égypte Ancienne</i>	Rania Y. Merzeban (éd.), Marie-Lys Arnette (éd.), Dimitri Laboury, Cédric Larcher
9782724711639	<i>AnIsl 60</i>	
9782724711448	<i>Athribis XI</i>	Marcus Müller (éd.)

Le sentiment d'appartenance collective chez les élites bagdadiennes des ^v^e-^{vi}^e/^xⁱ^e-^{xii}^e siècles

EN RAISON des événements politiques dont le ^v^e/^xⁱ^e 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 ^v^e/^xⁱ^e et le ^{vi}^e/^{xii}^e 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 šāfi'ites 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 ^{vi}^e/^{xii}^e siècle¹. 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 shi'ite de la population, la cohabitation des habitants des quartiers sunnites et shi'ites entraînant de récurrents affrontements² ; et enfin une forte implantation locale du *maḏhab* hanbalite³.

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 ».

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 ^{v^e/XI^e} et le ^{VII^e/XIII^e} siècle⁴. 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 ^{v^e-VI^e/XI^e-XII^e} 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', *muhaddith* 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.

ayant pour conséquence de rapprocher l'homme de savoir (*‘ālim*) de l'homme du peuple, au risque de confondre leurs façons d'agir et donc leurs identités sociales respectives⁶.

Bonnes et mauvaises fréquentations

Un des thèmes centraux des notices biographiques est ainsi celui de la *fréquentation* sociale (*muḥālaṭa*). 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 Ğā‘far b. Muḥammad al-‘Abbāsī al-Makkī (m. 598/1202) son habitude de fréquenter des gens « qui n'étaient pas de son espèce (*ġins*)⁷ ». Le contrôle des fréquentations sociales était encore plus marqué dans les milieux du pouvoir : Ibn al-Ĝawzī mentionne comme une anomalie le comportement d'Abū Šuġā‘, 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 *maġlis* », fait social inhabituel et donc digne d'être noté⁸.

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 *‘awāmm*, 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-šāliḥūn*, est au contraire valorisée⁹, et Ibn al-Bannā', prenant pour prétexte la découverte du cadavre d'une vieille femme hashémitte vivant seule, se décrie de l'isolement¹⁰. L'idéal sous-jacent est loin d'être toujours celui du lettré-ascète (*zāhid*), soucieux de limiter au maximum les contacts avec ses semblables¹¹. Au contraire de l'ascète retiré dans son *masġid* ou sa *zāwiya*, la pratique sociale d'Ibn al-Bannā' 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 ^v^e-^{vi}^e/^xⁱ^e-^{xii}^e 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-Qādī, « Biographical Dictionaries », et Mediano, « El género biográfico árabe ».

7. (...) [Wa kāna] *muḥāliṭan li ġayr abnā' ġinsihī* (Ibn al-Dimyāṭī (m. 749/1348), *al-Mustafād* 21, p. 68, notice n° 62).

8. (...) *Ḥattā taraka al-iḥtiġāb fa-yukallimu al-mar'a wa l-tifl wa awṭa'a al-‘awāmm wa l-šāliḥīn maġlisahu* (Ibn al-Ĝawzī, *al-Muntaẓam* 17, p. 23, notice n° 3652).

9. Ibn al-Dubayṭī rappelle que son camarade dans les cercles de *ḥadīṭ* bagdadiens, Abū l-Futūḥ Muḥammad ibn Nuqayš (m. vers 576-577/1180-1182), « fréquentait les gens intègres » (*kāna [...] yuḥāliṭu al-šāliḥīn*; *Ḍayl* 1, p. 181, notice n° 88), tandis que le lettré Abū Maṣṣūr Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb ibn Sukayna (m. 591/1195) « grandit parmi les gens de bien » (*naša'a bayna al-šāliḥīn*, *id.*, t. 2, p. 60, notice n° 269).

10. « Journal », § 24.

11. Voir le cas de l'ascète Muḥammad Aḥī 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 (*inqaṭa'a min muḥālaṭat al-nās*; Ibn al-Ĝawzī, *al-Muntaẓam* 17, p. 118, notice n° 3789). Sur le modèle du lettré-*zāhid*, voir Hurvitz, « Biographies and Mild Ascetism ».

dans un réseau de sociabilité aussi dense que restreint¹². Quant à Ibn al-Ġawzī, 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 haleine¹³ » – 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 (*wa'z'*)¹⁴.

Le rapport d'Ibn al-Ġawzī 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 illicites¹⁵ »), ce qui ne l'empêchait pas de se féliciter de la haute estime dans laquelle le tenaient le calife et ses plus hauts fonctionnaires¹⁶. Dans ses discours, Ibn al-Ġawzī, 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-Mustaḏī¹⁷, et le vizir Ibn Hubayra¹⁸, qui lui accordèrent leur protection et lui permirent d'accéder à la direction de plusieurs madrasas dans les années 570/1175¹⁹. Comme le résume son biographe Ibn Raġab, Ibn al-Ġawzī possédait à la fois *inqiṭā'*, retrait face aux foules, et *ittiṣāl*, entretient nécessaire au bon déroulement de sa carrière²⁰. La notion d'*ittiṣāl* vient ici contrebalancer de façon intéressante l'habituel *topos* interdisant aux ulémas de fréquenter les puissants²¹.

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 (*ġabl*) supposée de la *'amma*, par contraste avec l'intelligence éclairée des *ahl al-'ilm*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-hāṭir* (*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 *wa'z'* nocturne tenue en *rabi'* 1 569 / 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-hāṭir*, 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-Aṭīr (m. 630/1232), *al-Kāmil* 12, p. 178, et Ibn Kaṭīr (m. 774/1373), *al-Bidāya* 13, p. 42.

18. Mort en 560/1165. Sur ce dignitaire particulièrement favorable au *maḏhab* hanbalite, voir Ibn

al-Ġawzī, *al-Muntaẓam* 18, p. 166, notice n° 4257; Sibṭ ibn al-Ġawzī, *Mir'āt*, éd. Hyderabad, p. 255; Ibn Ḥallikān, *Wafayāt* 6, p. 230, notice n° 807; Ibn al-Dimyāṭī, *al-Mustafād* 21, p. 197, notice n° 202; Ibn Raġab, *Dayl* 3, p. 211, notice n° 131; Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya* 12, p. 270; Ibn al-'Imād, *Šaḏarāt* 6, p. 319; Mason, *Two Statemen of Medieval Islam*.

19. Voir dans *al-Muntaẓam* l'*auto-satisfecit* d'Ibn al-Ġawzī 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-Ġawzī chez Ibn Raġab (m. 795/1392), *Dayl* 3, p. 336 sq., notice n° 205.

