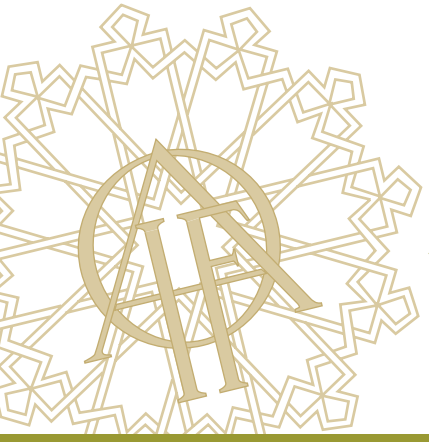
MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE, DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR ET DE LA RECHERCHE



ANNALES ISLAMOLOGIQUES

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

AnIsl 43 (2009), p. 195-244

Abbès Zouache

Têtes en guerre au Proche-Orient mutilations et décapitations, Ve-VIe/XIe-XIIe siècle.

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

9782724711745	*Bulletin archéologique des Écoles françaises à l'étranger (BAEFE)*	
9782724711271	*Du côté de chez Zeus*	Emmanuel Botte (éd.), Hélène Cuvigny (éd.), Michel Reddé (éd.)
9782724711677	*La Description de l'Égypte*	Paul-Marie Grinevald
9782724711714	*La pensée et la pratique pharmacologiques d'Avicenne*	Sylvie Ayari
9782724711899	*BCAI 40*	
9782724711288	*Karnak-Nord XI*	Colin Hope
9782724711622	*BIFAO 126*	
9782724711059	*Les Inscriptions de visiteurs dans les Tombes thébaines*	Chloé Ragazzoli

© Institut français d'archéologie orientale - Le Caire

ABBÈS ZOUACHE

Têtes en guerre au Proche-Orient mutilations et décapitations

Ve-VIe/XIe-XIIe siècles

Dans un article novateur publié en 1936 consacré à « Mutanabbī et la guerre arabo-byzantine », Marius Canard démontrait tout ce que les historiens médiévistes pouvaient tirer d'un usage raisonné de la poésie arabe classique. Il y relevait, en particulier, que les poèmes du laudateur de Sayf al-Dawla b. Ḥamdān (m. 564/967) reflétaient les aspects « les plus farouches, les plus sauvages et les plus sanguinaires de la guerre ». Al-Mutanabbī ne se contentait pas de chanter la gloire des combattants du jihad. Il célébrait également, avec une « surprenante prédilection assurément partagée par ses auditeurs quand il célébrait ses pièces, la razzia dévastatrice et incendiaire, en pays chrétien ». Il se réjouissait, surtout, du « carnage, des lamentations des captives, de l'humilation et du malheur des vaincus ». Dans certains vers, il exprimait même une véritable « joie sauvage face aux carnages [1] ».

Incontestablement, la poésie arabe classique peut aider l'historien à « retrouver la guerre [2] ». À approcher au mieux « ce que la guerre était réellement [3] », pour peu que cette expression ait du sens et qu'il garde à l'esprit que comme ses prédécesseurs et successeurs immédiats, littérateurs passionnés ou historiographes chevronnés, le poète exprimait sa subjectivité et exposait sa conception du monde, valorisait donc le ou les héros qu'il s'était choisis (parfois malgré lui),

1. Canard, « Mutanabbi et la guerre byzantino-arabe », p. 108-109.
2. Becker et Audouin-Rouzeau, *14-18. Retrouver la guerre*, Paris, 2000.
3. Cf. Lynn, *Battle : A History of Combat and Culture*, notamment l'introduction et la conclusion ; *id.*, « Problems and Complexities of a Cultural Approach to Military History », *passim* ; Fussell, *Wartime*, chap. 18 : « The Real War Will Never Get in The Books », p. 267-297 ; Roynette, « Pour une histoire culturelle de la guerre au XIXe siècle », notamment p. 4-5.

AnIsl 43 (2009), p. 195-244 Abbès Zouache
Têtes en guerre au Proche-Orient mutilations et décapitations, Ve-VIe/XIe-XIIe siècle.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

décrivait les batailles à l'aune de celles auxquelles il avait pu assister et/ou participer ou qu'on lui avait racontées, se devait de respecter les canons du genre dans lequel son écrit s'inscrivait et tentait de reproduire en le dépassant le brio des auteurs dont il s'inspirait.

Cette tentation de l'imitation explique-t-elle l'impression souvent éprouvée par l'analyste des sources narratives médiévales, et plus encore celui qui se penche régulièrement sur les scènes de combat ? Même les pièces les plus originales lui paraissent *a priori* stéréotypées et peu dignes d'intérêt. À première vue, ces textes dénotent des techniques de combat sinon frustes, du moins répétitives. Les combattants réitèrent inlassablement les mêmes gestes, s'attachent aux mêmes cibles et atteignent les corps aux mêmes endroits. À première vue donc : les études manquent pour déterminer quelles violences les combattants proche-orientaux subissaient prioritairement, au Moyen Âge, et pourquoi ils les subissaient [4].

Pourtant, ces violences constituent un champ de recherche à labourer d'autant plus que la « physicalité du fait guerrier [5] » s'y inscrit en priorité [6]. Tour à tour observé et scruté car marque de beauté, de laideur ou de puissance, redouté alors, bousculé, blessé, violenté et mutilé parfois, dépouillé de ses attributs décoratifs et/ou de protection, enterré avec soin ou profané, souillé même et exposé pour à jamais marquer les esprits, le corps est assurément l'un des lieux où l'historien peut espérer « retrouver la guerre » telle que les hommes et les femmes l'avaient vécue [7].

La tâche est ardue, et d'abord parce que les sources, nombreuses, textuelles – narratives essentiellement, mais aussi archéologiques et iconographiques – ont peu été abordées dans une telle perspective. Je ne m'intéresserai dès lors pas ici à l'ensemble du corps humain, mais à l'une de ses parties le plus souvent désignée comme cible, dans ces sources : sa partie supérieure, aujourd'hui le plus communément distinguée par « sa forme arrondie » et par le fait « qu'elle tient au tronc par le cou [8] ». La tête a depuis longtemps suscité l'intérêt

4. Voir surtout, essentiellement pour la chrétienté médiévale occidentale : Sigal, « Les coups et les blessures reçus par le combattant à cheval en Occident aux XII^e^ et XIII^e^ siècles », p. 171-183 ; Mounier-Kuhn, « Les blessures de guerre et l'armement au Moyen Âge dans l'Occident latin », p. 112-136 ; *id.*, *Chirurgie de guerre. Le cas du Moyen Âge*, Paris, 2006. Pour l'Orient des Croisades, les fouilles de Vadum Jacob (Ḥiṣn Bayt al-Aḥzān) ont donné lieu à quelques analyses : Mitchell, *Medicine in the Crusades*, surtout les chap. 3 et 5 ; Mitchell, Nagar et Ellenblum, « Weapon Injuries in the 12th Century Crusader Garrison of Vadum Iacob Castle, Galilee », p. 145-155. Plus général, Mitchell, « Warfare Injuries », p. 1254-1255.

5. L'expression est de Stéphane Audouin-Rouzeau. Voir son récent *Combattre*, p. 239-315.

6. Voir les jalons posés dans les *Annales*, janv.-fév. 2000, « Le corps dans la Première Guerre mondiale » ; *Quasimodo n° 8 et 9 : Corps en guerre*, 2 vols, 2005 ; *War and Culture Studies 1/2*, 2008 ; La Esmeralda, « Emplettes bibliographiques », p. 214-235 ; Fierro et Fitz (éd.), *El cuerpo derrotado*, Madrid, 2006 ; Ribemont (dir.), *Le corps et ses énigmes* ; Capdvila et Voldman, *Nos morts*, Paris, 2002.

7. Becker et Audouin-Rouzeau, *14-18. Retrouver la guerre*, Paris, 2000. Cf. aussi Gisel, « Ouverture », dans *Le corps, lieu de ce qui nous arrive*, p. 11 (le corps « condense du réel ») et *passim*.

8. *Nouveau Petit Robert de la langue française*, *s. v.* « tête ». Cette « partie supérieure » n'était pas forcément appréhendée comme un tout au Moyen Âge (en Orient et en Occident), comme aujourd'hui d'ailleurs. En Orient, certaines parties de la tête, comme le visage (*waǧh*), les yeux (*ʿuyūn*), la chevelure (*šaʿr*) ou le nez (*anf*), avaient une grande importance. Trop souvent peu exploitées, les sources juridiques débordent de détails précieux. Cf. par exemple al-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ*, I, *Bāb al-wuḍū' wa l-ġusl*, p. 181 et 182. Lange (*Justice, Punishment and the Medieval Muslim Imagination*, p. 229) souligne que la plupart des juristes considéraient que

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

– parfois passionné – des savants [9]. En particulier, historiens, historiens de l'art, anthropologues et spécialistes de la littérature se sont penchés sur les nombreuses déclinaisons du motif de la tête coupée, dans différentes sociétés. Henri Stahl lui a même consacré une monographie remarquée, qui porte essentiellement, pour l'Orient, sur l'époque ottomane ; les *Cahiers d'anthropologie sociale* ont réuni des études portant sur « la guerre en tête » dans diverses civilisations, et notamment dans les civilisations amérindiennes ; récemment, elle a fait l'objet d'un regain d'intérêt de la part de spécialistes d'al-Andalus [10].

Mon propos s'inscrit dans les voies ouvertes par l'ensemble de ces chercheurs. Il est centré sur un espace, l'Égypte et le Bilād al-Šām, qui fut marqué, aux Ve-VIe/XIe-XIIe siècles, par des combats nombreux et de différente nature [11], impliquant des armées composites, émanations d'États puissants (fatimide, byzantin, seldjouqide) ou non (mirdasside, bouride, munqiḍite…). Elles sont parfois encore vues à travers le prisme d'une violence inorganisée et désincarnée, reflet de sociétés mêlant communément atrocités et bestialité [12]. Or les croyances, les attitudes et les pratiques des hommes qui appartenaient à ces armées ont peu été interrogées. Pour ce qui est de la tête, comment expliquer les nombreuses mentions dont elle fait l'objet dans les sources, en contexte guerrier ? Ces mentions dénotent-elles la survivance d'une conception

le visage, la tête et les organes sexuels étaient les seules parties du corps « *exempt from beating in the divinely ordained punishments* » (parties du corps appelées *maqātil* ; la question mérite à elle seule une étude).

9. La bibliographie est immense et passionnante. Voir spécialement Panzaru, « *Caput mystice*. Fonctions symboliques de la tête chez les exégètes de la seconde moitié du XIIe siècle », p. 439-453 ; Sterckx, *La tête et les seins* (1981) et *Les mutilations des ennemis chez les Celtes préchrétiens* (2005) ; Poucet, « Sur la "chasse aux têtes" dans l'ethnographie et dans la Rome antique », p. 1-22 ; Macé, « Le visage de l'infamie : mutilation et sévices infligés aux prisonniers au cours de la croisade contre les Albigeois (début du XIIIe siècle), p. 95-105 ; Riquer, « El juego de la decapitacion », p. 117-139 ; et *infra*, « Sources et références bibliographiques », les références aux travaux de Reinach (1913) ; Lambrechts (1954) ; Gastaut (1972) ; Ménard (1987) ; Dimitrokallis (2002) ; Visscher (2003-2004) ; Dominguez-Leiva (2004) ; Albert et Midant-Reynes (2005). Le motif du « crâne qui parle » a aussi passionné les savants. Cf. notamment Galderisi, « Le crâne qui parle : du motif aux récits », p. 213-231 ; *id.*, « Le motif du "crâne qui parle" entre mythologie et théologie », p. 324-342 ; Krappe, « Un parallèle oriental de la légende de l'empereur Trajan et du pape Grégoire le Grand », p. 85-92 ; Pennacchietti, *Susanna nel deserto. Riflessi di un racconto biblico nella cultura arabo-islamica*, p. 30-71 ; Pradelles de Latour, *Le Crâne qui parle* (1997).

10. Stahl, *Histoire de la décapitation*, 1986 (comparer, pour la période ottomane, à Cazacu, « La mort infâme. Décapitation et exposition des têtes à Istanbul (XVe-XIXe siècles) », p. 245-290 ; *id.*, « Le Livre des Rois. La décapitation », p. 100-106 ; *Cahiers d'anthropologie sociale* 2 (« La guerre en tête », 2006). Pour les civilisations amérindiennes, *infra*, « Sources et bibliographie », les travaux de Barabayr (1987), Benson et Cook (2001). Espagne médiévale : Fierro, « Decapitation of Christians and Muslims in the Medieval Iberian Peninsula », p. 137-164 ; Garcia, José Manuel Rodríguez, « Cabezas cortadas en Castilla-León, 1100-1350 », p. 349-395 ; Monteira Arias, « Une iconographie de propagande de la lutte contre l'islam : les têtes tranchées dans la sculpture romane française et espagnole », p. 165-181 ; *id.*, « Los musulmanes como verdugos de los personajes sagrados en el Románico. Una interpretación actualizada de las Escrituras para combater el islam en la Edad Media » p. 66-89 ; De la Puente, « Cabezas cortadas », p. 319-348. Îles britanniques : Sterckx, *loc. cit.* et Suppe, « The Culture Significance of Decapitation in High Medieval Wales and the Marches », p. 147-160.

11. Cf. Corvisier et Coutau-Bégarie, *La guerre. Essais historiques*, p. 238-247 ; Aron, *Paix et guerre entre les nations*, p. 160-161 ; Zouache, *Armées et combats*, introduction.

12. Rappelons, certes banale, la formule de Clausewitz : « Der Krieg ist ein Cameleon », commentée par Aron, *Sur Clausewitz*, p. 131.

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

symbolique de la tête [13] par ailleurs attestée, à d'autres époques, dans d'autres aires culturelles ? Cette survivance suffirait-elle à expliquer les décapitations et les autres mutilations qui visaient la tête, souvent rapidement évoquées par les historiens, mais sans que jamais ils ne s'y soient réellement attardés ? Peut-on, enfin, y faire référence lorsqu'on analyse les coups portés par les combattants, au cœur de l'affrontement ?

Je me propose de répondre à ces questions en deux temps. Je me pencherai ici sur la conception dominante de la tête, dans les traditions chrétiennes, ainsi que sur les mutilations qu'elle subissait. Un deuxième article sera ensuite consacré aux attitudes des combattants, sur les champs de bataille, afin de déterminer quelles blessures les touchaient prioritairement, et pourquoi.

Situer : la tête, le cœur et l'âme

Chrétienté occidentale

Au Moyen Âge, musulmans et chrétiens paraissent avoir partagé une conception complexe et ambivalente de la tête comme, plus largement, du corps. Sans doute est-il impropre de dire, en chrétienté, « que le corps humain est centré sur la tête ou qu'il est enraciné dans la tête, du moins au sens littéral [14] ». Avant même le XIIIe siècle, et en gardant à l'esprit que la dualité corps/âme doit être vue comme une « dualité non dualiste [15] », le cœur, dont on faisait souvent le siège de l'âme, occupait une place importante dans l'imaginaire commun [16]. La *Chanson de Jérusalem* en témoigne : elle se clôt sur la reconnaissance des qualités de Cornumaran, héros musulman dont la bravoure avait tant marqué les esprits des croisés, dans la chanson, que son intégration au panthéon de la chevalerie est souhaitée par les plus grands barons. Soucieux de comprendre d'où vient la force de Cornumaran et persuadé de ce que l'exceptionnalité ne pouvait qu'être inscrite dans le corps, le roi Baudouin demande même qu'on lui ouvre la poitrine. Ses qualités sont confirmées : « jamais on n'avait pu voir un cœur aussi gros », est-il affirmé [17].

Graindor de Douai, probable auteur/remanieur de la chanson, à la fin du XIIe siècle, met ici en scène le motif du cœur arraché, que l'on retrouve sous différentes formes, dans la littérature médiévale. Parois, la dualité cœur/tête y est mise en avant. Les pseudo-biographies (*vidas et razos*) de Guillem de Cabestany, troubadour roussillon probablement né entre 1165 et 1170, font ainsi état de son assassinat par Raymond de Roussillon, qui se venge de son cocufiage en lui faisant arracher le cœur et, selon certaines versions, couper la tête

13. Sur laquelle on lira Sterckx, *Celtes préchrétiens*, introduction, et Poucet, « Sur la "chasse aux têtes" », p. 1-2 et *passim*.
14. Panzaru, « *Caput mystice* », p. 8.
15. Baschet, « Âme et corps dans l'Occident médiéval : une dualité dynamique, entre pluralité et dualisme », p. 5-30.
16. Cf. *Senefiance* 30, 1991 : Le « cuer » au Moyen Âge ; *Micrologus* XI, 2003 : *Il cuore*.
17. La *Chanson de Jérusalem*, p. 257-258 ; Zouache, *Armées et combats*, p. 178.

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

(« *et fetz li traire le cor del cors et fetz li taillar la testa* »). Quant à l'épouse de Raymond, après avoir mangé le cœur de son amant à son insu, et une fois passée l'émotion qui lui avait fait perdre la vue et l'ouïe, elle déclare qu'elle venait de manger un si bon mets que « *jamais non manjarai d'autre* » : la mort seule l'attend [18]. Rien d'étonnant, dès lors, qu'on se plût, au XII^e^ siècle, et singulièrement Alain de Lille (m. 1202), à faire du cœur « le soleil du corps [19] ». Ou que la science médicale, qui fut longtemps marquée par les conceptions aristotéliciennes et hippocratiques, continuât, jusqu'au XVIII^e^ siècle au moins, à penser que le cœur était bien le centre des sensations [20].

Au XII^e^ siècle, la tête semble s'être progressivement muée en substitut de l'âme. Le cœur triomphait certes, mais sans l'effacer [21]. D'ailleurs, les métaphores corporelles antiques mettant en avant tête (*caput*), entrailles (*venter*) et membres (*membra*) perduraient. Le corps fournissait toujours un modèle commode d'interprétation de l'organisation religieuse et politique. En particulier, l'Église continuait à se penser comme un corps ; ses adversaires l'imitaient bien volontiers. L'auteur de l'*Orthodoxa defensio imperialis* (début du XII^e^ siècle), attribuée au moine Grégoire de Catane, affirmait ainsi avec force la prééminence impériale sur la papauté : « La Sainte- Église possédait une tête, le *regnum*, et un cœur, le *sacerdotium* » (« *Habet autem sancta ecclesia caput quod est regnum, habet cor quod est sacerdotium* ») [22]. Quelques années plus tard, Jean de Salisbury (m. 1180) utilisait les mêmes métaphores organicistes antiques en assimilant la société politique à un corps dont le roi figurait la tête [23]. Césaire d'Heisterbach (m. 1240) partageait des conceptions analogues, dans le récit où il rapporte l'expérience extraordinaire

18. *Biographies des troubadours*, p. 532, dans Di Maio, *Le cœur mangé*, p. 25. Intéressant parallèle, par Françoise Denis, entre le « cœur mangé » et le « cœur arraché » dans la littérature médiévale : « Cœur arraché / Cœur mangé : modulations », p. 95-108. Rappelons que les Aztèques arrachaient le cœur des captifs avant de les offrir à leurs idoles : Ballette, « Stratégies de la cruauté. Figures de la mort qui rôde », p. 8-9, citant Hanson, *Carnage et culture*, p. 237 et 241.

19. Cf. Ricklin, « Le cœur, soleil du corps : une redécouverte symbolique du XII^e^ siècle », p. 123-144.

20. Procacci et Maresca, « Histoire des concepts de la douleur », p. 135-138.

21. Schmitt, « Corps et âme », p. 236. Cf. plus largement *id.*, « Le corps en chrétienté », p. 339-355.

22. Le sacerdoce est compris comme étant tout à la fois le cœur et l'estomac, car l'ensemble des gens est gouverné par eux, en matière spirituelle : « *Cor autem et stomachus intelligitur sacerdotium, quia in rebus spiritualibus per eos totus populus gubernatur* » : *Orthodoxa defensio imperialis* 3, 2, 536 dans Robinson, « Church and Papacy », p. 254. Au contraire, pour les tenants de la papauté, Rome était « *caput nationum* », « *caput orbis* », « *civitas sacerdotalis et regia per sacram beati Petri sedem* » : lettre du pape Jean VIII (IX^e^ siècle), dans « Church and Papacy », p. 281.

23. Il prétend d'ailleurs (faussement) reproduire un texte de Plutarque (voir Rameix, « Corps humain et corps politique en France », p. 43 ; Taylor, « John of Salisbury, the *Policraticus* and Political Thought », p. 145-6 ; Le Goff, *Une histoire du corps*, p. 183, qui souligne l'inadaptation de la métaphore utilisée par Jean de Salisbury aux réalités médiévales). Selon lui, au sommet de la pyramide politique, le roi concentre pouvoir, puissance et clairvoyance ; de sa prévoyance dépend la bonne marche du royaume. Cf. *Policraticus*, L. IV ; V, 6. Voir aussi le texte dans Fouchelat, *Le Policratique de Jean de Salisbury, 1372, Livre V*, p. 71 et n° 216, p. 76, p. 109, p. 457, p. 510 (VI. 6. « *Capitulum : De principe, qui caput est rei publice, et electione ejus, et privilegiis, et premio virtutis et culpe ; et quod beatum Job debeant imitari ; et de virtutibus beati Job* »). Voir encore De Araujo, « Le prince comme ministre de Dieu sur terre. La définition du prince chez Jean de Salisbury », p. 63-74 ; Le Goff, *Une histoire du corps*, p. 182.

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

du moine Gosbert qui, malade, vit son âme le quitter et visiter temporairement le paradis avant que de ressusciter (« *qui mortuus fuerat et revixit* »). Dans l'extrait qui suit, la tête est un lieu, le lieu où la vie se concentre [24] :

> « Récemment, j'étais malade dans des douleurs extrêmes, lorsque quelque chose d'indéfinissable vint au-dessus de mon lit. Elle toucha d'abord mes pieds, remonta petit à petit, toucha mon ventre puis ma poitrine (*pectus* [25]), et pourtant ces attouchements ne me faisaient pas mal. Mais lorsque ma tête fut touchée, j'expirais aussitôt et fut transporté dans un lieu très agréable, un lieu merveilleux où je vis différents types d'arbres et des fleurs de multiples couleurs. J'y rencontrai aussi un jeune homme d'une grande beauté qui me salua courtoisement et me conduisit avec beaucoup d'entrain auprès de Notre Maîtresse, la Reine des Cieux. On mit un siège à ses pieds, à mon intention, mais comme je m'y asseyais avec le cœur (*cor*) le plus joyeux qui soit, on m'ordonna de retourner à mon corps (*corpus*). »

Terre d'islam

En terre d'islam, où les influences arabe, grecque et iranienne se mêlaient dans les discours littéraires ou scientifiques, l'on pouvait également recourir aux métaphores corporelles pour décrire et analyser les structures politiques. L'assimilation de l'État à un corps vivant par Ibn Ḫaldūn (m. 808/1406) ou, plus tardivement, par Katib Çelebi (m. 1067/1657) est bien connue [26]. Bien auparavant, Niẓām al-Mulk (m. 485/1092) avait fait dire à Alp Takin (m. c. 352/963), à propos de son maître samanide [27] :

> « J'ai veillé sur la sécurité du royaume pendant le règne du père et de l'aïeul de l'émir actuel. Pour me récompenser, il songe maintenant à me mettre à mort. Il ignore que son gouvernement est un corps dont je suis la tête. Enlevez la tête, que deviendra le corps ? »

À la même époque, al-Ġazālī (m. 505/1111) faisait de la personne humaine, corps et âme, un modèle pour penser l'organisation sociale, en mettant notamment en avant la nécessité, pour ses membres, de respecter les hiérarchies déterminées [28]. Dans un autre registre, le prince ziyāride Qays Qā'ūs b. Iskandar s'appuyait sur la même analogie pour décrire les relations

24. Césaire d'Heisterbach, *Dialogus miraculorum* (rédigé entre 1219 et 1223), *Distinctio* II, *Capitulum* 12 : *Item de morte Gozberti conversi qui reviviscens visa recitavit*, t. II, p. 279-280, et http://betula.annexus.ehess.fr/sdx/cesaire/chapitre.xsp?d=11&p=12 (GAHOM). Sur l'auteur : Berlioz, « *Exemplum* et histoire », p. 50-51 et n° 4, p. 50.

25. Rappelons que *pectus, oris* : la poitrine, le cœur, l'intelligence : « *alicui ad pectus advolare* » (Cicéron, *ap.* Gaffiot, *Dictionnaire latin-français*, p. 1130).

26. Ibn Ḫaldūn : cf. par exemple, récent, Jaoua, « Histoire et répétition chez Ibn Khaldoun », p. 140. Concernant Katib Çelebi, voir Lewis, *Le langage politique de l'islam*, p. 704.

27. Niẓām al-mulk, *Siyāsat Namah*, p. 147.

28. Hogga, *Orthodoxie, subversion et réforme en islam : Ghazâlî et les Seljûqides*, p. 134-135.

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

entre le prince et ses sujets, dans le *Qābūs nāma*, rédigé en persan en 475/1082-1083[29]. Deux siècles plus tard, al-Qazwīnī (m. c. 682/1283) s'étendait même, dans les *ʿAǧā'ib al-maḫlūqāt wa ġarā'ib al-mawǧūdāt*, sur l'idée d'un corps humain « merveille » du monde[30].

Cette « merveille » avait le cœur (*qalb*) pour centre. L'idée que « le cœur est le roi du corps, celui qui le dirige » (*malik al-badan wa l-qā'im bi-tadbīrihi*[31]) dominait[32]. Au IVe/Xe siècle le philosophe al-Fārābī (m. 339/950) avait déjà comparé la société politique et le corps en soulignant que tous deux étaient animés par un « chef » (*ra'īs*) et que le cœur était l'organe dominant le plus parfait[33]. La place centrale du cœur et, plus largement, de la cage thoracique trouvait son équivalent dans la métaphore corporelle – courante – dénoncée par un géographe tel al-Yaʿqūbī (m. 292/905) et rapportée par Ibn Ḥawqal (m. après 362/973), selon laquelle la terre avait la forme d'un oiseau aux ailes déployées, la tête se trouvant à l'est (en Chine), la queue à l'ouest, la poitrine correspondant au cœur de l'Empire islamique, soit La Mecque, le Hedjaz, la Syrie, l'Iraq et l'Égypte[34].

Centralité donc du cœur, dans l'imaginaire musulman, qui renvoie également à son importance dans le Coran, où il est l'organe le plus sollicité[35]. Centre des affections, des pensées, des souvenirs et même des opérations intellectuelles, le cœur y est aussi lié au *ṣadr* (cage thoracique), vocable qui dénote par ailleurs l'éminence et la supériorité, et qui sert à désigner le *primus inter pares* – dans le monde persan, c'était même un titre couramment attribué aux hauts dignitaires religieux[36]. La tradition mystique musulmane glosait d'ailleurs presque infiniment sur le cœur, cette *kaʿba* ou cette cible dont l'observation secrète et assidue (*al-ru'ya bi-l-qalb*) permettait de mettre au jour l'imam sous sa forme de lumière[37]. Al-Ġazālī lui consacre de longs développements, dans l'*Iḥyā' ʿulūm al-dīn*, sous la forme d'un *Kitāb šarḥ ʿaǧā'ib al-qalb*

29. Marlow, « Advice and Advice Literature », *EI³*, citant Crone, *Pre-Industrial Societies. New Perspectives on the Past*, Oxford, 1989, p. 99-100.

30. « Anatomy », *EI³*, I (par E. Savage-Smith).

31. Ibn Sīrīn, *Tafsīr al-aḥlām*, L. XXII, I, p. 41.

32. Voir par exemple al-Saraḫsī (juriste hanafite mort en 483/1090-1091 ou *c.* 500/1106 – dates discutées par N. Calder, « al-Sarakhsī » dans *EI²a*, VIII, p. 35-36), *Kitāb al-mabsūṭ*, II, p. 443.

33. Al-Fārābī, *Idées des habitants de la cite vertueuse*, p. 77, 79, 81. Voir également Black, *The History of Islamic Political Thought*, p. 70.

