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 47 (2014), p. 17-60

Abbès Zouache

La famille du guerrier (Égypte, Bilād al-Šām, fin Ve/XIe-VIe/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

9782724711264	*La chapelle d'Osiris Ounnefer Neb-djefaou*	Laurent Coulon
9782724711752	*Guide du Caire Islamique*	Hadrien Collet
9782724711660	*Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales 41*	Adrien Candiard (éd.)
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*	

© Institut français d'archéologie orientale - Le Caire

ABBÈS ZOUACHE*

La famille du guerrier

(Égypte, Bilād al-Šām, fin Ve/XIe-VIe/XIIe siècle) [1]

RÉSUMÉ

Cet article se propose de comprendre comment, au VIe/XIIe siècle, au Proche-Orient, le guerrier se représente la famille et appréhende les relations et les sentiments familiaux. Les sources montrent que le groupe familial du guerrier, turc, kurde ou arabe, servile ou non, ne se limite pas aux liens du sang. La « maison » du guerrier réunit sa famille de sang, ses proches et tous ceux qui sont à son service.

Les historiographes arabes ont tendance à décrire, à propos de l'esclave militaire (*ġulām* ou *mamlūk*) une parenté fictive. En effet, même après son affranchissement, le *mamlūk* est lié à son ancien maître et aux camarades aux côtés desquels il a été formé. Mais la parenté fictive ne s'inscrit pas dans le temps long. Le sang scelle des liens plus forts encore, et surtout plus durables. Dans tous les cas, la parenté constitue une matrice des rapports sociaux.

Les sources dénotent aussi la complexité des relations intrafamiliales. Dans la classe militaire dominante turque, ces relations sont régies par la violence lorsque les enjeux politiques sont décuplés. Mais ces relations sont aussi marquées par l'amour filial et/ou fraternel. Les souverains turcs et kurdes sont d'ailleurs présentés par les auteurs arabes comme des pères et des époux aimants et responsables. Leur attitude modérée, leur sobriété et leur respect des normes islamiques s'expriment dans le cadre de l'unité familiale, qui apparaît comme le soubassement de la société.

* Abbès Zouache, Ciham-Umr 5468, abizouache@yahoo.fr

1. Je remercie Thierry Bianquis et Mathieu Eychenne pour leur relecture d'une première version de cet article, ainsi que Julien Loiseau et Nicolas Michel pour leurs suggestions.

AnIsl 47 (2014), p. 17-60 Abbès Zouache
La famille du guerrier (Égypte, Bilād al-Šām, fin Ve/XIe-VIe/XIIe siècle)
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Dans la famille, la femme occupe une place particulière. Dominée, elle ne se conforme pas toujours à l'attitude qu'on en attend. En particulier, les femmes turques exercent parfois un pouvoir politique et militaire. Mais elles ne le font qu'au nom de l'homme auquel elles sont rattachées, père, époux ou fils.

Mots-clés
Famille – guerrier – parenté –relations intrafamiliales – Bilād al-Šām – Miṣr – XIIe siècle – *mamlūk*

✦ **ABSTRACT**

This article aimes to understand how, during the 12th century, the Near Eastern warrior imagined the family and apprehended family relationships and family feelings. The sources show that the family group of the warrior (Turkish, Kurdish or Arabic, enslaved or not) is not limited to blood ties. The warrior's household gathered his blood family, relatives and all those in his service.

Arab historians tend to describe a fictive kinship for the military slave. In fact, the *ġulām* or *mamlūk* was linked to his former master even after emancipation. He also kept strong ties with his former comrades, with whom he had been raised. But fictive kinship was not as durable as forged blood ties which were even stronger. In all cases, kinship was a matrix of social relationships.

The sources indicate also the complexity of family relationships. In the Turkish dominant military class, these relationships were governed by violence when political issues were magnified. But these relationships were also marked by filial and, or fraternal love. Arab authors also described Turkish and Kurdish rulers as loving and responsible fathers and husbands. According to them, they were moderate, sober and pious. They respected the Islamic standards within the family unit, which was the bedrock of society.

Women had a special status in the family. They were dominated, but they did not always comply with the attitude that was expected from them. Sometimes, Turkish women had political and military power. But this power was exercised in the name of the man to whom they were attached, their father, husband or son.

Keywords
Family – warrior – kinship –family relationships – Bilād al-Šām – Miṣr – 12th century – *mamlūk*

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

Excusons icy ce que je dy souvent, que je me repens rarement, et que ma conscience se contente de soy : non comme de la conscience d'un Ange, ou d'un cheval, mais comme de la conscience d'un homme. Adjoustant tousjours ce refrein, non un refrein de ceremonie, mais de naifve et essentielle submission : Que je parle enquerant et ignorant, me rapportant de la resolution, purement et simplement, aux creances communes et legitimes. Je n'enseigne point, je raconte.
Michel de Montaigne, *Essais*, III, 2 (« Du repentir »).

Antioche, début juin 1098. La ville a peur. Un an déjà que les croisés tentent de s'en emparer. Une éternité, pour les habitants. Certes, une armée de secours est annoncée. Mais elle s'est enferrée au loin, en Djézireh. La solidarité s'effrite parmi les défenseurs. L'un des chefs francs, Bohémond de Tarente, le comprend, soudoie un soldat à qui une des tours des remparts a été confiée, enfin pénètre dans la cité. La panique s'y propage. Elle gagne jusqu'à l'émir Yāġī Siyān, qui dirige la défense. Alors que les combats font encore rage, il s'enfuit, entouré de quelques dizaines d'hommes. Selon Ibn al-Aṯīr (m. 631/1233), qui livre un récit circonstancié de sa fuite, il ne retrouve ses esprits que le lendemain[2]. Peut-être se doute-t-il que son destin est scellé, qu'il n'ira pas loin, que des paysans – des Arméniens, selon plusieurs chroniqueurs – se dresseront sur son chemin, le décapiteront et rapporteront sa tête aux chrétiens qui triomphent à Antioche[3]. Toujours est-il qu'il hurle et se lamente. Regrette tout haut sa couardise. Ne peut empêcher ses larmes de couler et pleure, pleure encore d'avoir abandonné sa famille, ses enfants « et les musulmans »[4]. Oubliés, ses frères d'armes. Oubliés, ses soldats qui, depuis des mois, font face à la moindre alarme. Seuls, dans le récit d'Ibn al-Aṯīr, comptent les liens du sang et ceux créés par l'unité de foi.

Peut-on prêter foi à ce récit ? Ibn al-Aṯīr, qui, certes, s'appuie sur des sources plus anciennes, écrit un siècle après la première croisade. Comment a-t-il pu être informé des derniers mots prononcés par un émir turc ayant certes joué un certain rôle militaire en Syrie du nord, à la fin du Ve/XIe siècle, mais sans marquer l'histoire autrement que par sa fuite d'Antioche ? Sa narration ne dénote-t-elle pas plutôt les seules représentations d'un lettré arabe pour qui un guerrier musulman en souffrance est forcément préoccupé par sa famille nucléaire et par l'ensemble de ses coreligionnaires ? Sans doute. Elle n'en rappelle pas moins que le guerrier appartient à d'autres groupes sociaux que l'armée qui l'a façonné, notamment au groupe familial qu'il a en charge.

2. Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil fī al-ta'rīḫ* VIII, p. 417-418.
3. C'est l'une des versions de la mort de Yāġī Siyān rapportée par les chroniqueurs arabes, d'après le *Ḏayl ta'rīḫ Dimašq* d'Ibn al-Qalānisī (m. 555/1160), p. 220. Noter qu'al-ʿAẓīmī (m. 556.1161), contemporain d'Ibn al-Qalānisī, affirme qu'il meurt de soif pendant sa fuite : *Ta'rīḫ Ḥalab*, p. 309.
4. Ibn al-Aṯīr, *ibid*. Comparer à Ibn al-Aṯīr, *al-Ta'rīḫ al-bāhir*, p. 41 (an 524/1130), à propos des Francs sur le point d'être défaits, à al-Aṯārib, près d'Alep, qui combattent, désespérés, au nom de leurs enfants (fils, filles, pères, mères, frères et sœurs), mais non de la religion.

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

De ce groupe – ou plutôt, comme nous le verrons, de ces groupes –, nous savons bien peu de choses, d'abord parce que la famille n'a, jusqu'à il y a peu[5], guère suscité l'attention des médiévistes arabisants, du moins dans une perspective d'histoire sociale imposant de ne pas se contenter des textes juridico-religieux islamiques, les plus nombreux, tous compilés par des membres de l'élite culturelle urbaine[6]. Ces recueils énoncent des normes de comportement dont on ne sait pas toujours si (et dès lors, jusqu'à quel point et selon quelles modalités) elles sont appliquées[7]. L'énoncé de ces normes – qui fait généralement fi des particularismes – porte à penser qu'il existe une « matrice unique des modalités culturelles et sociales de la famille » dont les historiens et les anthropologues occidentalistes ont montré, au cours des dernières décennies, à quel point elle est illusoire[8]. En outre, ces normes constituent très largement, pour les hommes de religion qui les édictent, des outils de diffusion d'un modèle familial, patrilinéaire, qui consacre la domination masculine dont ils sont les ardents défenseurs[9].

De la famille du guerrier, il n'est pas question directement, dans de telles sources, si ce n'est de celle du *muǧāhid*, encore sans ancrage dans le temps, l'espace ou même une culture donnée. Sans doute cette absence – en sus du désintérêt général des médiévistes arabisants déjà évoqué – explique-t-elle le peu d'intérêt que lui ont prêté jusqu'ici les spécialistes du fait militaire médiéval. Non que, dans leurs travaux, il ne soit parfois question de famille ; en particulier, les alliances matrimoniales de la classe militaro-politique dominante[10] ont retenu l'attention de certains d'entre eux, et notamment de ceux, toujours plus nombreux, qui se consacrent

5. Si ce n'est Thierry Bianquis, *La famille arabe médiévale*. Aussi : Rapoport, *Marriage, Money and Divorce in Medieval Islamic Society* ; Bray, « The Family in the Medieval Islamic World », p. 731-742.

6. Sur lesquelles voir Schacht, *Introduction to Islamic Law*, p. 161-174 ; Omran, *Family Planning in the Legacy of Islam* ; Tucker, *Women, Family, and Gender in Islamic Law*, *passim* ; les articles de l'*EI*², de l'*Encyclopaedia Iranica* et de l'*Encyclopedia of Women and Islamic Cultures*, consacrés à la famille, au mariage, au divorce, aux enfants, etc.

7. Bianquis, *La famille arabe médiévale*, p. 14 ; Bray, « The Family in the Medieval Islamic World » ; Bouquet, « Famille, familles, grandes familles : une introduction », p. 189-190.

8. Solinas, « La famille », p. 81-120, cité par Bouquet, « Famille, familles : une introduction ».

9. Sur ce point, voir l'une des conclusions de Rapoport, *Marriage, Money and Divorce in Medieval Islamic Society*, p. 114. Toujours stimulant : Bourdieu, *La domination masculine*.

10. Le concept « d'élite militaire » ou « élite militaro-politique » qui s'est imposé depuis quelques décennies, pose question lorsqu'il s'agit de nommer le petit nombre d'hommes (et parfois de femmes, comme on le verra), qui constituent ce qu'avec Pierre Bourdieu on peut appeler « classe dominante », seule à même d'exercer le pouvoir (politique, symbolique, et en partie économique). Cette classe dominante peut être divisée en fractions incluant les guerriers mais aussi l'élite civile et religieuse. Cf. Bourdieu, *La Distinction*, p. 128 ; Joly, *De la sociologie à la prosopographie des élites*, p. 15.

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

à l'époque mamelouke (1250-1517)[11]. Mais généralement, ils préfèrent se concentrer sur l'activité essentielle des guerriers – combattre – et sur les armées dont ils font partie[12].

Il faut dire que la documentation narrative dont ils font généralement leur miel (chroniques arabes ou latines, dictionnaires biographiques arabes) n'est pas beaucoup moins stéréotypée que les textes juridico-religieux, et ne dit pratiquement rien des guerriers qui n'appartiennent pas à la classe dominante (d'origine turque ou kurde) qui s'impose au Proche-Orient à la fin du Ve/XIe siècle et au VIe/XIIe siècle. Pourtant, cette documentation a l'avantage d'apporter sur les groupes familiaux des guerriers des informations d'un autre ordre que celles livrées par les textes juridico-religieux ; en particulier, elle ne réduit pas systématiquement leur culture à leur religion. Ce sont ces informations que je me propose de réunir ici, en limitant mon propos à des sociétés et à un espace (Bilād al-Šām et Égypte) qui sont alors bouleversés par la guerre, afin de comprendre comment les guerriers qui s'y imposent se représentent la famille et appréhendent les relations, voire les sentiments familiaux.

Le guerrier, la famille : des notions floues

Guerrier ?

La notion même de « guerrier » pose problème. Encore aujourd'hui, les spécialistes ne s'entendent guère sur ce vocable tant il est chargé de sens. C'est pour les uns un simple soldat qui tirerait sa qualité de guerrier du simple fait qu'il participe à des combats, c'est pour les autres, dans une perspective plus nietzschéenne[13], un combattant d'exception du fait de son goût pour la guerre et des qualités qu'il déploie pendant les combats[14]. Au VIe/XIIe siècle, au Proche-Orient, le guerrier professionnel est un cavalier, qui tire de son activité militaire les subsides et la légitimité nécessaires pour dominer la société dans laquelle il vit. Avec ses pairs, il forme le cœur des armées, car ils sont considérés comme les seuls capables d'emporter la décision sur le champ de bataille. Ils sont porteurs, au dire de chroniqueurs arabes ambivalents, de valeurs de discipline, de courage et de dévouement, mais aussi, lorsqu'ils n'appartiennent pas à des armées régulières, comme les Turcomans, de violence et de désordre[15].