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

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

du fait qu'elle était perçue comme cause potentielle de pratiques non orthodoxes : si la *ʿamma* 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 ^v^e-^{vi}^e/^xⁱ^e-^{xii}^e 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 signifiant²³. Le turban (*imāma*) 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 gravement²⁴ ; ôter volontairement son turban était signe de deuil²⁵ ou de mortification²⁶. Le turban était à tel point le symbole d'un certain statut social que le *wāʿiz* 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 foi²⁷. » Les officiels nommés par le calife (*naqīb-s*, *qāḍī-s*, *ḥāḡīb-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 *ʿamma* vint lui demander l'autorisation de célébrer la circoncision de son fils. Le *ḥāḡīb* 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 (*ḡahl*) de la *ʿamma* et le peu d'intelligence (*ʿaql*) des « vils gens du commun » (*al-ʿawāmm al-ḡahala, al-wuḍaʿāʿ al-safala; Muʿḡam al-udabāʿ* 4, p. 109, notice n° 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-Ḡawzī dans la notice consacrée au *wāʿiz* ašʿarite Abū l-Ḥayr al-Qazwīnī (m. 589/1195) : ayant refusé de maudire Yazīd ibn Muʿāwiya le jour de *ʿāšūrāʿ*, il fut molesté à la madrasa Nizāmiyya et un soufflet fit tomber son

turban (*Mirʿāt*, éd. Hyderabad, p. 443). Les promenades publiques infâmes infligées aux contrevenants aux pratiques islamiques impliquaient d'ailleurs qu'on leur découvrit la tête ; voir l'exemple du *wāʿiz* al-Maḡribī, convaincu en 535/1140 de conserver chez lui jarres de vin et instruments de musique et promené tête nue (*makšūf al-raʿs*) dans les rues de Bagdad (Ibn al-Ḡawzī, *al-Muntazam* 18, p. 9).

25. Lors de la mort du calife al-Qāʾim en 467/1075, le vizir Faḥr al-dawla et son fils siégèrent pour les condoléances pieds nus, tête nue et vêtements déchirés (Ibn al-Ḡawzī, *al-Muntazam* 16, p. 163).

26. Après une émeute ayant opposé certains des *fuqahāʿ* de la madrasa Nizāmiyya à des fonctionnaires califaux, le *mudarris* de la madrasa, le mystique Abū l-Naḡīb 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 (*iʿtādara wa kašafa raʿsahu; ibid.*, t. 18, p. 83).

27. *Ḥḡfaz imānaka ḡifz al-ʿimāma ʿalā raʿsika, lā takun al-ʿimāma aʿazz ʿalayka min imānika*; anecdote rapportée par al-Subkī (m. 771/1369), *Ṭabaqāt al-šāfiʿiyya* 6, p. 87, notice n° 612.

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 destitution²⁸. 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 prééminente²⁹.

Les couleurs avaient aussi leur signification, le noir symbolisant le respect pour la dynastie abbasside³⁰ (les robes d'honneur, *ḥil'a-s*, délivrées par le calife abbasside étaient la plupart du temps noires³¹) bien que beaucoup d'ulémas, et au premier titre Ibn al-Ġawzī, semblent avoir eu l'habitude de s'habiller de blanc³². 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 politiques³³, et décrié par les musulmans les plus rigoristes en raison de sa prohibition par certains *ḥadīṭ-s*³⁴. Quant au fait de revêtir des vêtements de laine, il connotait de façon presque immédiate l'adoption du mode de vie soufi³⁵.

28. Lorsque le *ṣahīd* Abū l-Faḍl Aḥmad b. Ṣāliḥ ibn Ṣāfi' (m. 565/1170) fut démis de sa fonction de témoin légal, il dut restituer son *ṭaylasān* (Ibn Raġab, *Dayl* 3, p. 262, notice n° 140); de même pour le *qāḍī l-quḍāt* déchu Abū l-Ḥasan Muḥammad b. Ġa'far al-Abbāsī (m. 595/1199, voir Ibn al-Dubayṭī, *Dayl* 1, p. 196, notice n° 100), etc.

29. En 522/1128, l'*ustād al-dār* du calife, 'Izz al-dawla ibn al-Muṭṭalib, reçut « un vêtement de laine et un turban sans traîne » (*'imāma bi ġayr du'āba*; Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam* 17, p. 250), tandis que la notice biographique d'Abū Muḥammad al-Ḥasan b. 'Alī al-Ġawharī (m. 454/1062) précise qu'on lui attribua le nom d'Ibn al-Muqanna'i, « le voilé », en raison de sa façon originale de porter le turban, qui devint par la suite la norme parmi les témoins légaux (*ṣuhūd*) bagdadiens (*ibid.*, t. 16, p. 76, notice n° 3376, et Ibn al-'Imād, *Šaḍarāt* 5, p. 228).

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

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

32. Ibn Raġab, *Dayl* 3, p. 336, notice n° 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 (*saqlātūn*) offert par al-Qā'im à son vizir Ibn Ġahīr en 454/1062 (Sibṭ ibn al-Ġawzī, *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 'Aqīl au même Ibn Ġahīr en 488/1095 (cité par Ibn al-Ġawzī, *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 *wā'iz aš'arite* originaire de Nishapur, Abū Bakr Aḥmad b. Muḥammad ibn al-Fawrakī (m. 478/1085), par Ibn al-Ġawzī 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 ṣāfi'ite* Abū Bakr al-Šāṣī (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-Ġawzī, *ibid.*, t. 17, p. 27, notice n° 3653). Les exemples de ce type sont particulièrement nombreux dans les sources de l'époque.

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

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 religieuse³⁶, éventuellement son origine ethnique ou géographique³⁷ et son domaine d'activité. Il fournissait ainsi des signes manifestes (*alāmāt*)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 potentiel³⁹.

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 (*ḥayl*)⁴⁰, tandis qu'ulémas et *qāḍī*-s circulaient à dos de mule (*baḡl*, *baḡala*)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 *ḍimmī*-s étant censés porter des signes distinctifs, *ḡiyār*-s, pour manifester à la vue de leurs contemporains leur statut de non-musulmans. Cependant, la réitération régulière de l'injonction faite aux *ḍimmī*-s de porter le *ḡiyār* montre que cette obligation n'était pas respectée de façon permanente.

37. Le *faqīh* daylamite Muḥammad b. Wabḥān, si l'on en croit son biographe al-Quraṣī (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-Ġawāḥir al-muḍīyya*, éd. Hyderabad, t. 2, p. 141, notice n° 131).

38. Le terme *alāmāt* 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. » (*ṭiyāb ahl al-taṣawwuf wa l-tiḡāra wa l-'ilm wa ḡayruhā...*; *Iḥyā' 'ulūm 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 (*zulman*) 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 Ḡahīr en 500/1106, relatée par Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam* 17, p. 100.