34. Cf. Ibn Ḥawqal, *Kitāb ṣūrat al-arḍ*, p. 203 (selon lequel « c'est un racontar dont je n'ai jamais eu la confirmation ») et nº 979 - la dénonciation serait due au fait que la représentation de la terre sous la forme d'un oiseau est un héritage des cosmogonies préislamiques (babyloniennes, iraniennes, chrétiennes, arabes…).

35. C'est sur le cœur du Prophète que descendit la Révélation : Coran, XXVI, 194 ; Gril, « Le corps du prophète », p. 38, 39.

36. Hagil, *Le vocabulaire de la mort chez les Arabes jusqu'au septième siècle apr. J.-C.*, p. 264-265 ; « Ḳalb », *EI²*, VIII, p. 486 (L. Gardet et J.-C. Vadet, citant notamment Massignon, *La passion d'al-Ḥallaǧ*, p. 489 : « En somme, le Coran fait du cœur la source de la connaissance et de la conscience ») ; « *Ṣadr* », *EI²*, VIII, p. 748 (C. E. Bosworth, J. Calmard et C. P. Turner).

37. Massignon, *La passion d'al-Ḥallāǧ*, index, *s. v. qalb – qulūb* et *kaʿba, kaʿbāt*, cité par Amir-Moezzi, *La religion discrète*, p. 292-293 (cf. aussi p. 310, 335 et nº 89, index, p. 408).

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

(« Commentaire des merveilles du cœur »). Au IXe/XIVe siècle, le soufi al-Qašānī (m. 730/1329) en fait sans ambage, dans son commentaire ésotérique du Coran, « le lieu de connaissance (*maʿrifa*) et le Trône du Tout-Miséricordieux [38] ».

Mais les savants musulmans qui s'étendaient sur la toute-puissance divine [39] et s'attachaient à définir l'homme ou à réfléchir sur sa nature n'oubliaient pas la tête (*raʾs*), ce « sommet de toute chose [40] », d'où le cerveau gouvernait les facultés psychiques [41], et dont le visage constituait un révélateur presque exclusif d'identité, de beauté/de laideur et de caractère [42]. Comme leurs pairs chrétiens occidentaux, ces savants ne se contentaient pas toujours du dualisme âme (*nafs*)/corps (*ǧasad*) [43]. Ils prenaient aussi en compte le *rūḥ* (vocable traduit généralement par « esprit », mais aussi parfois par « âme » et dès lors synonyme de « *nafs* ») [44] et/ou le *ʿaql* (« raison »). Dans l'*Iḥyā ʿulūm al-dīn*, al-Ġazālī faisait du *qalb* le « lieu privilégié » du *rūḥ* [45], se distinguant dès lors des conceptions aristotéliciennes des Iḫwān al-Ṣafā (IVe/Xe siècle), selon lesquels le cerveau était bien l'organe corporel majeur, car siège de la perfection et de la pensée [46]. Auparavant, al-Kindī (m. *c.* 252/866) n'avait pas non plus hésité à faire de la tête le siège de l'âme, dans un commentaire sur le *ʿūd* [47].

Par-delà cette littérature savante, les croyances les plus diverses paraissent s'être perpétuées, dans toutes les couches sociales, bien au-delà du Moyen Âge. Catherine Mayeur-Jaouen a récemment rappelé qu'aujourd'hui encore, les paysans chiites d'Afrzād situent *ʿaql* et *nafs* respectivement dans la tête et dans la poitrine, l'âme (*rūḥ*) étant « infuse au corps [48] ». Faut-il d'ailleurs rappeler qu'en arabe, en persan ou en turc, *raʾs*, *sar* ou *bas* dénotèrent toujours – et continuent à le faire – l'autorité, la prise de décision et la responsabilité [49] ? Ou s'étonner que

38. Al-Qāšānī, *Taʾwīlāt al-Qurʾān*, dans Lory, *Commentaires ésotériques du Coran d'après ʿAbd al-Razzāq al-Qāšānī*, p. 85 : « Le cœur, qui est le lieu de la connaissance (*maʿrifa*) et le Trône du Tout-Miséricordieux, ne peut se réaliser que par le mélange de la lumière de l'esprit et des ténèbres de l'âme, le cœur étant pour ainsi dire une entité composée de ces deux éléments engendrée de leur union. »

39. *Al-Musnad al-ǧāmiʿ*, VI, p. 837.

40. Cf. par exemple Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab* (dans *Ǧāmiʿ maʿāǧim al-luġa al-ʿarabiyya*), *s. v.*, « *R ʾ S* » : رأس كل شيء أعلاه ; al-Fayrūzābāḏī, *Tāǧ al-ʿarūs* (dans *Ǧāmiʿ maʿāǧim al-luġa al-ʿarabiyya*), *s. v.* « *R ʾ S* » : والرأس أعلى كل شيء. Cette formule est attribuée par al-Azharī (*Tahḏīb al-luġa*, dans *Ǧāmiʿ maʿāǧim al-luġa al-ʿarabiyya s. v.* « *R ʾ S* ») à al-Layṯ b. al-Muẓaffar (m. 190/805).

41. Ullmann, *Islamic Medicine*, p. 61.

42. Au moins pour les physiognonomistes : « Firāsa », *EI²a*, II, p. 916-917 (T. Fahd) ; Lange, *Justice, Punishment and the Medieval Muslim Imagination*, p. 228 : « The human face in medieval Islamic culture was the symbol of honor, happiness, and beauty. »

43. Sur ces termes : Gril, « Le corps du Prophète », p. 40.

44. Résumé des réflexions des penseurs musulmans par Tahmi, *L'encyclopédisme musulman à l'âge classique*, p. 190-194.

45. Voir aussi Chelhod, *Les structures du sacré chez les Arabes*, p. 167-170, où il revient sur la localisation de la *nafs* (« certains renseignements tirés du Coran lui donneraient pour siège le cœur, *qalb* », p. 167) et le rôle du cœur (qui « semble le siège d'un principe spirituel qui se sépare du corps à l'instant de la mort », p. 170).

46. Haque, « Psychology from Islamic Perspective », p. 364.

47. Cf. Zakariyyāʾ, *Muʾallafāt al-Kindī al-mūsiqiyya*, p. 96 – *ap.* Adamson, *al-Kindī*, p. 142.

48. Mayeur-Jaouen, « Introduction », p. 16. Mais comparer à Gril, « Le corps du prophète », p. 39-40.

49. Cf. Lewis, *op. cit.*, p. 692.

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

certaines têtes aient, au Moyen Âge, fait l'objet d'une intense dévotion populaire[50] ? Ainsi Zimām, le serviteur de Muḥammad b. Abī Bakr, éleva-t-il dès 39/659-660 une mosquée funéraire en l'honneur de son maître, afin d'abriter sa tête, dès lors objet de pèlerinage[51]. Ainsi les chiites (mais pas seulement) vénéraient-ils avec ferveur al-Ḥusayn b. ʿAlī[52], dont le corps, après son assassinat, en *muḥarram* 61/octobre 680, avait été inhumé alors que sa tête lui avait été ôtée avant d'être transportée de lieu en lieu et conservée à Damas, selon une tradition rapportée, notamment, par Ibn ʿAsākir (d'autres la situent ailleurs)[53]. Une petite mosquée, près de la grande mosquée de la ville, y était d'ailleurs appelée Mašhad al-raʾs, « Mausolée de la tête ». Le savant damascain précise qu'elle possédait « un imam et un waqf[54] ». Pour peu qu'elle se fût effectivement trouvée à Damas, la tête avait dû être déplacée à Ascalon, peut-être lorsque les Fatimides avaient dû abandonner Damas, en 470/1076. Cette hypothèse permettrait d'expliquer l'inscription du minbar de ce mašhad, aujourd'hui conservé à Hébron, qui attribue à un Badr al-Ǧamālī sans doute en quête de légitimité la « découverte » de la tête d'al-Ḥusayn à Ascalon, en 484/1091[55]. En tout état de cause, et même si sa présence au Caire a toujours été contestée, la tête y aurait été apportée, lors de la prise d'Ascalon par les Francs, en 1153[56]. Al-Maqrīzī (m. 846/1442) rapporte, dans les *Ḫiṭaṭ*[57] :

50. Comparer aux « têtes fabuleuses » dont parle Henri Stahl, *Histoire de la décapitation*, p. 154-162 (la tête de Saint-Jean Baptiste ; celle d'Adam, sur laquelle s'étend notamment le pèlerin russe Daniel, qui visita Jérusalem en 1106-1107 ; celle de « géants » du type de celle qu'évoque Bertrandon de la Broquière, *Voyage d'Outremer* – voyage en 1432, p. 72-73, à Baalbek).

51. Rāġib, « Les premiers monuments funéraires de l'islam », p. 23-24 (et nº 1 et 2 p. 24).

52. Sur ce culte, à expliquer plutôt par un « rapprochement entre la passion d'al-Ḥusayn et celle du Christ » que comme une « islamisation du culte babylonien de Tammūz-Adonis », voir désormais Veccia Vaglieri, *EI*², III, p. 607 « (al-Ḥusayn b. ʿAlī b. Abī Ṭālib ») et De Smet, « La translation du *raʾs al-Ḥusayn* au Caire fatimide », p. 29-30 et nº 2, p. 29, nº 3, p. 30.

53. Ibn Ḥawqal, *Kitāb ṣūrat al-arḍ*, p. 172, signale que la tête d'al-Ḥusayn aurait été suspendue au dessus de Bāb Ǧayrūn, « à la place même où l'on avait suspendu le chef de Jean, fils de Zacharie ».

54. Ibn ʿAsākir, *Taʾrīḫ Dimašq*, II, p. 304 ; al-Harawī, *Išārat/Guide*, p. 14 et index, *s. v.* « Ḥusayn b. ʿAlī ». Veccia Vaglieri, *loc. cit.*, énumère les différents lieux où la tête aurait été conservée ; Mouton, *Damas*, p. 345 ; Sindawi, « The Head of Ḥusayn ibn ʿAlī : from Decapitation to Burial, its Various Places of Burial, and the Miracles that it Performed », p. 245-258 ; De Smet, « La translation du *Raʾs al-Ḥusayn* au Caire fatimide », p. 29-44 ; Meri, *The Cult of Saints*, p. 191-195.

55. Cf. Maqrīzī, II, p. 42 et suivantes et éd. Sayyid, II, p. 405-408, qui retrace l'histoire du mašhad ; Sindawi, *loc. cit.* ; Williams, « The Cult of ʿAlid Saints in the Fatimid Monuments of Cairo I », p. 41 ; De Smet, « La translation du *Raʾs al-Ḥusayn* », p. 36 (le mašhad fut probablement apporté à Hébron lors de la destruction d'Ascalon par Saladin en 1191).

56. Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ*, II, p. 42 et éd. Sayyid, p. 405-406 (voir la bibliographie en note) ; Ibn Muyassar, *Aḫbār Miṣr*, p. 65-66, à propos de la reconquête de Jérusalem par al-Afḍal, en 491, au détriment des Artuqides, complété par Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ*, *loc. cit.*, considérant qu'al-Afḍal termina la construction entamée à Ascalon par son père Badr al-Ǧamālī (voir aussi le commentaire de De Smet, *op. cit.*, p. 37). Concernant une improbable translation de la tête d'Ascalon à Damas en 549/1154, alors que la ville était déjà sous domination franque, voir De Smet, *op. cit.*, p. 38.

57. Maqrīzī, *loc. cit.*

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

« On raconte que lorsque cette tête illustre (*haḍā l-raʾs al-šarīf*) fut sortie du mašhad, à Ascalon, on constata que son sang ne séchait pas. Il sentait une odeur semblable au musc [58]. »

Au VIe/XIIe siècle, Ibn Ǧubayr (m. 614/1217) décrit avec un certain émerveillement (mais non sans la désapprobation qu'un sunnite se devait d'afficher) le lieu où elle était conservée, au Caire, ainsi que les dévotions qui s'y déroulaient [59]. Vénérée, la tête d'al-Ḥusayn était censée accomplir merveilles et miracles ; elle participait de sa sacralisation et rendait effective sa présence spirituelle, parmi les fidèles [60]. Son seul passage suffisait à sacraliser un lieu : autour d'Ascalon, des mašhad-s al-raʾs paraissent avoir essaimé, à la suite de sa transportation, peut-être afin de commémorer les miracles que son transport n'avait pas manqué d'occasionner [61].

D'autres têtes de la famille alide étaient objet de vénération. Celle du petit-fils d'al-Ḥusayn, Zayn b. ʿAlī dit al-ʿĀbidīn, bénéficiait également, selon al-Maqrīzī, d'un mausolée que la ferveur populaire avait nommé Mašhad Zayn al-ʿĀbidīn. Situé « entre la mosquée des Toulounides et la ville de Miṣr [62] », ce mašhad est longuement décrit dans les *Ḫiṭaṭ*, où l'on apprend, en particulier, que les habitants – des sunnites donc – se l'étaient très tôt approprié [63] :

« Al-Quḍāʿī (m. 454/1062) a dit : la mosquée de Muḥarras al-Ḫaṣī (*sic*, sans doute pour al-Ḥiṣn [64]) a été bâtie sur la tête de Zayd b. ʿAlī b. al-Ḥusayn b. ʿAlī b. Abī Ṭālib – que la paix soit sur Lui- lorsque Hišām b. ʿAbd al-Malik l'envoya à Miṣr [où elle arriva le 10 *ǧumādā* II/12 mai 740]. Elle fut exposée sur le minbar de la mosquée [de ʿAmr] ; les habitants de Miṣr la volèrent et l'enterrèrent dans cet endroit. »

Chiites ou sunnites, la ferveur des fidèles semble avoir été sans limite – en témoignent les écrits d'Ibn Ǧubayr ou de Maqrīzī, pour l'Égypte, celui d'al-Harawī (m. 611/1215) concernant la Syrie [65]. Homme de guerre puis homme d'État, contempteur des séditionnaires et autres diviseurs ayant fait trembler le califat fatimide, restaurateur d'ordre régulièrement loué par les auteurs arabes pour son activité multiforme, Badr al-Ǧamālī sut user avec habileté des

58. Référence à ce que Muḥammad aurait déclaré, à propos des martyrs musulmans tombés à Uḥud : « Je suis témoin qu'Allah redonnera vie à chaque blessé au nom de Dieu, le Jour de la Résurrection. Un sang couleur safran s'écoulera de leur blessure, une odeur de musc s'en exhalera » (Ibn Hišām, *Sīra*, III, p. 61). Voir les commentaires de Morabia, *Le ǧihād dans l'islam médiéval*, p. 150.

59. Ibn Ǧubayr, *Riḥla*, I, p. 46-48.

60. Sindawi, *loc. cit.*

61. De Smet, *op. cit.*, p. 38 et nº 41 sur la possibilité, douteuse, que le sanctuaire d'Ascalon conservait le souvenir d'un culte païen ou d'un martyr chrétien.

62. Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ*, IV, p. 316-324. Autres références : cf. Rāġib, *op. cit.*, nº 1 et 2 p. 28.

63. Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ*, IV, p. 316. Noter la correspondance avec le texte (du même al-Quḍāʿī) rapporté par al-Maqrīzī, *ibid.*, à propos d'un autre mašhad contenant une tête :

مسجد تِبْر [...] قال القضاعيّ مسجد تبر بني على رأس إبراهيم بن عبد الله بن حسن بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنفذه المنصور فسرقه أهل مصر ودفنوه هناك وذلك في سنة خمس وأربعين ومائة ويُعرف بمسجد البئر والجميزة.

64. Rāġib, *op. cit.*, nº 1, p. 28, d'après Ibn Ẓāhīra (*Faḍāʾil bāhira*) et Ibn Abī Surūr (*Qaṭf al-Azhār* et *Kawākib sāʾira*), propose de corriger en al-Ḥiṣn.

65. Maqrīzī et Ibn Ǧubayr : *loc. cit.* ; al-Harawī, *Išāra/Guide*, p. 75 ; De Smet, « La translation du Raʾs al-Ḥusayn », p. 39 (cite également Qazwīnī, *ʿAǧāʾib al-maḫlūqāt*, Ibn Baṭṭūṭa et Muǧīr al-dīn).

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

qualités prêtées à la tête d'al-Ḥusayn. Son fils al-Afḍal suivit ses traces, comme d'ailleurs leurs successeurs au vizirat, tel Ṭalā'iʿ b. Ruzzayk (m. 556/1161), qui aurait conçu le projet de bâtir une mosquée pour l'abriter – al-Ma'mūn al-Baṭā'iḥī (m. 519/1125) aurait eu la même intention en édifiant la mosquée d'al-Aqmār [66]. Sans doute ces vizirs cherchaient-ils à se gagner des masses sunnites avides d'un culte des têtes et, plus largement, des saints (alides mais pas seulement), culte qui se développa dans l'ensemble du Proche-Orient, au VI^e^/XII^e^ siècle. Peut-être, également, faut-il y voir une manifestation de la faiblesse de la doctrine ismaélienne en période de « *sunnī* revival », voire d'une « dé-ismaélisation de l'Empire fatimide, menée par des vizirs étrangers [67] ». Toujours est-il qu'en Égypte comme en Syrie – sans qu'il faille forcément faire le lien avec une célébration ancestrale et païenne des têtes coupées, le culte des têtes connut un succès jamais démenti, aux V^e^/XI^e^-VI^e^/XII^e^ siècles [68].

Symbolismes

Ainsi donc, malgré une hésitation permanente, dans les traditions chrétienne et musulmane, entre cœur et tête [69], cette dernière fut toujours pensée comme un organe fondamental du corps, incarnant sinon l'essence de l'homme, du moins sa puissance et sa vitalité, permettant de représenter son identité et/ou sa personnalité et pouvant donner lieu à vénération. En cela, ces traditions ne tranchaient guère avec des traditions qui les avaient précédées ou avec lesquelles elles cohabitaient, iranienne et « steppique » (turco-mongole) en Asie, celte en Europe. Même s'il est difficile de rien affirmer en la matière, Michel Sterckx met ainsi en évidence la persistance, dans le monde celte, d'une croyance en une force vitale contenue et véhiculée par la tête, source de régénérescence dont il fallait dès lors absolument s'emparer [70]. Récemment, des fouilles menées sur les sites ibériques catalans d'Ullastret et de Puig Castellar ont montré que dès le V^e^ siècle av. J.-C., l'on exposait publiquement des crânes et/ou des têtes coupées, dans les zones catalanes les plus exposées à l'influence celte [71].

66. Cf. Williams, « The Cult of ʿAlid Saints. Part I », p. 49, et le scepticisme de De Smet, « La translation du *Raʾs al-Ḥusayn* », n° 56 p. 40.

67. Makdisi, « The *Sunnī* Revival », p. 155-168 ; Talmon-Heller, *Islamic Piety in Medieval Syria* (2007) ; De Smet, *op. cit.*, p. 43 (« dé-islamisation »).

68. Il faut faire le parallèle avec l'explosion du culte des reliques, en chrétienté occidentale, à la même époque. Voir la synthèse commode de Vauchez, « Du culte des reliques à celui du Précieux Sang », p. 81-85 et *passim*. Culte païen : De Smet, *loc. cit.*

69. Jacquart, « Cœur ou cerveau ? Les hésitations médiévales sur l'origine de la sensation et le choix de Turisanus », p. 73-96. Cf. aussi Gallian, « A Historia do Coraçao Humano : Uma Proposta », p. 1-9 ; Pigeaud, « Cœur organique. Cœur métaphorique », p. 9-36 ; Vidal, « Le sujet cérébral : une esquisse historique et conceptuelle », p. 37-48 (délaisse malheureusement le Moyen Âge).

70. Sterckx, *Celtes préchrétiens*, p. 86. Pour les traditions iraniennes ou steppiques, voir par exemple Stahl, *Histoire de la décapitation*, p. 168-170, 231-235 et *passim*.

71. Moret, *Les fortifications ibériques*, p. 289-291. Cf. aussi Sterckx, *op. cit.*, p. 30 (à propos d'Entremont et des crânes encloués).

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

Qu'elles concernent ou non des Celtes, de telles pratiques ont donné lieu à bien des interprétations. Les corps mutilés et les décapitations *post-mortem* révélées par des fouilles de tombes britanniques d'époque romaine ont même relancé l'idée d'une origine préhistorique de procédés renvoyant à un culte des têtes, à l'époque romaine [72]. L'usage de parties du corps – et singulièrement de la tête – à des fins de sorcellerie a également été avancé. En tout état de cause, de telles découvertes confirment qu'à toute époque et sous toute latitude, la tête a fait l'objet de pratiques diverses, à la portée symbolique et/ou magique.

En Orient, des anecdotes à l'évidente tonalité symbolique circulaient, mettant parfois en scène des têtes décollées et vivantes analogues aux légendes qui, en Occident, décrivaient Saint-Denis la tête décollée mais ne s'en exprimant pas moins avec clarté et choisissant le lieu de sa sépulture [73]. Ibn ʿAsākir et Sibṭ b. al-Ǧawzī racontent ainsi une anecdote à propos du vénérable juriste syrien al-Awzāʿī (m. 157/774) [74]. Alors qu'il cheminait de Damas à Jérusalem, al-Awzāʿī eut la surprise de voir la tête de son compagnon de voyage juif, qui venait d'être séparée de son corps d'un coup d'épée, retrouver d'elle-même son tronc. Parfois, des pratiques de sorcellerie centrées sur la tête sont évoquées, dès lors dénoncées avec force [75].

Mutiler

La mutilation, théorie et pratique : les musulmans

En étant reconstitué, le corps du compagnon d'al-Awzāʿī retrouvait sa beauté et son harmonie : au Moyen Âge comme à d'autres époques [76], l'on était attaché à l'intégrité du corps, vivant ou mort, même s'il faut évidemment distinguer selon les périodes et les zones géographiques. Leurs rites funéraires en témoignent : comme les Anciens Arabes [77], les musulmans s'attachaient à soustraire les cadavres à la corruption – seuls les martyrs faisaient l'objet d'un traitement particulier [78]. Préserver le corps, c'était d'une part lui éviter toute souffrance (car il était réputé continuer à

72. Taylor, *Burial Practice in Early England* (2001) ; *id.*, « Burial with the Romans », p. 14-19.

73. Cf. la *legenda aurea* de Jacques de Voragine, utilisée par Stahl, *Histoire de la décapitation*, p. 163. Intéressantes réflexions de Reau, *Iconographie de l'art chrétien*, III, p. 286, à propos des saints célaphores, représentés par les artistes leur tête tranchée dans les mains, pour signifier qu'ils avaient été décapités, à compléter par Stahl, *op. cit.*, p. 163-164.

74. Ibn ʿAsākir, *Taʾrīḫ Dimašq*, XIV, p. 355, notice nº 1637 ; Sibṭ b. al-Ǧawzī *ap.* Bianquis, *Damas et la Syrie*, I, p. 376.

75. Cf. Ibn ʿĀbidīn, *Radd al-Muḥtār ʿalā l-darr al-muḫtār*, p. 43 et nº 1.

76. Les rites funéraires des Anciens Égyptiens (Goyon, *Rituels funéraires de l'ancienne Égypte*, rééd. 1997 et Albert et Midant-Reynes (dir.), *Le sacrifice humain*, 2005) qui visaient à la préservation de l'intégrité du corps ont fait l'objet de nombreux travaux, qu'on peut comparer, pour l'époque contemporaine, à Gérard-Rosay, « Inscription corporelle ou oblitération rituelle. Le corps en état intermédiaire », p. 31-45.

77. Par exemple Abdesselem, *Le thème de la mort dans la poésie arabe des origines à la fin du IIe/IXe siècle*, p. 88, 89.

78. Le corps du *šahīd* (martyr) est inhumé sans être lavé.

AnIsl 43 (2009), p. 195-244 Abbès Zouache
Têtes en guerre au Proche-Orient mutilations et décapitations, Ve-VIe/XIe-XIIe siècle.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

ressentir les joies comme les douleurs [79]), d'autre part rendre possible l'accession à la salvation [80]. On comprend mieux les réticences que la « mutilation » (*muṯla* [81]) ou toute forme de profanation à l'encontre des corps des ennemis (vivants ou morts) pouvaient susciter. La tradition musulmane met en avant l'interdiction de la *muṯla* par le prophète Muḥammad [82], faisant suite aux mutilations subies par son oncle paternel, Ḥamza b. ʿAbd al-Muṭallib [83]. Dans la *Sīra* d'Ibn Hišām (m. 213 ou 218/823 ou 833), Ibn Isḥāq (m. c. 150/767) oppose sa magnanimité aux pratiques barbares des païens, qui amputaient les organes de sens qui symbolisaient le contact avec le monde extérieur (le nez, « siège de l'honneur et de la fierté [84] », et les oreilles [85]), ainsi que l'organe reproducteur masculin, si l'on en croit des lexicographes comme Ibn Manẓūr (m. 711/1311-1312) [86] :

◆ Définition de la muṯla par Ibn Manẓūr (m. 711/1311-1312), *Lisān al-ʿArab* [87]

« *Maṯala bi l-raǧul, yamṯal maṯal*^{an} *wa muṯla* – le dernier [terme] venant d'Ibn al-Aʿrābī – *wa maṯṯala* : les deux termes [signifient] l'amputer (*nakkala bihi*). [La mutilation], c'est *al-maṯala* et *al-muṯla*. […] Al-Ǧawharī : *al-maṯala*, avec une *fatḥa* sur le *mīm* et une *ḍamma* sur le *ṯā'* : le châtiment/

79. Fortier, « La mort vivante ou le corps intercesseur (société maure-islam malékite) », p. 240-242 (« Le corps tout ouïe ») et p. 242-243 (« Le corps souffrant »).

80. Smith et Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, p. 17 et suivantes, cité par De La Puente, « Cabezas cortadas : símbolos de poder y terror », nº 24 p. 326.

81. Ibn Sīdah (m. 458/1066), *Muḫaṣṣaṣ*, *Bāb al-ʿaḍab* :

أبو زيد : مثّلْت بالرجل أمثُل مثْلاً ومثّلْت – نكّلْت به وهي المُثْلَة والمَثُلة.

Utile : Boudot-Lamotte, « Notes sur des emplois métaphoriques des noms de quelques parties du corps humain », p. 154, citant Ṯaʿālibī, *Fiqh al-luġa wa sirr al-ʿarabiyya*, Le Caire, 1959, p. 334 (mutilation complète : *al-ǧadʿ* ; mutilation partielle : *al-ḫarm*). Le *taswīd al-waǧh* était parfois considérés comme une *muṯla*, notamment par des Hanafites (cf. Lange, *Justice, Punishment and the Medieval Muslim Imagination*, p. 230-231).

82. Coran xvi, 126-127, révélé, selon la tradition, après la bataille d'Uḥud : devant le spectacle du corps de son oncle Ḥamza, Muḥammad s'oppose à de telles pratiques :

وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ
وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلا بِاللَّهِ وَلا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِمَّا يَمْكُرُونَ

L'interdiction : voir par exemple Ibn Isḥāq (m. *c.* 150/767), *ap.* Ibn Hišām (m. 213 ou 218/823 ou 833), *al-Sīra al-nabawiyya*, III, p. 59 (cf. aussi nº 3) :

فعفا رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم وصبر ونهى عن المُثْلَة قال ابن إسحاق وحدّثني حميد الطّويل عن الحسن عن سَمُرَة بن جُندب قال ما قام رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم في مقام قطّ ففارقه حتّى يأمرنا بالصّدقة وينهانا عن المُثْلَة.

Cf. également Abū Dāwūd *ap.* al-Buḫārī, *Ṣaḥīḥ* et Ibn Ḥanbal, *al-Musnad*, ainsi qu'Ibn Māǧah, *Sunan*, dans Ibn Qudāma, *Muġnī*, XIII, p. 199 et nº 14.