11. Broadbridge, « Sending Home for Mom and Dad : The Extended Family Impulse in Mamluk Politics », p. 1 : « With the exception of references to harem politics or marriage ties, scholars rarely spend much time discussing biological family in connection with the Mamluks ». David Ayalon a, à plusieurs reprises, étudié la famille des *mamlūk*-s. Cf. ses « Mamlūkiyyāt », p. 321-349. Dans un ouvrage récent (*Liens personnels, clientélisme et réseaux de pouvoir dans le sultanat mamelouk*), Mathieu Eychenne montre combien les familles militaires (ou selon son expression les « maisons militaires ») mameloukes sont ouvertes sur les sociétés qu'elles dominent.
12. Voir par exemple mon *Armées et combats*. Il n'en va pas autrement des médiévistes occidentalistes.
13. « Je vois beaucoup de soldats : puissé-je voir beaucoup de guerriers ! » : Nietszche, *Also sprach Zarathoustra*, p. 32.
14. Cf. Barrois, *Psychanalyse du guerrier*.
15. Zouache, *Armées et combats*, *passim*, en particulier la conclusion.

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

Le plus souvent, les chroniqueurs les nomment *fawāris* ou *fursān* (sg. *fāris*) ; les auteurs latins utilisent quant à eux le plus souvent le vocable *milites* (sg. *miles*), par assimilation avec les *milites* francs qui parviennent progressivement à former, tout au long du VIe/XIIe siècle, une élite nobiliaire. Ce sont pour l'essentiel des Turcs, nés libres ou esclaves et dès lors dits *ġilmān* (sg. *ġulām*) et de plus en plus souvent, au fil du temps, *mamālīk* (sg. *mamlūk*)[16]. Les *fawāris* arabes de l'époque précédente n'ont cependant pas complètement disparu, incarnés par des hommes comme Usāma b. Munqiḏ (m. 584/1188), qui se charge, dans le *Kitāb al-iʿtibār*, de chanter sa propre gloire, ou comme Dubays Ibn Ṣadaqa (m. 539/1135), aventurier chiite dont les chroniqueurs arabes n'hésitent pas à faire un héros magnifique[17].

Ces cavaliers lourds forment, dans le Bilād al-Šām puis en Égypte, l'élite peu nombreuse des armées seldjouqides, bourides, zangides et ayyoubides. Ils sont entourés de combattants occasionnels, qui les rejoignent ponctuellement : d'abord des guerriers nomades arabes ou surtout turcomans ; ensuite des hommes d'origine sociale et géographique variée (*aḥdāṯ*[18], montagnards, paysans parfois), démobilisés à la fin de la campagne.

En Égypte, l'armée fatimide est tout aussi composite, avant la conquête du pays par Saladin, qui met fin au califat chiite en 567/1171. Elle est constituée de plusieurs corps spécialisés, semble-t-il ethniquement homogènes, et où les statuts sont divers. Hommes libres et esclaves s'y mêlent. Les *Sūdān* (« Noirs », pour la plupart esclaves) et les nomades arabes y jouent un rôle important, en particulier lors de la déliquescence du régime fatimide, dans la première moitié du VIe/XIIe siècle. Comme en Syrie, les cavaliers lourds, turcs, kurdes ou arméniens, constituent l'élite des combattants, notamment à partir de la réforme de l'armée menée par le vizir al-Afḍal (m. 515/1121), au tout début du VIe/XIIe siècle, et plus encore après la conquête de l'Égypte par Saladin[19].

Des groupes familiaux aux contours flous

À quelque ethnie qu'ils appartiennent et quel que soit leur statut, nous connaissons mal la vie de la plupart de ces *fawāris*. Ils apparaissent, dans les sources médiévales, en tant que membres de l'armée (*al-ʿaskar*) ou parfois d'une tribu/d'un clan (*al-Ġūzz* ; *al-Hākariyya* ; *al-Yārūqiyya*, etc.), sans guère de détail, si ce n'est pour les guerriers arabes dont la généalogie est la plupart du

16. Le terme de *mamlūk* est massivement employé par les auteurs arabes à partir du VIIe/XIIIe siècle. Contrairement à ce qu'affirme Deborah Tor (« Mamlūk Loyalty », p. 768 : « The word "*mamlūk*" virtually never appears in sources written before the thirteenth century »), qui a en revanche raison de souligner que c'est le plus souvent de *ġilmān* qu'il est question dans les textes les plus anciens, il est bien utilisé au siècle précédent. Dans la deuxième moitié du VIe/XIIe siècle, il désigne clairement des esclaves militaires d'élite, qui forment la garde rapprochée de Saladin, ainsi que l'atteste Guillaume de Tyr (m. 1184), *Chronicon* L. XXI, 23.
17. Zouache, « Dubays Ibn Ṣadaqa (m. 539/1135), aventurier de légende. Histoire et fiction dans l'historiographie arabe médiévale », p. 87-130.
18. Membres des milices urbaines qui jouent un rôle militaire non négligeable, au XIIe siècle.
19. Cf. *infra*, sur les réformes d'al-Afḍal. Pour plus de détail, voir Zouache, *Armées et combats…*, en particulier le chapitre III ; Hamblin, *The Fatimid Army During the Early Crusades*.

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

temps précisée. Par exemple, nous ne savons presque jamais si le nom du *ġulām*/*mamlūk* lui a été donné par ses parents de sang, alors même qu'il est encore libre, ou attribué au moment de sa capture ou de son achat. Et il est rarement possible de déterminer son origine géographique[20]. Cependant, l'ancien mamelouk peut généralement être repéré car il est aussi désigné par le nom du maître qui l'a affranchi. Ainsi, l'émir Ǧāwalī, seigneur de Mossoul au début du VI^e^/XII^e^ siècle, est un ancien *mamlūk* d'Āq Sunqur al-Bursuqī (m. 519/1126), lui-même ancien *mamlūk* de Bursuq, qui a occupé la même fonction auprès du sultan seldjouqide – *mamlūk al-amīr Bursuq mamlūk al-sulṭān*[21]. En Égypte, Saʿd al-Dawla al-Ṭawāšī, qui en 496/1102-1103 prend la tête d'un corps expéditionnaire allant combattre les Francs en Syrie, est un ancien mamelouk de Badr al-Ǧamālī (m. 487/1094)[22].

Encore n'est-il question, dans ces sources, que de ceux qui forment une fraction de la classe militaire dominante, sultans, princes et émirs de très haut rang : sur les autres émirs, qui constituent les cadres de l'armée, les sources médiévales s'étendent peu, voire très peu[23]. Elles livrent cependant quelques informations : leur ascendance est régulièrement mentionnée, les liens germains parfois soulignés, plus rarement les liens utérins. L'épouse apparaît d'abord en tant que mère d'un enfant mâle, la ou plutôt les concubines des souverains peu. La polygamie est fréquente, mais non systématique. Saladin (m. 589/1193) ne se marie qu'une seule fois (en 1176), avec ʿIṣmat al-Dīn, l'épouse de son ancien maître Nūr al-Dīn, alors qu'il dispose de nombreuses concubines, dont quelques-unes seulement sont connues – celles qui lui ont donné un fils[24]. La polygamie est-elle répandue en dehors de la classe dominante ? Les sources sont trop pauvres pour répondre à cette question. Nous pouvons simplement supposer que la famille nucléaire du guerrier, nomade ou non, est peu nombreuse[25], d'une part pour des raisons économiques, d'autre part parce que la mortalité infantile est alors élevée[26].

20. Bosworth, « Notes on Some Turkish Personal Names in Seljūq Military History », p. 98.

21. Ibn al-ʿAdīm, *Buġyat al-ṭalab fī taʾrīḫ Ḥalab* IV, p. 1963.

22. Les exemples peuvent évidemment être multipliés. La graphie al-Ṭawāšī (Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil fī al-taʾrīḫ* VIII, p. 489) est incertaine. Ibn al-Qalānisī, *Ḏayl taʾrīḫ Dimašq*, an 496/1102-3, p. 227, le nomme Saʿd al-Dawla *al-maʿrūf bi-l-Qawāmisī*, et Ibn Muyassar (*Aḫbār Miṣr*, p. 74) Saʿd al-Dawla *al-Qawwāṣī*.

23. Du moins jusqu'au XIII^e^ siècle : c'est beaucoup moins le cas ensuite, dans la production pléthorique d'époque mamelouke.

24. Saladin laisse à sa mort dix-sept fils et une fille en bas âge : ʿImād al-Dīn al-Iṣfahānī, *al-Fatḥ al-qussī fī-l-fatḥ al-qudsī*, p. 327. Cf. l'énumération de leur nom par le même ʿImād al-Dīn al-Iṣfahānī, *al-Barq al-šāmī* III, p. 76-79. Sur ses concubines, voir Eddé, *Saladin*, p. 203. Noter que tous les princes ne laissent pas autant d'enfants. Par exemple, Ẓangī semble le seul enfant (au moins le seul enfant mâle – Ibn al-Aṯīr, *al-Taʾrīḫ al-bāhir*, p. 15) à survivre lors de la mort de son père Āq Sunqur ; il laisse lui-même cinq enfants (quatre garçons et une fille).

25. Peacock, *Early Seljūq History. A New Interpretation*, p. 5, 87, où il suppose sans convaincre que la famille nucléaire turcomane (*khzina*) moyenne est composée de quatre personnes (père, mère, deux enfants). Il s'appuie curieusement sur les réflexions (sur les nomades kazakhs et kirghizs des XVIII^e^ et XIX^e^ siècles) de Khazanov, *Nomads and the Outside World*, p. 30 et 126-130, et sur les estimations (à propos des Mongols) de May, *The Mongol Art of War, Chinggis Khan and the Mongol Military System*, p. 28.

26. Mais une mortalité infantile élevée peut dynamiser la fécondité, et inciter à la polygamie.

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

Le groupe familial, dont on ne perçoit pas toujours les contours, est souvent désigné par des termes génériques, le plus souvent *ahl*, *bayt* et *usra*, secondairement (et avec un sens souvent plus large encore de « clan » ou de « tribu ») *āl*, *qawm*, *ʿā'ila*[27]. Nous comprenons parfois, au détour d'une phrase, que ces termes désignent un groupe très large, comportant l'ensemble des proches d'un émir, depuis sa famille de sang (en particulier sa/ses épouses et ses enfants, quelquefois ses cousins germains) aux serviteurs qui l'accompagnent depuis la plus tendre enfance. Dans le *Kitāb al-iʿtibār*, Usāma b. Munqiḏ emploie ainsi à deux reprises l'expression, « *ahlī wa-wālidatī wa-awlādī* »[28]. Assurément, le groupe familial du guerrier – arabe, kurde ou turc – ne se limite pas aux liens du sang. La « maison » (*bayt*, pl. *buyūt*, bien rendu par l'anglais *household*) réunit sa famille de sang (dont sa/ses femmes légitimes, ses concubines et ses enfants), ses proches et tous ceux qui sont directement à son service[29]. Les membres de cette « maison » sont liés à leur maître par des relations d'intimité – compagnonnage, amitié, fraternité, amour, dépendance et service (*ḫidma*).

À la fin du Ve/XIe siècle et au VIe/XIIe siècle, cette « maison » suit encore parfois le prince lors de ses déplacements. Sa tente est alors réservée à sa femme ou à ses enfants, dans la continuité de la pratique seldjouqide[30]. La famille des souverains zangides et ayyoubides ne loge pas toujours près de lui. Lors de la mort de Nūr al-Dīn, son épouse se trouve ainsi « chez elle », dans la citadelle de Damas, selon ʿImād al-Dīn al-Iṣfahānī[31]. Quant à la famille de Saladin, elle demeure au Caire ou à Damas – du moins ses épouses, ses concubines et ses enfants en bas âge.

Parenté fictive, parenté de sang

La parenté fictive et ses limites

Les *mamlūk*-s existent socialement par leur insertion dans l'armée, sous le commandement d'un chef dont on imagine qu'il a sur eux pouvoir de vie et de mort. Ils ont probablement été achetés ou razziés dans leur prime jeunesse ; ils reçoivent ensuite une formation technique et idéologique dispensée par des *muʿallimūn* et des *ustāḏ*-s[32], sous le contrôle et dans la proximité de leur maître – le souverain ou un émir de haut rang. Nous sommes encore mal renseignés sur cette formation et sur les liens qu'elle est censée créer, pour l'époque et dans l'espace qui nous intéressent : les sources font défaut. Il faut souvent se contenter de ce que disent des sources

27. *ʿĀ'ila*, qui désigne plus souvent la famille au sens restreint du terme dans les textes narratifs du XVe siècle, apparaît peu. *Āl* est souvent utilisé pour les lignages arabes.
28. Usāma b. Munqiḏ, *Kitāb al-iʿtibār*, p. 23, 34. Cf. aussi p. 25-27.
29. Voir Chamberlain, « The Crusader Era and the Ayyūbid Dynasty », p. 240-241.
30. Cela n'est pas toujours le cas parmi les Seldjouqides. Alp Arslān prend ainsi soin d'envoyer ses bagages et ses épouses à Tabrīz, lorsqu'il part en campagne contre les Byzantins, qu'il bat à Mantzikert (1071). En revanche, lorsqu'il est défait par les Qarā Ḫiṭay lors de la bataille dite de Qaṭwān, en 536/1141, Sanǧar est accompagné par sa famille, sa femme Terken Ḫātūn étant capturée après la bataille puis relâchée (voir par exemple Barhebraeus, *Chronographie*, an 536 : sa femme et la fille de sa femme sont emmenées en captivité, ainsi que quatre mille autres femmes).
31. Al-Bundārī, *Sanā al-barq al-šāmī*, p. 113.
32. Dont un certain nombre sont certainement des eunuques qui n'ont pas d'enfant et peuvent servir de père.

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

antérieures ou postérieures, tel le *Siyāsat Namah* (484/1091) de Niẓām al-Mulk (m. 485/1092), les manuels de *furūsiyya* et les chroniques d'époque mamelouke.

À la fin du XIe siècle, Niẓām al-Mulk insiste sur la force du lien qui unit l'esclave militaire et son maître, lorsqu'il explique dans quelles conditions un dynaste peut se maintenir :

> « Les sages ont dit qu'un bon esclave et un bon serviteur valent mieux qu'un fils. Quand on les possède, il ne faut pas les laisser échapper. Le poète a dit : "Un serviteur obéissant est préférable à cent fils : le fils désire la mort de son père et le serviteur souhaite une longue vie à son maître"[33] ».