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

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'auteur⁴² ; ensuite la dimension locale de ces informations⁴³ ; 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 (*ḡamā'a*) 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 *madḥab* hanbalite⁴⁵. 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-Ḡawzī rapporte uniquement les suivants : agitation des hanbalites bagdadiens réclamant que soient lues publiquement les « professions de foi » (*'aqīda-s*) rédigées par les califes al-Qādir et al-Qā'im, conformes aux visions hanbalites ; destitution puis retour en poste du vizir abbasside Ibn Ḡahīr ; dissension interne au sein de la communauté hanbalite contre leur compagnon de *madḥab* Ibn 'Aqīl ; crue du Tigre suivie d'une inondation, et enfin naissance d'un héritier mâle du calife en titre (*al-Muntazam* 16, p. 105-107 et III-115). Sibṭ ibn al-Ḡawzī 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-Aṭīr (*al-Kāmil* 8, p. 381-383). Enfin, Ibn Kaṭīr 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-ḡamā'a* et *al-aṣḥāb* désignent toujours le groupe hanbalite et ses membres.

comme le souligne Daphna Ephrat, que, pour un grand nombre de hanbalites bagdadiens, le sentiment d'appartenance au *madhab* 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 précises⁴⁶. S'il est impossible de généraliser le cas particulier des hanbalites bagdadiens pour faire – dans la lignée des travaux d'Ira Lapidus – du *madhab* un cadre social majeur des villes du *dār al-islām* médiéval⁴⁷, 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 *madhab* enseigner auprès de publics variés⁴⁸, diriger la prière collective du vendredi dans certaines des mosquées-*ḡāmi'* bagdadiennes⁴⁹, 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 *madhab*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 mamloque et accorde aux *madāhib* 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 14^e/15^e siècle, dans l'article de Hurvitz, « From Scholarly Circle to Mass Movements ».

48. Exemples : Ibn al-Bannā' enseigne la lecture coranique, le *ḥadīṭ* et le *fiqh* dans un oratoire (*maṣḡid*) dont il est en charge (« Journal », § 35) ; il donne des cours privés de Coran, *ḥadīṭ* et *farā'id* au fils de l'un de ses compagnons hanbalites (§ 113) ; séance d'enseignement (*maḡlis*) d'Abū Naṣr l'aveugle (§ 80) ; le *ṣarīf* Abū Ḡa'far ibn Abī Mūsā tient un *maḡlis* 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-'Ukbarī, 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'* *ṣāfi'*ites 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 *ṣarīf* Abū Ḡa'far 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 *ṣarīf* Ibn Sukkara pour rédiger une note (*ruq'a*) adressée à l'un des fonctionnaires chargés du maintien de l'ordre, le *ḥāḡib* ; § 130 : Ibn al-Bannā' rédige une lettre de conseil (*munāṣaha*) au calife, argumentant à partir de *ḥadīṭ*-s sur la nécessité politique d'« ordonner le bien et interdire le mal » (*al-amr bi l-ma'rūf wa l-nahī 'an al-munkar*).

personnage considéré comme déviant⁵² et se mobiliser autour d'un de leurs chefs, le *šarīf* Abū Ğa'far ibn Abī Mūsā, personnage charismatique et controversé.

Ce dernier, *ālim* spécialiste de *fiqh* et de *farā'id*, 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 partisans⁵³. À plusieurs reprises, Ibn al-Bannā décrit la façon dont l'opinion publique hanbalite s'était mobilisée en faveur du *šarīf* Abū Ğa'far 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 (*ġamā'a*) et les compagnons (*aṣḥāb*), individualisant tout au plus les personnalités centrales du conflit, comme le *šarīf* Abū Ğa'far.

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 'Abdallāh ibn Ğarada et Abū l-Qāsim ibn Riḏwān. Le premier, né à la fin du iv^e/x^e siècle et originaire de la ville de 'Ukbarā (située sur le Tigre, à une quarantaine de kilomètres en amont de Bagdad), est évoqué par d'autres sources historiographiques et biographiques⁵⁵ en raison de sa grande richesse, acquise grâce à ses activités commerciales. Ibn Ğarada possédait à Bāb al-Marātib une somptueuse résidence comportant une trentaine de bâtiments, ainsi qu'un jardin (*bustān*), un hammam et deux oratoires (*masġid*)⁵⁶. Sa fortune était estimée à 300 000 dinars⁵⁷ ; les chroniques évoquent ses largesses répandues sous forme

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

53. Sur Abū Ğa'far ibn Abī Mūsā, qui mourut en 470/1077, voir aussi Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam* 16, p. 195, notice n° 3482, ainsi que les notices détaillées que lui consacrent les auteurs de dictionnaires biographiques hanbalites : Ibn Abī Ya'lā (m. 526/1132),

Ṭabaqāt al-ḥanābila 2, p. 203, notice n° 674, et Ibn Raġab, *Ḍayl* 3, p. 13, notice n° 11.

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

55. Notamment Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam* 16, p. 232, notice n° 3531 ; Ibn al-Dubayṭī, *Ḍayl* 1, p. 80, notice n° 2 ; Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya* 12, p. 135. Ibn Ğarada mourut en 476/1084.

56. Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam* 16, p. 232, notice n° 3531.

57. *Ibid.*

d'aumônes⁵⁸, tandis que le « Journal » détaille son activité de mécène envers ses confrères hanbalites⁵⁹. 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-bayyī'*) doté d'une grande fortune qui lui permettait d'aider ses compagnons de *maḍhab* en cas de difficultés financières⁶⁰. Tous deux portaient le même titre honorifique : *al-šayḥ al-aḡall*, « 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 *ḡumādā I* 461 / mars 1069⁶¹, et fut également mandataire (*wakīl*) du calife et administrateur (*nāzīr*) de l'hôpital de Bagdad, le Māristān⁶². 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 califales⁶³.

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 Ḡarada, il ne fait l'objet d'aucune notice dans les dictionnaires de *fuqahā'* hanbalites. Pourtant, tous deux faisaient visiblement partie de la *ḡamā'a* évoquée par le « Journal ». Ibn al-Bannā' fréquentait leur domicile⁶⁴, où se déroulaient de nombreuses activités impliquant les *aṣḥāb*⁶⁵ ; ils participaient aussi aux occasions de sociabilité entre membres du groupe⁶⁶. Leur mécénat s'adressait uniquement aux compagnons hanbalites, et ils jouaient un rôle central dans les querelles internes du groupe⁶⁷. Ils représentaient ainsi, en raison de leur fortune et de

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

59. À la suite de l'émeute s'étant déroulée aux environs de Ḡāmi' al-Manṣūr, Ibn al-Bannā' rapporte qu'Ibn Ḡarada 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 Ḡa'far (§ 85) ; etc.

60. Sur Abū l-Qāsim ibn Riḍwān, mort en 474/1082, voir Ibn al-Ḡawzī, *al-Muntaẓam* 16, p. 20, notice n° 3521, ainsi que Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil* 8, p. 426, et Ibn Kaṭīr, *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 Ḡarada, 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 *ḡulam* malade dans le besoin).

61. § 116.

62. Signalé par Ibn al-Ḡawzī, *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 Ḡarada 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 Ḡarada est annulé pour vice de forme.