83. Cf. *EI*^{2}*a*, III, p. 152, par G. M. Meredith-Owens, où l'on peut notamment lire : « […] but in the following year he was slain fighting heroically at Uḥud by the Abyssinian slave Washī who thereby gained his manumission. After he fell, his body was barbarously mutilated by Hind bint ʿUtba who chewed his liver. This was evidently a survival of prehistoric animism. »

84. Boudot-Lamotte, *op. cit.*, p. 154.

85. Stahl, *Histoire de la décapitation*, p. 52, considère que l'amputation du nez et celle des oreilles constituent des « mutilations mineures » en ce qu'elles « n'entraînent pas la mort ».

86. Ce type de mutilations est parfois dit « disqualifiante » : Baillette, « Stratégies de la crauté. Figures de la mort qui rôde », p. 16. Elle peut aussi être vue comme une atteinte à la filiation, et donc une marque de déshumanisation de l'ennemi. Cf. les travaux de S. Audouin-Rouzeau mentionnés en bibliographie.

87. Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*, *s. v. M Ṯ L.*

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

supplice (*al-ʿuqūba*). Au pluriel : *al-maṯalāt*. Dans le *Taḥḏīb* : […] et les Arabes appellent la *ʿuqūba maṯala* et *muṯla*. Si on dit *maṯala*, le pluriel est *maṯalāt* ; si on dit *muṯla*, le pluriel est *muṯulāt*, *muṯalāt* et *muṯlāt*, avec un *sukun* sur le *ṯā'*. […]

Et, dans le hadith : "le Prophète – que la Prière et la Paix d'Allah soit sur Lui – interdit que l'on mutile les bêtes et qu'on mange celle qui l'ont été […]" Et, dans le hadith : "Il abrogea la mutilation (*al-muṯla*)". On dit : j'ai mutilé un animal, je le mutile, mutilation (*maṯl*) : si je coupe l'une de ses extrémités (*aṭrāf*[88]) ou le défigure. Je mutile le mort (*al-qatīl*) : si je l'ampute du nez, de l'oreille ou des testicules, ou [encore] de quelque chose de ses extrémités ; le nom, c'est *al-muṯla*. Quant à *maṯṯala*, avec la *šadda*, c'est pour l'exagération[89]. *Maṯala* un mort : l'amputer du nez, de l'oreille, de la lèvre. *Amṯalahu* : le rendre mutilé.

Dans le hadith : "Celui qui arrachera les poils ne sera pas auprès du Dieu Créateur, le Jour de la Résurrection". Mutilation (*muṯla*) des poils : les raser sur les joues. On dit [aussi] : les épiler ou les teindre en noir. »

✦ Découverte par Muḥammad du cadavre profané de Ḥamza Ibn Isḥāq, *ap.* Ibn Hišām, *al-Sīra al-nabawiyya*

« Ibn Isḥāq a dit : selon ce qu'on m'a rapporté, le prophète – que la Prière d'Allah et la Paix soient sur Lui – partit à la recherche de Ḥamza b. ʿAbd al-Muṭallib. Il le trouva au creux du *wādī*, le ventre éventré [et dépouillé de] son foie (*kabid*), et mutilé : on lui avait coupé le nez et les oreilles. »

✦ Description de la mutilation (*tamṯīl*) du corps sans vie de Ḥamza par Hind bint ʿUtba[90]

Ibn Isḥāq a dit : Hind bint ʿUtba arriva – comme me l'a raconté Ṣāliḥ b. Kaysān ; les femmes qui l'accompagnaient mutilaient les cadavres des compagnons du Prophète – que la Prière de Dieu et la Paix soient sur lui. Elles leur coupaient les oreilles et le nez, Hind en faisant ensuite des bracelets de cheville (*ḫadam*) et des colliers (*qalā'id*). Puis, telle une bête sauvage, elle donna ses bracelets, ses colliers et ses boucles d'oreilles (*qiraṭa*) à un *ġulām*, Ǧubayr b. Muṭʿim, arracha le foie de Ḥamza et se mit à le ronger. Mais comme elle ne put le faire descendre dans son gosier, elle le recracha. Puis elle monta sur une pierre qui dominait, et cria, de sa voix la plus forte […][91]. »

Abrogée car symbole d'inhumanité, la mutilation et la profanation des corps ne disparut pas – les exemples sont nombreux d'un traitement dégradant et violent que des vainqueurs firent subir à leurs ennemis : les Abbassides aux Omeyyades, les Fatimides à Ṣāliḥ b. Mirdās

88. Pluriel de *ṭarf* ou *ṭaraf*, qui peut désigner les extrémités du corps, mains et pieds, ainsi que la tête selon certains auteurs.
89. Même passage dans Ibn al-Aṯīr, *Nihāya fī ġarīb al-ḥadīṯ wa l-aṯar*, *s. v. M Ṯ L*.
90. Femme d'Abū Sufyān b. Ḥarb et mère de Muʿawiyya à la violence légendaire. Voir « Hind bint ʿUtba b. Rabīʿa », *EI²a*, III, p. 455 (Fr. Buhl) ; Jacobi, « Portrait einer unsympathetischen Frau », p. 85-107.
91. Ibn Hišām, *Sīra*, III, p. 53-54.

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

(420/1029) etc.[92]. L'interdiction, qui reposait essentiellement sur des hadiths[93], suscita d'ailleurs bien des commentaires. Certains savants s'attachèrent à démontrer, tels le malékite andalou al-Qurṭubī (m. 671/1272) ou le hanbalite Ibn Taymiyya (m. 728/1328) qu'elle tombait évidemment lorsqu'il s'agissait de se venger de sévices similaires[94].

Malgré les prescriptions des jurisconsultes[95], les prisonniers et les cadavres des soldats ennemis pouvaient être maltraités[96] – avant tout leur tête et plus spécialement leur visage, ce marqueur fort d'identité et dès lors d'intégrité, dans la tradition musulmane[97]. Les périodes de forte tension pendant lesquelles les haines étaient exacerbées, *a fortiori* les croisades, se prêtaient plus particulièrement à de telles maltraitances, même s'il n'est pas toujours possible de distinguer, dans les récits des chroniqueurs, le factuel (des actes) du discursif (la volonté de diaboliser l'ennemi). Comment ne pas douter des accusations d'Anne Comnène à l'encontre des compagnons de Pierre l'Ermite, pauvres hères en route vers Jérusalem plutôt que soldats aguerris, dont elle s'attache à faire des barbares de la pire espèce, qui n'hésitent pas à faire subir les pires vilenies aux « enfants à la mamelle », expression consacrée, qu'ils « mutilaient » ou « empalaient sur des pieux et les faisaient rôtir au feu », les hommes les plus avancés se voyant infliger « toutes sortes de tortures[98] » ? En revanche, l'on notera la correspondance entre les récits d'Albert d'Aix et d'Ibn al-Ǧawzī, à propos des récriminations d'hommes humiliés et mutilés par des soldats : Albert rapporte les supplications des habitants chrétiens de Tarse mutilés selon lui par les Turcs et venant présenter leurs nez et leurs oreilles à Baudouin, nouveau maître de la ville, en 1097[99] ; Ibn al-Ǧawzī affirme que l'émir turc ʿAlī Kūǧak ordonna qu'on coupât les mêmes organes à des pauvres (*ḍuʿafāʾ*) de Bagdad, lors du siège de la ville, en 552/1157

92. Moscati, « Le massacre des Umeyyades dans l'histoire et dans les fragments poétiques », p. 88-115. Pour Ṣāliḥ, voir *infra*, l'extrait du *Ḏayl taʾrīḫ Dimašq* d'Ibn al-Qalānisī.

93. Commode : Ibn Abī Šayba, *al-Muṣannaf*, VI, p. 433-434 (*al-muṯla fī l-qatl*).

94. Al-Qurṭubī, *Tafsīr*, II, p. 359 (أمّا النهي عن المُثْلة فنقول أيضاً بموجبها إذا لم يمثل فإذا مثل مثلنا به) ; Ibn Taymiyya, *al-Siyāsa al-šarʿiyya*, p. 105 : (فأمّا التمثيل في القتل فلا يجوز إلاّ على وجه القصاص [...] حتى الكفّار إذا قتلناهم فإنّا لا نمثّل بهم بعد القتل ولا نجدع أنفهم [: mais] وآذانهم ولا نبقر بطونهم إلاّ أنّ يكونوا فعلوا ذلك بنا فنفعل بهم مثل ما فعلوا). Comparer à al-Šaybānī (m. 189/804 ou 805) *Kitāb al-siyar*, p. 96-102, moins prolixe. Voir aussi Kelsay, *Islam and War : a Study in Comparative Ethics*, p. 59-60.

95. Cf. Vidal Castro, « Los prisioneros de guerra en manos de musulmanes », p. 491. Lange, *Justice, Punishment and the Medieval Muslim Imagination*, p. 72, à propos des amputations à l'époque seldjouqide : « In general, however, there appears to have been strong condemnation of such practices, which may have been resented as a Turkish innovation that went against traditional Islamic notions », mais sans arguments probants.

96. Rappelons que selon Sindawi, « Prison and Prisoners in Islam », p. 31-32, les prisonniers de guerre étaient bien mieux traités que les autres prisonniers, à l'époque abbasside.

97. Voir Lange, *op. cit.*, p. 72 et nº 105, 163-165, 228-232 et *passim*.

98. Elle est par exemple également employée par Aristakès de Lasdivert, *Histoire d'Arménie*, I, 4 (événements de 1021-1022).

99. Albert d'Aix, *Historia*, L. III, 13 : « *Accusabant enim eosdem Turcos plurimae illustres feminae civitatis, ostendentes eis aures et nares quas sibi detruncaverant, eo quod stupri sui eas consentaneas invenire nequiverunt. Hac infamia et horrenda accusatione magis populus Jesu Christi in odium Turcorum exarserat, eorumque stragem eo amplius multiplicabat* » ; Mitchell, *Medicine in the Crusades*, p. 128.

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

– c'est vers le calife abbasside qu'eux se tournèrent [100]. Quant aux pages des *Bella Antiochena* où Gautier le Chancelier évoque les mauvais traitements infligés par leurs geôliers musulmans aux combattants chrétiens capturés lors de la bataille de l'*Ager sanguinis* (513/1119) en Syrie du Nord, elles paraissent également empreintes de vraisemblance. Il-Ġāzī et ses hommes les torturèrent. Coups, humiliations, amputations, décapitations : aucune violence ne leur fut épargnée [101].

La mutilation, pratique et théorie : chrétienté d'Occident, Latins d'Orient

En cela, comme le souligne Gautier lui-même, les musulmans n'agissaient pas différemment de leurs ennemis francs, qui mutilèrent sans barguigner, tout au long de leur présence en Orient. Ils semblent même avoir eu une prédilection pour la mutilation de la face, spécialement l'amputation du nez et des oreilles, dans la lignée des Byzantins comme des chrétiens d'Occident [102], pour lesquels la défiguration était synonyme de disgrace absolue [103]. Alors qu'il avait été fait prisonnier pendant un combat sous Šayzar, le courageux Ḥasanūn fut torturé par les hommes de Tancrède. Comme ils « désiraient lui crever l'œil gauche », il leur ordonna alors de s'attaquer plutôt à l'œil droit, car « lorsqu'il portera le bouclier (*turs*), son œil gauche étant caché, il ne verra plus rien ! [104] ». Des années plus tôt, en 1097, à Édesse, Baudouin de Boulogne s'était imposé dans la terreur. Les récalcitrants, des chrétiens orientaux, payèrent le prix cher. Il fit « couper les pieds aux uns, aux autres les mains, à d'autres le nez et les oreilles, à quelques-uns la langue et les lèvres », tous étant émasculés [105]. Quant à Godefroy de Bouillon, on peut certes douter qu'il mit à exécution la menace qu'il proféra à l'encontre de ses propres

100. Ibn al-Ǧawzī, *Muntaẓam*, XVIII, p. 116 :
فلماّ كان يوم السبت سابع ربيع الآخر عبر الضعفاء الذين كانوا يجلبون الحطب والعلف على عادتهم فحسرهم كوجك وجمع منهم جماعة وتقدّم بقطع آذانهم وخرم آنفهم ففعل بهم ذلك فعادوا ودماؤهم تسيل فجاؤا يستغيثون تحت التاج فتقدّم الخليفة بمداواتهم وقسم فيهم مالاً.

101. *Infra*, n° 195, concernant les *Bella Antiochena*. Autres exemples d'amputations (de nez, mais aussi d'autres membres) : Lange, *Justice, Punishment and the Medieval Muslim Imagination*, p. 72 (mais pour des périodes plus tardives ; rappelle, en s'appuyant sur Peters, *Crime and Punishment in Islamic Law : Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-First Century*, Cambridge, 2005, p. 101 que « *from the Ottoman period, there are* firmāns *prescribing the slitting of noses and the cutting of ears as punishment for army deserters* »).

102. Et dans l'esprit des yeux crevés, des oreilles arrachées et des nez et lèvres supérieures amputées dont l'hérétique Giraud de Pépieux se serait emparé, au cours de la croisade contre les Albigeois : Macé, « Le visage de l'infamie : mutilations et sévices infligés aux prisonniers au cours de la croisade contre les Albigeois (début du XIIIe siècle) », p. 97 et p. 100, *ap.* Baillette, « Stratégies de la crauté. Figures de la mort qui rôde », p. 15 et n° 29. Les Byzantins pratiquaient volontiers l'aveuglement et l'amputation du nez. Sur les mutilations dans les États latins d'Orient, voir Mitchell, *Medicine in the Crusades*, p. 128 (selon lui, « *punishment by mutilation, especially of the face, was a standard penalty once the Frankish states were established* »), 129-135.

103. Cf. Groebner, *Defaced : The Visula Culture of Violence in the Late Middle Ages* (2002), « [a] fascinating study », selon l'expression de Lange (*op. cit.*, n° 105, p. 73).

104. Usāma b. Munqiḏ, *Kitāb al-iʿtibār*, p. 66.

105. Guibert de Nogent, *Dei gesta per Francos*, p. 110.

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

soldats, alors qu'il se trouvait près de Ramla, en Palestine, où d'immenses troupeaux semblaient les narguer. Il ne l'en proféra pas moins : de pillage, ils devaient absolument s'abstenir, « sous peine d'avoir le nez et les oreilles coupées [106] ».

Est-ce à dire que'en chrétienté latine, on n'était pas aussi attaché qu'en islam à l'intégrité du corps ? Certes non. Boniface VIII ne rappelait-il pas que « le visage est figuré à la similitude de la beauté céleste [et] ne peut être ni tâché ni défiguré » ? Mais la décrétale où il rappelait cette évidence avait été publiée, en 1299, car le démembrement volontaire du corps suscitait un véritable engouement, dans les milieux aristocratiques, depuis deux siècles. Sans succès d'ailleurs : la pratique se perpétua [107].

Quant aux amputations d'hommes vivants, elles étaient communes, dans le domaine judiciaire. Soulignons simplement que la décapitation était réservée aux plus grands, dans la continuité de la situation qui prévalait dans l'Empire romain, où l'on décapitait pour punir les crimes politiques majeurs [108]. À certains égards, la décapitation était synonyme de grandeur et d'élévation. On retrouve d'ailleurs une conception équivalente chez les hagiographes chrétiens, qui n'hésitaient pas à inventer certaines des décapitations des héros dont ils contaient les aventures. Perdre la tête, au sens propre du terme, constituait dans ce cas le dernier acte de leur Passion ; elle les élevait. On ne s'étonnera donc pas que dans les enluminures occidentales des XIIIe-XIVe siècle, ce type de mort est réservé aux plus grands – l'on peut même parler d'une « mort aristocratique [109] ». La situation pourrait être équivalente en terre d'islam, où les vizirs et autres grands personnages périssaient généralement par l'épée – mais la question mériterait plus ample étude [110].

106. Godefroy : Albert d'Aix, *Historia*, VI, 42 (*« Hac praemonitione gentilis principis dux et universi rectores Christiani exercitus rem praecaventes, edictum in omni catholica legione statuunt, ut, quicunque de peregrinis praedam ante praelium contigerit, auribus et naribus truncatus puniatur. Juxta verbum et edictum istud omnes a vetito manus continuerunt, solum quod victui hac nocte sufficeret contraxerunt »*) ; Richard Cœur de Lion : Mitchell, *op. cit.*, p. 134. Contexte judiciaire (en particulier canons du concile de Naplouse, vers 1120) : cf. Mitchell, *loc. cit.*

107. Décrétale *Detestande feritatis* (27 sept. 1299), éd. Friedberg, II, col. 1273, d'où est tiré le passage cité ; Bagliani, « Démembrement et intégrité du corps au XIIIe siècle », p. 4 et *passim* ; Brown, « Death and the Human Body in the Later Middle Ages », p. 221-270. Particulièrement révélatrice, la préparation du corps de Frédéric Barberousse, qui meurt en route pour la troisième croisade : *Itinerarium peregrinorum et gesta Regis Ricardi*, L. I, 24, « *Corpus imperatoris Fretherici in duas partes dividitur, duobus locis sepeliendum* », p. 56 : « *Expletis exequiis, locum quam citius pestiferum deserunt ; et corpus Caesaris Antiochiam deferendum magnificentia regali exornant. Ibi autem post multam excoctionem ossibus a carne sejunctis, caro quidem in apostolicae sedis ecclesia conquiescit : ossa vero Tyrum per mare ducuntur transferenda Jerosolimam. Dignum quidem, et ordinante Domino mirifice procuratum, ut qui pro Christo decertavit insignius, praecipuas Christianae relligionis ecclesias, utriusque miles, utrique divisus, incoleret, et eam quam Domini sepultura praeminentius extulit, et illam quam principis apostolorum cathedra insignivit.* »

108. Sur le sujet : Cantarella, *Les peines de mort en Grèce et à Rome. Origines et fonctions des supplices capitaux dans l'Antiquité*, 2000.

109. Raynaud, *La violence au Moyen Âge, XIIIe-XVe siècle*, p. 44.

110. Les opinions divergent, comme le montrent, par exemple, les hésitations de Lange, *Punishment and the Medieval Muslim Imagination*, p. 61-62. Des exécutions par décapitation d'hommes du commun sont mentionnées dans les sources, mais souvent sans précision.

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

Décapiter

Vaines régulations

Toute forme de violence n'en était pas moins strictement réglementée, en terre d'islam. L'amputation d'un membre était prévue dans le Coran, dans le cadre du talion [111]. Les jurisconsultes musulmans glosaient assez longuement sur les modalités d'application d'un tel châtiment ; leurs commentaires paraissent constituer de véritables stratégies d'évitement [112]. « Œil pour œil, nez pour nez » certes, selon l'adage ; mais Ibn Qudāma (m. 620/1233), à qui cette formule est empruntée, s'étend longuement sur « les conditions d'équivalence » à respecter pour l'appliquer, et revient sur les nombreux cas où le talion ne pouvait être appliqué, notamment « pour une blessure faite à la tête ou au visage, à moins que ce ne soit une blessure dite *mūḍiḥa*, bien qu'elle ait elle-même subi une blessure plus grave [113] ». Même la décapitation pour apostasie (Muḥammad aurait incité, selon un hadith, à tuer « tous ceux qui changent de religion » et même à « leur couper la tête ») était contestée par de nombreux savants [114].

En Égypte et dans l'ensemble de l'Empire fatimide, seul le calife avait le droit de décider d'exécuter (et donc de décapiter) un homme libre. Pourtant détenteurs d'une délégation d'autorité, ses représentants, en Syrie, devaient en référer au Caire lorsqu'une telle décision s'imposait. Ainsi procéda, par exemple, l'émir Abū l-Muṭaʿ Ḏū l-Qarnayn b. Ḥamdān, en 401-402/1011, lorsqu'il fit exécuter Lu'lu' al-Bišārī, qui l'avait remplacé en tant que gouverneur de Damas. L'exécution eut lieu, selon Ibn ʿAsākir, après que « l'édit ordonnant la décapitation était parvenu [du Caire] à l'émir Ibn Ḥamdān » (*wa ḏalika annahu waṣala al-saǧall ilā l-amīr Ibn Ḥamdān bi-aḫḏ ra'sihi*) [115].

A priori, rien de tel, sur les champs de bataille. Pourtant, comme pour les amputations de membres, l'on tenta d'empêcher qu'une tête fût ramenée au chef et promenée, soit pour rompre avec les traditions antérieures, soit par pragmatisme, pour éviter que les musulmans ne fussent eux-mêmes victimes de telles violences. Pour al-Šāfiʿī (m. 204/818-819), même des rebelles contre lesquels une guerre sans merci avait été menée avaient droit à des égards – ils ne devaient pas être pendus/exposés ni leur tête tranchée et ramenée au souverain ; peut-être cette opinion

111. Cf. Coran, v, 33 ; v, 38 ; vii, 124 ; xx, 71 ; xxvi, 49.

112. Schacht, *Introduction au droit musulman*, p. 147-154, notamment p. 153 (« le talion pour les dommages corporels est limité aux cas où on peut s'assurer d'une exacte égalité, par exemple la perte d'une main, d'un pied, d'une dent etc. ») et index, *s. v. ḥadd*.

113. Ibn Qudāma/Laoust, *Précis de droit*, p. 248. *Mūḍiḥa* : « qui s'arrête à l'os » (*ibid.*).

114. Morabia, *Le ǧihad dans l'islam medieval*, p. 247-249 ; Griffel, *loc. cit.* ; Rudolph et De Vries, « Apostasy in Islam », p. 1-25 ; Friedmann, *Tolerance and Coercition in Islam : Interfaith Relations in the Muslim Tradition*, chap. 4 : « Apostasy », p. 121-164.

115. Ibn ʿAsākir, *Ta'rīḫ madīnat Dimašq*, L, p. 336, notice nº 5859. L'ensemble de cette notice (p. 334-336) est traduite par Th. Bianquis, *Damas et la Syrie*, I, p. 331-333. Commentaires : *id.*, *ibid.*, p. 334.

AnIsl 43 (2009), p. 195-244 Abbès Zouache
Têtes en guerre au Proche-Orient mutilations et décapitations, Ve-VIe/XIe-XIIe siècle.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

constituait-elle une critique des pratiques usuelles des califes abbassides [116]. Plus tardivement, le hanbalite Ibn Qudāma continue, dans le *Muġnī*, à transmettre une tradition selon laquelle le prophète et ses successeurs immédiats auraient réprouvé de ramener la tête d'un ennemi au souverain/chef de guerre et de faire de sa tête un trophée exposé de lieu en lieu [117].

Acharnements

Dans tous les cas, la guerre était faite de bruit, de sangs et de larmes, de membres sectionnés et de viscères arrachés. Les enluminures médiévales comme celles qui illustrent l'*unicum* de *Varqe et Golšāh* (début VII^e^/XIII^e^ siècle [118]) ou la *Bible* dite de Maciejowski (1240-1250 [119]) le confirment, même s'il faut évidemment tout autant les lire comme des discours stéréotypés que les récits des chroniqueurs médiévaux, qui accumulent eux aussi « blessures », « entrailles arrachées », « têtes coupées » et « corps réduits à un tronc [120] ». Après les combats, les corps étaient ramassés et enterrés ; la tête jouait alors son rôle d'outil d'identification des individus, même s'il est probable que l'on ne parvenait pas toujours à inhumer les corps *in totum*. Les corps des personnages de premier plan faisaient l'objet d'une sollicitation particulière, même si tous les corps étaient ramassés, lorsque cela était possible.

Les chroniques des croisades apportent bien des informations, sur ce point. L'*itinerarium peregrinorum et gesta Regis Ricardi* rapporte ainsi le soin avec lequel l'on récupéra le corps du preux Jean d'Avesnes, après la bataille d'Arsuf, en septembre 1191. Il était méconnaissable : le sang avait coagulé sur son visage. Nettoyé et « décemment » enveloppé dans un linceul, il fut transporté à Arsuf où il fut inhumé en grandes pompes. Un siècle plus tôt, l'auteur anonyme des *Gesta francorum* livre un témoignage particulièrement intéressant sur la récupération des corps par les musulmans, et sur les profanations de cadavres auxquels les croisés se livrèrent (ils ciblèrent la tête). Un combat avait eu lieu, devant Antioche (mars 1098) ; les Turcs venaient d'être battus. Ils « sortirent de la ville, rassemblèrent les cadavres fétides qu'ils purent trouver sur la rive du fleuve puis les ensevelirent à La Mahomerie ». Voyant cela, les croisés effectuèrent

116. Cf. Abou El Fadl, *Rebellion and Violence in Islamic Law*, p. 153-154. Les conceptions d'al-Šāfiʿī sont notamment développées dans le *Kitāb al-umm*, V, p. 361-478 (« *Kitāb al-ǧihād* ») et p. 513-549 (« *Kitāb qitāl ahl al-baġī wa ahl al-ridda* ») et *passim*.

117. Ibn Qudāma, *al-Muġnī*, XIII, p. 199-200 :

يُكره نقل رؤوس المشركين من بلد إلى بلد والمُثلة بقتلاهم وتعذيبهم [...] وعن عبد الله بن عامر أنّه قدِم على أبي بكر الصديق برأس البطريق فأنكر ذلك فقال يا خليفة رسول الله فإنّهم يفعلون ذلك بنا قال فاستِنان بفارس والروم لا يحمل إلى رأس فإنّما يكفي الكتاب والخبر وقال الزهري لم يحمل إلى النبي صلى عليه وسلم رأس قطّ وحمل إلى أبي بكر رأس فأنكر وأول من حُملت إليه الرؤوس عبد الله بن الزبير ويكره رميها في المنجنيق.

118. *Varqe e Golšah*, éd. Melikian-Chirvani, pl. h.-t.

119. Enluminée à Paris, sans doute à l'intention de saint Louis. Voir plus particulièrement les fol. 21r°, 23v°, 24r°, 30r°, 34v°.

120. Orderic Vital, *Historia ecclesiasticae*, V, p. 80-81, décrivant des combats devant Antioche, en 1098 ; voir les commentaires de Mitchell, *Medicine in the Crusades*, p. 139. Sur le caractère stéréotypé des récits de combat, voir Zouache, *Armées et combats*, notamment les chap. I, II, V.

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

une sortie en toute hâte, brisèrent les tombes, exhumèrent les cadavres et les traînèrent dans une fosse, où ils leur ôtèrent le chef et les apportèrent au camp. Les Turcs en furent saisis d'une « tristesse mortelle » et ne cessèrent, chaque jour, de se lamenter [121].

De tels actes n'étaient pas l'apanage des seuls croisés – Khaled Abou al-Fadl a réuni de nombreux exemples des violences les plus diverses que les souverains pouvaient infliger aux rebelles, à l'époque abbasside ; Christian Lange a fait de même, concernant les Seldjouqides [122]. Les croisades donnèrent néanmoins lieu à des massacres particulièrement violents, où les têtes tombèrent en masse – celui de Jérusalem, en 1099, a fait couler tant d'encre qu'il est inutile de s'y attarder [123]. Il faut dire que la prise d'une ville qui avait résisté paraît avoir constitué un moment particulièrement propice à de telles exécutions, parfois même malgré une promesse de ne pas faire couler le sang, comme à Tripoli, en 1109 [124]. De telles scènes se répètent, au VI^e^/XII^e^ siècle – sans qu'elles ne soient exclusives de ce siècle. Il faut dire que dans les sources narratives, elles constituent aussi un outil rhétorique commode permettant de dénoter la cruauté de conquérants et le martyr des habitants, combattants et civils. Nersēs Šnorhali rapporte ainsi qu'après avoir pris Édesse, en 539/1144, les musulmans, « que l'on appelle *ġāzī* / prenaient le sang des cadavres / et s'en frottaient le corps / leur fendant le ventre / ils en arrachaient le foie qu'ils déchiraient à belles dents / ils écorchaient les têtes / pour les emporter dans le Ḫurāsān / afin de recevoir un salaire / proportionné au nombre de ceux qu'ils avaient tué [125] ».

Prouver, s'enrichir et compter

Même s'il faut se garder, à mon sens, de la tentation d'en faire systématiquement des signes d'une violence mimétique et incontrôlable car motivée par une foi aveuglante, la profanation des tombes et la mutilation des cadavres – singulièrement le fait de leur arracher la tête – pouvaient participer d'une véritable catharsis. Les croisés déversaient leur haine d'ennemis qu'ils découvraient probablement avec curiosité et effroi, surpris parfois de constater qu'ils ne correspondaient pas forcément aux images d'êtres diaboliques que les plus cultivés d'entre eux, pétris d'images bibliques, leur décrivaient quotidiennement [126].