Les sources narratives d'époque fatimide, zangide et ayyoubide sont moins explicites. Cependant, leurs auteurs paraissent partager les conceptions de Niẓām al-Mulk. Ils ont tendance à décrire, au moins en creux, à propos de ces *mamlūk*-s, une parenté fictive, sans doute parce qu'ils se représentent le paradigme mamelouk à l'aune des valeurs familiales qu'ils portent aux nues : solidarité, fidélité, respect de l'aîné. En outre, en islam, l'esclave est un proche que son maître doit nourrir, habiller et éduquer ; on en attend obéissance et loyauté, au même titre que des individus ayant des liens de parenté par le sang. Quant aux chroniqueurs d'époque mamelouke, ils vont plus loin encore. Ils utilisent volontiers un vocabulaire appartenant au champ lexical de la famille (*walad ; ibn ; wālid ; ab ; aḫ ; iḫwa ; bayt ; ʿā'ila*), lorsqu'ils évoquent les relations du *mamlūk* avec son maître[34].

Les valeurs familiales rejoignent ici harmonieusement les valeurs militaires, puisque, dans toute armée, la question fondamentale qui se pose à l'encadrement de haut rang est celle de la fidélité et de la loyauté des hommes destinés à se battre et à mourir pour lui. C'est pour pallier une déficience en la matière qu'au IIIe/IXe siècle « le système mamelouk » (David Ayalon) aurait été mis en place. Les califes abbassides auraient voulu façonner une armée suffisamment loyale pour leur permettre de résister aux tensions de plus en plus vives affaiblissant leur pouvoir[35]. Ce « système » aurait eu l'avantage de couper les jeunes esclaves de tous liens originels (tribaux et surtout familiaux[36] ; le paradigme est poussé à l'extrême avec les eunuques).

La culture de la servilité militaire gagne ensuite l'ensemble du Proche-Orient, où elle s'épanouit pendant le sultanat mamelouk (1250-1517), essentiellement en Égypte et en Syrie. Les Seldjouqides, qui disposent pourtant d'autres viviers de recrutement (en particulier les Turcomans), semblent choisir très tôt de s'appuyer sur des esclaves militaires, peut-être dès le règne de Ṭoġrïl Beg[37]. En Syrie, leurs épigones bourides et zangides les imitent. En Égypte,

33. Niẓām al-Mulk, *Siyāsat Nāmah*, chap. XXVII, « De l'organisation des esclaves du prince et des mesures à prendre pour ne pas les fatiguer quand ils sont de service ».

34. Ayalon, *Islam and the Abode of War*, p. 65.

35. Voir Ayalon, « The Wafidiya in the Mamluk Kingdom », p. 89-104 ; *id.*, « L'esclavage du mamelouk », p. 1-66 ; *id.*, *Le phénomène mamelouk dans l'Orient islamique*. Ses idées sont prolongées et (en partie) remises en cause par Amabe, *The Emergence of the ʿAbbasid Autocracy* ; Gordon, *The Breaking of a Thousands Swords* ; De la Vaissière, *Samarcande et Samarra*.

36. Ayalon, « Mamlūkiyyāt », p. 327-328, dont la reconstruction apparaît cependant bien théorique.

37. Peacock, *Early Seljuq History : A New Interpretation*.

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

où la servilité militaire est pratiquée de longue date, les défaites contre les croisés, à la fin du Ve/XIe siècle, convainquent les vizirs militaires d'y avoir plus recours encore qu'auparavant ou, à défaut, de s'inspirer de leur formation. Tel est le sens des réformes entreprises au début du VIe/XIIe siècle[38] par al-Afḍal b. al-Ǧamālī (m. 515/1121), qui crée un corps de guerriers d'élite nommé al-Ḥuǧariyya[39]. Ce corps intègre des enfants (*ṣibyān al-ḥuǧar*), dès lors enlevés à leur famille et encasernés, les meilleurs d'entre eux étant destinés à devenir émirs et à se voir confier un gouvernement[40]. Ibn Muyassar (m. 677/1278) évoque, quant à lui, l'enrôlement, la formation et l'encasernement des fils de soldats et officiers servant la dynastie fatimide, nommés *ṣibyān al-ḫāṣṣ*, à qui est dispensée une formation complète[41].

En Syrie comme en Égypte, les esclaves militaires forment une partie de la garde personnelle du prince ou de l'émir – ses *familiares*, parfois dits *ḫawāṣṣ*, en arabe. Ces *familiares*, parmi lesquels se mêlent hommes libres et esclaves, prennent le nom de leur maître/chef : *ḫalafa ǧamāʿa min al-ġilmān ḫamsami'at mamlūk wa-hum al-Asadiyya*, apprend-on par exemple dans les quelques lignes d'obituaire consacrées à Asad al-Dīn Šīrkūh (m. 564/1169) par Abū Šāma (m. 630/1232-1233)[42]. Il faut dire que les *mamlūk*-s sont censés conserver à jamais des rapports très étroits avec le maître qui les a élevés et auquel ils doivent leur élévation sociale. À l'époque mamelouke, la vie en collectivité doit créer des liens filiaux ainsi que d'amitiés, de solidarité et de fraternité entre compagnons d'esclavage et d'affranchissement (*ḫušdāšiyya*)[43]. Pourtant, des tensions très vives peuvent aussi opposer ces guerriers à leurs maîtres/anciens maîtres ou aux descendants de ceux-ci. La vie en collectivité peut exacerber des sentiments de jalousie nés du désir de plaire au maître. En outre, le *mamlūk* peut s'élever contre l'autorité de son maître ou souhaiter s'en défaire, fût-ce par la violence[44].

À l'époque qui nous intéresse, de telles tensions ne sont pas rares. Pourtant, plusieurs récits dénotent la solidité des liens entre des *mamlūk*-s et leurs maîtres. Ainsi, en 504/1110-1111[45], Sukmān al-Quṭbī (ou al-Quṭubī), maître du Diyār Bakr[46], s'éteint de maladie lors

38. Sur ces réformes, voir Beshir, « Fatimid Military Organization », p. 46-48 ; Hamblin, *The Fatimid Army During the Early Crusades*, p. 42-58 ; Lev, *State and Society in Fatimid Egypt*, p. 101-102.

39. Le calife abbasside al-Muʿtaḍid (r. 892-902) avait fondé un corps d'élite du même nom – les *ġilmān al-ḥuǧariyya*.

40. Ibn al-Ṭuwayr, *Nuzhat al-muqlatayn fī aḫbār al-dawlatayn*, p. 57-58 ; Ibn Ḫallikān, *Wafayāt al-aʿyān wa-anbā' abnā' al-zamān*, p. 418-419.

41. Ibn Muyassar, *Aḫbār Miṣr*, p. 143.

42. Abū Šāma, *ʿUyūn al-rawḍatayn* II, p. 114, 158. Voir aussi Ibn al-Furāt, *Ta'rīḫ al-duwal wa-l-mulūk* IV/1, p. 56.

43. La vie dans des baraquements a aussi dû favoriser des relations érotiques ou sexuelles. Cf Rowson, « Homoerotic Liaisons among the Mamluk Elite in Late Medieval Egypt and Syria », p. 226 ; Irwin, « Ali al-Baghdadi and the Joy of Mamluk Sex », p. 45-57.

44. Voir par exemple le récit par Abū Šāma, *Tarāǧim*, p. 180, de l'exécution d'un *mamlūk* turc ayant assassiné son maître, en rabīʿ II 646/8 août 1248.

45. Selon Ibn al-Qalānisī, *Ḏayl ta'rīḫ Dimašq*, p. 278-283. Ibn al-Aṯīr place l'expédition sous l'année 505/1111-1112 : *al-Kāmil fī al-ta'rīḫ* VIII, p. 597-588. Voir les commentaires de Carole Hillenbrand dans Ibn Azraq al-Fāriqī, *Ta'rīḫ* I, n°1 p. 128.

46. *Mamlūk*, fondateur de la dynastie dite des Šāh-Armān (493-604/1100-1207), mort en 505/1111-1112 ou en 506/1112-1113. Il s'empare de Mayyāfāriqīn en 502/1108-1109 : Ibn al-Azraq, *Ta'rīḫ al-Fāriqī*, éd. ʿAwaḍ,

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

d'une expédition en Syrie. Ses hommes ramènent son corps à Aḫlāṭ. Tout à coup, l'Artuqide Naǧm al-Dīn Īl-Ġāzī (m. 516/1122) surgit[47]. Les hommes de Sukmān font face et se rangent en ordre de bataille. La bière (*tābūt*) est placée au centre (*qalb*) de l'armée. L'impétrant est mis en fuite, le corps de Sukmān préservé[48].

Encore les hommes de Sukmān sont-ils probablement aussi motivés par son trésor. L'attachement apparaît plus désintéressé encore dans les récits qui retracent les débuts de Zangī b. Qasīm al-Dawla Āq Sunqur (m. 541/1146). Après l'exécution d'Āq Sunqur par Tutuš, en 488/1095, Zangī, alors âgé d'environ dix ans[49], ne doit sa survie qu'à la protection des *mamlūk*-s de son père, puis à celle d'anciens émirs ou *mamlūk*-s du sultan Malik Šāh (m. 485/1092-1093), tous frères d'armes d'Āq Sunqur. Karbūqā (m. 495/1102) d'abord, qui, enfin sorti de la geôle où Tāǧ al-Dawla Tutuš l'avait jeté, à Ḥimṣ, se rend maître de la Djézireh[50] :

> « Lorsqu'il se fut rendu maître des territoires (*al-bilād*), il fit venir les *mamlūk*-s de Qasīm al-Dawla Āq, leur ordonna de lui amener ʿImād al-Dīn Zangī, et dit :
>
> – C'est le fils de mon frère, *huwa ibn aḫī*, et je suis le premier de ceux à qui il incombe de l'élever.
>
> Alors ils le firent venir auprès de lui, et il leur distribua des *iqṭāʿ*-s de bon rapport. Il les regroupa autour de ʿImād al-Dīn Zangī, et s'appuya sur eux lors des guerres (*ḥurūb*) qu'il mena. Ils faisaient preuve du plus grand courage, et ils ne le quittèrent plus[51] ».

Restés auprès de Zangī et donc de Karbūqā, qui en agissant ainsi ne fait évidemment pas preuve de désintéressement (il a tout à gagner en récupérant au moins une partie des hommes du puissant Āq Sunqur, dont il se proclame l'héritier), ces *mamlūks*-s font preuve d'une affection sans borne à l'égard du premier. Au point que lorsqu'il se trouve en difficulté face à Sukmān b. Artuq (ou Suqmān, m. 498/1104-1105)[52] et à sa multitude de Turcomans, près d'Āmid, Karbūqā, qui pressent la défaite, a une idée :

> « Lorsqu'il vit combien les Turcomans étaient nombreux, il prit peur. Alors il se saisit de ʿImād al-Dīn Zangī, le jeta devant les *mamlūk*-s de leur père et leur dit :
>
> – Combattez pour le fils de votre maître, *ṣāḥib* !

p. 274-275 ; *id.*, *Taʾrīḫ* I, éd. et trad. Hillenbrand, p. 163.

47. Second fils de l'émir Artuq, considéré comme le fondateur de la branche artuqide de Mārdīn, qu'il possède à partir de 502/1108-1109. Sa carrière est résumée par Hillenbrand, « The Career of Najm al-Dīn Īl-Ghāzī », p. 250-292.

48. Ibn al-Aṯīr, *Kāmil* ; Ibn al-Furāt, *Taʾrīḫ al-duwal*, ms. Vienne AF 117, I, f. 54v° ; Ibn Azraq al-Fāriqī, *Taʾrīḫ* I, éd. et trad. Hillenbrand, p. 163-164. Selon cette dernière, « This was not merely an attempt to obtain plunder but was a deliberate move to destroy Sukmān's troops and thereby weaken the power of the principality nearest his own ».

49. Selon Ibn al-Aṯīr, *al-Taʾrīḫ al-bāhir*, p. 15.

50. Les extraits suivants sont traduits du *Taʾrīḫ al-bāhir* d'Ibn al-Aṯīr, p. 15 et suivantes. Ils sont repris *in extenso* ou non par nombre d'historiens postérieurs (Abū Šāma, Nuwayrī, etc.).

51. Ibn al-Aṯīr, *al-Taʾrīḫ al-bāhir*, p. 15-16.

52. Sukmān est le frère aîné d'Īl-Ġāzī, dont il a été question ci-dessus.

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

> Alors ils se jetèrent à cœur perdu dans le combat (*qitāl*), et la guerre s'alluma de toutes parts. Ainsi, ils firent fuir Sukmān et firent prisonnier son neveu (*ibn aḫīhi*) Yāqūtī, que Karbūqā emprisonna ; plus tard il le libéra. C'était la première bataille à laquelle le *šahīd* ʿImād al-Dīn assistait, après la mort de son père. ʿImād al-Dīn demeura auprès de Karbūqā jusqu'à ce que ce dernier meure, en 494[53]. »

Après la mort de Karbūqā, en 495/1102, Ǧakarmiš, autre ancien *mamlūk* du sultan Malik Šāh, va plus loin encore, créant – selon Ibn al-Aṯīr – un rapport filial avec celui qui allait abattre le comté d'Édesse, un demi-siècle plus tard, d'où son titre de *šahīd* :

> « Il prit ʿImād al-Dīn *al-šahīd*, l'installa près de lui, l'aima et en fit un fils (*walad*), car il savait à quel point son père avait été puissant. [Zangī] resta auprès de lui jusqu'à ce qu'il se fasse tuer, en 500/1106-1107[54]. »

Ibn al-Aṯīr considère donc que l'adoption de Zangī par Ǧakarmiš est motivée par le rang éminent de son père dans l'État seldjouqide. Un lien très fort est incontestablement créé, que Zangī, devenu plus puissant encore que ne l'avait été son père, approfondit par la suite : d'abord en enrichissant et en élevant à de hautes fonctions le fils de Ǧakarmiš, qu'il dote de nombreuses *iqṭāʿ*-s, ensuite en le prenant pour gendre (*wa-ttaḫaḍahu ṣihr*^{an}, selon le même auteur[55]). Au lien ethnique (tous deux sont Turcs) et social s'ajoute donc l'alliance familiale. La parenté fictive est consolidée par une parenté de sang.