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

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

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 Riḍwān⁶⁸. 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 *madhhab*, 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-Marātīb étaient en effet impliqués dans une sociabilité de voisinage tissant autour d'eux toute une série d'obligations réciproques, et n'outrepasant qu'occasionnellement le cadre physique de leur quartier.

Une sociabilité restreinte aux compagnons de madhhab

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 *madhhab* 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-Marātīb⁶⁹. La prépondérance du quartier de résidence d'Ibn al-Bannā' est par ailleurs constante dans le texte⁷⁰.

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 Ġarada, cités chacun dans 24 paragraphes ; le *ṣarīf* Abū Ġa'far, le seul à ne pas résider à Bāb al-Marātīb (encore était-ce en raison de ses démêlés avec le Dār al-Ḥilāfa, 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 *ṣayb* hanbalite décédé en 460/1067, Abū Maṣṣūr 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-Marātīb (19 mentions), le complexe palatial abbasside du Dār al-Ḥilāfa ainsi que sa mosquée, Ġāmi' al-Qaṣr (respectivement 8 et 6 citations), le voisinage du Dār al-Ḥilāfa (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, Ġāmi' 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 *madhhab* y résidaient.

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 politique⁷¹. Sur chaque rive, les différents quartiers fonctionnaient comme des entités isolées, séparées parfois par des terrains vagues ou des espaces en ruine (*harāba*). En cas de crue du Tigre, les déplacements se faisaient difficiles y compris au sein d'un même quartier⁷². 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 hanbalites⁷³.

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 *ḡilmān* 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-Marātib⁷⁵ – 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 commerciale⁷⁷. 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 *ḡarnā*, « 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.

extensions hors de la capitale abbasside du groupe des *aṣḥāb* bagdadiens⁷⁸. 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 hanbalite⁷⁹.

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-Marātīb 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 'Aqīl 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 Maṣṣūr al-Qarmīsīnī⁸⁰, lui-même gendre et disciple du plus prestigieux *faqīh* hanbalite du v^e/xi^e siècle, Abū Ya'ālā ibn al-Farrā' (m. 458/1066). Quant à Ibn Ğarada et Ibn Riḍwān, ils avaient chacun épousé une fille d'Abū Maṣṣūr 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-mulk⁸². Grâce à

78. § 2 : arrivée à Hamaḍān du *muḥaddiṭ* al-Buḥārī (la lecture faite par G. Makdisi de la *kunya* de ce personnage en Abū Salam doit être rectifiée en Abū Muslim ; sur al-Buḥārī, qui mourut vers 466-468/1074-1076, voir Ibn al-Naġġār (m. 643/1245), *Dayl* 20, p. 78, notice n° 1217 ; al-Ḍahabī (m. 748/1347), *Taḍkirat al-ḥuffāz, ṭabaqa* 15/18, t. 4, p. 1335, notice n° 1050 ; Ibn al-'Imād (m. 1089/1678), *Šaḍarāt* 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 Bandanīġīn, 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 Ğarada 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-Naġġār, *Dayl* 18, p. 200, notice n° 790 ; Ibn Abī Ya'ālā, *Ṭabaqāt al-ḥanābila* 2, p. 198, notice n° 667 ; et Ibn Raġab, *Dayl* 3, p. 6, notice n° 2.

81. Informations livrées par Ibn al-Ġawzī dans la notice d'Ibn Yūsuf, *al-Muntaẓam* 16, p. 107, notice n° 3394, et dans celle d'Ibn Ğarada, *ibid.*, t. 16, p. 232, notice n° 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-Ġawzī, *al-Muntaẓam* 16, p. 154-157, et Sibṭ ibn al-Ġawzī, *Mir'āt*, éd. Belgeler, p. 187-190.

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 politiques⁸³. 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 *madḥab*-s bagdadiens formaient des groupes présentant des caractéristiques proches ou si les hanbalites de Bāb al-Marātib représentaient un cas particulier impossible à généraliser⁸⁴.

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 *madḥab* 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 puissant⁸⁵, tandis que les dictionnaires biographiques donnent des détails sur les cérémonies occasionnées par le décès des autorités religieuses et des élites civiles⁸⁶; 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 *madḥab*, and as a consequence the *madḥab* 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 seljoukides (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

Les funérailles, occasions sociales de premier plan

Le décès d'un personnage suffisamment important dans la société bagdadienne des v^e-vi^e/xi^e-xii^e 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-*ġāmi'* 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-Ġawzī à Ibn al-Ḥuṣayn, l'un des plus grands transmetteurs de *ḥadīṭ* bagdadiens de la période (m. 525/1131), en offre un parfait témoignage⁸⁷:

« Hibat allāh b. Muḥammad b. 'Abd al-Wāḥid b. Aḥmad b. al-'Abbās 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 *ḥadīṭ*] en compagnie de son frère Abū Ḡālib 'Abd al-Wāḥid, et il leur fit entendre [le *ḥadīṭ* de la bouche de] Abū 'Alī ibn al-Maḍḥab, Abū Ṭālib b. Ḡaylān, al-Tanūḥī et d'autres⁸⁸. 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 (*ṭiqa*) et fiable (*ṣaḥīḥ al-samā'*). J'ai entendu de sa bouche tout le *Musnad* de l'imam Aḥmad [Ibn Ḥanbal], et toutes les *Ḡaylāniyyāt*, et des volumes (*aġzā'*) d'al-Mazakī, qu'il fut le dernier à transmettre. J'entendis aussi de lui d'autres choses, lues par notre maître Ibn Nāṣir⁸⁹, 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 *Ġāmi'* al-Qaṣr⁹⁰. 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-Ġawzī, *al-Muntaẓam* 17, p. 268, notice n° 3975. Sur Ibn al-Ḥuṣayn, voir également Ibn al-Dimyātī, *al-Mustafād* 21, p. 191, notice n° 194; Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil* 9, p. 260; Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya* 12, p. 218; Ibn al-'Imād, *Šaḍarāt* 6, p. 127.

88. Grands transmetteurs de *ḥadīṭ* de la première moitié du v^e/xi^e siècle.

89. Abū l-Faḍl Muḥammad ibn Nāṣir, célèbre *muḥaddīṭ* bagdadien d'origine turque, principal maître de *ḥadīṭ* d'Ibn al-Ġawzī, mort en 550/1155. De nombreuses notices biographiques lui sont consacrées, en particulier *al-Muntaẓam* 18, p. 103, notice n° 4201; voir aussi Ibn al-Dimyātī, *al-Mustafād* 21, p. 27, notice n° 30; Ibn Raġab, *Dayl* 3, p. 189, notice n° 113; al-Ḍahabī, *Taḍkirat al-ḥuffāz, ṭabaqa* 16/1, t. 4, p. 1289, notice n° 1079; Ibn al-'Imād, *Šaḍarāt* 6, p. 257; al-Bundārī, *Ta'rīḥ Baġdād*, folio 84 recto.