121. *Itinerarium perergrinorum et gesta Regis Ricardi*, L. IV, 20, p. 275-277 ; *Gesta Francorum*, p. 94-97.
122. Abou El Fadl, *Rebellion and Violence in Islamic Law*, n° 92, p. 53-54 ; Lange, *Justice, Punishment and the Medieval Muslim Imagination*, p. 61-98 et *passim*.
123. Voir désormais Kedar, « The Jerusalem Massacre of July 1099 in the Western Historiography of the Crusades », p. 15-75.
124. Les Génois ne respectèrent pas la promesse du roi Baudouin, escaladèrent les murailles « par surprise » et coururent sus à tous les musulmans qu'ils rencontraient, les décapitant : Foucher de Chartres, *Historia*, II, L. XLI. Cf. également Ibn al-Qalānisī, *Ḏayl ta'rīḫ Dimašq*, p. 262.
125. Nersēs Šnorhali, *Élégie sur la prise d'Édesse*, v. 1245-1257 (*RHC*) ; p. 82 (Van Lint).
126. Les travaux de Loutchitskaja (« *Barbarae nationes* : les peuples musulmans dans les chroniques de la première croisade », p. 99-107 et « L'image des musulmans dans les chroniques des croisades », p. 717-735), de Tolan (*Saladin*) ou de Zouache (*Armées et combats*, p. 172-178 et p. 24, n° 9) montrent que les clercs étaient si pétris d'images bibliques qu'ils ne s'intéressaient pas toujours à ce qu'ils voyaient eux-mêmes.

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

Pour autant, l'on décapitait également, aux Ve-VIe/XIe-XIIe siècles, par habitude et pragmatisme. Dans la tradition proche-orientale, trancher (et exhiber) le chef du souverain ou du séditieux battu était même presque systématique – tout particulièrement dans l'Empire fatimide – sauf lorsque décision avait été prise de l'épargner (par exemple car on espérait en obtenir une forte rançon). Cela permettait de mettre fin au combat, de provoquer la fuite de ses hommes et de convaincre ses derniers partisans de l'inutilité de poursuivre la lutte. C'était donc un acte destiné à rétablir l'ordre, un outil de gestion d'un territoire. La tête était d'ailleurs parfois restituée à la famille de l'homme éliminé, comme dans le cas de Riḍwān b. Walaḫšī, en 542/1147, que le calife al-Ḥāfiẓ retourna à son épouse après son exécution, à la suite d'un affrontement sanglant, au Caire. « Lorsque la tête fut posée dans son giron », rapporte Ibn Muyassar, « elle dit : "Ainsi sont les hommes" [127] ».

L'auteur de la décapitation pouvait espérer, comme les *ġāzī*-s de Nersēs Šnorhali, en tirer une récompense substantielle. C'était un acte prometteur d'élévation et d'enrichissement. Les sources médiévales racontent si souvent la fuite, à l'issue d'un combat, d'un émir ou d'un puissant ensuite capturé par un anonyme que l'on est tenté (à tort ?) d'en faire un modèle récurrent. Va dans ce sens, par exemple, la proximité entre les récits de la capture et de la mise à mort, par décapitation, du kurde Bāḏ, en 380/990-991, devant Mossoul, et celle de Yāġī Siyān, en 497/1098, près d'Antioche. Le premier, Banū ʿUqayl aux trousses, perdit la vie lors d'une chute de cheval survenue alors qu'il tentait de changer de monture, en plein galop. Sa clavicule, cassée, l'empêcha d'enfourcher un autre animal. Un Bédouin le retrouva, le décapita et porta sa tête aux Hamdanides, dont les Banū ʿUqayl étaient alors les alliés. Il fut grassement payé. Le second s'enfuit alors qu'Antioche venait de tomber entre les mains des croisés, début juin 1098. Il ne put aller bien loin : il tomba de cheval, des « *Surani et Herminii* » le reconnurent, s'en saisirent et lui « tranchèrent la tête », qu'ils portèrent aussitôt à Bohémond, nouveau maître de la ville, pour obtenir « la liberté » certes, pour en tirer profit également. D'ailleurs, « le ceinturon et le fourreau de son cimeterre furent vendus soixante besants [128] ».

D'autres auteurs sont plus précis encore, tel Ibn al-Qalānisī contant la fuite de Ṣāliḥ b. Mirdās, après sa défaite à al-Uqhuwānz, en *rabīʿ* II 420/mai 102 ; en particulier, il livre les sommes formidables que la tête de Ṣāliḥ pouvait rapporter [129] :

> « Ṣāliḥ b. Mirdās fit halte, monté sur son célèbre cheval, épuisé par la défaite. Un homme, un Bédouin de la tribu Fazāra connu sous le nom de Tārif, le rencontra et lui donna un coup d'épée sur la tête – qui était nue. Il poussa alors un cri, et s'écroula. Ne le connaissant pas, le Bédouin se contenta de s'emparer de son cheval. Ensuite un [autre] Bédouin passa près de lui. Il le reconnut et lui coupa la tête (*qaṭaʿa raʾsahu*). Puis il rentra avec la tête en dansant. L'émir ʿIzz al-dawla Rāfiʿ

127. Ibn Muyassar, *Aḫbār Miṣr*, p. 138. Cf. aussi Ibn Ẓāfir, *Aḫbār al-dawla al-munqaṭiʿa*, p. 99.
128. *Gesta Francorum*, p. 108-109 et Ibn al-Qalānisī, *Ḏayl taʾrīḫ Dimašq*, p. 220. Cf. aussi Michel le Syrien, *Chronique*, III, p. 184 (seuls des Arméniens le décapitent).
129. Ibn al-Qalānisī, *Ḏayl taʾrīḫ Dimašq*, p. 73-74 (Amedroz) ; trad. inédite de Th. Bianquis. Sur les événements ici contés, voir Zakkār, *The Emirate of Aleppo, 1004-1094*, p. 51-105 ; Bianquis, « Banū Mirdās », *EI²a*, VII, p. 115.

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

le rencontra et lui prit la tête, avec laquelle il se rendit auprès de l'émir al-Muẓaffar. Lorsque celui-ci la vit, il descendit de son cheval et se prosterna et remercia Allah de la victoire qu'il lui avait accordée. Puis il enfourcha son cheval, se saisit de la tête et la posa sur ses genoux. Il versa au Zubaydite qui l'avait apportée mille dinars et cinq mille dinars à ʿIzz al-dawla Rāfiʿ ; à Ṭarīf, celui qui avait donné le coup d'épée, il donna le cheval et le *ǧawšan* [de Ṣāliḥ], ainsi que mille dinars. Il prit les *ġilmān* turcs à son service, et les traita très bien.

Il ordonna de rassembler les têtes et fit expédier le cadavre de Ṣāliḥ à Sayda, afin qu'il fût pendu sur la porte de la cité. Il envoya la tête [de ce dernier] à Sa Majesté. Ceux qui arrivèrent avec la tête au Caire y reçurent des vêtements d'honneur et furent renvoyés avec [d'autres] vêtements d'honneur. L'émir al-Muntağab reçut des *laqab*-s supplémentaires – on fit lire publiquement l'édit les lui conférant. Désormais, on devait lui écrire et s'adresser oralement à lui comme al-Amīr al-Muẓaffar Sayf al-Imām wa ʿUddat al-Ḫilāfa Muṣṭafā al-Malik Muntağab al-Dawla. »

Ṣāliḥ b. Mirdās n'avait pas été reconnu sur le champ. Sur les champs de bataille, après les combats, l'identification des personnages de haut rang n'était pas toujours chose aisée. Les corps étaient soigneusement examinés ; la tête seule permettait une identification incontestable. Dès lors, telle celle de Raymond II de Tripoli, après la bataille d'Inab, en *ṣafar* 544/juin 1149, face à Nūr al-Dīn, elle était tranchée et ramenée au vainqueur. Nūr al-Dīn, quant à lui, récompensa grassement celui qui la lui rapporta [130]. La tête absente, l'identification était malaisée – al-Ḥasan, le fils du calife al-Ḥāfiẓ (m. 544/1149) le savait bien, lui qui prenait soin de pendre le corps sans tête des émirs qu'il avait fait tuer [131]. D'autres marqueurs d'identité pouvaient alors la suppléer, montures, armes, vêtements et bientôt blasons. L'on parvint ainsi à identifier le corps du preux chevalier franc réclamé par les chrétiens, devant Acre, pendant la troisième croisade ; il fut restitué, sans la tête, que l'on n'avait pu retrouver [132].

Les têtes des anonymes avaient également leur intérêt – financier évidemment, puisque après les combats, on revenait avec les têtes des ennemis « pour demander en échange [sa récompense [133] ». L'on pouvait aussi se servir de la tête comme d'un outil comptable [134]. Ainsi les pertes de l'ennemi étaient-elles évaluées, sans compter la possibilité, sur laquelle nous

130. Ibn al-Qalānisī, *Ḏayl ta'rīḫ Dimašq*, p. 474-475.

131. Sāwīrus b. al-Muqaffaʿ, *Ta'rīḫ al-baṭārika*, Part VIII, p. 45 : al-Ḥasan avait pris « l'habitude de se faire amener, de nuit, [les émirs qui avaient servi son père], de les décapiter et de donner leurs maisons et propriétés aux Ṣibyān al-Zarad. Il tua une multitude de gens par l'épée – des hommes de tout peuple [et de toute condition], émirs etc. Chaque jour, au matin, on en trouvait un certain nombre, tués, Entre-les-deux-Palais (*bayn al-qaṣrayn*) : des corps sans tête, de façon à ce qu'ils ne pussent être reconnus ».

132. Ibn Šaddād, *al-Nawādir al-sulṭāniyya*, p. 84. Le combattant franc, homme d'importance, était sans doute identifiable du fait qu'il montait un cheval caparaçonné, vêtu d'habits « comme on n'en avait jamais vu ».

133. Ibn al-Qalānisī, *Ḏayl ta'rīḫ Dimašq*, p. 465, à propos de la résistance acharnée des combattants non professionnels, *aḥdāṯ*-s et paysans, contre les Francs, en 543/1148, motivée donc par l'appât du gain (au moins en partie). En conséquence, selon le chroniqueur, « il y eut beaucoup de têtes coupées ». De tels exemples sont nombreux, dans les sources médiévales arabes.

134. Yannis Gourdon évoque des pratiques similaires, en Égypte ancienne (conversation privée).

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

reviendrons, de rassembler les têtes et de les apporter au souverain, afin de lui prouver l'ampleur de la victoire, ainsi qu'à ses administrés, que l'on ne manquait pas d'informer. Cela fut régulièrement le cas au Ve/XIe siècle, sous les Fatimides, dont les armées opéraient loin du Caire, en Syrie notamment ; Bourides, Zangides (notamment Nūr al-Dīn, après chacune de ses grandes victoires) et Ayyoubides n'en usèrent pas différemment, au siècle suivant. On ne s'étonnera donc pas que ce soit en nombre de têtes coupées (10 000) qu'Ibn al-Qalānisī évalue les pertes byzantines, lors de la terrible déroute que les Fatimides leur infligèrent, le 21 *raǧab* 388/19 juillet 998, à Marǧ Afīh, près du lac d'Apamée et de l'Oronte [135]. Ni que ces têtes fussent rassemblées et envoyées en Égypte, avec 2 000 prisonniers.

Il faut relever, également, que lorsque les croisés profanèrent les corps des musulmans, à La Mahomerie, en mars 1098, et apportèrent au camp les têtes arrachées aux cadavres, ils le firent aussi, aux dires de l'auteur des *Gesta francorum*, « afin qu'on pût en savoir le nombre ». Le comptage (de l'ensemble des morts ennemis) fut rendu difficile – mais le passage est quelque peu obscur – par le fait « qu'ils avaient chargé de têtes quatre chevaux des ambassadeurs de l'amiral de Babylone et les avaient [déja] envoyés vers la mer [136] ».

Semer la terreur, communier : les captifs

Ces décapitations étaient pratiquées *post mortem*, même si l'on ne peut exclure que l'on tranchait la tête de mourants. Après les combats, les captifs risquaient le même sort. Parmi ces derniers, l'on distinguait ceux pris pendant les affrontements et tous les autres, notamment les civils. Même si des massacres sont signalés, à toute époque, les civils étaient généralement préservés. Concernant les combattants, leur exécution suscitait des débats parmi les juristes musulmans. Certains l'acceptaient seulement sous condition, tels al-Šāfiʿī ou al-Māwardī, pour qui seul l'imam pouvait en décider [137]. Mais ces réticences restaient théoriques, au moins parce qu'exécuter par décapitation des combattants capturés pendant la bataille, c'était participer d'une stratégie de la terreur dont aucun chef de guerre ne pouvait se passer.

Une arme politique

En effet, dans le domaine musulman, les exécutions par décapitation d'un ennemi qui avait donné du fil à retordre au souverain sont si nombreuses qu'elles semblent avoir constitué un passage obligé. Les califes et les vizirs fatimides, dont on sait qu'ils étaient en permanence en quête de légitimité, en usaient presque systématiquement, parfois en grande pompe, comme

135. Ibn al-Qalānisī, *Ḏayl taʾrīḫ Dimašq*, p. 84-86 ; Bianquis, *Damas et la Syrie*, I, p. 241-242, qui renvoie, sur la bataille, à Canard, « Les sources arabes de l'histoire byzantine aux confins des Xe et XIe siècles », p. 297-300.

136. *Gesta francorum*, p. 95-97 (et les notes, qui renvoient à d'autres sources, et d'autres nombres).

137. Morabia, *Le Ǧihad dans l'islam médiéval*, p. 370.

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

dans le cas de la mise à mort du révolté Abū Rakwa, en 397/1007 : le calife al-Ḥākim (m. 411/1021) ordonna, après qu'il eût été battu, de l'amener devant la ville du Caire, de l'y décapiter et d'exposer son corps [138]. Mais la pratique n'était pas exclusive des Fatimides. Tous les souverains musulmans usèrent de cette arme pour définitivement éliminer un rival ou simplement asseoir leur pouvoir.

Les chroniqueurs arabes content souvent ces décapitations sous un mode épique, rendant ainsi hommage à l'homme exécuté, dont les exploits, fussent-ils dérisoires ou même marqués du sceau de l'infamie, méritaient forcément d'être salués – seules les têtes d'hommes de renom méritaient qu'on s'y attardât. Āq Sunqur, le père de Zangī, apparaît même sous son meilleur jour, dans un des récits de sa mort (en 487/1094) reproduit par Ibn al-ʿAdīm dans la *Buġyat al-ṭalab fī taʾrīḫ Ḥalab* [139]. Un dialogue fictif destiné à rendre le récit vivant le met en valeur. La tête lui est certes ôtée, mais seulement après qu'il eût fait face à son exécuteur avec noblesse :

> « Au moment de la bataille, Āq Sunqur, qui ne faisait pas confiance aux Bédouins arabes (*al-ʿArab*) qui étaient avec lui, les fit passer de l'aile droite (*al-maymana*) à l'aile gauche (*al-maysara*). Puis il les fit passer au centre. Mais ils ne donnèrent satisfaction en rien. L'armée de Tutuš chargea celle d'Āq Sunqur, qui ne tint pas bon. Les Bédouins arabes s'enfuirent, ainsi que les troupes de Kārbūqā et de Būzān – qui firent de même – vers Alep. La mort s'abattit sur eux. [Quant à] Qasīm al-Dawla, il fit face, et fut fait prisonnier, ainsi que la plupart de ses hommes (*aṣḥāb*), et amené auprès de Tāǧ al-Dawla Tutuš. Lorsqu'il fut présenté devant lui, il ordonna qu'on le décapitât, ainsi que certains de ses *ḫawāṣṣ* (*amara bi-ḍarb ʿunqah wa aʿnāq baʿḍ ḫawāṣṣihi*). Puis Tutuš entra à Alep, et s'en rendit maître, comme nous le raconterons dans sa notice, si Dieu le veut.
>
> On m'a raconté que Tağ al-Dawla Tutuš dit à Qasīm al-Dawla Āq Sunqur, lorsqu'il lui fut présenté : "Si tu m'avais vaincu, qu'aurais-tu fait ?" Il dit : "Je t'aurais exécuté." Alors Tutuš lui déclara : "Je te ferai donc ce que tu m'aurais fait." Et il lui coupa la tête" [140]. »

La décapitation d'Āq Sunqur avait une évidente tonalité symbolique. Elle permettait d'éliminer définitivement un homme qui avait refusé de se ranger sous la bannière de Tutuš, dont on verra que lui-même subit le même sort, peu après. C'était une proclamation lourde de menace pour tous ses opposants, et un appel à la soumission à destination de tous les Syriens – d'ailleurs, la tête d'Āq Sunqur fut ensuite promenée à travers toute la Syrie. Sans surprise, Tutuš « mit [immédiatement] la main sur l'ensemble des territoires qui appartenaient à Qasīm al-Dawla [141] ».

138. Ibn Ẓāfir, *Aḫbār al-dawla al-munqaṭiʿa*, p. 48.
139. Même version dans Ibn al-Aṯīr, *Kāmil*, VIII, p. 495.
140. Ibn al-ʿAdīm, *Buġya*, IV, p. 1957.
141. ʿAlī b. Munqiḏ, *Taʾrīḫ*, cité par le même Ibn al-ʿAdīm, *loc. cit.*

AnIsl 43 (2009), p. 195-244 Abbès Zouache
Têtes en guerre au Proche-Orient mutilations et décapitations, Ve-VIe/XIe-XIIe siècle.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Cérémonials de mort et sacrifices

Les chroniqueurs font aussi état d'exécutions collectives réalisées dans le cadre de véritables cérémonials de mort, qui mettaient en scène une ou des victimes présentées puis égorgées au vu de tous, leur tête pouvant (ou non) être brandies et faisant alors l'objet, au moins symboliquement, d'une offrande rituelle. Selon les sources (orales, écrites) sur lesquelles ils s'appuient et leurs objectifs (informatifs, argumentatifs, esthétiques…) prioritaires, les chroniqueurs arabes décrivent ou non de telles scènes. Ainsi Ibn al-Aṯīr se contente de rapporter que la prise d'Édesse par les Banū Numayr, en 427/1037, se conclut par l'envoi à Āmid par le vainqueur, Ibn Waṭṭāb, de 160 bêtes de sommes chargées de têtes [142].

Chaque campagne d'envergure pouvait donner lieu à de telles scènes – notamment lorsqu'une cité avait longuement résisté. Mais elles marquèrent surtout les affrontements entre croisés et musulmans, au VI^e^/XII^e^ siècle, alors que les combats étaient exacerbés par les appels à la guerre sainte et au jihad.

Dès lors, les chroniqueurs font parfois des exécutions individuelles ou collectives de prisonniers des célébrations grandioses pendant lesquelles la crainte et l'horreur se mêlent à la piété, à la gravité et à la joie. Comme dans les cas déjà évoqués – Āq Sunqur, Abū Rakwa… – les décapitations étaient tout à la fois signe de dissuasion et de glorification du vainqueur, dont l'implacabilité allait pouvoir être rapportée de ville en ville, de mosquée en mosquée, de marché en marché. Elles étaient aussi offrandes : au Dieu tout-puissant qui seul accordait la victoire ; aux hommes qui y assistaient, plongés dans une atmosphère d'exaltation proche de celle générée par la fête, avec ses bruits, ses larmes et sa jubilation [143]. Sous la plume de ʿImād al-Dīn al-Iṣfahānī, prosateur d'exception qui conte avec emphase l'exécution des Templiers et des Hospitaliers ordonnée par Saladin, après la bataille de Ḥaṭṭīn (*rabīʿ* II 583/juillet 1187), la terre semble avoir faim, l'air prendre « un petit goût empyreumatique [144] » et le souverain ayyoubide se muer, un instant, en un chantre du jihad presque illuminé, entouré d'hommes de religion émus et exaltés, usant du sabre et – pour certains – faisant couler le sang sans barguigner. L'image souvent distillée dans les sources médiévales d'un homme magnanime

142. Ibn al-Aṯīr, *Kāmil*, V, p. 220, et Bianquis, *Damas et la Syrie*, II, p. 508.

143. La proximité entre la guerre et la fête a été souvent commentée. Superbes pages de Roger Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris, 1950.

144. Apollinaire, « Merveille de la guerre », « Poèmes de la paix et de la guerre (1913-1916) », « Obus Couleur de Lune », *Calligrammes*, Paris, 1918.

AnIsl 43 (2009), p. 195-244 Abbès Zouache
Têtes en guerre au Proche-Orient mutilations et décapitations, Ve-VIe/XIe-XIIe siècle.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

s'astreignant à la moindre violence par nécessité est alors oubliée[145]. Le spectacle, auquel l'ensemble de l'armée assiste « en ordre », paraît grandiose. Il procure à Saladin un plaisir non dissimulé[146]:

> « Le lundi 27 du mois de *rabīʿ* II [583/6 juillet 1187], deux jours après la victoire [de Ḥaṭṭīn], il fit amener les Templiers et les Hospitaliers captifs et déclara: "Je purifierai la terre de ces deux ordres immondes." Il assigna cinquante [dinars] à quiconque présenterait un Templier ou un Hospitalier captif. Aussitôt, les soldats en présentèrent des centaines. Il ordonna de les décapiter, préférant les tuer plutôt que les réduire en esclavage. Il y avait, auprès de lui, un groupe de docteurs et de mystiques, un certain nombre de gens voués à la chasteté et au renoncement. Chacun d'eux demanda la faveur d'exécuter un prisonnier, dégaina son sabre et découvrit son avant-bras. Le sultan était assis; son visage était riant, tandis que ceux des mécréants étaient sombres; les troupes s'étaient mises en ordre, les émirs se tenant sur deux rangs. De ces religieux, les uns taillèrent et tranchèrent bien, ils furent remerciés. Le sabre des autres hésita et rebondit; il les excusa. D'autres encore furent moqués et remplacés. Et là, je regardais le sultan souriant au massacre. Je voyais en lui l'homme de parole et d'action. »

Sourire, plaisir et exaltation. Encore n'est-il pas question ici de recueillement ou de prière collective, du type de celle au moyen de laquelle les Almoravides célébrèrent leur victoire d'al-Zallāqa, en Espagne, en 479/1086. Le Damascain Ibn al-Qalānisī tient à s'étendre sur l'événement. Il dénombre 20 000 morts dont:

> « les têtes furent rassemblées. L'on en fit quatre monticules extrêmement hauts pour l'appel à la prière. Les Almoravides retournèrent chez eux sains et saufs, victorieux, joyeux et récompensés[147]. »

145. L'exécution de Renaud de Châtillon est ainsi présentée comme une absolue nécessité par certains auteurs arabes: il fallait châtier un homme non seulement impie, mais également parjure, qui ne savait ni tenir son rang, ni faire preuve des qualités exigibles d'un prince de sang. Saladin s'était juré de l'éliminer; il le fait de ses propres mains. Mais s'il frappe Renaud, il laisse à d'autres le soin de l'achever (voire de le décapiter), selon plusieurs auteurs arabes. Outre les chroniques considérées comme les plus riches (les *Nawādir* d'Ibn Šaddād, le *Barq* d'al-Iṣfahānī et le *Kāmil* d'Ibn al-Aṯīr, *sub anno*), voir tout particulièrement al-Iṣfahānī, *Fatḥ* (Massé), p. 28 (Saladin frappe Renaud, mais lui fait trancher la tête); Ibn al-ʿAdīm, *Zubda*, I, p. 145 (identique au précédent); Abū l-Fidāʾ, *Bašar*, I, p. 359 (même remarque); Maqrīzī, *Sulūk*, I, p. 18 (originalité: Saladin décapite Renaud de ses propres mains, et fait tuer tous les Templiers et Hospitaliers qu'il détient prisonniers); Ibn Taġrībirdī, *Nuǧūm*, II, p. 126-127 (*id.*); al-Ḏahabī, *Taʾrīḫ al-islām*, IX, p. 96 (s'attache, en particulier, à justifier l'exécution de Renaud des mains mêmes de Saladin); Ibn Ḫaldūn, V, p. 308 (résume les précédents); Ibn Kaṯīr, *Bidāya*, XII, p. 392-393 (*id.*; tonalité très religieuse). Cf. également Ibn Ḫallikān, *Wafayāt al-aʿyān*, VII, p. 176 et 193 (notice de Saladin); al-Ḏahabī, *Siyar aʿlām al-nubalāʾ*, XXI, p. 285 (notice de Saladin). Sur Renaud, récent: Hillenbrand, « The Imprisonment of Reynald of Châtillon », p. 79-102.

146. ʿImād al-dīn al-Iṣfahānī, *Fatḥ* (Massé), p. 30-31 (la ponctuation a été changée).

147. Ibn al-Qalānisī, *Ḏayl taʾrīḫ Dimašq*, p. 14. Al-Ḏahabī *Taʾrīḫ al-islām*, p. 3291, précise que les têtes furent ensuite brûlées. Sur la bataille, Huici Miranda, *La grandes batallas de la Reconquista*, p. 19-82; *EI²a*, XI, p. 426 (« al-Zallāḳa », par Amin Tibi).

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

Saladin fit procéder à d'autres exécutions du même type – ainsi avant Mongtisard (*ǧumādā* I 573/novembre 1177) ou à Ḥiṣn Bayt al-Aḥzān (Vadum Jacob, 575/1179)[148]. L'une d'elle, surtout, mérite que l'on s'y attarde ; elle se déroula quelques années avant Ḥaṭṭīn, à la suite de l'échec de l'expédition contre La Mecque organisée et dirigée par Renaud de Châtillon, en juillet 1183. Sans doute parce que les Lieux saints de l'islam avaient été menacés, dans le *Kāmil*, Ibn al-Aṯīr fait de l'exécution une immolation et un sacrifice. La racine *N Ḥ R*, qui désigne la décapitation, constitue une référence explicite à l'immolation du mouton[149]. C'est d'ailleurs à Minā, siège du jour du grand sacrifice (*yawm al-aḍḥā* ou *yawm al-naḥr*) que les prisonniers destinés à être sacrifiés « comme les victimes immolées à La Mecque » (Maqrīzī[150]) furent envoyés[151] :

> « Al-Malik al-ʿĀdil Abū Bakr b. Ayyūb se trouvait au Caire, où il représentait son frère Ṣalāḥ al-Dīn. Il équipa une flotte et l'envoya, avec une forte troupe de musulmans commandée par Ḥusām al-Dīn Luʾluʾ al-Ḥāǧib – c'était le commandant de la flotte en Égypte (*mutawallī al-usṭūl bi-Diyār Miṣr*), un homme bon et courageux, victorieux [dans cette fonction]. Luʾluʾ partit sur leurs traces en toute hâte. Il commença par ceux qui se trouvaient devant Ayla. Il fondit sur eux tel l'aigle sur sa proie, en tua une partie et fit le reste prisonnier. Puis – aussitôt la victoire acquise – il se mit en marche, courant sus à ceux qui attaquaient ʿAyḏāb, mais il ne les trouva pas : ils avaient pillé tout ce qu'ils y avaient trouvé, tué tous ceux qu'ils y avaient rencontré et étaient partis pour d'autres lieux afin d'y faire la même chose. Ils avaient l'intention de pénétrer dans le Hedjaz, à La Mecque et à Médine – que Dieu Très Haut les garde –, de s'emparer du pèlerinage et de lui interdire l'accès à *al-Bayt al-Ḥaram*, et ensuite d'entrer au Yémen. Mais lorsque Luʾluʾ parvint à ʿAyḏāb sans les voir, il se mit sur leurs traces. Il alla vers Bāliġ, le rivage d'al-Ǧawzāʾ et d'autres lieux encore ; il les atteignit sur le rivage d'al-Ǧawzāʾ[152], et leur tomba dessus. Lorsqu'ils virent la mort misérable et le trépas (*al-halāk*) [s'approcher], ils partirent dans le désert, où ils se réfugièrent dans une crevasse. Mais Luʾluʾ, [qui s'était à nouveau embarqué avec ses hommes, accosta], débarqua et les combattit violemment. Il prit des chevaux à des Arabes qui se trouvaient ici, [les

148. Abū Šāma, *Kitāb al-rawḍatayn*, II/1, p. 31, p. 35-37 ; ʿImād al-dīn al-Iṣfahānī, *al-Barq al-Šāmī*, III, p. 180 ; al-Bundarī, *Sanā al-Barq al-Šāmī*, p. 333 ; Zouache, *Armées et combats*, p. 246-247.