C'est que quelle que soit la solidité des liens nés de l'amitié, de la camaraderie ou de l'appartenance à un même groupe social, le sang scelle des liens plus forts encore. Nous touchons là à l'une des limites de la parenté fictive à laquelle les réseaux de patronage donnent naissance. Qu'elle soit ou non d'origine servile, la classe militaire dominante ne cherche jamais à se créer une mémoire commune, un ancêtre mythique ou tout autre outil permettant de créer des liens aussi solides que ceux fondés sur le sang. Sans doute cela change-t-il quelque peu avec le temps : aux VIIe-IXe/XIIIe-XVIe siècles, les pratiques distinctives des Mamelouks (costume, musique militaire, langue dans une certaine mesure, *furūsiyya* surtout[56]) dénotent la formation d'un groupe ayant conscience de lui-même, tenant au moins symboliquement à affirmer son unité. Mais il n'est alors question ni de famille, ni de redéfinition des limites de la parenté[57]. Ces pratiques culturelles révèlent simplement qu'alors, les Mamelouks forment un groupe social complexe et évolutif, qui ressent le besoin de se doter de repères constitutifs d'une identité à laquelle tous ceux qui le rejoignent peuvent adhérer sans trop de difficultés. La projection sur

53. L'éditeur souligne en note 8 p. 16 que selon le même Ibn al-Aṯīr, dans le *Kāmil fī al-ta'rīḫ*, Karbūqā s'éteint l'année suivante, en ḏū al-qaʿda 495/17 août-15 septembre 1102.
54. Ibn al-Aṯīr, *al-Ta'rīḫ al-bāhir*, p. 15-16.
55. *Ibid.*
56. Voir Carayon, *La* furūsiyya *des Mamlūks*.
57. Je m'appuie ici sur les analyses éclairantes de la redéfinition des limites de la parenté par l'Église, par Brown, *Le culte des saints*, p. 46. Aussi : Rivoal, *Les Maîtres du secret*, p. 32-33 et *passim*.

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

le groupe des valeurs (solidarité, fidélité, amour – *maḥabba*) et des obligations découlant de l'appartenance à un groupe familial ne remplace jamais réellement les liens du sang.

D'ailleurs, les affranchis et leurs descendants qui occupent une place éminente dans les sociétés bouride, zangide et ayyoubide, n'hésitent pas à s'entredéchirer et même à lutter contre le maître à l'origine de leur élévation sociale[58]. Doit-on être surpris du fait que les auteurs arabes, qui se plaisent à les conter inlassablement, ne s'étendent pas en récriminations contre ces luttes ? N'est-ce pas qu'ils ne croient pas vraiment à la parenté fictive qui constitue surtout, pour eux, un modèle conceptuel commode ? N'est-ce pas, également, que ces luttes correspondent à leur vision du monde ? Après tout, à leurs yeux, l'islam est marqué, depuis son apparition, par des oppositions/combats/tiraillements qui se répètent sans cesse. La nouvelle religion a marqué une rupture entre les membres d'une même tribu et surtout d'une même famille[59]. Effaçant les liens du sang et de la parenté, elle a inauguré une nouvelle distinction, entre ceux qui croient et ceux qui refusent la vraie foi, et mis en avant – fût-ce symboliquement –, l'individu au détriment du groupe familial. Lors de la bataille de Badr (2/624), le père (Abū Bakr) combat le fils (ʿAbd al-Raḥmān), et le neveu (ʿUmar) tue son oncle maternel. Pourtant, le prophète Muḥammad souligne, dans le Coran, la nécessité d'éviter de combattre sa propre famille (de sang). L'histoire de l'islam en gestation est marquée par une tension entre l'attachement à la vraie foi et l'affection pour son clan, ses proches, son sang. Croyance en Dieu et piété filiale sont certes associés, dans le Coran ; mais le respect des parents est érigé en principe absolu[60], et la famille nucléraire est le modèle d'organisation sociale. Les conflits très violents entre les Seldjouqides, leurs proches, leurs descendants et/ou leurs épigones, participent d'un ordre presque naturel, qui ne s'oppose pas à une conception familiale du pouvoir ancienne en terre d'islam[61], longtemps portée par des Arabes ou par des Iraniens, et consubstantielle aux Kurdes et aux Turcs qui dominent le Proche-Orient.

Famille de sang

Il est difficile de minimiser les liens de sang, nés d'un mariage ceux-là, parmi les guerriers – notamment les *mamlūk*-s[62]. Que ces derniers aient créé des familles au sens le plus strict du terme, en prenant femme, ne fait aucun doute. Dans un texte maintes fois commenté parce qu'il est censé révéler les conceptions ethniques des Abbassides, al-Yaʿqūbī (m. 284/897), le seul

58. Pour la fin de l'époque seldjouqide, les luttes « fratricides » sont recensées par Tor, « Mamlūk Loyalty ». Son argumentaire (cependant peu convaincant) la conduit à affirmer que « *the slave system also produced its own additional peculiar and inherent limitations on loyalty* ».

59. Je suis ici Gril, « Pratiques, rituels communautaires, conduites personnelles, apparition du soufisme ».

60. *Ibid.*

61. Cf. par exemple les Marwānides, sous les Omeyyades, ou le système familial mis en place par le deuxième calife abbasside al-Manṣūr. Voir Kennedy, « Central Government and Provincial Élites in the Early ʿAbbāsid Caliphate », p. 26-38 ; *id.*, *The Early Abbasid Caliphate. A Political History*, p. 52.

62. Comme le reconnaît en passant David Ayalon, « Mamlūkiyyāt », p. 329, 338. Cf. aussi Tor, « Mamlūk Loyalty », nº 9 p. 770.

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

auteur arabe à quelque peu s'étendre sur l'installation des *mamlūk*-s à Samarra, affirme que le calife abbasside al-Muʿtaṣim (m. 227/842) prend la précaution d'acheter des esclaves turques afin de les marier à ses futurs soldats, avec l'intention d'isoler des autres groupes la nouvelle communauté ainsi créée[63]. La pratique paraît avoir été reprise en Égypte par Ibn Ṭūlūn (m. 270/884), qui aurait déclaré espérer qu'en fournissant des esclaves femmes à ses *ġilmān*, ces derniers allaient fonder de nouvelles familles[64]. S'est-elle perpétuée jusqu'à l'époque des croisades ? Sans doute, si l'on suit Ibn ʿAsākir (m. 571/1176), dans un passage du *Taʾrīḫ madīnat Dimašq* consacré à Nūr al-Dīn Maḥmūd b. Zangī (m. 569/1174)[65] :

> « Lorsque ses *mamlūk*-s devenaient pubères (*iḥtalama*), il les affranchissait. Il mariait les [*mamlūk*-s] mâles (*ḏikrān*) avec les esclaves de sexe féminin (*ināṯ*), et il leur allouait un salaire pour subvenir à leurs besoins journaliers. »[66]

Dans tous les cas, il semble que l'on se marie prioritairement avec une femme de son ethnie, sans pour autant s'interdire les mariages pluriethniques, comme le laisse penser la pratique de la classe dominante militaire turque ou kurde, qui parfois, par pragmatisme, s'allie avec une famille arabe[67]. Il n'en va sans doute pas autrement des guerriers libres, Arabes, Kurdes ou Turcomans, dont on apprend accessoirement qu'ils se marient avec une congénère[68]. Peut-être la première génération de Turcomans arrivés en Syrie, dans la deuxième moitié du Ve/XIe siècle, avait-t-elle dérogé à la tradition : comme ils n'étaient pas accompagnés de leur famille, ceux qui s'installaient durablement ne pouvaient que prendre femme en dehors de leur clan[69]. En revanche, la deuxième génération de Turcomans ne doit pas faire face à la même difficulté. Leur famille les accompagne. Certains se sédentarisent et fondent des quartiers, par exemple à Alep, sous Nūr al-Dīn, à l'extérieur des murailles. Le quartier prend le nom d'al-Yārūqiyya, d'après l'émir Yārūq, « l'un des émirs turcomans qui y campait avec son armée, sa force et ses hommes ». Les auteurs arabes qui rapportent cette fondation soulignent qu'ensuite, leurs femmes n'ont plus à se transporter à l'intérieur des remparts, comme c'était le cas auparavant en cas de siège[70]. Lorsqu'ils se rendent en Égypte, les guerriers arméniens auxquels fait appel Bahrām, parvenu au vizirat en 529/1135, emmènent aussi leurs familles avec eux. À Fusṭāṭ, puis hors de la muraille du Caire,

63. Al-Yaʿqūbī, *Kitāb al-buldān*, p. 259.
64. Cf. Gordon, *The Breaking of a Thousand Swords*, p. 69.
65. Ibn ʿAsākir, *Taʾrīḫ madīnat Dimašq* LVII, p. 123 (l'ensemble de la notice : n° 7255, p. 118-124).
66. *Wa razaqahum* : littéralement, procurer le pain quotidien/de quoi subvenir à ses besoins, par la grâce de Dieu, et par extension allouer une pension afin d'entretenir un agent/serviteur.
67. Sulṭān, oncle d'Usāma b. Munqiḏ, épouse ainsi l'une des filles du prince seldjouqide Tutuš.
68. Cf. par exemple Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil fī al-taʾrīḫ* X, p. 11 (mariage d'un Turcoman avec une femme turcomane, an 581 H.).
69. Voir Bianquis, *Damas et la Syrie sous la domination fatimide* II, p. 600 *sq*.
70. Yāqūt, *Muʿǧam al-buldān* V, p. 425. Autres références dans Zouache, *Armées et combats*, p. 270.

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

sous les Fatimides et encore sous les Ayyoubides, des guerriers et leurs familles, arméniens mais pas seulement, donnent leur nom aux *ḥārāt* (quartiers) où ils sont installés[71].

Il arrive que les guerriers soient aussi nourris par celui dont ils dépendent, même en dehors des temps de service. Ainsi, à Mossoul, Sayf al-Dīn Ġāzī (m. 544/1149) aurait offert somptueusement le couvert à tout soldat régulier, matin et soir[72]. Mais c'est généralement au guerrier de nourrir sa famille, soit grâce à la solde qui lui est versée[73], soit, pour ce qui est des émirs, grâce à *l'iqṭāʿ*, qui permet parfois de constituer un lien durable entre une terre et une famille.

Féminités

La priorité du guerrier est de veiller au bien-être des siens. Sa mort ou sa défaite est la leur. Tomber dans l'oubli, connaître les affres de l'esclavage ou pis, la mort : telle est alors leur destinée. Le puissant n'hésite pas, aussi, à faire sienne la famille de l'homme qu'il entend remplacer. Épouser la femme (libre) de son prédécesseur procure un surcroît de légitimité dont peu de guerriers peuvent se passer.

L'échange : stratégies matrimoniales

Dans la culture des nouveaux détenteurs du pouvoir turcs (et kurdes), les femmes constituent un moyen d'échange, un outil contribuant à nouer des alliances diplomatiques, et même un adjuvant non négligeable lorsqu'il s'agit de conquérir une cité ou un territoire convoités. Les stratégies matrimoniales doivent permettre de conserver et consolider un pouvoir parfois fragile et souvent disputé. Toutes les femmes appartenant aux maisons régnantes sont concernées, épouses légitimes, concubines[74], mères ou sœurs du détenteur du pouvoir. La règle est de s'unir avec une femme issue de sa famille[75] – l'union de deux cousins germains est commune[76] – ou d'une famille régnante voisine, lors de cérémonies fastueuses, et ainsi de multiplier les alliances matrimoniales, sans toutefois hésiter, parfois, à donner une fille à un seigneur moins puissant (tels les Bourides dans la première moitié du VI^e^/XII^e^ siècle[77]), appartenant même à une autre ethnie

71. « De même que celles de l'intérieur d'al-Qāhira, fondées dès l'arrivée du *qā'id* Ǧawhar » : Sayyid, *La capitale de l'Égypte jusqu'à l'époque fatimide*, p. 177. Des *ḥārāt* « militaires » prennent le nom d'un vizir (ex. : *al-Yānisiyya*, d'après Abū al-Fatḥ Yānis, vizir en 526/1132, ancien affranchi d'al-Afḍal b. Badr al-Ǧamālī).
72. Ibn al-Aṯīr, *al-Ta'rīḫ al-bāhir*, p. 93.
73. Cf. l'extrait du *Ta'rīḫ madīnat Dimašq* d'Ibn ʿAsākir, t. LVII, p. 123, traduit plus haut (à propos de Nūr al-Dīn).
74. Voir par exemple dans le *Kāmil fī al-ta'rīḫ* d'Ibn al-Aṯīr (t. IX, p. 102), l'utilisation par Nūr al-Dīn d'une concubine de Muʿīn al-Dīn Anur, qui en est particulièrement amoureux : son père Zangī s'en était emparée et l'avait épousée ; après sa mort, Nūr al-Dīn la renvoie à Anur. C'est selon le chroniqueur une des principales causes de leur amitié.
75. « Usually cousins », precise Carole Hillenbrand, « Women in the Seljuq Period », p. 103-120, ici p. 108.
76. Nūr al-Dīn a ainsi marié sa fille à ʿImād al-Dīn Zangī, l'aîné des enfants de son jeune frère Quṭb al-Dīn.
77. Voir Mouton, *Damas et sa principauté sous les Saljoukides et les Bourides*, p. 164-167.

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

que la sienne[78]. On n'épouse pas une non musulmane qui conserve sa foi[79], même si le mariage du frère de Saladin, al-ʿĀdil (m. 615/1218), avec Jeanne d'Angleterre, sœur de Richard Cœur de Lion et veuve du roi de Sicile, aurait été envisagé lors de la Troisième croisade[80]. Plus largement, les règles islamiques du mariage semblent être respectées, même si la passion exige parfois d'avoir recours à des pratiques peu orthodoxes – ainsi de forcer une épouse à abjurer sa foi musulmane de manière à ensuite l'épouser ou lui donner l'époux que l'on souhaite[81].