90. La mosquée-*ġāmi'* du Dār al-Ḥilāfa, sur la rive orientale.

Ġāmi' al-Manṣūr⁹¹, où la prière fut dite par notre maître 'Abd al-Wahhāb ibn al-Mubārak al-Anmā'ī⁹².

Il fut enterré le même jour [au cimetière de] Bāb Ḥarb⁹³, auprès de Biṣr al-Ḥāfi'⁹⁴. »

Plus du tiers de la notice est ainsi consacré aux événements ayant suivi la mort d'Ibn al-Ḥuṣayn. Ibn al-Ġawzī ne cite que trois de ses maîtres de *ḥadīṭ* (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 *muḥadditūn*, parmi les plus importants de leur temps, et tous deux maîtres d'Ibn al-Ġawzī – ce qui permet au polygraphe hanbalite d'établir un double lien entre Ibn al-Ḥuṣayn et lui-même : celui de la transmission du *ḥadīṭ*, 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 défunt⁹⁵. Dans près d'un cas sur trois⁹⁶, 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 *muqrī'* et *wā'iz* hanbalite Abū Muḥammad al-Tamīmī (m. 488/1095)⁹⁷, le hanbalite Abū l-Ḥuṣayn ibn Abī Ya'lā (m. 526/1131)⁹⁸, le *qāḍī l-quḍāt* hanafite Abū l-Qāsim 'Alī b. al-Ḥuṣayn al-Zaynabī (m. 543/1149)⁹⁹, mais aussi l'ascète 'Abd al-Qādir al-Ġilānī (m. 561/1165)¹⁰⁰, tous des personnages de premier plan dans les milieux de la judicature et du mysticisme bagdadiens.

91. Principale mosquée-*ḡāmi'* de la rive occidentale de Bagdad.

92. Abū l-Barakāt 'Abd al-Wahhāb b. al-Mubārak al-Anmā'ī, *ḥāfiẓ* et *muḥaddit* bagdadien, autre maître d'Ibn al-Ġawzī, décédé en 538/1143 ; voir *al-Muntaẓam* 18, p. 33, notice n° 4097 ; Ibn al-Naġġār, *Dayl* 16, p. 224, notice n° 228 ; Ibn Raġab, *Dayl* 3, p. 168, notice n° 91 ; al-Dahabī, *Taḍkirat al-ḥuffāz, ṭabaqa* 15/45, t. 4, p. 1282, notice n° 1076 ; Ibn al-'Imād, *Šaḍarāt* 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 III^e/IX^e 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-Bannā'. Voir les notices que lui consacrent Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam* 17, p. 19, notice n° 3650 ; Ibn al-Dimyā'ī, *al-Mustafād* 21, p. 85, notice n° 77 ; Ibn Abī Ya'lā, *Ṭabaqāt al-ḥanābila* 2, p. 214, notice n° 687 ; Ibn Raġab, *Dayl* 3, p. 64, notice n° 31 ; Yāqūt, *Mu'ḡam al-udabā'* 3, p. 334, notice n° 419 ;

Sibṭ ibn al-Ġawzī, *Mir'āt*, éd. al-Ġāmīrī, 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-Ġawzī, *al-Muntaẓam* 17, p. 274, notice n° 3980 ; Ibn Raġab, *Dayl* 3, p. 147, notice n° 76 ; Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil* 9, p. 267 ; Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya* 12, p. 220 ; Sibṭ ibn al-Ġawzī, *Mir'āt*, éd. Hyderabad, p. 144 ; al-Bundārī, *Tārīḥ Baġdād*, folio 62, recto et verso ; Ibn al-'Imād, *Šaḍarāt* 6, p. 130. Ibn Abī Ya'lā est mentionné à 8 reprises en de telles circonstances entre 487/1094 et 513/1119.

99. Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam* 18, p. 58, notice n° 4154 ; al-Qurašī, *al-Ġawāhir* 2, p. 568, notice n° 970 ; Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya* 12, p. 242 ; Ibn al-'Imād, *Šaḍarāt* 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 'Abd al-Qādir al-Ġilānī se trouvent chez Ibn Raġab, *Dayl* 3, p. 244, notice n° 134 ; al-Munāwī (m. 1031/1621), *al-Kawākib* 1, p. 676, notice n° 424 ; Ibn al-'Imād, *Šaḍarāt* 6, p. 330-336. Voir aussi Chabbi, « 'Abd al-Kādir ». Si l'on en croit les sources biographiques, 'Abd al-Qādir al-Ġilānī aurait dirigé au moins 8 prières mortuaires entre 528/1134 et 560/1165.

Les sources indiquent aussi fréquemment le lieu où se déroulait la prière en l'honneur du défunt¹⁰¹. 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-*ğāmi'* de Bagdad : *Ğāmi'* al-Manşūr sur la rive occidentale, et la mosquée du Palais (*Ğāmi'* al-Qaşr), au cœur du Dār al-Hilāfa, sur la rive orientale¹⁰². Or, si *Ğāmi'* al-Manşūr est très régulièrement mentionnée comme lieu de la prière funéraire pour les personnages décédés dans la seconde moitié du v^e/xi^e siècle, elle l'est plus rarement au cours du vi^e/xii^e siècle ; *Ğāmi'* al-Qaşr, elle, est au contraire plus fréquemment évoquée pour le vi^e/xii^e 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 vi^e/xii^e siècle, on voit apparaître une habitude nouvelle, celle de faire la prière funéraire dans les principales madrasas de Bagdad¹⁰³ : la madrasa Niẓāmiyya, fondée par le vizir seldjoukide Niẓām al-mulk en 457/1065 (mentionnée à 16 reprises) ; la madrasa Tāğiyya, fondation du rival politique de Niẓām al-mulk, Tāğ al-mulk al-Mustawfi, en 480/1087 (3 occurrences), et la madrasa dite de 'Abd al-Qādir al-Ğilānī (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	Ğāmi' al-Manşūr	Ğāmi' al-Qaşr	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 *Ğāmi'* al-Manşūr et 68 pour *Ğāmi'* al-Qaşr), 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 vi^e/xii^e siècle, de faire la prière successivement à *Ğāmi'* al-Qaşr puis à *Ğāmi'* al-Manşūr (6 cas mentionnés).

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 v^e/xi^e siècle, Ġāmi' al-Manṣūr, était la plus ancienne mosquée-*ġāmi'* 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, Ġāmi' al-Qaṣr, s'affirme dans la première moitié du vi^e/xii^e siècle, plus précisément à partir de la seconde et surtout de la troisième décennie de ce siècle¹⁰⁵, c'est-à-dire sous le règne du premier artisan du redressement de l'autorité abbasside face au pouvoir seldjoukide, le calife al-Mustarṣid (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 vi^e/xii^e 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-Ġawzī, par 100 000 personnes¹⁰⁷ ; l'année suivante, une foule équivalente aurait assisté à Ġāmi' al-Manṣūr à la prière funéraire en l'honneur de l'ascète hanbalite Abū Muḥammad al-Baradānī¹⁰⁸, et en 513/1119, l'assistance à la prière du non moins célèbre hanbalite Ibn 'Aqīl aurait été trois fois plus nombreuse encore¹⁰⁹.