149. L'expression qui revient le plus souvent, dans les sources narratives arabes, pour désigner la décapitation, est قطع عنقه : le coup porté à la nuque n'est pas distingué du tranchement de la tête, geste difficile qui nécessitait habileté et entraînement. L'on trouve également (liste non exhaustive) : أخذ رأسه ; قطع رأسه ; أعناقهم ou ضرب عنقه ذبحه واحتزّ رأسه (les deux temps de la décapitation, égorgement et tranchement, sont différenciés) ; ينحر (*Muḥīṭ*, s. v. *N Ḥ L* : مثل الذبح في الحلق).

150. *Sulūk*, I, p. 79.

151. Ibn al-Aṯīr, *Kāmil*, X, p. 117-118 ; l'éd. Tornberg, XI, p. 323, est légèrement différente. Ibn al-Aṯīr est repris à l'identique dans le *Muḫtaṣar fī aḫbār al-bašar* d'Abū l-Fidāʾ, *sub anno*. Son récit peut être complété par celui d'Ibn Ǧubayr, I, p. 65-66, qui croisa les prisonniers faits à l'occasion, à Alexandrie : « Les prisonniers sont à dos de chameaux, le visage tourné vers la queue et accompagnés de gens avec tambours et trompettes. […] Ils furent répartis entre les villes pour y être mis à mort ; on en dirigea sur La Mecque et Médine. » Cf. aussi Bancourt, *Les musulmans dans les chansons de geste*, I, p. 175 (s'appuie sur Grousset, *Histoire des croisades*, II, p. 735-736), qui considère que les Francs « furent traités comme des animaux destinés au sacrifice ».

152. Abū l-Fidā : *Sāḥil al-Ḥawrā*.

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

> fit monter], et il les combattit avec ses cavaliers et ses fantassins [153]. Il les vainquit, tua la plupart d'entre eux et fit le reste prisonnier. Il en envoya certains à Minā afin qu'ils y fussent égorgés (*li-yunḥirū bi-hā*) – châtiment [réservé] à ceux qui souhaitent semer la peur sur le sanctuaire de Dieu Très Haut (*ḥaram Allāh Taʿālā*) et de son Prophète. Il revint avec les autres en Égypte, où l'ensemble fut exécuté. »

Plus prégnantes en période de fortes tensions entre les chrétiens et les musulmans, de telles décapitations collectives paraissent avoir constitué un outil de propagande pour Saladin. Il ne faut pas pour autant y voir un signe d'un durcissement durable et sans retour des rapports islamo-chrétiens, pendant l'ensemble de son règne [154]. Avant Saladin, d'autres puissants musulmans avaient procédé de façon analogue, afin de se gagner plus aisément les masses ou simplement se venger de violences préalables, tel Ṭuġtakīn en 499/1105, le même souverain et İl-Ġāzī en 513/1119, Ibn al-Maʾmūn al-Baṭāʾiḥī, en 517/1123-1124 ou Nūr al-Dīn en 552/1157 [155]. Pour autant, les prisonniers de guerre constituèrent toujours, au Proche-Orient, une monnaie d'échange et/ou une force de travail non négligeable.

Rien de bien différent, finalement, de la situation qui prévalait dans l'Occident chrétien, où l'on ne décapitait également en nombre que lorsque l'affrontement avait été chargé d'enjeux émotionnels et idéologiques forts – comme après la bataille de Baginburn, en 1170, où les Anglo-normands coupèrent la tête de tous leurs prisonniers puis la jetèrent à la mer [156]. Auteurs certes d'exactions nombreuses et cibles d'une intense propagande visant à les persuader qu'ils étaient les bras armés d'une lutte sans merci des *christiani* contre des *pagani* dont l'élimination seule allait permettre au Bien de remporter son combat eschatologique contre le Mal, les croisés/Francs adoptèrent rarement ce type d'attitude, en Orient. L'exécution et la décapitation de 2 700 prisonniers sur ordre de Richard Cœur de Lion, en août 1191, ne semble d'ailleurs pas avoir fait l'unanimité parmi les croisés ni les chroniqueurs [157]. L'auteur

153. Le passage est peu clair. Il l'était sans doute déjà pour Abū l-Fidāʾ, qui a choisi de le supprimer. L'édition Tornberg diffère mais n'est guère plus claire.

154. D'autres textes témoignent de sa mansuétude. Ibn Šaddād, *Nawādir*, p. 105-106, le décrit, à une occasion, ordonnant de décapiter un homme en prenant soin d'interdire qu'il fût mutilé.

155. Ṭuġtakīn en 499/1105 (il fait décapiter tous les défenseurs du château d'al-ʿĀl, près de Tibériade) : al-ʿAẓīmī, *Taʾrīḫ Ḥalab*, p. 363 ; Ibn al-Aṯīr, *Kāmil*, IX, p. 88-89 ; Sibṭ b. al-Ǧawzī, *Mirʾat al-zamān* (al-Ġāmidī), II, p. 409 ; Albert d'Aix, *Historia*, *RHC, Occ.*, IV, L. X, 8, p. 635-636. Le même Ṭuġtakīn et İl-Ġāzī : *infra*, à propos des crânes transformés en coupes à boire. Ibn al-Maʾmūn (donne l'ordre d'exécuter des prisonniers francs, en représailles, refusant même une offre de rançon de 30 000 dinars) : cf. Lev, « Prisoners of War », p. 15 et Strickland, « Rules of War or War without Rules? », p. 137. Nūr al-Dīn (ordonne de décapiter des Templiers et des Hospitaliers faits prisonniers) : Ibn al-Qalānisī, *Ḏayl taʾrīḫ Dimašq*, p. 519-520.

156. Ils venaient de l'emporter sur les combattants de Waterford.

157. Les lire en relation avec les précautions rhétoriques de l'auteur anonyme des *Gesta Francorum* à propos des décapitations *post mortem* d'Antioche (1098) évoquées plus haut ou de celles réalisées par les croisés devant Ḥārim (*castrum cui nomen Aregh*), en 1097 (des ennemis faits prisonniers « furent conduits devant la porte de la ville » et décapités, « pour augmenter la douleur de ceux qui se trouvaient dans la ville », *Gesta*, p. 70-71). Évidemment, ni l'historien anonyme ni les autres chroniqueurs latins ne prennent systématiquement de telles précautions (cf. par exemple à propos des Génois, Foucher de Chartres, *Historia*, II, 41).

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

de l'*Itinerarium peregrinorum et gesta Regis Ricardi* décrit la cérémonie, qui eut lieu hors de la ville d'Acre. Soucieux de préserver Richard, il rend Saladin responsable du massacre de plus ordonné seulement, selon lui, après qu'un « conseil des grands » eût statué. Le vendredi qui suivit l'Assomption, l'ordre fut donné par le roi. Comme ʿImād al-dīn al-Iṣfahānī à propos des décapitations réalisées après Ḥaṭṭīn, le chroniqueur créée une atmosphère mêlant sentiment de vengeance, foi et joie. Enfin, affirme-t-il, « la grâce divine » s'était imposée aux croisés [158].

Exposer et préparer

Bien souvent, peu est dit, dans les sources narratives, du devenir des têtes tranchées. Les décapitations constituant la situation finale d'une narration sans surprise, leur mention clôture le récit de la même manière que la mort avait mis fin à l'affrontement.

Exhibitions

Pour autant, il est parfois fait état de l'utilisation de ces têtes. Certaines étaient exposées, pendant des durées variables, l'important étant de les exhiber dans un endroit fréquenté ou tout au moins visible de loin, par tous – il en allait de la tête des ennemis vaincus comme du corps de tous les suppliciés [159]. À peine les combats terminés, comme lors de l'affrontement qui coûta sa vie à Roger de Barneville, devant Antioche, en 1097, la tête du chef tué pouvait être plantée sur une pique ou une lance et ramenée au camp, trophée dont la vue galvanisait les troupes tout autant qu'elle décourageait l'adversaire [160].

Après les combats, les Assyriens avaient pour coutume d'empiler les têtes de leurs ennemis en tas, aux portes des places dont ils venaient de s'emparer ; celles des personnages les plus importants, rois ou chefs de guerre de renom, étaient même conservées et pendues aux arbres du jardin royal [161]. Parfois, les Romains n'agissaient pas différemment, ainsi que les Celtes, dont, au Ier siècle av. J.-C., Posidonius décrit avec effroi des coutumes (enclouer les têtes de leurs ennemis sur les portes de leurs maisons) que l'archéologie la plus récente paraît confirmer, au moins dans une zone littorale allant de la Catalogne à la Provence [162]. Au Moyen Âge, le Maghreb et al-Andalus

158. *Itinerarium peregrinorum et gesta Regis Ricardi*, IV, 2-4, p. 240-243. Cf. Ambroise, *L'Estoire de la guerre sainte*, p. 144-148 (selon lui, les musulmans demandent à Saladin de les venger).

159. Par exemple Ibn Taymiyya, *al-Siyāsa al-šarʿiyya*, p. 105, à propos d'*al-ṣalb* – qui consiste à exposer un corps en un lieu élevé, de manière à ce qu'il soit visible de tous :

وأمّا الصلب المذكور فهو رفعهم على مكان عال ليراهم الناس ويشتهر أمرُهم وهو بعد القتل عند جمهور العلماء ومنهم مَن قال يُصلبون ثمّ يُقتلون وهم مصلوبون. وقد جوّز بعض الفقهاء قبلَهم بغير السيف حتى قال بعضهم يُترَكون على المكان العالي حتى يموتوا حتف أنوفهم بلا قتل.

Pour l'époque seldjouqide, voir les exemples donnés par Lange, *Justice, Punishment, and the Medieval Muslim Imagination*, p. 64-66.

160. Albert d'Aix, *Historia*, IV, 27-28 ; Robert le Moine, *Historia ierosolymitana*, VI, 8 ; *Chanson d'Antioche*, vers 6682-6724 ; Raymond d'Aguilers, *Liber*, p. 66-67.

161. Sterckx, *op. cit.*, p. 88.

162. Posidonius *ap.* Diodore de Sicile, V, 29 et Strabon, IV, 4, 5 – cf. Benoît, « The Celtic Oppidum of Entremont, Provence », p. 246 ; *id.*, « Les "têtes sans bouche" d'Entremont », p. 38-69 ; Moret, *Les fortifications*

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

connurent aussi de tels enclouages, comme châtiment exemplaire infligé à un homme puissant révolté[163]. En Syrie et en Égypte, l'on accrochait également aux portes des murailles des têtes de combattants. Lorsqu'il pénétra à Damas, en *ḏū l-ḥiǧǧa* 359/octobre 970, le Kutamide Ǧaʿfar b. Falaḥ, qui servait les Fatimides, fit décapiter les hommes d'armes qui, auparavant, les avaient combattu. Leurs corps furent accrochés sur des gibets, leurs têtes suspendues aux portes de la ville[164]. Source d'effroi, une telle exposition, vers l'extérieur, faisait des remparts – qui délimitaient un espace de vie – un repoussoir pour tout homme tenté par la lutte armée contre le nouveau pouvoir. Elle faisait également des têtes des objets apotropaïques, l'énergie et l'antagonisme de l'ennemi se muant au moins temporairement en force propitiatoire.

Traces fugaces certes que ces têtes dont la présence constituait un signe destiné à marquer à jamais les esprits des hommes et des femmes qui les voyaient ou à qui on les décrivait. Elles participaient de l'intense propagande menée par les souverains musulmans, à destination de leurs administrés ou du calife. À lire les chroniques, des têtes se promenaient régulièrement à travers l'ensemble du Proche-Orient, après une victoire, fichées sur des lances – sur des sommets donc, qui ont « partout un caractère sacré[165] ». À l'époque fatimide, les têtes des ennemis des califes étaient envoyées au Caire – 700, par exemple, en 318/992, qui escortaient Munīr al-Saqlabī, dont Ibn al-Qalānisī et al-Maqrīzī content l'humiliation, une fois sa défaite consommée[166]. Elles pouvaient également en partir, lorsque le calife tenait à donner « une dimension impériale[167] » à une victoire dont il tenait à informer tous ses sujets – jusqu'à 30 000 têtes, transportées dans des corbeilles, à dos de chameaux, en 396/1006, après la défaite d'Abū Rakwa, et promenées à travers la Syrie, jusqu'à Raḥba, où elles furent jetées dans l'Euphrate, aux frontières d'un Empire sur lequel elles allaient pouvoir désormais veiller[168]. Après la chute des Fatimides, en Syrie, des expositions itinérantes aussi massives étaient impensables. Des souverains en quête de légitimité – politique, religieuse – n'en firent pas moins promener les

ibériques, p. 289-291 ; Sterckx, *Celtes préchrétiens*, p. 30, 99 (têtes des légions de Quinctilius Varus retrouvées clouées aux arbres sacrés, notamment d'après Tacite, *Annales*, I, 61) ; Poulle, « La nouvelle Énéide d'Ovide dans les *Fastes* (I, 461-586) », p. 67-68 ;

163. Exemple des Almoravides à Fès, sur la porte Bāb al-Silsila : Largadère, *Les Almoravides : le djihad andalou (1106-1143)*, p. 307. Cf. aussi Dozy, *Histoire des musulmans d'Espagne*, p. 30 (enclouage d'Aḥmad b. Muʿawiyya sur une porte de Zamora, d'après Ibn Ḥayyān).

164. Bianquis, *Damas et la Syrie*, I, p. 46. Voir aussi les têtes des Francs accrochées aux portes du Caire en 642/1244 : Sibṭ b. al-Ǧawzī, *Mirʾat al-zamān*, p. 745-747, cité par Eddé, *Alep*, nº 774 p. 302.

165. Stahl, *Histoire de la décapitation*, p. 119.

166. Munīr al-Ḫādim, ainsi qu'al-Maqrīzī l'appelle, arriva au Caire le 10 *ḏū l-ḥiǧǧa* 318/17 février 992, puis fut pardonné : Ibn al-Qalānisī, *Ḏayl taʾrīḫ Dimašq*, p. 69 ; Maqrīzī, *Ittiʿāẓ al-ḥunafāʾ*, I, p. 273. L'ensemble des événements : Bianquis, *op. cit.*, p. 190. Sur le *tašhīr* (parade humiliante) cf. Lange, *Justice, Punishment and the Medieval Muslim Imagination*, p. 79 *sqq.* et index, *s. v.*

167. L'expression est de Thierry Bianquis, *Damas et la Syrie*, I, p. 284.

168. Cf. Ibn al-Qalānisī, *Ḏayl taʾrīḫ Dimašq*, p. 104 ; Ibn Ẓāfir, *Aḫbār al-dawla al-munqaṭiʿa*, p. 48 ; Al-Musabiḥḥī *ap.* Maqrīzī, *Ittiʿāẓ al-ḥunafāʾ*, II, p. 67 (p. 60-67 l'ensemble de l'aventure d'Abū Rakwa) ; Sibṭ b. al-Ǧawzī, *Mirʾat al-zamān* (éd. Rassi), p. 17-25 ; Nuwayrī, *Nihāyat al-arab*, XXVIII, p. 181-184 (parle de 70 000 têtes, signe évident de *tasbīʿ* – cf. Conrad, « Seven and the *Tasbīʿ* : on the Implication of Numerical Symbolism for the Study of Medieval Islamic History », p. 42-73 ; Zouache, *Armées et combats*, p. 593-594).

AnIsl 43 (2009), p. 195-244 Abbès Zouache
Têtes en guerre au Proche-Orient mutilations et décapitations, Ve-VIe/XIe-XIIe siècle.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

têtes de leurs ennemis – celle d'Āq Sunqur, par exemple, déjà évoquée, lorsque Tutuš l'emporta en Syrie du Nord, en 487/1094 [169]. Une fois les croisés installés en Syrie, on entend régulièrement parler de retour d'armées triomphantes avec les têtes des chrétiens, ou de l'envoi de têtes au sultan seldjouqide, à Ispahan par exemple, en 507/1113, par Ṭuġtakīn et Mawdūd – mais l'on ne sait pas forcément si ces têtes étaient exposées avant leur départ [170].

À tout le moins, ces têtes constituaient des étendards permettant soit d'affirmer avec force une domination sur un territoire, soit de réclamer légitimité au calife de Bagdad. Pour peu qu'il ait survécu, l'ennemi, vaincu, n'assistait pas à l'exposition. En revanche, l'on ne sait pas vraiment à qui Zangī s'adressait lorsqu'il fit exposer des têtes tranchées, en 531-532/1137 sans doute, à la suite d'une bataille contre les Francs pendant laquelle Ibn Bišr, l'envoyé du calife abbasside, mourut. Usāma b. Munqiḏ se contente de rapporter que de nombreux Francs furent tués et que Zangī, furieux, ordonna « qu'on réunît leurs têtes dans un champ cultivé qui faisait face au château (*al-ḥiṣn*) ». Ces têtes furent probablement empilées. Sinon, Usāma aurait sans doute précisé qu'elles avaient été plantées sur des lances. On les compta. Il y en avait 3 000 [171].

Préparations ?

Salage, embaumement

Sans doute les têtes faisaient-elles l'objet d'un traitement permettant de retarder leur putréfaction et donc d'être transportées et, on le verra, conservées sans trop de difficultés. Selon Posidonius, les Celtes embaumaient les têtes des ennemis de marque dans l'huile de cèdre, avant de les faire admirer à leurs visiteurs [172]. L'on apprend, au détour d'une chronique, qu'en Espagne, au VI^e^/XII^e^ siècle, des têtes de musulmans furent restituées par les chrétiens à leurs veuves, à Cordoue, après avoir été embaumées par des médecins juifs et musulmans, « enveloppées dans des linges précieux, enfermées dans des coffrets d'or et d'argent [173] ». À l'époque ottomane, la préparation se décomposait en deux étapes : les têtes étaient d'abord écorchées, avant d'être remplies de paille ou de coton [174]. Il semble bien qu'alors, certaines têtes ne voyageaient pas complètement : le crâne pouvait être conservé sur place alors que la peau prenait la route [175].

169. Ibn al-ʿAdīm, *Buġya*, IV, p. 1957, 1959 .
170. Ibn al-Qalānisī, *Ḏayl ta'rīḫ Dimašq*, p. 296. Furent envoyés des prisonniers, des têtes (*ru'ūs*), des chevaux et différentes armes.
171. Usāma b. Munqiḏ, *Kitāb al-iʿtibār*, p. 1-2.
172. *Ap.* Strabon, IV, 4, 5 et Diodore de Sicile, V, 29, 5, reproduits dans Sterckx, *Celtes préchrétiens*, p. 19-20.
173. *Ap.* Gaultier-Dalché, « Islam et chrétienté en Espagne au XII^e^ siècle », p. 214. Sur les techniques de l'embaumement : Mayer, *Embalming : History, Theory and Practice*, 2006.
174. Stahl, *Histoire de la décapitation*, p. 37-39, où il est aussi question de têtes remplies d'herbes et de coton, de têtes écorchées et empaillées, de têtes saupoudrées de sel, de têtes de personnages importants remplies de coton et d'essences parfumées, d'une tête trempée dans le miel.
175. *Id., ibid.*, p. 39.

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

Les sources narratives sur lesquelles je m'appuie ne sont guère plus prolixes. Tout au plus y apprend-on parfois que « les têtes furent nettoyées » avant d'être envoyées [176]. Tout au plus est-il mentionné, au détour d'un récit de la bataille d'Inab (1144/1149), qu'avant d'envoyer la tête de Raymond II de Tripoli au calife, à Bagdad, Nūr al-Dīn l'aurait faite soigneusement « enchâsser dans l'argent [177] » – la proximité avec les pratiques des Issédons, décrites par Hérodote, est évidente : selon l'historien grec, ces derniers se livraient à un culte des crânes, la tête des morts destinés à être vénérés étant « soigneusement rasée, vidée et recouverte de feuilles d'or [178] ». Les croisés eux-mêmes pratiquèrent l'embaumement (ou des formes d'embaumement) [179]. En 1118, aux dires d'Albert d'Aix (Foucher de Chartres, qui rapporte le fait, est moins précis), Baudouin Ier de Jérusalem demanda à son cuisinier de lui ouvrir le corps, d'extraire ses organes et de les enterrer, avant de les saler à l'intérieur et à l'extérieur, et de l'embaumer avec des épices et des aromates. Ainsi put-il être transporté sans danger à Jérusalem, attaché à son cheval, sans crainte que l'ennemi, à qui l'on donnait ainsi le change, ne crût que le roi était mort, et n'y trouvât donc matière à attaquer la troupe en marche [180].

Quelle technique les musulmans utilisaient, les sources narratives ne le disent pas [181], même si un chroniqueur latin affirme qu'en 1219, pendant le siège de Damiette, le sultan ayyoubide fit vider et embaumer de nombreuses têtes de chrétiens qu'on promena ensuite à travers tout le pays, sans doute pour rassurer la population [182] ; l'on sait, d'ailleurs, que le natron était toujours utilisé, en Égypte, au Moyen Âge [183]. Michel le Syrien raconte, à propos de la mort de Bohémond II d'Antioche, en 1130, en Cilicie, lors d'une embuscade tendue par l'émir danishmendite Ġāzī, que ce dernier « fit préparer la tête de Bohémond », puis l'envoya « avec divers présents, armures et chevaux, au calife de Bagdad [184] ». Ailleurs, il affirme que les têtes étaient salées avant d'être transportées. Il est question, ici, des déboires des troupes de Manuel Comnène (m. 1180) face au Seldjouqide de Rūm Qiliǧ Arslān [185] :

176. *Infra*, à propos du « magasin des armes », *ḫizānat al-ru'ūs*, l'extrait du *Kāmil* traduit, VII, p. 85.
177. Références aux sources dans Cahen, *Syrie du Nord*, p. 383-384 et n° 11 et Élisséeff, *Nūr ad-Dīn*, I, p. 432 ; Guillaume de Tyr, *Historia*, *RHC*, *Occ.*, I, L. XVII, 9, p. 153.
178. Hérodote, *Histoire*, IV, 26. Cf. les interprétations de Lebedynsky, *Les Saces*, p. 186.
179. Voir Patrice, « L'exérèse du cœur dans l'embaumement médiéval occidental », p. 279-286 ; Erlande-Brandenburg, *Le Roi est mort*, 1975.
180. Foucher de Chartres, *Historia*, p. 611-612, qui ne parle que des intestins, au contraire d'Albert d'Aix, *Historia*, *RHC Occ.* IV, L. XII, 28, p. 708, à corriger selon l'éd. Edgington, p. 868 : « *Quapropter, dissimulata illius morte et omni tristicia, sicut obnixe rogauit, sectus est aluus illius, uiscera exposita et sepulta, corpus uero salsum interius et exterius in oculis, ore, naribus et auribus, aromatibus quoque ac balsamo conditum, corio consutum ac tapetibus inuolutum, equis impositum ac firmiter alligatum est, ita ut nulla gentilium astutia percipere posset eum obisse, et sic in audaciam persequendi exercitum desolatum unidique ebullientes animarentur.* »
181. Quelques techniques sont décrites par A. S. Tritton dans l'article « Ḥināṭa » de l'*EI²a*, III, p. 403.
182. *Memoriale potestatum Regiensium, auctore anonymo Regiense*, cité par Michaud, *Bibliothèque des croisades*, p. 603 (je n'ai pu avoir accès au texte latin).
183. « Naṭrūn », *EI²a*, VII, page 1035 (A. Dietrich); « Bawraḳ (*būraḳ*) », *ibid.*, *Suppl.* I, p. 130.
184. Michel le Syrien, *Chronique*, III, p. 227. Comparer à Guillaume de Tyr, *Historia*, *RHC. Occ*, I, L. XIII, 27, p. 598-599.
185. *Id.*, *ibid.*, p. 372.

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

« L'émir ordonna de recueillir leurs têtes et de les apporter à Mopsueste. On les sala pour les envoyer au roi. La plupart d'entre eux se trouvaient être des gens de Mopsueste ; les femmes reconnurent les têtes de leurs maris, et ce fut une grande lamentation : leur joie fut changée en deuil. […]

Le sultan envoya à tous les émirs, au calife de Bagdad et au sultan du Ḫurāsān des esclaves, des servantes, des armes et les têtes des Grecs et leurs chevelures au bout des lances, et il les promenaient par les rues sur la croupe de leurs chevaux, en se réjouissant. »

Scalps

Des têtes tranchées, salées et transportées, promenées par les cavaliers sur la « croupe des chevaux », à la manière des Celtes décrits par Strabon [186], des Sarrasins des chansons de geste [187] ou des cavaliers d'al-Muẓaffar de Ḥamā qui, après un violent affrontement nocturne, en 1191, pendant le siège d'Acre [188],

« suspendit, au petit matin, plusieurs têtes de Francs au cou des chevaux que les soldats leur avaient enlevées, et vint les montrer au sultan al-Malik al-Ašraf ».

Des têtes et des chevelures pendues au bout des lances ; une joie affichée. L'analogie avec les scalps dont les peuples steppiques auraient raffolé est évidente. Les sources historiques (Hérodote), archéologique et iconographique (les plaques d'Orlat) convergent : les Scythes scalpaient leurs ennemis, en pratiquant « une incision à l'entour [de la tête], vers les oreilles », puis, « la prenant par le haut, ils en arrachent la peau en la secouant », afin de la suspendre finalement « à la bride du cheval [189] ». Les Sarmates arrachaient également, en guise de trophées, « les scalps aux têtes coupées », et les accommodaient « en phalères pour leurs chevaux [190]. » Les scalps que semble décrire Ibn al-Qalānisī, à l'occasion de la commémoration d'une victoire de Nūr al-Dīn sur les Francs, en *ǧumādā* I 552/juin 1157, sont cette fois attachés aux étendards des vaincus [191] :

186. Strabon, *loc. cit.* : « Je pense à leur usage, lorsqu'ils reviennent du combat, de suspendre à l'encolure de leur cheval les têtes de leurs ennemi et d'ainsi les rapporter pour les clouer devant leurs portes ».

187. Les têtes sont transportées accrochées à l'arçon de la selle : *Le jor avoit ocis jusqu'à x crestiens ; / Devant a son arçon en ai panduz les chiefs* : Floovant, 354, cité par Bancourt, *Les musulmans dans les chansons de geste*, I, p. 178.

188. Abū l-Fidāʾ, *Muḫtaṣar taʾrīḫ al-bašar*, p. 478. L'ensemble du passage :

فلمّا أصبح الصباح علق الملك المظفّر صاحب حماة عدّة من رؤوس الفرنج في رقاب خيلهم التي كسبها العسكر منهم وأحضر ذلك إلى السلطان الملك الأشرف.

189. Hérodote, *Histoire*, IV, 64. Une méthode appelée « périscythisme » (« scalper à la manière scythe ») est décrite par un ophtalmologue de l'époque d'Auguste : *ap.* Aétios d'Amida, *Aetii Amideni Libri medicinales*, éd. A. Olivier, Berlin, 1950, cité par Renaut, *Marquage corporel et signation religieuse dans l'Antiquité*, I, p. 268. Cf. aussi Lebedynsky, *Les Scythes*, p. 175.

190. Ammien Marcelin, *Res Gestae*, XXXI, 2, 22, http://www.thelatinlibrary.com/ammianus/31.shtml#2 (consulté le 20 novembre 2009).

191. Ibn al-Qalānisī, *Ḏayl taʾrīḫ Dimašq*, p. 523-524. Les scalps sont ainsi décrits : « *wa fī-hā min ǧulūd ruʾūsihim bi-šarʿihā ʿidda* ».