La pratique de l'atabégat, qui consiste à confier l'éducation et la protection d'un des fils du souverain à l'un de ses seconds, qui épouse sa mère[82], perdure à la fin du Ve/XIe siècle et au VIe/XIIe siècle[83]. Par exemple, à la fin du Ve/XIe siècle, le *mamlūk* de Tutuš b. Alp Arslān, Ṭuġtakīn (futur fondateur de la dynastie bouride), est nommé atabeg de Duqāq b. Tutuš et épouse sa mère, alors qu'Aytakīn occupe la même charge auprès de Riḍwān, autre fils de Tutuš[84]. Mais les puissants ne se contentent pas de l'atabégat. Régulièrement, semble-t-il, les souverains choisissent l'épouse des guerriers de haut rang qui les entourent – ainsi, le sultan Maḥmūd annonce-t-il à ʿImād al-Dīn Zangī qu'il a décidé de l'unir à la veuve de l'émir Kundġudī, « l'un des plus grands émirs du sultan Muḥammad et du sultan Maḥmūd »[85]. L'union est même envisagée par Saladin comme un moyen de rendre plus forts encore les liens qui l'unissent avec ses émirs, à qui il offre ses sœurs[86].

78. Voir l'exemple de l'oncle d'Usāma b. Munqiḍ cité *supra*. Rappelons aussi que les Ayyoubides ne se marient pas seulement entre Kurdes. Par exemple, en 635/1238, pour marquer la paix et l'alliance entre le sultanat seldjouqide de Rūm et la principauté ayyoubide d'Alep, on s'entend pour que le sultan Kayḫusraw épouse Ġāziyya Ḫātūn, fille du prince ayyoubide al-ʿAzīz tout juste décédé et d'une concubine, et sœur du jeune al-Nāṣir Yūsuf (successeur du précédent), pendant que ce dernier fait de même avec la sœur du sultan seldjouqide de Rūm, Malika Ḫātūn, dont la mère est par ailleurs la sœur de Ḍayfa Ḫātūn, mère d'al-Nāṣir Yūsuf et régente d'Alep. Cf. surtout Ibn al-ʿAdīm (il participe activement aux négociations, en tant qu'ambassadeur alépin), *Zubdat al-ṭalab fī ta'riḫ Ḥalab*, p. 494-496. Récit circonstancié dans Eddé, *La principauté ayyoubide d'Alep*, p. 115-116.

79. Cf. par exemple Coran, II (*Sūrat al-baqara*), 221.

80. En 587/1191. Notons que les sources latines ne disent mot de ce mariage. Les sources arabes (en particulier Ibn Šaddād, *al-Nawādir al-sulṭāniyya*, p. 292-293, dont la prolixité doit être comparée à la sécheresse d'Ambroise, *Estoire de la guerre sainte* I, p. 132) rapportent une proposition formulée par Richard Cœur de Lion, qui négocie alors avec Saladin l'accession des chrétiens à Jérusalem. Devant le refus de Jeanne, Richard aurait invité al-ʿĀdil à se faire chrétien. Cf. Lyons et Jackson, *Saladin*, p. 342-344 ; Frenkel, « Muslim Responses to the Frankish Dominion in the Near East, 1098-1291 », p. 31-32.

81. Cf. le récit par Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil fī al-ta'rīḫ* IX, p. 321-322, du conflit entre le sultan seldjouqide de Rūm Qiliǧ Arslān II (r. 551-*c.* 5/1156-1192) et Yāġī Arslān Ibn Dānišmand, « seigneur de Malaṭya et des territoires du Bilād al-Rūm qui la jouxtent ». Le second aurait forcé l'épouse du premier à renoncer à l'islam de manière à ce que son mariage soit annulé et qu'il puisse ainsi lui faire épouser son neveu, Ḏū al-Nūn Ibn Muḥammad Ibn Dānišmand (an 560/1164-1165).

82. Plus à l'Est, tous les princes seldjouqides ne sont pas confiés à un atabeg, qui n'est pas forcément marié à leur mère : Lambton, *Continuity and Change in Medieval Persia*, p. 231-232.

83. Plus tard, le titre d'atabeg perd son sens premier et prend un sens strictement militaire.

84. La chronologie de ces faits, bien connus, est incertaine, par suite d'une divergence des sources arabes. Voir les références citées par Jean-Michel Mouton, *Damas et sa principauté*, p. 164. Ajouter : Ibn al-Azraq al-Fāriqī, *Ta'rīḫ*, éd. B. ʿAwaḍ, p. 13 ; el-Azhari, « The Role of Salǧuqid Women in Medieval Syria », p. 119 et nº 302.

85. Ibn al-Aṯīr, *al-Ta'rīḫ al-bāhir*, p. 27-28. Les événements rapportés se déroulent en 518/1124-1125.

86. Sibt Ibn al-Ǧawzī, *Mir'āt al-zamān*, p. 756.

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

Le mariage d'un des membres de la famille régnante représente donc bien « l'équivalent d'un coup dans une partie de cartes » [87]. Il en va de même pour les émirs qui l'entourent, qui n'entretiennent certes pas une maison aussi importante, mais qui s'inscrivent dans le même type de stratégies que leurs maîtres – certains réussissent d'ailleurs à s'imposer comme leurs successeurs (Ṭuġtakīn à Damas ; Saladin au Caire puis à Damas, etc.). En Égypte, la militarisation du califat fatimide, à partir du vizirat de l'*amīr al-ǧuyūš* Abū al-Naǧm Badr al-Ǧamālī (m. 487/1094), donne également lieu à des alliances matrimoniales destinées à légitimer et inscrire dans une lignée le pouvoir des vizirs militaires [88]. Ces derniers tentent d'unir leur famille à celle des califes, parfois sans succès. Sitt al-Mulk bint Badr al-Ǧamālī est ainsi mariée au fils du calife al-Mustaʿlī (r. 487-495/1094-1102) lors d'une cérémonie grandiose [89] qui, par delà celle des deux époux, marque l'union de deux familles, l'une royale, l'autre d'origine servile [90]. Par la suite, le fils et successeur d'al-Afḍal n'aura de cesse de consolider ces liens familiaux – mais son projet de marier sa fille au calife al-Āmir b. al-Mustaʿlī (m. 524/1130), bien que mené à bien, semble avoir été considéré comme un mariage forcé (selon le témoignage des historiographes arabes tardifs comme Ibn al-Ṭuwayr et Ibn Ḫaldūn), et n'est pas consommé [91]. Un demi-siècle plus tard, le vizir fatimide Ṭalāʾiʿ b. Ruzzayk (m. 556/1161) n'agit pas différemment : il force le tout jeune calife al-ʿĀḍid (m. 567/1171) à épouser sa fille, n'hésitant pas à le cloîtrer jusqu'à ce qu'il donne son accord [92].

Domination masculine

De tels récits, et plus généralement le fait que les femmes (légitimes, concubines) doivent se plier à la volonté du sultan ou de l'émir, confirment « l'appropriation initiale par les hommes du pouvoir spécifique de reproduction des femmes de leur groupe, comme de celles qui leur sont données en échange des leurs » [93]. Elles sont d'ailleurs théoriquement confinées dans des harems (pour ce qui est des femmes de sultans) ou dans les demeures ou les tentes de leurs maris et maîtres. Dans la tradition islamique [94], elles ne peuvent apparaître le visage découvert que devant les parents proches – Ibn al-Aṯīr rapporte ainsi que l'épouse turque du

87. Bourdieu, « Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction », p. 1109.

88. Des antécédents sont connus, ainsi que me le fait remarquer Thierry Bianquis : en 272/892, le mariage somptueux du calife abbasside al-Muʿtaḍid avec la fille de Ḫumārawayh Ibn Ṭūlūn, Qaṭr al-Nadā, qui avait sans doute fait scandale.

89. Cortese et Calderini, *Women and the Fatimid in the Worlds of Islam*, p. 55-56.

90. Même si les sources ne s'accordent pas toutes pour considérer que Badr al-Ǧamālī est un ancien *mamlūk* arménien converti à l'islam.

91. Ibn al-Ṭuwayr, *Nuzhat al-muqlatayn fī aḫbār al-dawlatayn*, p. 6 ; Ibn Ḫaldūn, *Taʾrīḫ* IV, p. 88. Cf. Cortese et Calderini, *Women and the Fatimid in the Worlds of Islam*, p. 56.

92. Derenbourg, *ʿOumâra du Yémen* II, p. 147-150, d'après l'*Histoire des patriarches d'Alexandrie* et l'œuvre de ʿUmāra.

93. Héritier, « Le sang du guerrier et le sang des femmes. Notes anthropologiques sur le rapport des sexes », p. 190. À relier à Coran, IV (*Sūrat al-nisāʾ*), 34 ; Coran, II (*Sūrat al-baqara*), 223.

94. Cf. par exemple Coran, XXIV (*Sūrat al-nūr*), 31 et *passim*.

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

Zangide Quṭb al-Dīn Mawdūd, al-Ḫātūn bint Timurtāš, ne peut ôter son voile (*ḫimār*) que devant quinze « princes » (*mulūk*), qui tous appartiennent à sa famille de sang [95]. Quant aux femmes de la famille de Saladin, le shaykh chargé de leur éducation religieuse dispense ses cours derrière un paravent, de manière à ne pas les voir [96].

En va-t-il ainsi des épouses des simples soldats réguliers ? Il est difficile de répondre à une telle question. Tout au plus peut-on penser qu'elles doivent respecter les normes (en partie islamiques) de la société où elles vivent, même si l'éloignement fréquent de leur époux quand ils sont en campagne leur procure une certaine liberté. C'est ce que révèle en creux une anecdote rapportée par Ibn al-Aṯīr dans le long obituaire qu'il consacre à ʿImād al-Dīn Zangī, dans *al-Taʾrīḫ al-bāhir fī al-dawla al-atābakiyya (bi-l-Mawṣil)*. Le chroniqueur rapporte cette anecdote pour démontrer combien Zangī prenait soin, de son vivant, de ses soldats. Il veillait même sur leur famille, ou plutôt sur leurs épouses, si souvent seules et dont l'honneur le préoccupait au plus haut point [97] :

> « Ainsi, le *šahīd* [ʿImād al-Dīn Zangī] – que Dieu Très Haut l'ait en sa miséricorde – était particulièrement zélé (*šadīd al-ġayra*) vis-à-vis des épouses (*al-ḥarīm*), en particulier les femmes des soldats (*nisāʾ al-aǧnād*). Les outrager [98] était l'un des crimes (*ḏunūb*) qu'il ne pardonnait pas. Il disait : "Mes soldats (*ǧundī*) ne me quittent jamais pendant mes campagnes ; ils ne restent pas auprès de leur famille (*ahl*). Si nous ne veillons pas à ce que leurs épouses ne soient pas séduites [99], elles seront souillées et corrompues."
>
> Voici un [exemple] de son zèle et de sa sévérité dans un tel cas : il avait confié la forteresse (*qalʿa*) d'al-Ǧazīra à un *dizdār* [100] nommé Ḥasan, dont le *laqab* était Ṯiqat al-Dīn, et qui était connu comme al-Barbaṭī. C'était l'un de ses *ḫawāṣṣ*, l'un des hommes les plus proches de lui. Or, il avait une conduite inconvenante. [Zangī] fut informé qu'il déshonorait les femmes (*yataʿarraḍu li-l-ḥaram*). Dès lors, il ordonna à son *ḥāǧib* Ṣalāḥ al-Dīn al-Yāġīsiyānī de se rendre sur le champ à al-Ǧazīra, d'y pénétrer à l'improviste, de se saisir d'al-Barbatī, de l'émasculer (*qaṭʿ ḏakarihi*) et de lui arracher les yeux, afin de le punir d'avoir [trop] regardé les femmes (*al-ḥaram*). Ensuite, [il devait] le crucifier. Ṣalāḥ al-Dīn se mit immédiatement en route ; et al-Barbaṭī n'apprit son arrivée qu'au moment où il arrivait dans la cité (*al-balad*). [Al-Barbaṭī] sortit à sa rencontre, Ṣalāḥ al-Dīn l'honora et entra dans la place à ses côtés, en lui disant : "Le seigneur (*al-mawlā*), l'atabeg, te salue. Il veut augmenter ta force et élever ton rang (*manzila*) en te confiant la citadelle (*qalʿa*) d'Alep et [en te nommant] *wālī* de l'ensemble des provinces syriennes (*ǧamīʿ al-bilād al-šāmiyya*). Ainsi, tu y occuperas la même position que Naṣīr al-Dīn [Ǧakar] ici [101]. Prépare-toi, envoie ce que tu possèdes

95. Ibn al-Aṯīr, *al-Taʾrīḫ al-bāhir*, p. 94-95 (s'appuyant sur l'exemple de la famille omeyyade).
96. Eddé, *Saladin*, p. 408, d'après al-Yūnīnī, *Ḏayl mirʾāt al-zamān*, ms. Istanbul, Aya Sofya, 3199, fol. 227r°.
97. Ibn al-Aṯīr, *al-Taʾrīḫ al-bāhir*, p. 84.
98. *Al-taʿarruḍ ilayhinna*.
99. Le même terme – *taʿarruḍ* –, ainsi traduit en fonction de la suite de la phrase.
100. Selon Ibn al-Furāt, *Taʾrīḫ al-duwal wa-l-mulūk* IV, p. 51, le terme vient du persan et associe *diz*, qui signifie « la citadelle » (*al-qalʿa*), et *dār*, « celui qui garde » (*al-ḥāfiẓ*). Le *dizdār*, c'est donc « le gardien de la citadelle » (*ḥāfiẓ al-qalʿa*), le « gouverneur » (*al-wālī*).
101. *Stricto sensu* : « Tu seras là-bas commme Naṣīr al-Dīn [Ǧakar] est ici ».

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

à Mossoul, par la voie d'eau (*fī al-mā'*), et va te mettre au service (*ḫidma*) [de Zangī]. Cela enchanta le pauvre homme (*ḏalika al-maskīn*), qui ne laissa rien qu'il ne fît charger dans des bateaux pour être expédié à Mossoul par le Tigre. Mais lorsqu'il en eut terminé, Ṣalāḥ al-Dīn se saisit de lui, lui fit subir tout ce qu'il lui avait été ordonné de faire, et s'empara de tout ce qui lui appartenait – pas une miette ne manqua. Après lui, personne ne se laissa aller à avoir une telle conduite ».