L'assistance se devait d'être fournie, mais aussi de qualité. Les termes utilisés pour désigner cette assemblée nombreuse, *ḥalq* et *ġam'*, peuvent être traduits par « foule », mais se distinguent nettement des termes collectifs à la résonance dépréciative utilisés pour désigner le peuple bagdadien, tels que *'amma* ou *'awāmm* : la foule (*ḥalq*, *ġam'*) 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-Mustarṣid 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 n° 3394.

108. Ibn al-Bannā', « Journal », § 66.

109. D'après le témoignage du lettré hanbalite Ibn Nāṣir (mort en 550/1155), cité par son disciple Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam* 17, p. 179, notice n° 3882.

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 Ya'la' ibn al-Farrā', décédé en 458/1066, des personnalités aussi importantes que le *qāḍī* al-Dāmaḡānī¹¹⁰, le *naqīb* des Hashémites bagdadiens Abū l-Fawāris Ṭirād al-Zaynabī¹¹¹, d'autres hauts fonctionnaires au service du calife (*arbāb al-dawla*) ainsi que de nombreux *fuqahā'*, témoins judiciaires (*ṣuhūd*) et *qāḍī*-s ; viennent enfin dans l'énumération les plus grandes figures du hanbalisme local, Abū Maṣṣūr ibn Yūsuf et Ibn Ḡarada¹¹². Le cortège funéraire, rapporte fièrement le fils et biographe du défunt, Ibn Abī Ya'la', 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 'Alī b. Hibat Allāh al-Baḡdādī, qui officiait au *dīwān* abbasside, Ibn al-Naḡḡār note la présence dans le cortège funéraire de hauts fonctionnaires comme le *qāḍī l-quḍāt* al-Zaynabī¹¹³ et le *ṣāhib al-maḥzan*, mais aussi de nombreux ulémas et notables (*wuḡūh 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 *madhhab* hanafite, Abū Ṭālib al-Zaynabī¹¹⁵ et le *qāḍī l-quḍāt* Abū l-Ḥasan al-Dāmaḡānī¹¹⁶, assistèrent

110. Selon toute vraisemblance le *qāḍī l-quḍāt* hanafite Abū 'Abdallāh al-Dāmaḡānī, qui exerça cette charge de 447/1055 à sa mort survenue en 478/1085 ; sur ce personnage, voir Ibn al-Ḡawzī, *al-Muntaẓam* 16, p. 249, notice n° 3547 ; al-Quraṣī, *al-Ḡawāhir*, éd. Hyderabad 1914, t. 2, p. 96, notice n° 290 ; al-Bundārī, *Ta'riḥ Baḡdād*, folio 46 recto (marge) ; al-Simnānī (m. 499/1105), *Rawḍat al-quḍāt*, en particulier § 184 et 254. Sur la famille al-Dāmaḡānī 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-Ḡawzī, *al-Muntaẓam* 17, p. 43, notice n° 3675 ; Ibn al-Dimyāṭī, *al-Mustafād* 21, p. 97, notice n° 90 ; al-Quraṣī, *al-Ḡawāhir* 2, p. 281, notice n° 674 ; Sibṭ ibn al-Ḡawzī, *Mir'āt*, éd. al-Ḡāmīrī, t. 1, p. 315. Sur la famille al-Zaynabī et son rôle à Bagdad aux v^e-vi^e/xi^e-xii^e siècles, voir Van Renterghem, *Les élites bagdadiennes*, chapitres 12 et 14.

112. Ces détails sont rapportés par Ibn al-Ḡawzī, *al-Muntaẓam* 16, p. 98, notice n° 3390. Sur Abū Ya'la' ibn al-Farrā', lire la trentaine de pages que lui consacre son fils Ibn Abī Ya'la' dans ses *Ṭabaqāt al-ḥanābila* (t. 2, p. 166 sq., cinquième *ṭabaqa*), ainsi que les

notices contenues dans al-Ḥaṭīb al-Baḡdādī, *Ta'riḥ Baḡdād* 2, p. 252, notice n° 730 ; Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil* 8, p. 378 ; Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya* 12, p. 102 ; Ibn al-'Imād, *Šaḍarāt* 5, p. 252.

113. Abū l-Qāsim 'Alī 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-Ḡawzī, *al-Muntaẓam* 18, p. 68, notice n° 4154 ; al-Quraṣī, *al-Ḡawāhir* 2, p. 568, notice n° 970 ; Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya* 12, p. 242 ; Ibn al-'Imād, *Šaḍarāt* 6, p. 220.

114. Ibn al-Naḡḡār, *Ḍayl* 19, p. 165, notice n° 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-Ḡawzī, *al-Muntaẓam* 17, p. 166, notice n° 3868 ; al-Quraṣī, *al-Ḡawāhir* 2, p. 133, notice n° 525 ; Sibṭ ibn al-Ḡawzī, *Mir'āt*, éd. al-Ḡāmīrī, t. 2, p. 665 ; Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya* 12, p. 197.

116. Fils du *qāḍī l-quḍāt* Abū 'Abdallāh al-Dāmaḡānī évoqué plus haut, *qāḍī l-quḍāt* à son tour de 488/1085 à sa mort en 513/1119. Voir Ibn al-Ḡawzī, *al-Muntaẓam* 17, p. 175, notice n° 3881 ; Ibn al-Naḡḡār, *Ḍayl* 19, p. 3, notice n° 804 ; al-Quraṣī, *al-Ḡawāhir* 2, p. 599, notice n° 1001 ; Sibṭ ibn al-Ḡawzī, *Mir'āt*, éd. al-Ḡāmīrī, t. 2, p. 685.

à la cérémonie funéraire donnée en l'honneur du *wā'iz* et *faqīh* šāfi'ite Ilkyā al-Harrāsī¹¹⁷, l'un à la tête et l'autre aux pieds du cadavre¹¹⁸.

Quel que soit le *madhab* du défunt, *qāḍi*-s et *qāḍi l-quḍāt*, *fuqahā'*, hauts fonctionnaires (*arbāb al-manāṣib*, *aṣḥāb al-dawla*), *naqīb*-s et autres représentants des *ašraf* 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 *bay'a*¹¹⁹. La liste des personnalités ayant accompli la *bay'a* en l'honneur du nouveau calife al-Muqtadī après le décès du calife al-Qā'im en 467/1075 est ainsi presque la même que celle des notables ayant assisté à l'enterrement d'Ibn al-Farrā' près de dix ans plus tôt : on retrouve parmi eux le *naqīb* Ṭirād al-Zaynabī et le *qāḍi l-quḍāt* al-Dāmaḡānī, ainsi que le commerçant hanbalite Ibn Ġarada (Abū Maṣṣūr b. Yūsuf était, lui, décédé peu de temps après Ibn al-Farrā')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-Bannā' 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 suivants¹²¹.