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

> « Les prisonniers et les têtes des morts arrivèrent à Damas le dimanche suivant le jour de la conquête. Ils avaient mis, sur chaque chameau, deux chevaliers parmi les plus vaillants, avec l'un de leurs étendards déployés, auquel étaient attachés des scalps. »

À Myriokephalon, en septembre 1176, lors de leur victoire sur les Byzantins, les Turcs seldjouqides émasculèrent et scalpèrent les cadavres, si l'on en croit Niketas Choniates [192].

Conserver

Coupes à boire

D'autres parallèles peuvent être faits entre les coutumes des peuples nomades de l'époque antique et celles des Turcs qui s'imposèrent au Proche-Orient, à partir de la fin du Ve/XIe siècles. Les peuples scythiques auraient eu l'habitude de boire dans le crâne d'un ennemi transformé en coupe – Hérodote en parle à propos des Scythes, alors que des coutumes identiques, semble-t-il confirmées par l'archéologie, sont évoquées à propos des Xiongnu au IIIe siècle av. J.-C., d'Alboin, roi des Lombards de 568 à 572, des Bulgares au IXe siècle, des Petchénègues au IXe siècle, de l'Arménien Philarète Brachamios et de son allié de Mayyāfāriqīn, en 1075 [193]. Pour autant, doit-on prendre pour argent comptant le récit que Guibert de Nogent, latiniste à la culture classique éprouvée, consacre à la mort du seigneur de Tibériade, Gervais de Basoche, en 501/1107-1108 ? Défait et emprisonné par Ṭuġtakīn, l'atabeg de Damas, il refusa d'abjurer sa foi et fut exécuté : après avoir été attaché contre un arbre, il servit de cible aux archers, qui le percèrent de nombreuses flèches. Cela se déroulait, selon Guibert, dans une atmosphère particulière, alors qu'une fête « sacrilège » et étrange battait son plein. Une fête couronnée par l'exécution de Gervais et par la transformation de son crâne, découpé et modelé de façon à lui « donner la forme d'un vase, comme si elle allait servir de coupe » à Ṭuġtakīn, qui y trouvait là un moyen de répandre la terreur parmi les Francs [194].

192. Chonaties, *Annales*, p. 107 : « The slain had had their scalps torn from their heads, and the phalluses of many had been cut off. It was said that the Turks took these measures so that the circumcised could not be distinguished from the uncircumcised and the victory therefore disputed and contested since many had fallen on both sides. »

193. Hérodote, *Histoire*, IV, 13 (noter que les pratiques des pauvres, qui sertissent les crânes dans du cuir, sont distinguées de celles des riches, qui recouvrent « l'os du crâne avec de l'or ou de l'argent ») ; Lebedynsky, *Les Scythes*, p. 175. Archéologie : Lebedynsky, *ibid.* : « À Bil's'ke Horodychtché sur la Vorskla, dans la steppe boisée ukrainienne, ont été découverts plusieurs crânes montés en coupes, avec des anses. » Bulgares et Petchénègues : Lebedynsky, *Les nomades*, p. 34. Alboin : Sterckx, *Celtes préchrétiens*, p. 102-103. Philarète : cf. Dadoyan, *Fatimid Armenians*, p. 77.

194. Guibert de Nogent, *Dei gesta per Francos*, L. VII, XLVII : « *Miles sagittis confossus et capitis abscisione martyrii palmam promeruit* ». Comparer à Ibn al-Qalānisī, *Ḏayl ta'rīḫ Dimašq*, p. 258-259, bien informé mais beaucoup plus sobre : « [Ṭuġtakīn] envoya certains d'entre eux comme cadeaux au sultan, et il tua Gervais et ceux de ses compagnons, *aṣḥāb*, prisonniers à ses côtés, après avoir refusé le monceau d'argent qu'ils proposaient contre leur libération. » Cf. aussi Ḏahabī, *Ta'rīḫ al-islām*, *sub anno* 501, plus concis encore. Friedman, *Encounter between Enemies*, p. 121, suit Guibert de Nogent.

AnIsl 43 (2009), p. 195-244 Abbès Zouache
Têtes en guerre au Proche-Orient mutilations et décapitations, Ve-VIe/XIe-XIIe siècle.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Régulièrement dépeint comme un homme sanguinaire par les chroniqueurs latins, Ṭuġtakīn récidiva, selon Gautier le Chancelier cette fois, en 513/1119, aux dépends de Robert de Zardanā [195]. Des légendes circulaient-elles, à propos du maître de Damas ? Gautier connaissait-il les *Dei gesta per Francos* de Guibert, ou avait-il directement ou indirectement accès aux écrits d'Hérodote ou d'autres auteurs faisant état de pratiques équivalentes ? Cherche-t-il simplement à frapper les esprits de ses lecteurs en faisant de l'usage de boire dans le crâne du vaincu « une métaphore littéraire de la cruauté et du martyre [196] » ? Ou, simplement, Ṭuġtakīn, dont Usāma b. Munqiḏ révèle par ailleurs que Robert était son ami (*ṣadīq*), était-il coutumier d'une telle pratique – destinée à s'approprier tout ou partie de la puissance vitale de sa victime, censée être contenue dans la tête [197] ? Séduisante, l'hypothèse semble infirmée par les incohérences du récit de Gautier (le crâne est immédiatement serti d'orfèvrerie) et sa volonté de noircir Ṭuġtakīn à l'excès, ainsi que par la version de l'exécution proposée par Usāma b. Munqiḏ, pourtant peu amène envers le souverain damascain [198].

Qu'elles soient ou non avérées, les transformations de crânes prêtées à Ṭuġtakīn participaient d'une diabolisation de l'ennemi dont les auteurs latins sont coutumiers, à l'encontre des *pagani*. Au XIII[e] siècle, alors que la croisade suscitait déjà moins d'enthousiasme, Humbert de Romans dénonçait « leur zèle pour leur religion », si prononcé que « là où ils détiennent le pouvoir, ils décapitent sans pitié tout homme qui prêche la religion [199] ».

Ḫizānat al-ru'ūs

L'attitude de Ṭuġtakīn dénote l'importance que les souverains musulmans accordaient au chef de leurs ennemis. Cette importance est confirmée par l'existence, à Bagdad et au Caire, de lieux spécialement dédiés à la préparation et/ou à la conservation de têtes – probablement

195. Peu après la deuxième bataille de Dānīṯ. Les versions divergent, à propos des « aventures » de Robert. Outre Gautier le Chancelier, *Bella Antiochena* (Hagenmeyer), L. II, 14, p. 107-109 : « *De Martyrio Roberti Falcoii* » et Usāma b. Munqiḏ, *Kitāb al-iʿtibār*, p. 119-120, voir Ibn al-ʿAdīm, *Zubda*, II, p. 190-193 ; Deschamps, « Le château de Saône et ses premiers seigneurs », p. 81-82 ; Cahen, « Note sur les seigneurs de Saone et de Zerdana », p. 154-159 ; *id.*, *Syrie du Nord*, p. 289-290 et n° 14 p. 290 ; Asbridge et Edgington, *Walter the Chancellor's* The Antiochene Wars, p. 49, p. 103 n° 166.

196. Friedman, *Encounter between Enemies*, p. 122.

197. Cf. Sterckx, *loc. cit.*

198. Gautier et Usāma b. Munqiḏ, *loc. cit.* : « Ainsi donc, lorsque Robert fut fait prisonnier – l'*atabeg* Ṭuġtakīn avait assisté Il-Ġāzī pendant la bataille – il offrit qu'on le rançonnât contre 10 000 dinars. Il-Ġāzī dit alors : "Amenez-le à l'atabeg. Sans doute l'effrayera-t-il, nous faisant ainsi monter le montant de la rançon !" Ils s'y rendirent. L'atabeg buvait dans sa tente. Lorsqu'il le vit s'avancer, il se leva, mit les pans de sa robe dans son ceinturon, se saisit de son épée, sortit au devant de lui et lui coupa la tête. [Quant il le sut], Il-Ġāzī lui envoya quelqu'un le blâmer. Il lui fit dire : "Le moindre dinar nous manque, pour [payer] les Turcomans, celui-ci s'estime à 10 000 dinars, je te l'envoie afin que tu lui fasses peur, au cas où il offre plus encore, et tu l'exécutes !" [Ṭuġtakīn] répondit : "Je ne connais pas de meilleur moyen pour faire peur !". » Cf. aussi Deschamps, « Le château de Saône et ses premiers seigneurs », p. 82.

199. *Ap.* Daniel, *Islam et Occident*, 1973, p. 173. Voir aussi Munro, « The Western Attitude toward Islam during the Period of the Crusades », p. 342-343.

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

celles des hommes les plus illustres. Il est explicitement question d'un « magasin des têtes », *ḫizānat al-ru'ūs*, à propos des difficultés du calife abbasside al-Qāhir, en 321/933. Souvent dépeint comme un homme particulièrement cruel, al-Qāhir fit exécuter l'émir Mu'nis al-Ḫādim et ses alliés Yalbaq et son fils ʿAlī ; leurs têtes, tranchées pendant une sorte de cérémonial itinérant évoquant parfois le supplice de Saint-Jean Baptiste, furent nettoyées puis déposées dans la *ḫizānat al-ru'ūs* [200] :

> « Alors [le calife al-Qāhir] donna l'ordre de l'égorger, puis on lui trancha la tête. Ils la posèrent sur un plateau (*ṭašt* [201]), puis al-Qāhir partit, précédé par le plateau qu'on portait devant lui, jusqu'à arriver à Balīq, devant lequel l'on posa le plateau – s'y trouvait, donc, la tête de son fils. Lorsqu'il le vit, il pleura et s'en saisit afin de l'embrasser et de le humer/le boire [202]. Alors al-Qāhir donna l'ordre de l'égorger. Sa tête fut posée sur le plateau, et il fut donc porté devant al-Qāhir. Ce dernier s'en alla et entra chez Mu'nis, devant qui il déposa les deux têtes. Lorsque [Mu'nis] les vit, il prononça la *šahada*, les reprit et maudit celui qui les avait exécuté. C'est alors qu'al-Qāhir dit : " Traînez le chien maudit ! " Alors ils le trainèrent, l'égorgèrent et mirent sa tête sur le plateau. Il donna ensuite l'ordre de promener les têtes des deux côtés de Bagdad, et de crier : " Voici les restes de celui qui a trahi l'imam et a œuvré pour corrompre son État (*dawla*). Puis elles furent ramenées, nettoyées et mises dans le magasin des têtes (*ḫizānat al-ru'ūs*), comme on en avait l'habitude (*kamā ǧarrat al-ʿāda*). »

Ibn al-Aṯīr ne précise pas où se trouvait le magasin des têtes. Toujours est-il qu'il ne fut pas détruit ; on y déposa, par exemple, la tête de Tutuš b. Alp Arslān, mort en 488/1095 sur le champ de bataille (mais non sans l'avoir promenée à travers Bagdad [203]). Le passage du *Mir'at al-zamān* de Sibṭ b. al-Ǧawzī traduit ci-dessous laisse penser qu'il était situé dans le palais califal ou tout près [204] ; il confirme également qu'on y plaçait les têtes des chefs de guerre les plus illustres [205] :

200. Ibn al-Aṯīr, *Kāmil*, VII, p. 85 (cf. aussi p. 86, une autre version de l'événement). Même extrait dans le *Taʾrīḫ muḫtaṣar al-duwal* d'Ibn al-ʿIbrī, le *Taʾrīḫ Muḫtaṣar fī aḫbār al-bašar* d'Abū l-Fidāʾ et la *Nihāyat al-arab* d'al-Nuwayrī (*sub anno*).

201. On pourrait aussi traduire « dans une assiette » ou « dans une écuelle ».

202. ويترشّفه. Le sang du Prophète aurait été bu par ʿAbd Allāh b. al-Zubayr (cf. Gril, « Le corps du Prophète », p. 50). Rappelons aussi Jean, VI, 53 : « En vérité je vous le dis, si vous ne mangez pas la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez pas son sang, vous n'avez pas la vie en vous-mêmes ». Sterckx, *Celtes préchrétiens*, p. 164, rapporte la « formule d'une glose du vieux Bréviaire d'York » : *Caput Iohannis in disco : signat corpus Christi*, qu'il propose de traduire/restituer : « La tête [coupée] de Jean [le Baptiste] sur le plat [présenté à Hérode par Salomé] symbolise le corps du Christ. » *EI²a*, XI, p. 248, « Yaḥyā b. Zakariyyāʾ », par A. Rippin, sur saint Jean-Baptiste dans la tradition musulmane.

203. Al-Ṣafadī, *Wāfī al-wafāyāt*, X, p. 234, concis.

204. Maqdisi, « The Topography of Eleventh Century Baġdād », I, p. 182 (plan ; le palais est situé en E, sur la rive droite du Tigre), p. 194 nº 1 : « The Quarter of the Caliphal Palaces (near E) ; also called : Ḥarīm, *i. e.* the Caliphal Sanctuary (surrounded by a wall), a term which, in its broad sense, designated the general area in the vicinity. The term Ḥarīm (or Dār al-Ḫalīfa, or Dār al-Ḫilāfa) is also used to designate the area encircled by Mustaẓhir's Wall of 488. » Cf. aussi Le Strange, *Baghdad*, chap. XVIII, p. 242-262 et index p. 362.

205. Selon M. al-Muqābala, « al-Wazīr ʿAwn al-dīn b. Hubayra » (p. 316 et nº 20 p. 337, citant M. ʿAwād, « *Ḫizānat al-ru'ūs* », p. 1066), « *ḫizānat al-ru'ūs* : elle se trouvait dans le palais des califes abbassides à Bagdad. On y déposait les têtes de ceux qui s'étaient opposés au califat, après avoir été nettoyées et mises dans des corbeilles de papyrus et d'osier ».

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

« Et pendant le mois de *ǧumādā* II [601]/janvier-février 1205 après cette bataille, un incendie éclata dans le palais califal (*Dār al-ḫilāfa*) – il n'y en avait jamais eu de tel dans le monde. Les portes du palais furent ouvertes, de nuit, et le vizir Ibn Mahdī et les principaux personnages de l'État montèrent au magasin des armes (*ḫizānat al-silāḥ*). Ils y constatèrent que le feu y avait pris. Tous les porteurs d'eau et les valets de chambre qui se trouvaient à Bagdad se rassemblèrent, avec des récipients et des outres, ainsi que les artisans et les ouvriers. Ils œuvrèrent nuit et jour, jetant de l'eau sur le feu qui s'étendait. Tout ce qui se trouvait dans le magasin brûla – armes et provisions (*amtiʿa*), arcs, flèches, lances, armures maillées (*durūʿ*), épées, armures écaillées (*ǧawāšin*), cottes de mailles, récipients de naphte, casques incrustés de pierres précieuses et de rubis. Aidé par le vent, le feu progressait. Il lécha les maisons, le Tāǧ et le palais blanc (*al-dār al-bayḍā'*), dont le calife sortit pour aller vers le Tigre. Le magasin des têtes (*ḫizānat al-ru'ūs*) brûla. La tête d'al-Basāsīrī, celle d'Ibn Minkumā (*sic*), celle de Ṭuġril et d'autres encore [disparurent en fumée]. Quel exemple à méditer [206] ! [207]. »

Du passage où Ibn Ẓāfir décrit la déchéance d'Abū Rakwa, au début du Ve/XIe siècle, il faut sans doute comprendre qu'un tel lieu – ou son équivalent – avait également été édifié, au Caire. Il y est question d'un « magasin des ennemis », *ḫizānat al-aʿdā*, où les têtes des compagnons d'Abū Rakwa furent déposée. Après y avoir sans doute été préparées (embaumées ?), elles partirent pour l'exposition itinérante dont il a déjà été question, jusqu'aux confins de l'empire fatimide [208] :

« Le Faḍl (*i. e.* vainqueur d'Abū Rakwa) déjà évoqué avait coupé la tête de ceux qu'il avait tués lors de la bataille, les avait réunies et leur avait joint la tête d'Abū Rakwa. Puis il avait mis l'ensemble dans un magasin (*ḫizāna*) connu sous le nom de « magasin des ennemis », *ḫizānat al-aʿdā*, – on dit qu'il y en avait 30 000. Après cela, ces têtes furent chargées sur cent chameaux, et envoyées dans les provinces syriennes (*aʿmāl al-Šām*) avec des esclaves qui les brandissaient ; [l'exposition] se termina à al-Raḥba, puis elles furent jetées dans l'Euphrate. »

206. *Stricto sensu* : « Cela est un exemple pour celui qui s'instruit par les exemples, un moyen de réfléchir pour celui qui s'adonne à la réflexion ».

207. Sibṭ b. al-Ǧawzī, *Mir'at al-zamān*, p. 523. Le passage est mentionné par Eddé, *Principauté d'Alep*, p. 302. Al-Basāsīrī (m. 451/1060), chef militaire turc qui s'opposa aux Bouyides, s'imposa à Bagdad, en *ḏū l-qaʿda* 450/décembre 1058 - janv. 1059, y faisant proclamer la *ḫuṭba* au nom du calife fatimide, avant d'être battu et tué par les Seldjouqides (résumé de ses aventures par M. Canard, « al-Basāsīrī », *EI²a*, I, p. 1073), l'année suivante. La troisième tête mentionnée est sans doute celle de son vainqueur (m. 455/1063), fondateur avec son frère Čaghrî Beg Dāwūd du sultanat des Grands Seldjouqides en Perse et en Iraq : « Ṭoghrïl (1) Beg », *EI²a*, X, p. 553 (C. E. Bosworth).

208. Ibn Ẓāfir, *Aḫbār al-dawla al-munqaṭiʿa*, p. 48. Intéressante version d'Ibn Ṭaġrībirdī, *Nuǧūm*, IV, p. 216 (noter l'exécution devant la mosquée) : « Et il entra au Caire dans cet appareil, les têtes de ses hommes devant lui, [plantées] sur des morceaux de bois et des roseaux. Al-Ḥākim tint séance dans la *manẓara*, à Bāb al-Ḏahab. Les Turcs et les Daylamites, en armes, les *lutūt* à la main, montant des chevaux caparaçonnés, entouraient Abū Rakwa. C'était un grand jour. Al-Ḥākim ordonna qu'il fût amené à l'extérieur du Caire et qu'on lui tranchât la tête sur une colline, devant la mosquée de Raydān. Lorsqu'il fut transporté, on le fit descendre et on se rendit compte qu'il était mort. Alors on lui coupa la tête et on l'amena à al-Ḥākim, qui ordonna qu'on exposât son corps en croix. »

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

Ibn Muyassar est plus explicite encore, à la fin du récit qu'il consacre à l'assassinat du vizir fatimide al-ʿĀdil Ibn al-Salār, en 546/1153, récit qui permet de situer la *ḫizānat al-ruʾūs* dans le palais du calife, au siège du Trésor central, le *Bayt al-māl*. C'est là que le calife al-Ẓāfir (m. 549/1154) la fit déposer, après qu'elle eût été montrée à la population (*al-nās*) [209]. L'époque était troublée ; les têtes des vizirs et des hauts officiers tombaient les unes après les autres. Certaines (toutes ?) étaient conservées, mais les auteurs arabes ne s'étendent guère sur l'usage qui en était fait. Maqrīzī rapporte par exemple l'aventure vécue par un certain shaykh Muʿammar, alors qu'il se trouvait dans la Ḫānqāh al-Rukniyya élevée par Baybars al-Ǧašankir al-Manṣūrī en 706-707/1306-1307 [210] : un mur s'effondre dans un *ribāṭ* voisin, reste de l'ancien mur du Dār al-Wazāra ; un coffret (ʿ*ulba*) apparaît, contenant la tête d'un « homme important [211] ». Et Maqrīzī de proposer de l'identifier avec l'une des têtes des émirs al-Barqiyya que Ḍirġām avait tués, pendant son vizirat, sous al-ʿĀḍiḍ, en 559/1163 [212].

Si ce n'est celles des compagnons d'Abū Rakwa, préparées d'ailleurs pour être transformées en « missionnaires » d'al-Ḥākim, ces têtes appartenaient à des hommes de haut rang, puissants et particulièrement redoutés [213], membres de l'élite civile et militaire des califats abbasside et fatimide.

209. Ibn Muyassar, *Aḫbār Miṣr*, p. 147. Plus clair encore, al-Maqrīzī, *Ittiʿāẓ al-ḥunafāʾ*, III, p. 205 :
ولماّ حُمِلت رأسه إلى الظافر أشرف من باب الذهب ونُصِبَت الرأس ليراها الناس ثمّ حُمِلَت إلى خزانة الرؤوس من بيت المال وجُعِلَت فيها مع الرؤوس.

210. Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ* (Sayyid), II, p. 442, raconte l'anecdote. Concernant le shaykh, il rapporte que : *yuʿraf bi-Ibn al-Raṣṣāṣ wa yuqāl lah al-Šayḫ ʿAlī al-Suʿūdī wulida fī sana sabʿ wa sabʿ miʾa*, et qu'ils étaient proches, car il savait beaucoup de choses. Sur la *ḫānqāh*, cf. Fernandes, « The Foundation of Baybars al-Jashankir : Its Waqf, History and Architecture », p. 22-24.

211. « *Raʾs insān kabīr* », la suite laissant penser qu'il s'agit d'un homme important plutôt que grand.

212. Maqrīzī raconte ensuite les circonstances des exécutions : Ḍirġām aurait trompé les émirs, en les faisant venir les uns après les autres dans un « magasin se trouvant dans le palais [du vizirat] » (*ilā ḫizāna bi l-Dār [al-Wazāra]*) ; chacun croyait être honoré, mais dès qu'il entrait dans la *ḫizāna*, il était tué, puis sa tête lui était ôtée. Ailleurs, l'on apprend que soixante-dix émirs auraient alors trouvé la mort (mais voir *supra* sur le *tasbīʿ*) : *id.*, *Ittiʿāẓ al-ḥunafāʾ*, III, p. 256 et 264 ; Ibn Taġrībirdī, *Nuǧūm*, V, p. 338 ; Sayyid, *La capitale de l'Égypte jusqu'à l'époque fatimide*, p. 664.

213. Conservation du même type (des têtes des ennemis les plus puissants) par Āl ʿIbād, dans al-Ẓirkilī, *al-Aʿlām* (VIII, p. 15, voir les références aux sources en n° 1), notice de « al-Muʿtallā al-Ḥamūdī », m. 427/1035 :
وحُزّ رأسه وأرسل إلى ابن عباد في إشبيلية وكان آل عباد يحفظون رؤوس العظماء من قتلى أعدائهم فلماّ ذهبت دولتهم أخرجت تلك الرؤوس فوجد فيها رأس يحيى بن حمود غير متغيّر فأخذه بعض أحفاده ودفنوه.

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

Conclusion

Même s'il faut se garder d'en proposer une explication unique, car forcément simpliste, l'on ne peut qu'être frappé de la permanence : partout pratiquées, et à toutes époques, les mutilations, et tout particulièrement celles qui visaient la tête, paraissent indissociables du « phénomène guerre ». Tous les soldats paraissent avoir été concernés, fût-ce après les combats ; les non-combattants l'étaient également, au moins lors des exécutions massives et des expositions dont il a été question.

Pour autant, centrer l'analyse sur ces formes de violence ne doit pas laisser penser qu'elles étaient si familières aux Syriens et aux Égyptiens qui vivaient aux Ve-VIe/XIe-XIIe siècles qu'elles ne les touchaient plus guère. Certes les tentatives d'interdiction (ou tout au moins de limitation) dont elles furent l'objet ne furent pas couronnées de succès. Certes les dénonciations qui les visèrent apparaissent, à rebours, comme des coups d'épées dans l'eau. Certes enfin, la violence constituait un langage qu'au Moyen Âge l'on ne regardait pas forcément d'un œil méfiant et horrifié ; elle participait de la mise (ou remise) en ordre du monde. Doit-on dès lors considérer que les visages mutilés, privés de leur nez ou de leurs oreilles, ainsi que les têtes coupées, amoncelées ou plantées sur des piques faisaient partie du quotidien de ces hommes ? Peut-être, mais cela ne signifie pas qu'elles ne les émouvaient pas. En outre, l'on ne sait pas vraiment qui les voyait, alors que les hommes de guerre n'étaient pas si nombreux, et qu'ils passaient probablement l'essentiel de leur temps loin des champs d'affrontements. Quant aux autres, habitants d'un village ou d'une ville, leur horizon perceptif était probablement limité, même s'ils étaient informés : l'information circulait, au moins oralement.

Dans tous les cas, quelques indices disséminés ici ou là illustrent les réactions qu'un tel spectacle pouvait provoquer. Michel le Syrien évoque par exemple les tremblements que la vue de la tête de leur émir déclencha chez des soldats turcs qui *a priori* en avaient vu d'autres – la conscience des changements entraînés par sa mort les effrayait sans doute [214]. Sous al-Ḥākim, au Caire, un *qā'id al-quwwād* s'évanouit en réceptionnant une tête que le calife lui avait fait porter [215]. Le jet de têtes au-dessus des remparts causait bien la panique qu'on en attendait, parmi les défenseurs/habitants de la cité assiégée [216]. Même un combattant aussi aguerri que Hammām al-Ḥāǧǧ, qui servait les Munqiḍites, au VIe/XIIe siècle, eut le cœur retourné en voyant la moelle s'écouler du crâne de l'ennemi à qui il venait d'asséner un coup d'épée ; il en vomit de dégoût [217]. Et c'est avec un sentiment d'horreur et de mépris à peine voilé qu'Ibn al-ʿAdīm décrit Tutuš massacrant « les Banū Ǧuhayl après avoir coupé les têtes de leurs enfants et les avoir pendues à leurs épaules », lorsqu'il s'empara de Mayyāfāriqīn, après sa victoire sur Āq Sunqur, en 487/1094 [218].

214. Michel le Syrien, *Chronique*, III, p. 364.
215. Ibn al-Qalānisī, *Ḏayl ta'rīḫ Dimašq*, p. 97. Sous ʿAbd al-Raḥmān II (m. 852), en Espagne, un chef d'armée, le *fatā* Maysara b. Abī Ayyūb serait mort d'horreur devant le nombre incalculable de têtes ramené par des combattants : Fierro, « Decapitation of Christians and Muslims in the Medieval Iberian Peninsula », p. 152.
216. Anne Comnène, *Alexiade*, III, 151-152, à propos du siège de Tyr, au début du VIe/XIIe siècle.
217. Usāma b. Munqiḏ, *Kitāb al-iʿtibār*, p. 116-117.
218. Ibn al-ʿAdīm, *Buġya*, *loc. cit.*

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

Est-ce à dire que la « joie sauvage » d'al-Mutannabī, dans les vers où il célébrait la « razzia dévastatrice et incendiaire, en pays chrétien », n'avait plus lieu d'être ? Assurément non. Mais il faut aussi la voir comme un outil rhétorique, caractéristique du genre dans lequel le poète s'exprimait. À son époque comme bien après sa mort, et notamment pendant les croisades, raconter des combats contre l'ennemi en religion, chrétiens pour les musulmans, musulmans pour les chrétiens, c'était forcément employer des métaphores guerrières, diaboliser l'ennemi et faire de sa défaite une fête, mêler donc la joie au sang, la foi à la vengeance.

Ainsi s'expliquent en partie les outrances dont les chroniqueurs, arabes, grecs, latins, arméniens, syriaques semblent être si friands, les multipliant tout spécialement dans les récits de commémoration de victoire, dressant alors un portrait d'hommes – des chefs de guerre, des souverains – impitoyables. Al-Ḥākim se fait apporter la tête d'Abū Rakwa et l'observe [219] ; Ṭuġtakīn se mue en digne héritier des nomades sanguinaires dont Hérodote avait jadis dénoncé les curiosités ; Saladin s'oublie et sourit comme enchanté devant le spectacle de ses ennemis décapités et Richard Cœur de Lion prend le visage d'un Nabuchodonosor croisé. En partie : car indéniablement, les décapitations et, plus généralement, les violences infligeés aux corps dénotent une jouissance et constituent un langage que seules des études ciblées permettront de mettre plus clairement au jour et d'expliquer.