Dans une certaine mesure, la norme juridique (déterminée par des *ʿulamā'* sunnites ou chiites[102]) et la pratique se rejoignent, même si un certain écart entre l'une et l'autre peut être observé[103]. De même, il y a loin entre les imprécations de Niẓām al-Mulk, qui tiennent de la théorie politique[104], et ce que l'on sait du rôle politique joué par les épouses des puissants, en terre d'islam. Pourtant, les femmes des guerriers appartiennent bien au domaine privé et relèvent de l'autorité masculine. Même celles – dont il va être question – qui exercent des responsabilités politiques et militaires ne le font qu'au nom de l'homme auquel elles sont rattachées, père, époux vivant ou décédé, fils, le plus souvent très jeune. Les sources médiévales – arabes mais aussi latines[105], toutes rédigées par des hommes, dénotent un inconscient androtique justifiant la domination masculine. Les femmes y sont d'abord réduites à leur fonction reproductrice, qui leur permet d'atteindre un nouveau statut, d'*umm* (mère)/de *wālida* (génitrice), si important que les princesses ayyoubides, par exemple, en font une épithète honorifique[106] – Šaǧar al-Durr se fait ainsi appeler *al-Malika ʿIṣmat al-Dīn Wālidat* (ou *Umm*) *Ḫalīl*[107].

102. Tous ne sont pas dans le même registre (du confinement) que le hanbalite Ibn al-Ǧawzī (m. 597/1200), au VIe/XIIe siècle. Cf. ses *Aḥkām al-nisā'*, p. 69 (*al-Bāb al-sābiʿ wa-l-ʿišrūn fī ḏikr faḍl al-bayt li-l-mar'a*), p. 73 (*al-Bāb al-tāsiʿ wa-l-ʿišrūn fī nahy al-mar'a iḏā taṭayyabat an taḫruǧa*), p. 98 (*al-Bāb al-ṯāliṯ wa-l-arbaʿūn fī ḏikr al-ḥaǧǧ*).

103. Les médiévistes orientalistes qui abordent la question féminine s'interrogent tous sur cet écart entre la norme et la pratique. Cf. par exemple Nègre, « Les femmes savantes chez Ḏahabī », p. 119-126 ; Eddé, « Images de femmes en Syrie à l'époque ayyoubide », p. 65-78 ; Hillenbrand, « Women in the Seljuq Period » ; El-Cheikh, « Women's History : A Study of al-Tanūkhī », p. 129-148.

104. Il vilipende, en particulier, l'aptitude des femmes à faire naître « la mésintelligence et la discorde » et conseille de ne pas les mêler à la gestion de l'État : Niẓām al-Mulk, *Siyāsat Namah*, trad. Charles Schefer, p. 271-272. Il faut dire qu'il a eu affaire à forte partie, Terken Ḫātūn, l'épouse de Malik Šāh, n'ayant pas hésité à s'opposer à lui. On retrouve le même registre imprécatoire dans *al-Tibr al-masbūk fī naṣīḥat al-mulūk* attribué à al-Ġazālī (m. 505/1111), p. 158-173, où il considère par exemple que la faiblesse d'esprit des femmes impose de ne pas suivre leurs conseils. Hillenbrand, « Women in the Seljuq Period », p. 104, considère que le ton d'al-Ġazālī n'est pas vraiment hostile aux femmes, dans l'*Iḥyā ʿulūm al-Dīn*, mais le chapitre qu'elle cite aborde le mariage et les qualités de la femme idéale (en particulier la beauté physique). Voir par ailleurs Ḥuǧǧa, *Orthodoxie, subversion et réforme en islam*, p. 138-239, 241.

105. Maier, « Historiographical Essay. The Roles of Women in the Crusade Movement : A Survey », p. 61-82.

106. Tabbaa, « Ḍayfa Khātūn, Regent Queen and Architectural Patron », p. 20.

107. Cf. par exemple al-Maqrīzī, *al-Sulūk li-maʿrifat duwal al-mulūk* I, p. 459 :

وكان الخطباء يقولون في الدعاء: اللهم أدم سلطان الستر الرفيع، والحجاب المنيع، ملكة المسلمين، والدة الملك الخليل، وبعضهم يقول، بعد الدعاء للخليفة: واحفظ اللهم الحجة الصالحية، ملكة المسلمين، عصمة الدنيا والدين، أم خليل المستعصمية صاحبة الملك الصالح.

Voir également al-Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ* III, p. 413 ; Ibn Ṭaġrībirdī, *al-Nuǧūm al-zāhira* VI, p. 374.

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

Relations conjugales

Pour autant, les femmes du guerrier sont loin de se conformer à l'attitude attendue d'elles. Dotées et consultées, elles peuvent refuser d'épouser un homme qui leur est imposé, et leurs parents poser des conditions drastiques au mariage, en termes matériels et, exceptionnellement, de règles de vie de couple[108]. Même un sultan seldjouqide peut éprouver des difficultés à imposer à une femme le mari qu'il lui a choisi. Zangī, par exemple, ne s'unit pas aisément à la veuve de Kundġudī que le sultan Maḥmūd lui offre comme signe de son intégration parmi les hommes les plus proches de lui[109] :

> « Quant à ce qui se passa en ce moment[110] : [le sultan] dit à ʿImād al-Dīn [Zangī] "tu l'épouseras", et fit dire [à la veuve de Kundġudī] "je viens de te marier avec ʿImād al-Dīn Zangī". Mais [de prime abord], elle refusa ; puis elle donna son consentement.
>
> Il dit (*fa-qāla*[111]) : le lendemain du mariage, Zangī fit une sortie à cheval accompagné du fils de Kundġudī et suivi d'un cortège majestueux (*mawkib ʿaẓīm*), composé de ses compagnons (*aṣḥāb*) et de ceux de Kundġudī. Et son épouse mit à sa disposition un nombre de tentes (*ḫiyām*) et de chameaux (*bark*) dont personne, dans l'armée (*al-ʿaskar*), ne disposait. »

Que de tels mariages soient consommés est dans l'ordre des choses. Une épouse se doit d'enfanter, tout particulièrement un enfant mâle. Cependant, ce n'est pas toujours le cas. Ainsi, ʿIṣmāt al-Dīn, que Saladin épouse alors qu'elle est déjà âgée (elle a probablement plus de quarante ans), ne lui donne pas d'enfant. Certes avant tout politique et symbolique, leur mariage est pourtant bien consommé – les auteurs arabes ne laissent planer aucun doute sur ce point[112]. Les chroniqueurs prennent aussi soin de faire de Saladin un mari respectueux et heureux, au sein d'un couple harmonieux. Son secrétaire particulier et compagnon de fortune, ʿImād al-Dīn al-Iṣfahānī, explique d'ailleurs avec une émotion non dissimulée que lui et les autres compagnons les plus proches du prince prennent soin de ne pas l'informer du décès de ʿIṣmat al-Dīn à Damas, en 1186 : il est alors très malade, à Ḥarrān, et ils craignent qu'en l'informant, son état ne s'aggrave. Dès lors, il continue à lui écrire de longues lettres (*kitāb ṭawīl*), comme chaque jour depuis que la maladie l'a accablé[113].

108. Du moins lorsqu'elles sont suffisamment puissantes pour le faire. Cf. dans le *Kāmil fī al-taʾrīḫ* d'Ibn al-Aṯīr VIII, p. 278, les précautions prises par l'épouse du sultan Malik Šāh lorsque le calife demande la main de sa fille : instruite par Arslān Ḫātūn, l'épouse d'al-Qāʾim bi-Amr Allāh (r. 422-457/1031-1075), de ses déboires, elle exige notamment qu'elle soit sa seule épouse et qu'il ne partage que sa couche (en sus d'une somme d'argent).

109. Ibn al-Aṯīr, *al-Taʾrīḫ al-bāhir*, p. 28.

110. Ibn al-Aṯīr vient de faire une incise dans son récit afin de présenter Kundġudī.

111. Il semble que l'anecdote soit rapportée par le père d'Ibn al-Aṯīr, cité nommément auparavant.

112. ʿImād al-Dīn al-Iṣfahānī dans al-Bundarī, *Sanā al-barq al-šāmī*, p. 113 ; Abū Šāma, *Kitāb al-rawḍatayn fī aḫbār al-dawlatayn* I, p. 47. Les auteurs arabes signalent parfois la non consommation d'un mariage – par exemple Ibn al-Aṯīr, *al-Taʾrīḫ al-bāhir*, p. 93-94, à propos de Quṭb al-Dīn Mawdūd, seigneur de Mossoul, qui succède à son frère Sayf al-Dīn, dont il épouse la veuve (al-Ḫātūn bint Ḥusām al-Dīn Timurtāš).

113. Al-Bundārī, *Sanā al-barq al-šāmī*, p. 272. Autres références : Anne-Marie Eddé, *Saladin*, nº 56, p. 659.

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

Époux aimant donc que Saladin, de même que l'avait été Nūr al-Dīn avec la même femme (dont elle était l'épouse unique, symbole d'une sexualité maîtrisée qui constitue une preuve de sobriété[114]), comme si la continuité entre l'un et l'autre pouvait également se lire dans l'intimité. Dans ce cadre, que ʿIṣmat al-Dīn ait accouché de deux garçons nés de son union avec le prince zangide Nūr al-Dīn (al-Ṣāliḥ Ismāʿīl, qui lui succède à Alep, et Aḥmad, né à Ḥimṣ et mort à Damas enfant[115]) importe peu : l'essentiel est que Nūr al-Dīn comme Saladin ont été des époux aimants selon les préceptes de la tradition islamique, bons avec leur épouse, respectueux de son bien-être et de son rang. Ibn al-Aṯīr rapporte même que Nūr al-Dīn, qui vire à l'ascétisme, à la fin de sa vie, accorde à ʿIṣmat al-Dīn les revenus des quelques biens immobiliers qu'il possède en propre, lorsqu'elle lui fait annoncer qu'elle est dans le besoin[116]. Dans l'intimité, ʿIṣmat al-Dīn est tout à son service. Une place lui est réservée dans ses appartements, où Nūr al-Dīn vient s'asseoir lorsqu'il lui rend visite. Attentive et patiente, elle s'approche de lui lorsqu'il l'autorise à le déshabiller. Puis elle s'écarte, l'attend pendant qu'il vaque à ses occupations, lisant, écrivant et priant. Il la rejoint alors[117].

De tels témoignages, peu nombreux, participent de la construction de l'image de souverains idéaux élaborée par les historiographes arabes du vivant même de Nūr al-Dīn et Saladin ou peu après leur mort. Selon eux défenseurs acharnés des musulmans, pour qui ils sont de véritables pères, ces princes ont rompu avec les mœurs dissolues parfois prêtées à leurs prédécesseurs ou à leurs contemporains seldjouqides qui n'ont plus, au VI^e^/XII^e^ siècle, le lustre de leurs ascendants. La vie familiale de Nūr al-Dīn et de Saladin est à l'image de leur vie politique et militaire : l'une comme l'autre tracent un modèle (islamique) pour leurs successeurs potentiels comme pour l'ensemble de leurs sujets. Hommes craints et respectés que ces souverains, dont l'attitude modérée et la sobriété en toute chose s'expriment d'abord dans le cadre de l'unité familiale, soubassement d'une société bouleversée où ils constituent des repères unificateurs. Ils permettent à cette société de ne pas être désintégrée par l'arrivée et l'installation des Turcs et des Kurdes, qui investissent progressivement tous les champs de la société en assimilant les normes islamiques qui constituent son ciment.

Conforme aux préceptes islamiques[118], une telle sobriété n'est qu'une facette de vies intimes plus complexes. Les textes évoquent parfois la passion amoureuse et sexuelle qui peut les habiter. Comme tous les hommes, les guerriers disposent en toute légalité d'esclaves féminines (généralement *ǧāriya*, pl. *ǧawārī*) pour assouvir une telle passion – des esclaves dont il est peu fait état dans les sources, si ce n'est lorsqu'elles donnent naissance à un enfant mâle, ce qui leur

114. Sobriété qui compte, pour Ibn al-Aṯīr. Par exemple, il souligne, à propos de Ṣadaqa b. Mazyad (m. 501/1108), l'un des émirs mazyadites auxquels les sources arabes adressent le plus d'éloges, que « sa sexualité était retenue. Il ne prit qu'une seule femme, et il n'avait aucune concubine » : *al-Kāmil fī al-taʾrīḫ* VIII, p. 556.

115. Voir le long obituaire qu'Ibn al-Aṯīr consacre à Nūr al-Dīn dans *al-Taʾrīḫ al-bāhir*, p. 164 sq.

116. Non sans avoir d'abord vertement rappelé sa pauvreté à l'homme venu lui exprimer sa demande.

117. Ibn al-Aṯīr, *al-Taʾrīḫ al-bāhir*. Ces anecdotes, édifiantes, ont pour objectif d'ériger l'attitude de Nūr al-Dīn en modèle de comportement.