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-Naḡḡār ne note-t-il la faible assistance aux funérailles du *muḥaddiṭ* Abū Muḡaffar 'Abd al-Malik b. 'Alī 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 copie¹²². 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* šāfi'ite et *wā'iz* aš'arite 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-Ġawzī, *al-Muntaẓam* 17, p. 122, notice n° 3795 ; Ibn al-Dimyāṭī, *al-Mustafād* 21, p. 148, notice n° 152 ; Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya* 12, p. 186 ; al-Subkī, *Ṭabaqāt* 7, p. 237, notice n° 932 ; Ibn al-'Imād, *Šaḍarāt* 6, p. 14.
118. Ibn Ḥallikān (m. 681/1282), *Wafayāt al-a'yān* 3, p. 286, notice n° 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 Fahr al-dawla ibn Ġahīr et son fils 'Amīd al-dawla, l'un des fils de Niẓām al-mulk, le *naqīb* des Alides et quelques autres notables hanbalites et šāfi'ites. La liste complète est fournie par Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam* 16, p. 165 ; on trouve une énumération plus succincte chez al-Bundārī, *Zubda*, p. 53.

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

122. Ibn al-Naḡḡār, *Dayl* 16, p. 61, notice n° 41.

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-'Ukbarī, bon nombre de hanbalites choisirent de ne pas se rendre à son enterrement ; cette décision sanctionnait la conduite passée d'al-'Ukbarī, jugée moralement répréhensible par le groupe¹²³.

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 vivant¹²⁴ ». 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 *madḥab*, Aḥmad ibn Ḥanbal. Pour les non-hanbalites également, il s'agissait là du lieu d'ensevelissement le plus populaire de la ville¹²⁶. 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 Ya'lā ibn al-Farrā', etc. Les autres cimetières (*maqābir*) bagdadiens pouvaient s'enorgueillir d'abriter d'autres célébrités : Abū Ḥanīfa (cimetière d'al-Ḥayzurān, 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 *buṭba* 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 (*qit'a*) 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.

d'al-Ruṣāfa) et le célèbre *faqīh* ṣāfi'ite Abū Ishāq al-Širāzī¹²⁷ (cimetière de Bāb Abraz, connu sous le nom d'al-Wardiyya) sur la rive orientale, l'ascète Ma'rūf al-Karḥī¹²⁸ (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 conjuguaient 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-Ḥaṭīb al-Baġdādī avait exprimé le souhait d'être enterré à al-Ḥarbiyya dans le voisinage de l'ascète Bišr al-Ḥāfi; 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. 'Alī al-Turayṭī¹²⁹. Devant les protestations de ce dernier, l'éminent mystique Abū Sa'd¹³⁰ lui fit valoir que si tous étaient en vie et se trouvaient réunis au sein de la même assemblée, al-Turayṭī se lèverait sans hésiter pour céder au Ḥaṭīb la place la plus proche de Bišr al-Ḥāfi. Convaincu par cet argument, al-Turayṭī renonça à contester la position du défunt et lui abandonna sa concession¹³¹.

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 Ġa'far, la populace (*al-'awāmm*) 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 *'awāmm* lui répondit vertement : « Tais-toi donc, nous marions aujourd'hui le *šarīf* à la fille d'Aḥmad¹³². » 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-Ġawzī, *al-Muntaẓam* 16, p. 228, noticen° 3527; Ibn al-Dimiyāṭī, *al-Mustafād* 21, p. 32, notice n° 32; Ibn Ḥallikān, *Wafayāt* 1, p. 29, notice n° 5; al-Munāwī, *al-Kawākib* 1, p. 619, notice n° 385; al-Subkī, *Ṭabaqāt* 4, p. 215, notice n° 356; Ibn al-'Imād, *Šaḍarāt* 5, p. 323.

128. Mort en 200/815.

129. Décédé en 497/1104; voir Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam* 17, p. 85, notice n° 3738; al-Subkī, *Ṭabaqāt* 4, p. 39, notice n° 259; Ibn al-'Imād, *Šaḍarāt* 5, p. 414.

130. Personnalité éminente du soufisme bagdadien, portant le titre de *šayḥ al-šuyūḥ*, Abū Sa'd mourut vers 477-479/1084-1086. Voir Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam* 16, p. 235, notice n° 3533.

131. Anecdote rapportée par Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam* 16, p. 129, notice n° 3407, et par al-Ḍahabī, *Taḍkira* 3, p. 1135, *ṭabaqa* 14/14, notice n° 1015.

132. L'anecdote est rapportée par Ibn Raġab, *Ḍayl* 3, p. 13, notice n° 11.

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-Marātīb, Abū Maṣṣūr ibn Yūsuf, était-il un défunt¹³³. Ce riche hanbalite, portant le *laqab* honorifique *al-šayḥ al-ağall*, est évoqué par les sources biographiques pour son activité de transmetteur de *ḥadīṭ* 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-Marātīb, 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 Ġarada 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 *šayḥ*, 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 Maṣṣūr 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'époque¹³⁷. 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 Maṣṣūr ibn Yūsuf, voir al-Ḥaṭīb al-Bağdādī (m. 463/1071), *Ta'riḥ Bağdād* 10, p. 433, notice n° 5599; Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam* 16, p. 107, notice n° 3394; al-Bundārī, *Zubda*, p. 35; Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil* 8, p. 381; et Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya* 12, p. 105, ainsi que les événements de l'année 451/1059 dans les chroniques d'Ibn al-Ġawzī et de Sibṭ ibn al-Ġawzī.

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*.

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 Maṣṣūr ibn Yūsuf qu'Ibn al-Bannā' attribue la réconciliation des deux grandes personnalités du groupe hanbalite, le *ṣarīf* Abū Ġa'far 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 auparavant¹³⁸. Une autre anecdote, reprise par les biographes d'Ibn Yūsuf¹³⁹, met en scène un dénommé Abū l-Qāsim Yaḥyā b. Muḥammad al-Dabbās¹⁴⁰, 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 *ṣayḥ* 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 *ṣayḥ*. L'homme rapporta l'argent à sa famille, interprétant les faits comme l'expression posthume des *karāmāt* d'Ibn Yūsuf¹⁴¹.

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-Ġawzī et Ibn Kaṭīr.

140. Personnage absent des dictionnaires biographiques.

141. *Hādīhi karāmatun li l-ṣayḥ ba'd wafātihī*; «Journal», § 101.

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 shī'ites de la ville, *avant tout* hanbalite lors d'un différend l'opposant à des lettrés d'autre *madhhab-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-Bannā', 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 élitare d'appartenance collective susceptible de transcender les différences de *madhhab-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-vi^e/xi^e-xii^e 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, *Tārīḥ Baġdād*, ms. Paris, BNF, fonds arabe n° 6152, 116 feuillets, autographe.