Sans doute de telles études confirmeront-elles que comme dans bien d'autres domaines, l'arrivée des croisés ne constitua aucunement une rupture, au Proche-Orient, en matière de violences corporelles réalisées en contexte guerrier. On mutilait et on décapitait avant leur installation ; on continua à le faire, avec toujours plus de régularité lorsque les enjeux idéologiques et politiques étaient décuplés. On continua aussi à conserver les têtes des hommes les plus illustres, à Bagdad et au Caire, dans les palais califaux, ce qui peut être vu comme la persistance d'un culte des crânes dont le développement de la vénération des têtes de saints alides, aux Ve-VIe/XIe-XIIe siècles, serait alors une autre trace [220]. Les croisés mutilaient et décapitaient également, bien que moins souvent. Ils paraissent avoir partagé avec les musulmans une conception ambivalente du corps faisant de la tête, au moins de façon diffuse, un centre de puissance et d'intelligence. En revanche, les Francs n'avaient pas l'habitude d'exposer les têtes de leurs ennemis vaincus.

Au Proche-Orient, la pratique était ancienne ; elle continuait donc à se perpétuer. Il faut aussi, me semble-t-il, penser aux cibles de ces expositions. Les mutilations, les décapitations et les expositions participaient du rituel guerrier. Au Moyen Âge comme aujourd'hui, la guerre était mise en danger d'une société. La ritualiser, avec ses gestes répétés et ses cérémonials,

219. Ibn al-Qalānisī, *Ḏayl ta'rīḫ Dimašq*, p. 104. Il s'agit aussi d'une vérification.

220. Ainsi que la structure mise au jour par Roland-Pierre Gayraud et son équipe en 1987, à Fusṭāṭ, qui contenait un crâne et une lampe à huile, sous une voûte. De nombreux papiers retrouvés là, qui contiennent des formules religieuses et/ou magiques, laissent penser qu'il s'agissait du tombeau d'un saint, auquel un culte aurait donc été voué *via* son crâne. La découverte me semble très intéressante en ce que la construction est modeste ; le culte semble avoir eu peu de succès. La tête de personnages bien moins importants que les saints alides pouvait donc être l'objet de vénération. La découverte : Gayraud *et alii*, « Isṭabl ʿAntar (Fostat), 1987-1989. Rapport de fouilles », p. 79-80 ; pl. XIV a et b.

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

c'était donner des repères communs aux administrés, entretenir et renforcer le lien social, voire le rétablir lorsqu'il avait été grandement menacé. La guerre était un moyen parmi d'autres, pour les puissants, de toucher l'ensemble de leurs sujets. L'enjeu ? Frapper les esprits, se faire craindre et/ou admirer, susciter l'adhésion de tous. Œuvrer donc, ainsi, à la reconnaissance, tenter d'obtenir cette légitimité que les souverains musulmans, arabes mais chiites, sunnites mais kurdes ou turcs, réclamaient en permanence. La tête – mutilée, tranchée – constituait un moyen de se la procurer.

Références bibliographiques

Instruments de travail

Brockelmann, Carl, *GAL, SI*, Brill, Leyde, 1937.

Catalogue of Illuminated Manuscripts, British Library, http://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/welcome.htm (consulté le 8 mars 2009).

Corsair, The Online Research Resource of the Pierpont Morgan Library (Images from Medieval and Renaissance Manuscripts), http://utu.morganlibrary.org/medren/SearchImages.htm.

Dozy, R., *Supplément aux dictionnaires arabes*, Paris, 1881, 2 volumes.

Encyclopédie de l'islam, 1re (*EI*) puis 2e (*EI²*) éd., Leyde, 1960-2005 ; éd. anglaise (*EI²a*), CD-ROM V.1.O., Leyde, 1999.

Enluminures, http://www.enluminures.culture.fr/documentation/enlumine/fr/index3.html (base de la Direction du livre et de la lecture et de l'Irht).

Gaffiot, *Dictionnaire latin-français*, Paris, 1934.

Ğāmiʿ maʿāğim al-luġa al-ʿarabiyya, éd. CD-ROM, s. l. n. d.

Les Gaulois en Provence. L'oppidum d'Entremont, http://www.culture.gouv.fr/fr/arcnat/entremont/fr/index2.html.

Greimas, A. J., *Dictionnaire de l'ancien français jusqu'au milieu du XIVe siècle*, Paris, rééd. 2001.

Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*, éd. Beyrouth, s. d. ; éd. *Ğāmiʿ maʿāğim al-luġa al-ʿarabiyya*, s. l. n. d.

Ibn Sīdah (m. 458/1066), *Kitāb al-muḫaṣṣaṣ*, éd. Beyrouth, s. d.

Kazimirski, A. de Biberstein, *Dictionnaire arabe-français*, Librairie du Liban, Beyrouth, s. d. (1re éd. Paris, 1860).

Liber Floridus, Les manuscrits médiévaux enluminés des bibliothèques de l'enseignement supérieur, http://liberfloridus.cines.fr/textes/cines.html.

Al-Maktaba al-šāmila, Damas, version 2, 3.7 et 3.8, DVD-ROM et http://www.shamela.ws/.

Mandragore, base des manuscrits enluminés de la B. n. f., http://mandragore.bnf.fr/html/accueil.html.

Al-Musnad al-ğāmiʿ (*ğamīʿ al-aḥādīṯ wa ṭuruquhā al-wārida fī 21 kutub*), éd. ʿAwād, Bašār *et alii*, al-Maktabat al-šāmila, DVD-ROM, s. d., 20 volumes.

Nouveau Petit Robert de la langue française, Paris, 2009.

Al-Suwaydī, M. A. (dir.), *al-Mawsūʿa al-šiʿriyya*, CD-ROM, s. l., 1997-2003.

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

Sources

Abū Šāma, *Kitāb al-rawḍatayn fī aḫbār al-dawlatayn al-nūriyya wa-l-ṣalāḥiyya*, éd. M. Ḥ. Aḥmad, I et II, Le Caire, 1998 ; éd. I. al-Zaybaq, Beyrouth, 1997, 4 volumes.

Albert d'Aix, *Historia Iherosolimitana*, éd. *RHC*, Occ., t. IV ; éd. et trad. Susan Edgington, Oxford Un. Press, Oxford, 2007.

Ambroise, *L'estoire de la guerre sa*inte, éd. Gaston Paris, Paris, 1897.

Ammien Marcellin, *Res Gestae*, The Latin Library, http://www.thelatinlibrary.com/ammianus/31.shtml.

Anne Comnène, *Alexiade*, éd. et trad. B. Leib, Paris, 1937-1945, 3 volumes ; *Index*, par P. Gautier, Paris, 1967.

Anonyme, « *Aḫbār al-dawla al-miṣriyya wa mā ǧarā bayn al-mulūk wa l-ḫulafā min al-futun wā-l-ḫurūb min ayām al-Āmir ilā ayām Šīrkūh* », éd. et trad. Cl. Cahen, « Un récit inédit du vizirat de Dirghām », *AnIsl* 8, 1969, 27-46.

Anonyme (attribué à ʿImād al-dīn al-Iṣfahānī), *al-Bustān al-ǧāmiʿ*, *éd.* Cl. Cahen, « Une chronique syrienne du VI^e^/XII^e^ siècle », *BEO* 7-8, 1937-8, p. 113-158.

Anonyme, *Itinerarium peregrinorum et gesta Regis Ricardi*, éd. William Stubbs, Longman and Green, Londres, 1864.

Anonyme, « The First and Second Crusades from an Anonymous Syriac Chronicle », trad. A. S. Tritton et H. A. R. Gibb, *JRAS* 92, 1933, 69-102, 273-306.

Al-ʿAẓīmī, *Taʾrīḫ Ḥalab*, éd. Ibrāhīm Zaʿrūr, Damas, 1984.

Barhebraeus, *Taʾrīḫ muḫtaṣar al-duwal*, éd. Beyrouth, 1992.

Bernard de Clairvaux, *De laude novae militiae ad milites Templi liber*, éd. Migne, *PL*, repr. http://www.binetti.ru/bernardus/15.shtml.

Bible dite de Maciejowsky : The Morgan Picture Bible, New York, ms. M. 638.

Bonifatius VIII, « *Detestande feritatis abusum quem ex quodam more horribili…* », *Extravagantes communes*, III, titulus VI, c. I, éd. Friedberg, 1881, t. II, col. 1272-1273.

Al-Bundarī, *Sanā al-Barq al-šāmī* éd. R. Šešen, Beyrouth, 1971.

—, *Taʾrīḫ dawlat Āl Salǧūq*, éd. Beyrouth, Dār al-afāq al-ǧadīda, 1400/1980.

Chanson d'Antioche, éd. S. Duparc-Quioc, Paris, 1977-1978, 2 volumes.

Chanson de Jérusalem, éd. Nigel R. Thorp : *The Old French Crusade Cycle*, VI, *La Chanson de Jérusalem*, The University of Alabama Press, Tuscaloosa et Londres, 1992.

Chonaties, Niketas, *Annales*, trad. H. Magoulias, *O City of Byzantium*, Détroit, 1984.

Al-Ḏahabī, *Siyar aʿlām al-nubalāʾ*, éd. Š. al-Arnāʾūṭ et M. N. al-ʿArqasūsī, Beyrouth, 1423 h., 23 volumes (9^e^ éd.) ; éd. alwaraq.net.

—, *Taʾrīḫ al-islām wa wafayāt al-mašāhir wa l-aʿlām*, éd. alwaraq.net ; éd. Beyrouth, Dār al-kitāb al-ʿarabī, 1410/1994, XXVII et XXVIII.

—, *Kitāb duwal al-islām*, trad. partielle (années 447/1055-6 à 656/1258) A. Nègre, Damas, PIFD, 1979.

D'Hesterbach, Césaire : Caesarii Heisterbacensis Monachi, *Dialogus miraculorum*, éd. J. Strange, 2 volumes, Cologne, Bonn et Bruxelles, 1851, version électronique GAHOM, http://betula.annexus.ehess.fr/sdx/cesaire/sommaire.xsp ?

Al-Fārābī, *Idées des habitants de la cité vertueuse*, trad. R. P. Jaussen, Y. Karam et J. Chlala, Ifao, Le Caire, 1949.

Fouchelat, Denis, *Le Policratique de Jean de Salisbury (1372), livre V*, éd. Ch. Brucker, Droz, Genève, 2006.

Foucher de Chartres, *Historia hierosolymitana. Gesta Francorum Hierusalem expugnantium ab an. Domini 1095 ad an. 1127*, éd. *RHC, Occ.*, III, p. 311-485 ; éd. Heinrich Hagenmeyer, *Fulcheri Cartonensis Historia hierosolymitana (1095-1127)*, Heidelberg, 1913.

Gautier le Chancelier, *De Bello Antiocheno*, éd. *RHC, Occ.*, V, p. 81-132 ; éd. H. Hagenmayer, *Galterii Cancellarii, Bella Antiochena*, Innsbruck, 1896 ; trad. Th. Asbridge et S. Edgington, *The Antiochene Wars*, Ashgate, Aldershot, 1999.

Guibert de Nogent, *Gesta dei per Francos*, éd. *RHC, Occ.*, IV, p. 119-263.

Guillaume de Tyr, *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, éd. *RHC, Occ.*, I et II, Paris, 1844 ; éd. R. B. C. Huygens, *Willelmi Tyrensi Archiepiscopi Chronicon*, Turnhout, 1996.

Al-Harawī, *al-Išārāt ilā maʿrifat al-ziyārat/Guide des lieux de pèlerinage*, trad. *J. Sourdel-Thomine, Damas, 1957.*

Hérodote, *Histoire*, éd. A. D. Godley, Cambridge, 1920, et trad. Larcher, Paris, 1850, reproduites par Ph. Remacle, http://remacle.org/bloodwolf/historiens/herodote/index.htm.

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

Al-Ḥusaynī, *Kitāb aḫbār al-dawla al-salǧūqiyya*, éd. M. Iqbāl, réimpr. Beyrouth, Dār al-afāq al-ǧadīda, 1404/1984.
Ibn ʿĀbidīn, *Radd al-Muḥtār ʿalā l-darr al-muḫtār*, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1412/1992, 1.
Ibn al-ʿAdīm, *Buġyat al-ṭalab fī taʾrīḫ Ḥalab*, éd. S. Zakkār, Damas, 1988, 11 volumes.
—, *Zubdat al-ṭalab min taʾrīḫ Ḥalab* éd. S. Dahhān, Damas, 1954, 3 volumes ; éd. S. Zakkār, Dār al-kutub al-ʿarabī, Damas, 1418/1997, 3 volumes.
Ibn ʿAsākir, *Taʾrīḫ madīnat Dimašq*, éd. al-ʿAmrawī, Beyrouth, 1995-2000, 80 volumes ; éd. al-Maktabat al-šāmila.
Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil fī l-taʾrīḫ*, éd. Beyrouth, 1998, 11 vols. ; rééd. 2003.
Ibn al-Aṯīr, *al-Taʾrīḫ al-bāhir fī l-dawla al-atābakiyya*, éd. ʿAbd al-Qādir Ṭulaymāt, Le Caire, 1963.
Ibn al-Aṯīr, *al-Nihāya fī ġarīb al-ḥadīṯ wa l-aṯar*, Mawqiʿ Umm al-kitāb li l-abḥāṯ wa l-dirāsāt al-iliktrūniyya, s. d.
Ibn Abī Šayba, *al-Muṣannaf*, Dār al-fikr, Beyrouth, 1414/1994, 8 volumes.
Ibn al-Azraq al-Fāriqī, *Taʾrīḫ*, éd. B. ʿAbd al-L. ʿAwaḍ, *Edition of the Section on the Marwānid Dynasty*, Beyrouth, 1974 ; éd. C. Hillenbrand, *A Muslim Principality in Crusader Times. The Early Artuqid State*, Istanbul, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut, 1990.
Ibn al-Furāt, *Taʾrīḫ al-duwal wa-l-mulūk*, ms. AF 117, I, II ; éd. partielle M. F. Elshayyal, *A Critical Edition of Volume II of* Taʾrīḫ al-duwal wa-l-mulūk, by *Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥīm b. ʿAlī Ibn al-Furāt*, PhD, Un. of Edinburgh, 1986, 2 volumes.
Ibn al-Ǧawzī, *al-Muntaẓam fī taʾrīḫ al-umam wa-l-mulūk*, éd. Muḥammad ʿAbd al-Qādir ʿAṭā et Muṣṭafā ʿAbd. Al-Qādir ʿAṭā, Beyrouth, 1412/1992, 19 volumes.
Ibn Ǧubayr, *Riḥla*, éd. Le Caire, s. d. ; trad. M. Gaudefroy-Demombynes, Paris, 1949-1965, 4 volumes.
Ibn Ḫaldūn, *Taʾrīḫ*, 5e éd., Beyrouth, 1984 ; éd. CD-ROM, s. l., 2000.
Ibn Ḫallikān, *Wafayāt al-aʿyān wa-anbāʾ abnāʾ al-zamān*, éd. Y. ʿAlī Ṭawīl et M. Qāsim Ṭawīl, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 1419/1998.
Ibn Ḥawqal, *Kitāb ṣūrat al-arḍ*, trad. J. H. Kramers et G. Wiet, Beyrouth-Paris, 1964.
Ibn Hišām, *al-Sīra al-nabawiyya*, éd. ʿUmar al-Salām Tadmurī, Dār al-kitāb al-ʿarabī, Beyrouth, 3e éd., 1410/1990, 4 volumes.
Ibn Kaṯīr, *al-Bidāya wa-l-nihāya*, éd. ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī *et alii*, Le Caire, 21 volumes, 1417/1997.
Ibn al-Maʾmūn al-Baṭāʾiḥī, *Aḫbār Miṣr*, éd. Ayman F. Sayyid, *Passages de la chronique d'Égypte*, Ifao, Le Caire, 1982.
Ibn Manẓūr, *Muḫtaṣar taʾrīḫ madīnat Dimašq*, éd. alwaraq.net.
Ibn Munqiḏ, Usāma, *Kitāb al-iʿtibār*, éd. Ph. Hitti, Princeton, 1930 ; trad. H. Dérenbourg, *Autobiographie d'Ousâma*, Paris, 1895 ; trad. A. Miquel, *Des enseignements de la vie*, Paris, 1983.
Ibn al-Muqaffaʿ, Sāwīrus et continuateurs, *Taʾrīḫ baṭārikat al-kanīsa al-mišriyya*, éd. arabe et trad. anglaise, ʿAbd al-Masīḥ ʿAṭiyya, Khs Burmester et A. Khater, II/3 (années 1046-1102), Le Caire, 1959 ; III/1 (années 1102-1167), Le Caire, 1968 ; III/2 (années 1167-1216), Le Caire, 1970.
Ibn Muyassar, *Aḫbār Miṣr*, éd. Ayman F. Sayyid, Ifao, Le Caire, 1981.
Ibn al-Qalānisī, *Ḏayl taʾrīḫ Dimašq*, éd. H. F. Amedroz, Leyde, 1908 (réimpr. Le Caire, s. d.) ; éd. S. Zakkār, Damas, 1983.
Ibn Qudāma, *al-Muġnī*, *Mawqiʿ al-islām*, éd. ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī et ʿAbd al-Fatāḥ M. Al-Ḥalū, Dār ʿālam al-kutub, Riyadh, 3e éd. 1417/1997 (1re éd. 1406/1986), 15 volumes.
—, *ʿUmdat al-fiqh*, trad. H. Laoust, *Précis de droit*, Damas, 1950.
Ibn Šaddād, *al-Nawādir al-sulṭāniyya fī l-maḥāsin al-yusūfiyya*, éd. MostafaPdf, s. d.
Ibn Sīrīn, *Tafsīr al-aḥlām*, éd. http://.awaraq.net, réimpr. *al-Maktaba al-šāmila*, DVD-ROM, s. d.
Ibn Taġrībirdī, *al-Nuǧūm al-zāhira fī aḫbār Miṣr wa l-Qāhira*, Le Caire, 1929, IV, V et VI.
Ibn Taymiyya, *al-Siyāsa al-šarʿiyya fī iṣlāḥ al-rāʿī wa l-raʿayya*, éd. ʿAlī b. M. al-ʿUmrān, Dār al-fawāʾid, s. d.
Ibn Ẓāfir, *Aḫbār al-dawla al-munqaṭiʿa*, éd. A. Ferré, Ifao, Le Caire, 1972.
Itinerarium peregrinorum et gesta Regis Ricardi, éd. W. Stubbs, Longmans, Londres, 1864.
Salisbury, Jean de, *Policraticus*, éd. C. J. Nederman, Cambridge University Press, 1990.
Al-Maqrīzī, *Ittiʿāẓ al-ḥunafāʾ*, éd. M. Ḥ. M. Aḥmad, Le Caire, 1973, 3 volumes.
—, *Kitāb al-mawāʿiẓ wa l-iʿtibār bi-ḏikr al-ḫiṭaṭ wa l-āṯār, al-maʿrūf bi l-Ḫiṭaṭ al-Maqrīziyya*, éd. Ḫalīl al-Manšūr, 4 volumes, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 1418/1998 ; éd. Ayman F. Sayyid,

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

al-Furqan Islamic Heritage Foundation, Londres, 2002-2004, 5 volumes.
—, *Kitāb al-sulūk li-maʿrifat duwal al-mulūk*, I, éd. M. Ziyāda, Le Caire, 1956.
Mathieu d'Édesse, *Chronique (962-1136)*, trad. E. Dulaurier, A. Durand, dans *Bibliothèque historique arménienne ou choix des principaux historiens arméniens*, Paris, 1858 ; éd. et trad. partielle E. Dulaurier, *RHC, Documents Arméniens*, Paris, 1869, I, p. 1-50.
Michaud, Joseph Fr., *Bibliothèque des croisades*. Deuxième partie, *Suite des Chroniques de France ; Chroniques d'Italie et d'Angleterre*, A. J. Ducollet, Paris, 1829.
Michel le Syrien, *Chronique*, éd. et trad. J.-B., Bruxelles, 1905, III.
Niẓām al-mulk, *Siyāsat Namah*, trad. Ch. Schefer, *Traité de gouvernement*, réédition Paris, 1984 (Ire éd. 1893).
Al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab fi funūn al-adab*, éd. Le Caire, 1990 ; éd. alwaraq.net.
Ordericus Vitalis, *Historia ecclesiastica*, éd. M. Chibnall, Oxford, 1969-1980, 6 volumes.
Pline l'Ancien, *Histoires de la nature*, trad. D. Sonnier, Jérôme Millon, Paris, 1994.
Al-Qurṭubī, Tafsīr, éd. Hišām Samīr al-Buḫārī, Dār ʿālam al-kutub, Riyadh, 1423/2003, 20 volumes.
Raymond d'Aguilers, Historia francorum qui ceperunt Iherusalem, éd. *RHC, Occ.*, III, p. 231-309 ; éd. J. H. et L. L. Hill, *Le "Liber" de Raymond d'Aguilers*, P. Geuthner, Paris, Paris, 1969.
Recueil des historiens des croisades, Historiens occidentaux, Paris, 1844-1895, 5 volumes.
Robert le Moine, *Hierosolymitana expeditio*, éd. *RHC, Occ.*, III, p. 717-882 ; trad. C. Sweetenham, *Robert the Monk's History of the First Crusade : The Historia Iherosolimitana*, Aldershot, Ashgate, 2005.
Al-Ṣafadī, *al-Wāfī bi-l-wafāyāt*, éd. alwaraq.net ; éd. Wiesbaden, Franz Steiner Verlag ; éd. alwaraq.net.
Al-Šāfiʿī, *Kitāb al-umm*, éd. R. F. ʿAbd al-Muṭlib, Dār al-wafāʾ, al-Manṣūra, 1422/2001, II volumes.
Al-Sahlī, *al-Rawḍ al-Anf fi šarḥ fi al-sīra al-nabawiyya li-Ibn Hišām*, éd. ʿUmar ʿAbd al-Salām al-Sulāmī, Dār iḥyā al-turāṯ al-ʿarabī, Beyrouth, 1421/2000.
Al-Saraḫsī, Šams al-A'imma, *Kitāb al-mabsūṭ*, Beyrouth, s. d., réimpr. http://www.al-islam.com, et dans *al-Maktaba al-šāmila*, DVD-ROM, Damas, version 2, s. d.
Al-Šaybānī, *Kitāb al-siyar al-kabīr*, trad. Majīd Khaddūrī, *The Islamic Law of Nations. Shaybānī's Siyar*, The John Hopkins Press, 1966, rééd. 2002.
Sibṭ b. al-Ǧawzī, *Mir'at al-zamān fi ta'rīḫ al-aʿyān*, éd. Hyderabad, 1951, vol. III, pt. 1 ; éd. M. S. al-Ġāmidī, La Mecque, 1987, 2 volumes ; éd. J. Rassi, PIFD, Damas, 2005.
Šnorhali, Nersēs, *Élégie sur la prise d'Édesse*, *RHC, Arm.*, I p. 223-268 ; trad. Theo M. Wan Lint dans K. Ciggaar, H. Teule (éd.), *East and West in the Crusader States. Context. Contacts. Confrontations*, II, Peeters Press, Louvain, 1999, p. 49-105.
Al-Yaʿqūbī, *Kitāb al-buldān*, trad. G. Wiet, *Le livre des pays*, Le Caire, 1937 ; réimpr. Paris, 2001.
Al-Zirkilī, *al-Aʿlām*, éd. Dār al-ʿilm al-malāʾīn, Beyrouth, 1992, 8 volumes.

Études

Abdesselem, M., *Le thème de la mort dans la poésie arabe des origines à la fin du IIe/IXe siècle*, Tunis, 1977.
Abou El Fadl, Khaled, *Rebellion and Violence in Islamic Law* Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
Adamson, Peter, *al-Kindī*, Oxford Un. Pr., 2006.
Albert, Jean-Pierre et Midant-Reynes, Béatrix, *Le sacrifice humain en Égypte ancienne et ailleurs*, Soleb, Paris, 2005.
Amir-Moezzi, *La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shiʿite*, Vrin, Paris, 2006.
Anati, Emmanuel et Ries, Julien, *Traité d'anthropologie du sacré : les origines et le problème de l'homo religiosus*, Desclée, Paris, 1992.
Aron, Raymond, *Paix et guerre entre les nations*, Calmann-Lévy, 1984 (Ire éd., 1962).
—, *Sur Clausewitz*, Complexes, Paris, rééd. 2005.
Audouin-Rouzeau, Stéphane, *Combattre. Une anthropologie historique de la guerre moderne (XIXe-XXIe siècle)*, Gallimard, Paris, 2008.
ʿAwāḍ, Miḫāʾīl, « *Ḫizānat al-ruʾūs* », *Maǧallat al-risāla (Ǧāmiʿa Baġdād)* 489-491, 1942, p. 1066-1068 et 1106-1108.
Bagliani, Agostino Paravicini, « Démembrement et intégrité du corps au XIIIe siècle », *Terrain* 18, « Le corps en morceaux », mars 1992, p. 26-32.
Baillette, Frédéric, « Stratégies de la cruauté. Figures de la mort qui rôde », *Quasimodo* 9, « *Corps*

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

en guerre (Imaginaires, idéologies, destructions), volume 2 », printemps 2006, p. 7-50.

Barabayr, P., *Cabezas trofeos de la cultura nasca*, Lima, 1987.

Bancourt, Paul, Les *musulmans dans les chansons de geste du cycle du roi*, thèse université de Provence (Aix-en-Provence), 1982, 2 volumes.

Barber, Malcom, « The Albigensian Crusades : Wars Like Any Other ? », dans M. Balard *et alii* (éd.), *Dei gesta per Francos : Études sur les croisades dédiées à Jean Richard*, Asghate, Aldershot, 2001, p. 45-55.

Baschet, Jérôme, « Âme et corps dans l'Occident médiéval : une dualité dynamique, entre pluralité et dualisme », *Archives de sciences sociales des religions* 112, 2000, p. 5-30

Becker, Annette et Audouin-Rouzeau, Stéphane, *14-18. Retrouver la guerre*, Paris, Gallimard, 2000.

Benson, Elizabeth P. et Cook, Anyta Gwynn (éd.), *Ritual Sacrifice in Ancient Peru*, The Un. Of Texas Press, 2001.

Berlioz, Jacques, « *Exemplum* et histoire. Césaire de Heisterbach (v. 1180-v. 1240) et la croisade albigeoise », *Bibliothèque de l'École des chartes* 147, 1989, p. 49-86.

Bianquis, Thierry, *Damas et la Syrie sous la domination fatimide (359-468/969-1076). Essai d'interprétation de chroniques arabes médiévales*, Damas, 1989, 2 volumes.

—, « L'ânier de village, le chevalier de la steppe, le cavalier de la citadelle, trois personnages de la transition en Syrie », dans M. A. Al-Bakhit et R. Schick (éd.), *Bilād al-Shām during the Abbasid Period (132 A. H./750 A. D.-451 A. H./1059 A. D.). Proceedings of the Fifth International Conference on the History of Bilād al-Shām, 1-11 šaʿbān 1410 A. H./4-8 mars 1990*, Amman, p. 91-104.

Black, Anthony, *The History of Islamic Political Thought : From the Prophet to the Present*, Routledge, New York, 2001.

Boudot-Lamotte, A., « Notes sur des emplois métaphoriques des noms de quelques parties du corps humain », *Arabica* XVIII/2, 1971, p. 152-160.

Cahen, Claude, « Note sur les seigneurs de Saône et de Zerdana », *Syria* XII/2, 1931, p. 154-159.

—, *La Syrie du Nord et la principauté franque d'Antioche à l'époque des croisades*, Paris, 1940.

Canard, Marius, « Mutanabbi et la guerre byzantino-arabe : intérêt historique de ses poésies », dans *al-Mutanabbi. Recueil publié à l'occasion de son millénaire*, Beyrouth, 1936, p. 99-114.

—, « Les sources arabes de l'histoire byzantine aux confins des x^e^ et xi^e^ siècles », *Revue des études byzantines* XIX, 1961, p. 284-314.

Cantarella, Eva, *Les peines de mort en Grèce et à Rome. Origines et fonctions des supplices capitaux dans l'Antiquité*, Albin Michel, Paris, 2000.