118. Coran, XXIII (*Ṣūrat al-muʾminūn*), 1-5.

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

permet d'être affranchies[119]. La passion dévore parfois leur corps et leur âme : le corps d'Alp Arslān b. Riḍwān, dont Ibn al-ʿAdīm, qui en livre un portrait peu flatteur, rapporte que lors d'une sortie dans les environs d'Alep, quarante concubines (*ǧāriya*) l'accompagnent, qu'il honore toutes une fois les tentes dressées[120] ; le corps et le cœur (*qalb*) du haut dignitaire (et des femmes de soldats qu'il séduit ?) qui se laisse aller à l'adultère si durement puni par la loi islamique, dont j'ai évoqué le châtiment que lui inflige Zangī ; le corps de Nūr al-Dīn lui-même, qui ne parvient pas à réprimer ses pulsions et succombe à la tentation d'acheter un jeune *mamlūk* dix fois son prix, sans cependant, apparemment, se damner, le jeune esclave mourant soudainement, signe de la volonté de Dieu de préserver sa pureté[121] ; le corps et l'âme de Zayn al-Dīn ʿAlī Kūǧak, l'un des émirs zangides[122] qui, le cœur brisé, doit laisser s'en aller la jeune captive dont il s'est saisie, à l'occasion de la prise d'Édesse, en 541/1144, mais il a l'heureuse surprise de la retrouver lorsque, deux ans plus tard, Nūr al-Dīn, qui vient de reconquérir la cité tout juste révoltée, la lui offre en cadeau de son soutien – il laisse alors sur le champ ses soldats en plan, émerveillé et riant, en proie à un besoin irrépressible de lui imposer l'acte sexuel, car il craint de la perdre à nouveau[123]. Le cœur de Ẓumurrud Ḫātūn, si amourachée du *ḥāǧib* de Damas Yūsuf b. Fīruz qu'elle le prend comme amant sans se soucier de sa réputation[124]. Celui, aussi, de Nūr al-Dīn Muḥammad Ibn Qarā Arslān, seigneur de Ḥiṣn Kayfā et d'une partie du Diyār Bakr, à la fin du VIe/XIIe siècle, qui épouse la fille du sultan seldjouqide de Rūm Qiliǧ Arslān II mais tombe fou amoureux d'une chanteuse, peut-être une prostituée[125], qu'il prend pour femme et laisse libre d'administrer ses États ; l'affaire devient sérieuse, Qiliǧ Arslān décide d'intervenir et de récupérer les territoires cédés à Qarā Arslān lors du mariage de sa fille, ce qui provoque l'ire de Saladin, qui vole au secours de l'impétrant et empêche le souverain seldjouqide de mener son projet à bien, faisant fi de l'honneur d'une femme de sang sultanal humiliée par une moins que rien[126].

119. Ziadeh, *Urban Life in Syria Under the Early Mamluks*, p. 137. Sur le statut d'*umm al-walad*, voir Aḥmad, *al-Marʾa fī Miṣr fī-l-ʿaṣr al-fāṭimī* ; Kīra, *al-Ǧawārī wa-l-ġilmān fī Miṣr fī al-ʿaṣrayn al-fāṭimī wa-l-ayyūbī*.

120. Ibn al-ʿAdīm, *Zubdat al-ḥalab fī taʾrīḫ Ḥalab*, p. 261.

121. Sibt Ibn al-Ǧawzī, *Mirʾāt al-zamān* VIII, p. 318-320. Cf. Ayalon, *Eunuchs, Caliphs and Sultans*, p. 320, et Rowson : « Homoerotic Liaisons Among the Mamluk Elite in Late Medieval Egypt and Syria », p. 210-211.

122. *Allaḏī kāna nāʾib al-šahīd* (*i.e.* Zangī) *wa-awlādihi bi-qalʿat al-Mawṣil* : Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil fī al-taʾrīḫ* IX, p. 145. Sur lui, Élisséeff, *Nūr ad-dīn* III, index, s. v.

123. Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil fī al-taʾrīḫ* IX, p. 145-146 (l'anecdote est rapportée par Zayn al-Dīn ʿAlī lui-même : *fa-radadtuhā wa-qalbī mutaʿalliq bihā… fa-waṭiʾtuhā ḫawfᵃⁿ an yaqaʿ radd tilka al-dufʿa*) ; Abū Šāma, *Kitāb al-rawḍatayn fī aḫbār al-dawlatayn* I, p. 176 (*ǧāriya mālat nafsī ilayhā… fa-waṭiʾtuhā ḫawfᵃⁿ min al-ʿawd*).

124. Ibn al-ʿAdīm, *Zubdat al-ḥalab*, p. 311, qui ne s'étend guère. El-Azhari, « The Role of Salǧuqid Women in Medieval Syria », p. 123, cite aussi (d'après le *Kāmil* d'Ibn al-Aṯīr) le cas d'Anur, le régent de Damas, follement amoureux d'une concubine que Zangī capture en 1139 et épouse à Alep ; Nūr al-Dīn la lui renvoie après la mort de son père, en 1146, ce qui scelle leur amitié.

125. Les auteurs arabes camouflent régulièrement les prostituées derrière cette profession.

126. Ibn al-Aṯīr, *Kāmil*, *sub anno* 576/1180-1181, consacre un long développement à toute l'affaire. Noter qu'une telle plainte n'est pas rare ; c'est par exemple la raison avancée par Arslān Ḫātūn pour quitter son époux, le calife abbasside al-Qāʾim bi-Amr Allāh : Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil fī al-taʾrīḫ* VIII, p. 183, 278 ; Ibn al-Ǧawzī, *al-Muntaẓam fī taʾrīḫ al-umam wa-l-mulūk* XVI, p. 281. Voir aussi al-Ḥusaynī, *Aḫbār al-dawla al-salǧūqiyya*,

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

Au combat

Ces quelques exemples montrent que les femmes des guerriers, certes dominées, sont loin d'être réduites au silence, en particulier celles des guerriers turcs, dont les pratiques diffèrent substantiellement de celles de leurs coreligionnaires arabes[127]. Celles qui font partie des groupes sociaux dominants bénéficient d'une certaine autonomie financière. Un certain nombre d'entre elles multiplient les fondations pieuses, et participent parfois activement à la vie intellectuelle ou religieuse des cités où elles vivent[128]. Mais endossent-elles l'attribution la plus exclusive du guerrier : le combat ? La donne change-t-elle, aux v^e^-vi^e^/xi^e^-xii^e^ siècles, avec l'arrivée de nouveaux peuples au Proche-Orient ? Faut-il prendre pour argent comptant l'image poétisée de la femme courageuse se muant en guerrière pour suppléer son époux ou fils absents ou morts, véhiculée dans des sources littéraires, en particulier dans le *Kitāb al-iʿtibār* d'Usāma b. Munqiḏ ?

Il semble que non. Comme les autres femmes, les épouses des guerriers – ou leurs mères, sœurs, ou filles –, se jettent parfois dans la bataille, risquent leur vie et la perdent. Mais cela est rare, et parce qu'alors, nécessité fait loi : la menace est si forte qu'il faut en passer par cette dernière extrémité. C'est d'ailleurs lors de sièges ou de combats urbains[129] qu'il est question de femmes combattantes : des femmes de peu, réduites au rôle d'auxiliaire ; parfois des femmes de soldats réguliers, telle Naṣra bint Būz Ramāṭ (ou Būzramāt), une Turque, qui se distingue à Šayzar, dans la première moitié du xii^e^ siècle[130]. Mais il y a loin entre de tels cas et les archers féminins – de véritables amazones – que signale Guibert de Nogent dans l'armée de Karbūqā, devant Antioche, à l'occasion de la première croisade. Sans doute sont-elles sorties de son imagination ; il les compare d'ailleurs à la chasseresse Diane[131].

p. 174-175 (récriminations d'Īnanǧ Ḫātūn, épouse de Pahlawān, qui se plaint du fait que ses fils sont lésés en faveur de celui qu'il a eu avec une esclave) ; Hillenbrand, « Women in the Seljuq Period », p. 13.

127. Avant l'arrivée au pouvoir des Turcs, des princesses arabes endossent parfois des responsabilités politiques, mais, à une échelle bien moindre que les femmes turques dont il va être question. Sur le rôle politique de certaines femmes en contexte de pouvoir arabe, voir Bianquis, *La famille arabe médiévale*, p. 52-53.

128. Tabbaa, *Constructions of Power and Piety in Medieval Aleppo*, p. 28-30, 46-48, 164-182 ; *id.*, « Ḍayfa Khātūn, Regent Queen and Architectural Patron » ; Humphreys, « Women as Patrons of Religious Architecture in Ayyubid Damascus », p. 35-54.

129. Voir par exemple les jets de pierre qui visent Usāma b. Munqiḏ et ses compagnons, au Caire, en 549/1154, *Kitāb al-iʿtibā*r, p. 22.

130. *Kitāb al-iʿtibār*, p. 129. Concernant le rôle d'auxiliaire, voir l'histoire, contée par le même auteur, de la vieille esclave nommée Burayka (*ʿaǧūza yuqālu lahā Burayka mamlūka*), qui sert ʿAlī b. Maḥbūb, l'un des hommes kurdes des Munqiḏites. Son attitude dit tout de son courage : alors que les Francs chargent, nombre de combattants se débandent mais elle reste là, stoïque, insensible à la peur, alors que déjà les lances sont pointées vers les corps.

131. Guibert de Nogent, *Dei gesta per Francos* V, 716, p. 225.

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

La plupart du temps, les femmes musulmanes sont absentes même des combats contre l'ennemi en religion. Non que certaines d'entre elles n'aient participé aux combats saints qui marquent l'expansion de l'islam, sous la conduite du prophète Muḥammad[132] ; ʿAbd al-Ġanī al-Maqdisī (m. 600/1203) en distingue quelques-unes, dans ses *Manāqib al-nisāʾ al-ṣaḥābiyyāt*[133]. Mais il semble bien qu'elles étaient peu nombreuses, et souvent réduites à un rôle d'auxiliaires chargées d'étancher la soif des *muǧāhidūn* et de les soigner. Par la suite, les traditionnistes et les juristes sunnites et chiites s'entendent pour considérer que les femmes ne peuvent combattre au nom du djihad. À l'époque qui nous concerne, Ibn al-Ǧawzī (m. 598/1201) soutient que le hadj tient lieu de djihad, pour les femmes[134]. Le hanbalite Ibn Qudāma (m. 630/1223), présent à Ḥaṭṭīn (1187), affirme quant à lui que la masculinité (*al-ḏukūriyya*) est une des conditions permettant d'être *muǧāhid*[135], seules les vieilles femmes pouvant intervenir sur les lieux de combat pour apporter de l'eau ou soigner les blessés[136].

Lorsqu'il est question de femmes amenées à participer à des combats, des violences qu'elles font subir et *a fortiori* du sang qu'elles sont susceptibles de faire couler, les sources ne disent rien, comme si la transgression de l'interdit anthropologique qui les toucherait en la matière n'était que toute relative[137]. Le récit déjà évoqué des exploits de Naṣra bint Būr Ramāṭ, au VIe/XIIe siècle, est à cet égard particulièrement instructif. Cette fille de guerrier[138] participe aux combats qui opposent les Munqiḏites à des Francs égarés jusqu'à Šayzar. Les habitants assaillent ces derniers, dont Naṣra, qui se saisit d'un Franc, puis d'un autre, puis d'un autre encore. Tous trois sont introduits dans sa maison, où elle les dépouille de leurs biens, mais sans les tuer : pour cela, elle appelle des voisins, qui accourent[139].

132. Sur cette question, voir Cook, « Women Fighting in Jihad? », p. 376-377 ; *id.*, *Understanding Jihad. Fighters in Classical and Contemporary Islam*, p. 17-18.

133. Par exemple Nuṣayba bint Kaʿb (témoignage de la grand-mère de Ḍumra b. Saʿīd, présente à Uḥud), blessée treize fois (*Manāqib al-nisāʾ al-ṣaḥābiyyāt*, p. 59). Cf. d'autres exemples dans l'article de David Cook cité dans la note précédente. Ce dernier signale un ouvrage de ʿAliyya Muṣṭafā Mubārak intitulé *Ṣaḥābiyyāt muǧāhidāt* (Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1999) que je n'ai pu me procurer. Selon Cook, l'auteur y dresse la liste de 67 femmes ayant combattu pendant les guerres dirigées par le prophète Muḥammad ou lors des combats du tout début de l'expansion de l'islam, mais l'examen de cette liste montre que la très grande majorité d'entre elles jouent un simple rôle d'auxiliaires.

134. Ibn al-Ǧawzī, *Aḥkām al-nisāʾ*, p. 98.

135. Ibn Qudamā, « Kitāb al-ǧihād. Mas'alat duḫūl al-nisāʾ maʿa al-muslimīn fī al-ḥarb », *Kitāb al-Muġnī* IX, p. 63-64 : « Faṣl : wa-yuštaraṭu li-wuǧūb al-ǧihād sabʿat šurūṭ ». Les conditions pour pouvoir mener le *ǧihād* sont les suivantes : l'islam (être musulman) ; être post-pubère ; l'intelligence/la raison ; la liberté (ne pas être esclave) ; la masculinité (*al-ḏukūriyya*) ; l'absence de handicap corporel ; le fait de pouvoir verser la *nafaqa*. Les trois premières conditions sont absolues (*fa-hiya šurūṭ li-wuǧūb sāʾir al-furūʿ*).

136. *Ibid.*, p. 174-175. Voir aussi *Le précis de droit d'Ibn Qudāma*.

137. Voir Héritier, « Le sang du guerrier et le sang des femmes. Notes anthropologiques sur le rapport des sexes », p. 7-21 ; *id.*, *Masculin/Féminin I. La pensée de la différence* et *II. Dissoudre la hiérarchie*.

138. Būr Ramāṭ semble avoir été un des guerriers turcs au service des Munqiḏites.

139. Usāma b. Munqiḏ, *Kitāb al-iʿtibār*, p. 129.

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

Tuer au combat est bien un acte éminemment masculin, qui doit être effectué en dehors du cercle familial, et *a fortiori* sans que les femmes ne portent le coup fatal (du moins, ce coup n'est pas signalé). Une telle règle n'est qu'exceptionnellement transgressée. Et lorsqu'elle est évoquée, la transgression est associée par les auteurs arabes à un travestissement, comme si la femme se muant en guerrier ne pouvait le faire qu'au prix de sa féminité :

> « C'est alors qu'un individu (*insān*) entra dans la maison, couvert d'une cotte de maille (*zardiyya*) et d'un casque (*ḫūḏa*) et muni d'une épée et d'un bouclier (*turs*). Lorsqu'il le vit, [mon cousin Šabīb b. Ḥamīd b. Ḥumayd] se crut perdu. C'est alors que [l'homme] retira son casque, et [on se rendit compte] que c'était la mère de son cousin (*id. est* : le fils de son oncle paternel) Layṯ al-Dawla Yaḥyā – que Dieu l'ai en pitié. Elle dit :
>
> – Mais que veux-tu faire ?
>
> Il répondit :
>
> – Prendre tout ce que je pourrai, descendre du château (*ḥiṣn*) à l'aide d'une corde et vivre ma vie.
>
> Elle dit :
>
> – Quelle monstruosité ! Tu laisserais tes cousines, ta famille (*ahl*), à la merci de bandits (*ḫalāǧūn*) et tu t'en irais ? Quelle existence serait la tienne, déshonoré aux yeux des tiens (*ahl*) que tu auras abandonnés ! Cours plutôt au combat pour eux, et fais-toi tuer au milieu d'eux ! Que Dieu te punisse, et te punisse encore !
>
> C'est ainsi qu'elle – que Dieu l'ait en miséricorde – l'empêcha de fuir, et il devint par la suite l'un des *fursān* les plus estimés. »

Les événements ici relatés se déroulent à Šayzar, en 502/1109, alors que les Ismaéliens tentent de s'en emparer[140]. Cette femme équipée de pied en cap[141] est accoutrée, agit et s'exprime comme l'aurait fait le héros en lequel un temps elle s'est muée. Une telle masculinisation, évidemment temporaire, est méliorative, contrairement à celle que les lettrés arabes évoquent *via* le vocable *al-mutaraǧǧilāt*, qui désigne les femmes vêtues comme les hommes, peut-être pendant les combats[142]. Elle a son pendant, au Proche-Orient, dans le domaine franc, où quelques épouses de guerriers participent parfois à la guerre[143] , là aussi présentée par les chroniqueurs (des clercs) avant tout comme une affaire d'hommes. Ces clercs évoquent parfois des travestissements permettant à une femme comme Margaret de Beverly de se muer en héros.