Sources éditées

ʿAlī b. Nāṣir al-Ḥusaynī, *Zubdat al-tawārīḥ (Aḥbār dawlat Āl Salġūq)*, éd. Muḥammad Iqbāl, University of Panjab, Lahore, 1933 ; reprint Dār al-afāq al-ġadīda, Beyrouth, 1404/1984.

Al-Bundārī, *Tārīḥ dawlat Āl Salġūq (Zubdat al-nuṣra wa nuḥbat al-ʿuṣra)*, éd. Laġnat iḥyāʾ al-turāt al-ʿarabī, Dār al-afāq al-ġadīda, Beyrouth, 1980 (3^e éd.).

Al-Dahabī, *Taḍkirat al-ḥuffāz*, 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-Ḥadīth, 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-Ḥaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḥ 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 Bahġat, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 1997, 2 vol.

- Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil fi l-Tārīḥ*, éd. Muḥammad Yūsuf al-Daqqāq, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 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-Ḍimiyāṭī, *al-Mustafād min ḍayl ta’rīḥ Baġdād li l-ḥāfiẓ Ibn al-Naġġār al-Baġdādī*, éd. Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beyrouth, 1997 (*Ḍuyūl Ta’rīḥ Baġdād*, vol. 21).
- Ibn al-Dubayṭī, *Ḍayl ta’rīḥ madīnat al-salām Baġdād*, éd. Baššār ‘Awwād Ma’rūf, Mansūrāt wizārat al-‘lām, *Silsilat kutub al-turāt* 36, Maṭba‘at dār al-salām, Bagdad, 1974, 2 vol.
- Ibn al-Ġawzī, *Kitāb al-Muntaẓam fi ta’rīḥ al-umam wa-l-mulūk*, éd. Muḥammad et Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beyrouth, 1412/1992, vol. 15 à 18.
- , *Ṣayd al-ḥāṭir*, éd. ‘Abd al-Raḥmān al-Birr, Dār al-Yaqīn li-l-našr wa l-tawzī‘, al-Manšūra, Égypte, et Dār al-Qiblatayn li-l-našr wa l-tawzī‘, Riyad, Arabie Saoudite, 1413/1993 ; trad. fr. Daniel Reig, *Ibn al-Jawzī, La pensée vigile, Ṣayd al-Khāṭir*, 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 Ḥallikān, *Wafayāt al-a’yān wa anbā’ abnā’ al-zamān*, éd. Iḥsān ‘Abbās, Dār al-Ṭaqāfa, Beyrouth, s. d. [1968], 8 vol. dont un vol. d’index ; trad. angl. B. Mac Guckin de Slane, *Kitāb Wafayāt al-a’yān : Ibn Ḥallikān’s Biographical Dictionary*, Paris, 1843-1871, 4 vol. ; reprint Beyrouth, 1970.
- Ibn al-‘Imād, *Šaḍarāt al-ḍahab fi aḥbār man ḍahab*, éd. ‘Abd al-Qādir et Maḥmūd al-Arnāūṭ, Dār Ibn Kaṭīr, Damas-Beyrouth, 1410/1989, 10 vol.
- Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya wa l-nihāya*, éd. Aḥmad ‘Abd al-Waḥhāb Fatīḥ, Dār al-ḥadīṭ, Le Caire, 1414/1994, vol. 12.
- Ibn al-Naġġār, *Ḍayl ta’rīḥ Baġdād (al-Ta’rīḥ al-muġaddad li madīnat al-salām wa aḥbār faḍā’ilihā al-a’lām wa man waradahā min al-a’lām)*, éd. Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beyrouth, 1997, 5 vol. (*Ḍuyūl Ta’rīḥ Baġdād*, vol. 16-20).
- Ibn Raġab, *Ḍayl ‘alā ṭabaqāt al-ḥanābila*, éd. Abū Ḥāzim Usāma b. Ḥasan et Abū l-Zahrā’ Ḥāzim ‘Alī Bahġat, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beyrouth, 1417/1997, 2 vol.
- Al-Munāwī, *al-Kawākib al-durriyya fi tarāġim al-sādat al-šūfiyya aw Ṭabaqāt al-Munāwī al-kubrā*, éd. ‘Abd al-Ḥamīd Šāliḥ Ḥimḍān, Maktabat al-Azhariyya li l-turāt, s. l. [Le Caire], s. d. (1994 ?), 4 vol.
- Al-Qurašī, *al-Ġawābir al-muḍiyya fi ṭabaqāt al-ḥanaṣfiyya*, éd. ‘Abd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥalū, Maṭba‘at ‘Īsā al-Bābā al Ḥalabī wa šurakāhu, s. l., 1398/1978, 2 vol. ; éd. Dairatu l-ma‘arifi l-osmania, *Osmania Oriental Publications Series (Old Series)*, DN 7, Hyderabad, 1332/1914, 2 tomes en un vol.
- Sibṭ ibn al-Ġawzī, *Mirāt al-zamān fi ta’rīḥ al-a’yān*, éd. Musfir b. Sālim b. ‘Arīġ al-Ġāmīrī, Ġāmī‘at Umm al-qurrā, *Silsilat buḥūt iḥyā’ al-turāt 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 ṭariq al-naġāt*, éd. Šalāḥ al-dīn al-Nāḥī, Maṭba‘at al-iršād, Bagdad, 1394/1970, 4 vol.
- Al-Subkī, *Ṭabaqāt al-šāfi‘iyya al-kubrā*, éd. Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī, ‘Abd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥalū, Maṭba‘at ‘Īsā al-Bābā al-Ḥalabī wa šurakāhi, s. l., 1386/1967, 10 vol.
- Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu‘ġam al-udabā’ aw iršād al-arīb ilā ma’rifat al-adīb*, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beyrouth, 1411/1991, 5 vol.

Études

- Chabbi, Jacqueline, « Abd al-Kādir al-Djilānī, 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 'Ulama' 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 IV^e et V^e 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 'Aqil et la résurgence de l'islam traditionaliste au XI^e siècle (V^e 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 'an al sultān*: 'ulamā' and Political Power in al Andalus », dans *Saber religioso y poder político en Islam*, Ediciones Mundo árabe e islam, historia, economía y derecho, Agencia española de cooperación 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-Nāṣir li dīn allāh*, Mouton, La Hague, 1972.
- Mayeur-Jaouen, Catherine, « Tombeau, mosquée et zāwiya : 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 'abbasside, IX^e-XI^e 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 V^e/XI^e 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 V^e/XI^e siècle) », dans Damien Coulon, Christophe Picard, Dominique Valérian (dir.), *Espaces et Réseaux en Méditerranée VI^e-XVI^e siècle 2*, Bouchène, Paris, parution prévue, 2009.