Capdvila, Luc et Voldman, Danièle, *Nos morts. Les sociétés occidentales face aux tués de la guerre (xix^e^-xx^e^ siècles)*,Payot et Rivages, Paris, 2002

Cazacu, Matei, « La mort infâme. Décapitation et exposition des têtes à Istanbul (xv^e^-xix^e^ siècles) », dans G. Veinstein (dir.), *Les Ottomans et la mort. Permanences et mutations*, Brill, Leyde, 1996, p. 245-290.

Chelhod, Joseph, *Les structures du sacré chez les Arabes*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1964.

Clausewitz, Karl von, *Vom Kriege*, trad. D. Naville, Minuit, Paris, 1955.

Conrad, Lawrence, « Seven and the *Tasbīʿ* : on the Implication of Numerical Symbolism for the Study of Medieval Islamic History », *JESHO* XXXI, 1988, p. 42-73.

Corvisier, André et Coutau-Bégarie, Hervé, *La guerre. Essais historiques*, Perrin, Paris, 2005.

Dadoyan, Seta B., *The Fatimid Armenians, Cultural And Political Interaction In The Near East*, Brill, Leyde, 1997.

Daftary, Farhad, « Marius Canard (1888-1982) : A Bio-Biographical Notice », *Arabica* 33/2, 1986, p. 251-262.

Daniell, Christopher, *Death and Burial in Medieval England, 1066-1550*, Routledge, 1998.

De Araujo, Nicolas, « Le prince comme ministre de Dieu sur terre. La définition du prince chez Jean de Salisbury (*Policraticus*, iv, i) », *Moyen Âge* 112/1, 2006, p. 63-74.

De La Puente, Cristina, « Cabezas cortadas : simbolos de poder y terror. Al-Andalus s. ii/viii-iv/x », dans M. Fierro et F. G. Fitz (éd.), *El cuerpo derrotado : Cómo trataban musulmanes y cristianos al enemigo vencido : Península Ibérica, ss. viii-xiii*, *CSIC*, Madrid, 2008, p. 319-348.

Denis, Françoise, « Cœur arraché / Cœur mangé : modulations », *Études littéraires* 31/1, 1998, p. 95-108.

Deschamps, Paul, « Le château de Saône et ses premiers seigneurs », *Syria* XVI/1, 1935, p. 73-88.

De Smet, Daniel, « La translation du *Raʾs al-Ḥusayn* au Caire fatimide », dans U. Vermeulen et D. De Smet (éd.), *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*, Louvain, 1998, p. 29-44.

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

Di Maio, Mariella, *Le Cœur mangé. Histoire d'un thème littéraire du Moyen Âge au XIX^e siècle*, trad. A. Bouffard, Presses de l'un. Paris-Sorbonne, Paris, 2005.

Dimitrokallis, Georges, « La tête coupée d'Orphée : ré-examination et ré-interprétation d'un mythe ancien », dans *Actes du XI^e Congrès international d'études classiques, Cavala (Grèce), 24-30 août 1999*, II, Athènes, 2002, p. 319-330.

Dominguez-Leiva, Antonio, *Les motifs de la décapitation dans la littérature et l'art d'Occident : du legs médiéval à la postmodernité (une archéologie du supplice et du macabre), 1450-1996*, thèse EPHE, 1998 ; éd. sous une forme remaniée : *Décapitations : du culte des crânes au cinéma gore*, PUF, Paris, 2004.

D'Onofrio, Salvatore et Taylor, Anne-Christine (dir.), *La guerre en tête*, Éd. de L'Herne, « Cahiers d'anthropologie sociale 02 », Paris, 2006.

Eddé, Anne-Marie, *La principauté ayyoubide d'Alep (579/1183-658/1260)*, Stuttgart, 1999.

—, *Saladin*, Flammarion, Paris, 2008.

Edgerton, Samuel Y., « *Maniera* and the *Mannia* : Decorum and Decapitation in the Sixteenth Century », p. 67-103.

Fernandes, Leonor, « The Foundation of Baybars al-Jashankir : Its Waqf, History and Architecture », *Muqarnas* 4, 1987, p. 21-42.

Fierro, Maribel et Fitz, Francisco García (éd.), *El cuerpo derrotado : Cómo trataban musulmanes y cristianos al enemigo vencido : Península Ibérica, ss. VIII-XIII*, CSIC, Madrid, 2008.

Fierro, Maribel, « Decapitation of Christians and Muslims in the Medieval Iberian Peninsula : Narratives, Images, Contemporary Perceptions », *Comparative Literature Studies* 45/2, 2008, p. 137-164.

Fortier, Corinne, « *La mort vivante ou le corps intercesseur* (*société maure-islam malékite*) », dans B. Heyberger et C. Mayeur-Jaouen (dir.), *Le corps et le sacré en Orient musulman*, *REMM* 113-114, 2006, p. 229-245.

Friedman, Yohanan, *Encounter between Enemies : Captivity and Ransom in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Leyde, 2002.

—, Tolerance *and Coercition in Islam. Interfaith Relations in the Muslim Relations*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Fussel, Paul, *Wartime. Understanding and Behavior in the Second World War*, Oxford Un. Pr., Oxford, 1989 ; trad. P. Chemla, *À la guerre. Psychologie et comportements pendant la Seconde Guerre mondiale*, Seuil, Paris, 2003.

Gallian, D. M. C., « A Historia do Coraçao Humano : Uma proposta », *ANPUH*, XXIV Simposio Nacional de Historia, 2007, 9 p., [en ligne], URL : http://snh2007.anpuh.org/resources/content/anais/Dante%20Marcello%20Claramonte%20Gallian.pdf.

Garcia, José Manuel Rodríguez, « Cabezas cortadas en Castilla-León, 1100-1350 », dans M. Fierro (éd.), Fierro, F. G. Fitz (éd.), *El cuerpo derrotado*, Madrid, 2008, p. 349-395

Gastaut, *Le crâne, objet de culte et d'art*, Marseille, 1972.

Gaude-Ferragu, Murielle, *D'or et de cendres : la mort et les funérailles des princes dans le royaume de France au bas Moyen Âge*, Presses universitaires du Septentrion, Lille, 2003.

Gaultier-Dalché, J., « Islam et chrétienté en Espagne au XII^e siècle. Contribution à l'étude de la notion de frontière », *Hespéris* XLVII, 1959, p. 183-217.

Gayraud, Roland-Pierre *et alii*, « Iṣṭabl ʿAntar (Fostat), 1987-1989. Rapport de fouilles », *AnIsl* 25, 1991, p. 57-87.

Gérard-Rosay, H., « Inscription corporelle ou oblitération rituelle. Le corps en état intermédiaire », *Religiologiques* 12, 1995, p. 31-47.

Gisel, Pierre (éd.), *Le corps, lieu de ce qui nous arrive. Approches anthropologiques, philosophiques, théologiques*, Labor et Fides, 2008.

Georges Patrice, « L'exérèse du cœur dans l'embaumement médiéval occidental », *Micrologus* XI, 2003, p. 279-286.

Goyon, J.-Cl., *Rituels funéraires de l'ancienne Égypte : le rituel de l'embaumement, le rituel de l'ouverture de la bouche, les livres des respirations*, Éd. du Cerf, Paris, 1997 (1^re éd. 1972).

Griffel, F., *Apostasie und Toleranz*, Leyde, 2000.

Gril, Denis, « Le corps du prophète », dans B. Heyberger et C. Mayeur-Jaouen (dir.), *Le corps et le sacré en Orient musulman*, *REMM* 113-114, 2006, p. 37-57.

Groebner, Valentin, *Defaced : The Visula Culture of Violence in the Late Middle Ages*, New York, 2002.

Hagil, Abdelmoula, *Le vocabulaire de la mort chez les Arabes jusqu'au septième siècle apr. J.-C. Essai d'analyse morpho-sémantique*, thèse Un. Paris IV Sorbonne, 1996-1997.

Halevi, Leor, *Rites for the Dead. Funeral and the Afterlife in Early Islam*, American Un. Pr., Le Caire, 2007.

Hanson, Victor Davis, *Carnage and Culture : Landmark Battles in the Rise of Western Power*, Doubleday, 2001 ; trad. P.-E. Dauzat, Flammarion, Paris, 2002.

AnIsl 43 (2009), p. 195-244 Abbès Zouache
Têtes en guerre au Proche-Orient mutilations et décapitations, Ve-VIe/XIe-XIIe siècle.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Haque, A., « Psychology from Islamic Perspective : Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists », *Journal of Religion and Health* 43/4, p. 357-377.

Heyberger, Bernard et Mayeur-Jaouen, Catherine (dir.), *Le corps et le sacré en Orient musulman*, *REMM* 113-114, 2006.

Hillenbrand, Carole, *The Crusades. Islamic Perspectives*, Edinburgh, 1999.

—, « 'Abominable Acts' : the Career of Zengi », dans J. Philips et M. Hoch (éd.), *The Second Crusade. Scope and Consequence*, Manchester et New York, 2001, p. 111-132.

—, « The Imprisonment of Reynald of Châtillon », dans *Texts, Documents and Artefacts*, Brille, Leyde, 2003, p. 79-102.

Huici Miranda, A., *La grandes batallas de la Reconquista*, Madrid, 1956.

Hogga, A., *Orthodoxie, subversion et réforme en islam : Ghazâlî et les Seljûqides*, Vrin, Paris, 1993.

Jacobi, Renate, « *Portrait einer unsympathetischen Frau : Hind bint 'Utba, die Fiendin Mohammeds* », *WZKM* LXXXIX, 1999, p. 85-107.

Jacquart, Danielle, « Cœur ou cerveau ? Les hésitations médiévales sur l'origine de la sensation et le choix de Turisanus », *Micrologus* XI, 2003, p. 73-96.

Jaoua, Mohamed, « Histoire et répétition chez Ibn Khaldoun », dans S. Chaouachi et A. Montandon (dir.), *La répétition*, Presses univ. Blaise Pascal, Clermont-Ferrand, 1994, p. 135-143.

Kedar, Benjamin Z., « The Jerusalem Massacre of July 1099 in the Western Historiography of the Crusades », *Crusades* 3, 2004, p. 15-75.

Kelsay, John, *Islam and War : a Study in Comparative Ethics*, Louisville, 1993.

Khuri, Fuad I., *The Body in Islamic Culture*, Saqi Books, Londres, 2001.

Krappe, Alexander Haggerty, « Un parallèle oriental de la légende de l'empereur Trajan et du pape Grégoire le Grand », *Le Moyen Âge* 36, 1926, p. 85-92.

Lambrechts, P., *L'exaltation de la tête dans la pensée et dans l'art des Celtes*, De Tempel, Bruges, 1954.

Lange, Christian, *Justice, Punishment and the Medieval Muslim Imagination*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

Lebedynsky, Iaroslav, *Les Scythes. La civilisation nomade des steppes VII^e^-III^e^ siècles av. J.-C.*, Éd. Errances, Paris, 2001.

—, *Les Nomades. Les peuples nomades de la steppe des origines aux invasions mongoles (IX^e^ siècle av. J-C. – XIII^e^ siècle apr. J-C.)*, Éd. Errances, Paris, 2003.

—, *Les Saces. Les « Scythes » d'Asie, VIII^e^ siècle av. J.-C. – IV^e^ siècle apr. J.-C.*, Éd. Errances, Paris, 2006.

Le Goff, Jacques et Truong, Nicolas, *Une histoire du corps au Moyen Âge*, Liana Levi, Paris, 2003.

Le Strange, Guy, *Baghdad during the Abbasid Caliphate, from Contemporary Arabic and Persian Sources*, Oxford, 1924.

Lev, Yaacov, « Prisoners of War during the Fatimid-Ayyubid Wars with the Crusaders », dans M. Gervers et J. M. Powell (éd.), *Tolerance and Intolerance. Social Conflict in the Age of the Crusaders*, Syracuse, 2001, p. 11-27.

Lewis, Bernard, *The Political Language of Islam*, The Un. Of Chicago Pr., 1988, trad. fr. O. Guitard, *Le langage politique de l'islam*, Gallimard, Paris, 1988, rééd. Quarto Gallimard, 2005.

Little, Charles T. (éd.), *Set in Stone : The Face in Medieval Sculpture*, The Metropolitan Museum of Art, New York, 2006.

Lory, Pierre, *Commentaires ésotériques du Coran d'après 'Abd al-Razzāqq al-Qāšānī*, Les Deux Océans, Paris, 1980.

Loutchitskaja, S., « *Barbarae nationes* : les peuples musulmans dans les chroniques de la première croisade », dans M. Balard (éd.), *Autour de la première croisade*, Paris, 1996, p. 99-107.

—, « L'image des musulmans dans les chroniques des croisades », *Le MoyenÂge* CV, 1999, p. 717-735.

Lynn, John A., *Battle : A History of Combat and Culture. From Ancient Greece to Modern America*, Westview Press, Boulder et Oxford 2003.

—, « Problems and Complexities of a Cultural Approach to Military History », http://people.cohums.ohio-state.edu/grimsley1/dialogue/ah=2004, 11 pages.

Macé, Laurent, « Le visage de l'infamie : mutilations et sévices infligés aux prisonniers au cours de la croisade contre les Albigeois (début du XIII^e^ siècle) », dans S. Caucanas, R. Cazals et P. Payen (dir.), *Les Prisonniers de guerre dans l'histoire. Contacts entre peuples et cultures*, Privat, Toulouse, 2004, p. 95-105.

Maqdisi, Georges, « The Topography of Eleventh Century Baġdād : Materials and Notes », *Arabica* 6/2, p. 178-197 (1) et 6/3, 1959, p. 281-309 (II).

—, « The Sunnī Revival dans D. S. Richards (éd.), *Islamic Civilization, 950-1150. Papers on Islamic History*, Bruno Cassirer, Oxford, 1973, p. 155-168.

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

Massignon, Louis, *La passion d'al-Ḥallāǧ, martyre mystique de l'islam*, Gallimard, Paris, 1975, 4 volumes.

Mayeur-Jaouen, Catherine, « Introduction », dans B. Heyberger et C. Mayeur-Jaouen (dir.), *Le corps et le sacré en Orient musulman*, *REMM* 113-114, 2006, p. 9-33.

Mastnak, Tomaz, *Crusading Peace. Christendom, the Muslim World and Western Political Order*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles et Londres, 2002.

Mayer, Robert G., *Embalming : History, Theory and Practice*, Fourth Edition, The McGraw-Hill Companies, USA, 2006 (1re éd., 2000).

Ménard, Philippe, « La tête maléfique dans la littérature médiévale, étude d'une croyance magique », dans P. V. Davies et A. J. Kennedy (éd.), *Rewards and Punishments in the Arthurian Romances and Lyric Poetry of Medieval France. Essays presented to Kenneth Varty on the occasion of his sixtieth birthday*, D.S. Brewer, Cambridge, 1987, p. 89-99.

Meri, Josef W., *The Cult of Saints Among Muslims and Jews in Medieval Syria*, Oxford Un. Pr., 2002, réimpr., 2004.

Micrologus XI, 2003 : *Il cuore / The Heart*.

Mitchell, Piers D., *Medicine in the Crusades. Warfare, Wounds and the Medieval Surgeon*, Cambridge Un. Pr., Cambridge, 2004.

—, « Warfare Injuries », dans A. V. Murray (éd.), *The Crusades. An Encyclopedia*, ABC-CLIO, 2006, p. 1254-1255.

—, « The Torture of Military Captives in the Crusades », dans N. Christie et M. Yazigi (éd.), *Noble Ideals and Bloody Realities. Warfare in the Middle Ages*, Brill, Leyde-Boston, 2006, p. 97-118.

Mitchell, P. D., Nagar, P. D. et Ellenblum, R., « Weapon injuries in the 12th century Crusader garrison of Vadum Iacob Castle, Galilee », *International Journal of Osteoarchaeology* 16/2, 2006, p. 145-155.

Mode, M., « Heroic Fights and Dying Heroes : The Orlat Battle Plaque and the Roots of Sogdian Art », dans M. Compareti *et alii* (éd.), *Ērān ud Anērān : Studies Presented to Boris Il'ič Maršak on the Occasion of his 70th Birthday*, Venise, 2006, p. 419-454.

Monteira Arias, Inés, « Une iconographie de propagande de la lutte contre l'islam : les têtes tranchées dans la sculpture romane française et espagnole », dans *Actas congresos Transpyrenalia. Les Français en Espagne du VIIIe au XIIe siècle. Congreso Internacional*, Oloron-Sainte-Marie, p. 165-181.

—, « Los musulmanes como verdugos de los personajes sagrados en el Románico. Una interpretación actualizada de las Escrituras para combater el islam en la Edad Media », *Codex Aquilarensis* 23, 2007, p. 66-89.

Morabia, Alfred, *Le ǧihād dans l'islam médiéval*, Paris, 1993.

Morel, Barbara, « Une iconographie de la répression judiciaire. Le châtiment dans l'enluminure en France du XIIIe au XVe siècle », Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques, Paris, 2007.

Moret, Pierre, *Les fortifications ibériques de la fin de l'âge du bronze à la conquête romaine*, La Casa de Velazquez, Madrid, 1996.

Moscati, Sabatino, « Le massacre des Umeyyades dans l'histoire et dans les fragments poétiques », *Archiv Orientální* XVIII, 1950, p. 88-115.

Mounier-Kuhn, Alain, « Les blessures de guerre et l'armement au Moyen Âge dans l'Occident latin », *Medievales* 39, 2000, p. 112-136.

—, *Chirurgie de guerre. Le cas du Moyen Âge*, Paris, 2006.

Munro, Dana Carleton, « The Western Attitude toward Islam during the Period of the Crusades », *Speculum* 6/3, 1931, p. 329-343.

Al-Muqābala, Muʿin, « Al-wazīr ʿAwn al-Dīn b. Hubayra wa dawruh fī musānadat al-ḫilāfa al-ʿabbāsiyya fī istiʿādat nufūḏihā al-zamanī (544-560/1149-1170) », *Maǧallat Ǧāmiʿat Umm al-Qurrā li-ʿulūm al-šaʿiyya wa-l-luǧat al-ʿarabiyya wa ādābihā* 18, 1427 h., p. 309-350.

Owens, Margaret E., *Stages of Dismemberment : the Fragmented Body in Late Medieval and Early Modern Drama*, Un. of Delaware Press, Newark, 2005.

Panzaru, Ioan, « *Caput mystice*. Fonctions symboliques de la tête chez les exégètes de la seconde moitié du XIIe siècle », *Le Moyen Âge* 107/3-4, 2001, p. 439-453.

Parchin, Stan, « Set in Stone : The Face in Medieval Art. A Special Exhibition Review », http://arthistory.about.com/od/special_exhibitions/l/bl_setstone_sprev.htm (consulté le 2 mars 2009).

Pearce, John, « Burial Evidence from Roman Britain. The Un-Numbered Dead », dans J. Scheid (dir.), *Pour une archeologie du rite : nouvelles perspectives de l'archéologie funéraire*, École française de Rome, Coll. de l'École française de Rome 407, Atti del convegno, Parigi e Cambridge (2005), 2008, p. 29-42.

AnIsl 43 (2009), p. 195-244 Abbès Zouache
Têtes en guerre au Proche-Orient mutilations et décapitations, Ve-VIe/XIe-XIIe siècle.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Pennacchietti, A., *Susanna nel deserto. Riflessi di un racconto biblico nella cultura arabo-islamica*, S. Zamorani, Turin, 1998.

Peters, Rudolph et De Vries, Gert J. J., « Apostasy in Islam », *Die Welt des Islams* 17, p. 1-25.

Pigeaud, Jackie, « Cœur organique. Cœur métaphorique », *Micrologus* XI, 2003, p. 9-36.

Poucet, Jacques, « Sur la "chasse aux têtes" dans l'ethnographie et dans la Rome antique. À propos d'un livre de Claude Sterck (*Les mutilations des ennemis chez les Celtes préchrétiens. La Tête, les Seins, le Graal*, L'Harmattan, Paris, 2005) et d'un article de Jean-Louis Voisin (« Les Romains chasseurs de têtes, dans *Du châtiment dans la cité*, École française de Rome, Rome, 1984, 241-293), Folia Electronica Classica (Louvain-la-Neuve) 13, janv. - juin 2007, http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/13/tetes/ethnologie.htm et http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/13/tetes/rome.htm, ou http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/13/tetes/tetes.pdf (consulté le 6 mars 2009), 22 pages.

Pradelles de Latour, Charles-Henry, *Le Crâne qui parle. Ethnopsychanalyse en pays bamiléké*, Epel, Paris, 1997 (1re éd., 1991).

Procacci et Maresca, « Histoire des concepts de la douleur », *Douleur et Analgésie* 1/3, 1988, p. 135-138.

Owens, Margaret E., *Stages of Dismemberment : the Fragmented Body in Late Medieval and Early Modern Drama*, Cranbury, 2005.

Quasimodo nº 8 et 9 : *Corps en guerre (Imaginaires, idéologies, destructions)*, 2 volumes.

Rāġib, Yūsuf, « Les premiers monuments funéraires de l'islam », *AnIsl* 9, 1970, p. 21-36.

Rameix, Suzanne, « Corps humain et corps politique en France : statut du corps humain et métaphore organiciste de l'État », *Laval théologique et philosophique* 54/1, 1998, p. 41-61.

Raynaud, Christiane, *La violence au Moyen Âge, XIIIe-XVe siècle*, Le Léopard d'Or, Paris, 1990.

Reau, Louis, *Iconographie de l'art chrétien*, Paris, 1955-1959, 3 tomes en 6 volumes.

Reinach, Adolphe, Joseph, « Les têtes coupées et les trophées en Gaule », *Revue celtique* XXXIV, 1913, p. 37-60.

—, « Le rite des têtes coupées chez les Celtes », *Revue de l'histoire des religions* LXVII, 1913, p. 41-48.

Ribemont, Bernard (dir.), *Le corps et ses énigmes au Moyen Âge*, Paradigme, « *Medievalia* », Orléans-Caen, 1993.

—, « Un corps humain animé ; un corps humain irrigué. L'encyclopédisme et la théorie du corps », dans *id.* (dir.), *Le corps et ses énigmes au Moyen Âge*, Orléans-Caen, 1993, p. 185-206.

Ricklin, Thomas, « Le *coeur, soleil du corps* : Une redécouverte symbolique du XIIe siècle », *Micrologus* 11, 2003, p. 123–43.

Riquer, Isabel de, « El juego de la decapitacion », dans *Literatura y fantasia en la Edad Media*, Juan Paredes Nunez, 1989, p. 117-139.

Robinson, I. S., « Church and Papacy », dans *The Cambridge History of Political Thought*, II, *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-1450*, Cambridge Un. Pr., Cambridge, 1988.

Roynette, Odile, « Pour une histoire culturelle de la guerre au XIXe siècle », *Revue d'histoire du XIXe siècle* 30, 2005, [En ligne], mis en ligne le 12 juillet 2006. URL : http://rh19.revues.org/index1003.html.

Sayyid, Ayman Fu'ad, *La capitale de l'Égypte jusqu'à l'époque fatimide, al-Qāhira et al-Fusṭāṭ. Essai de reconstitution topographique*, Beyrouth, 1998.

Schmitt, Jean-Claude, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Gallimard, Paris, 1990.

—, « Le corps en chrétienté », dans M. Godelier et M. Panoff (dir.), *La production du corps. Approches anthropologiques et historiques*, Éd. des Archives contemporaines, Amsterdam, 1998, 339-355.

—, « Corps et âmes », dans *id.* et J. Le Goff (dir.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Fayard, Paris, 1998, p. 214-229.

Senefiance nº 30, 1991 : *Le « cuer » au Moyen Âge (Réalité et Senefiance)*.

Sigal, P.-A., « Les coups et les blessures reçus par le combattant à cheval en Occident aux XIIe et XIIIe siècles », dans *Le combattant au Moyen Âge*, SHMES, 1991, p. 171-183

Sindawi, Khalid, « The Head of Husayn Ibn ʿAli : From Decapitation to Burial, its Various Places of Burial and the Miracles that it Performed », *Ancient Near Eastern Studies* 40, 2003, p. 245-258.

—, « Prison and Prisoners in Islam », http://www.qsm.ac.il/asdarat/jamiea/6/KhaledSindawi-PRISONANDPRISONERS.pdf (consulté le 25 novembre 2009), p. 24-33.

Smith, Jane Idleman et Haddad, Yvonne, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, Georgetown University, Oxford, 2002.

Stahl, Paul-Henri, *Histoire de la décapitation*, Paris, 1986.

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

Sterckx, Claude, *La tête et les seins*, Homo et Religion, Sarrebruck, 1981.

—, *Les mutilations des ennemis chez les Celtes préchrétiens. La tête, les seins, le Graal*, L'Harmattan, Paris, Budapest, Turin, 2005.

Strickland, Matthew, « Rules of War or War without Rules ? – Some Reflections on Conduct and the Treatment of Non-Combatants in Medieval Transcultural Wars », dans Hans-Henning Kortüm (éd.), *Transcultural Wars from the Middle Ages to the 21st Century*, Akademie Verlag, Berlin, 2006.

—, « The Vanquished Body : Some Conclusions and Comparisons », dans M. Fierro et F. García Fitz (éd.), *El Cuerpo Derrotado : Cómo Trataban Musulmanes y Cristianos a Los Enemigos Vencidos (Península Ibérica, ss. VIII-XIII)*, CSIC, Madrid, 2008, p. 531-573.

Suppe, Frekerick, « The Cultural Significance of Decapitation in High Medieval Wales and the Marches », *Bulletin of the Board of. Celtic Studies*, 1989, p. *147-160*.

Tahmi, Mahmoud, *L'encyclopédisme musulman à l'âge classique : le Livre de la création et de l'histoire de Maqdîsî*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1998.

Talmon-Heller, Daniella, *Islamic Piety in Medieval Syria. Mosques, Cemeteries and Sermons under the Zangids and Ayyūbids (1146-1260)*, Brill, Leyde-Boston, 2007.

Taylor, Alison, *Burial Practice in Early England*, Londres, 2001.

—, « Burial with the Romans », *British Archaeology* 69, 2003, p. 14-19.

Taylor, Quentin, « John of Salisbury, the *Policraticus* and Political Thought », *Humanitas* XIX/1 et 2, 2006, p. 133-157, (et http://www.nhinet.org/taylor19-1.pdf).

Tolan, John, *Les Sarrasins. L'islam dans l'imagination européenne au Moyen Âge*, trad. de l'anglais par P.-E. Dauzat, Aubier, Paris, 2003.

Ullmann, *Islamic Medicine*, Edinburgh Univ Pr., 1997.

Vauchez, André, « *Du culte des reliques à celui du précieux sang* », *Tabularia* (« Études », nº 8), 2008, p. 81-88.

Vidal, Fernando, « Le sujet cérébral : une esquisse historique et conceptuelle », *PSN* III/11, 2005, p. 37-48.

Vidal Castro, Francesco, « Los prisioneros de guerra en manos de musulmanes : la doctrina legal islámica y la práctica en al-Andalus (s. VIII-XIII) », *dans* M. Fierro et F. G. Fitz (éd.), *El cuerpo derrotado*, Madrid, 2008, p. 485-506.

Visscher, Camille de, *La décapitation en Égypte ancienne*, thèse un. de Lille, Institut de papyrologie et d'égyptologie, 2003-2004, 2 volumes.

Williams, Carole, « The Cult of ʿAlid Saints in the Fatimid Monuments of Cairo », *Part 1* : « The Mosque of al-Aqmar », *Muqarnas* 1, 1983, p. 37-52 ; Part II : « The Mausolea », *Muqarnas* 3, 1985, p. 39-60.

Yerxa, Donald A. (éd.), *Recent Themes in Military History : Historians in Conversation*, Un. of South California Press, 2008.

Zakkār, Suhayl, *The Emirate of Aleppo, 1004-1094*, Beyrouth, 1971.

Zouache, Abbès, *Armées et combats en Syrie de 491/1098 à 569/1174. Analyse comparée des chroniques latines et arabes*, Ifpo, Damas, 2008.

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