140. *Ibid.*, p. 124. Le chapitre s'intitule « *Imra'a tuqātilu fī Šayzar* ».

141. Autre exemple, dans le même ouvrage (page précédente), à propos de Fanūn qui, le même jour, se munit probablement d'un camail (le verbe utilisé, *talaṯṯamat*, traduit généralement par « se voiler », renvoie au *liṯām*, camail porté par les combattants pour se protéger le visage), se munit d'une épée et s'en va combattre les Francs.

142. Al-Buḫarī, *Ṣaḥīḥ*, nº 2879. Cf. en général Cook, « Women Fighting in Jihad ? », p. 376. Ces femmes sont souvent considérées comme lesbiennes : Rowson, « The Effeminates of Early Medina », p. 671-693.

143. Les auteurs arabes en font parfois mention. Cf. par exemple ʿImād al-Dīn al-Iṣfahānī, *al-Fatḥ al-qussī fī al-fatḥ al-qudsī*, p. 265, à propos du siège d'Acre par Richard Cœur de Lion, pendant la Troisième croisade. L'auteur vient de conter les exploits d'un Franc, qu'il a fallu incendier au moyen de *nafṭ* pour qu'il cesse le combat ; il passe ensuite à une femme.

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

Dans le récit en vers de son étonnante (et romancée) expédition en Terre sainte, dans les années 1180, pendant laquelle elle assume les combats avec vigueur, Margaret est « une femme qui feint d'être un homme, comme un tufa qui prétend être un saphir » (*Femina fingo virum, tophus pretendo saphirum*)[144].

Maîtresses du pouvoir

Généralement exclues du champ de bataille, les mères et les épouses du guerrier ne le sont pas, ainsi que nous l'avons vu, des arcanes du pouvoir. N'y a-t-il pas là une contradiction, entre une exclusion affichée (mais dans les faits, incomplète) de la sphère publique et l'exercice – qui implique une certaine mobilité et de la visibilité – d'un pouvoir politique et militaire ? Sans doute, au moins en partie – elle est alors due aux sources narratives arabes, dont les auteurs décrivent un monde à l'aune de leurs propres représentations, où les femmes sont présumées plus strictement recluses qu'elles ne le sont en réalité.

Cependant, le pouvoir demeure dans la « maison » du prince, où certaines femmes jouent ou peuvent jouer le premier rôle. Déjà, lors de la période précédente, dans les dynasties arabes (Ḥamdānides puis Mirdāsides en Syrie ; Fatimides en Égypte), certaines femmes se distinguent et influencent largement le souverain. En particulier, elles assument le rôle d'intermédiaire/d'ambassadeur que leur époux leur confie[145]. Mais si elles représentent aussi leurs fils ou leurs époux auprès de l'ennemi, les femmes turques jouent régulièrement un rôle politico-militaire bien plus important, à partir du Ve/XIe siècle. Dans le domaine seldjouqide, les épouses de sultans, dont certaines disposent de leur propre *dīwān* et vizir, possèdent leurs *mamlūk*-s et sont capables, comme Terken Ḫātūn (la soeur de Malik Šāh), de réunir une armée puissante[146].

Le pouvoir des femmes de la famille princière est aussi très important en Syrie, en période de tension et/ou de transition politique, alors que le pouvoir est fragile (notamment parce qu'il échoit à un enfant) et/ou en mal de légitimité, comme sous les Bourides de Damas. Mère(s)

144. Thomas de Froidmont, *Hodoeporicon et pericula Margartie Iherosolimitane*, p. 478, vers 44-47 : « Impleo pro posse seva virago virum / Assimilata viro galeam gero, menia giro, / In cervice lebes cassidis instar habet / Femina fingo virum, tophus pretendo saphirum. » Ces vers sont cités par Maier, « Historiographical Essay. The Roles of Women in the Crusade Movement : A Survey », p. 64-67. Cf. aussi Hodgson, *Women, Crusading and the Holy Land in Historical Narrative*, p. 40, 48 et 149.

145. Voir par exemple le récit quelque peu émerveillé d'Ibn al-ʿAdīm contant l'entrevue d'al-Sayyida (« la Maîtresse ») ʿAlawiyya bint Waṭṭāb al-Numayriyya, épouse du seigneur d'Alep Ṭimāl b. Mirdās, à Fusṭāṭ, avec le calife fatimide al-Mustanṣir, au milieu du Ve/Xe siècle : Ibn al-ʿAdīm, *Zubdat al-ḥalab fī taʾrīḫ Ḥalab*, p. 150-151. Noter que la princesse est envoyée par Ṭimāl en Égypte avec son fils, alors tout jeune, et qu'elle joue ce rôle d'intermédiaire à plusieurs reprises. Thierry Bianquis, « Historiens arabes face à islam et arabité du XIe au XXe siècle », p. 52, compare brièvement le récit d'Ibn al-ʿAdīm à celui du voyageur persan Nāṣir i-Ḫusraw, alors présent à Fusṭāṭ.

146. Lambton, « The Internal Structure of the Seljuq Empire », p. 224, considère même qu'« it appears to have been usual for the sultan's wives to have personal states ».

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

ou épouse(s) y exercent même parfois l'essentiel du pouvoir[147] : ainsi Ṣafwat al-Mulk, l'épouse de Tutuš qui l'a mariée à son *mamlūk* Ṭuġtakīn, aurait provoqué ou du moins cautionné l'assassinat de son fils Duqāq, précipité la chute de la maison seldjouqide et facilité la naissance de la dynastie bouride[148]. Zumurrud Ḫātūn b. Ǧāwālī, fille de la précédente et femme de Būrī b. Tuġtakīn, louée pour sa connaissance du Coran et de la tradition prophétique, devient le véritable co-souverain de la principauté de Damas[149]. C'est à elle que les émirs font appel lorsque la principauté est en danger[150], en 529/1135, et c'est elle qui fait assassiner le prince, son fils Ismāʿīl, par ses propres *ġilmān*/*mamlūk*-s[151]. Elle est alors si puissante que les émirs, les dignitaires et les soldats doivent tout autant lui prêter serment qu'au nouveau souverain, un autre de ses fils, Maḥmūd[152].

Les liens paternels, maternels et fraternels

Que l'une ou l'autre de ces princesses participent à la perte de l'un de leur fils (il est vrai au bénéfice d'un autre ou de leur époux) laisse augurer de la complexité et de la violence de certains rapports intrafamiliaux. Cependant, de tels assassinats, dictés par les circonstances et par des enjeux de pouvoir démesurés, ne sont pas si communs, et ne me semblent pas pouvoir résumer les rapports du guerrier et de son épouse avec leur progéniture. Au contraire, les mères comme les pères mènent généralement un combat acharné pour que leurs enfants puissent accéder au rang auquel ils peuvent prétendre. Cela est vrai de tous les enfants, les filles n'étant pas délaissées : il est régulièrement fait état, dans les sources, de l'amour particulier d'un souverain ou d'un émir pour l'une de ses filles. Même mariées, elles peuvent d'ailleurs toujours faire appel à lui, comme le montre l'exemple du sultan seldjouqide de Rūm Qiliǧ Arslān II déjà évoqué.

147. Yared-Riachi, *La politique extérieure de la Principauté de Damas*, p. 278 et *passim* ; el-Azhari, « The Role of Salǧuqid Women in Medieval Syria », p. 112.

148. Les sources majeures sont le *Ḏayl ta'rīḫ Dimašq* d'Ibn al-Qalānisī, p. 234-235, p. 321, et le *Ta'rīḫ madīnat Dimašq* d'Ibn ʿAsākir, t. XVII, p. 304, notice n°2086 (reproduit dans les *Wulāt Dimašq*, p. 20). L'exposé des faits est confus et prête à interrogation. Voir aussi l'interprétation de Taef el-Azhari, « The Role of Salǧuqid Women in Medieval Syria », p. 113-114.

149. Ibn ʿAsākir, *Wulāt Dimašq*, p. 10.

150. Ibn al-ʿAdīm, *Zubdat al-ḥalab fī ta'rīḫ Ḥalab*, p. 211. Noter que les auteurs arabes divergent. Ibn ʿAsākir (*Wulāt Dimašq*), Ibn al-ʿAdīm (*Buġya* IV, p. 1630), Ibn Ḫallikān (*Wafāyāt al-aʿyān* I, p. 296, ou Ibn Kaṯīr (*al-Bidāya wa-l-nihāya* XII, p. 184, p. 306) disent simplement « elle tua » son fils.

151. Voir notamment Ibn al-ʿAdīm, *Zubdat al-ḥalab fī ta'rīḫ Ḥalab*.

152. Ibn al-Qalānisī, *Ḏayl ta'rīḫ Dimašq*, p. 390 (qui confond de manière inexplicable Ṣafwat al-Mulk et Zumurrud Ḫātūn – il peut s'agir d'une erreur de copiste, Ibn al-Qalānisī étant généralement très bien informé) ; Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil fī al-ta'rīḫ* IX, p. 59.

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

Transmettre

Ce souci de préserver l'avenir de leurs enfants[153] s'exprime notamment dans le désir des guerriers de leur transmettre un héritage. À cet égard, que les *iqṭāʿ*-s des militaires deviennent de plus en plus souvent héréditaires n'est en rien anodin. Depuis longtemps déjà, si l'on suit les *Aḥkām al-sulṭāniyya* d'al-Māwardī (m. 450/1058), les enfants d'un *muqṭāʿ* mort ont droit à une pension[154]. Le mouvement semble ensuite s'amplifier, notamment du fait de la pression exercée par les guerriers. C'est ce que révèle un passage du *Taʾrīḫ al-bāhir* d'Ibn al-Aṯīr, qui traduit l'attachement très fort des guerriers à leurs enfants : c'est parce qu'ils peuvent leurs transmettre leurs biens qu'ils sont efficaces sur le champ de bataille[155].

La tendance à l'hérédité de l'*iqṭāʿ* perdure pendant le règne de Saladin, en Syrie au moins, mais non sous ses successeurs[156]. Dès lors, elle ne donne que rarement naissance à des lignages militaires dont les droits de propriété seraient incompressibles[157], susceptibles de constituer dans la longue durée une aristocratie militaire fondée sur le sang. Des familles de militaires s'imposent certes, qui s'appuient sur un territoire déterminé et avec lesquelles le prince a parfois fort à faire dans la première moitié du VIe/XIIe siècle, tels les Banū Qarāğā de Ḥimṣ, que Ḫirḫān gouverne avec ses fils ; mais peu y parviennent dans la durée, comme les Banū Munqiḏ à Šayzar puis les Banū Dāya dans cette même ville et à Alep, ou les descendants d'Asad al-Dīn Šīrkūh (m. 564/1169) à Ḥimṣ[158].

C'est que les familles souveraines qui parviennent à s'imposer (Bourides à Damas ; Zangides à Alep puis à Damas ; Ayyoubides dans l'ensemble du Proche-Orient) se méfient des émirs de haut rang qui les entourent. Elles rechignent à leur donner les moyens de contester leur autorité. Le territoire que chacune de ces familles contrôle directement ou indirectement est considéré comme la propriété de l'ensemble de ses membres, et est divisé en apanages après la mort de son chef[159]. Selon cette conception familiale du pouvoir, d'essence nomade, tout membre masculin de la famille a la possibilité (et la légitimité) de gouverner, en particulier

153. Voir par exemple, à propos de Nūr al-Dīn, Ibn ʿAsākir, *Taʾrīḫ madīnat Dimašq* LVII, p. 124.
154. Al-Māwardī, *al-Aḥkām al-sulṭāniyya*, chap. XVII, cité par Claude Cahen, « L'évolution de l'iqtâ du IXe au XIIIe siècle : contribution à une histoire comparée des sociétés médiévales », p. 34.
155. Ibn al-Aṯīr, *al-Taʾrīḫ al-bāhir*, p. 169.
156. Humphreys, *From Saladin to the Mongols*, p. 17, 27, 312, 421 n° 3 ; Rabie, *The Financial System of Egypt*, p. 29-30 et 58-60 ; Satô, *State and Rural Society in Medieval Islam*, p. 159.
157. Irwin, « Iqṭāʿ and the End of the Crusader States », p. 62-77 ; Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350*, p. 42.
158. Les Banū Munqiḏ possèdent Šayzar de 474/1081 (certains auteurs arabes, d'après Ibn al-Aṯīr, faisant remonter cette date à 1029) à 552/1157. Voir la mise au point d'Abū al-Fidāʾ, *al-Muḫtaṣar fī aḫbār al-bašar* III, p. 31-33 (il s'appuie sur le *Taʾrīḫ* disparu d'Usāma b. Munqiḏ) ; Ibn al-ʿAdīm, *Buġya* I, p. 145. Sur les descendants de Šīrkūh (en 570/1174-1175, Saladin alloue Ḥimṣ à Muḥammad b. Šīrkūh, puis au fils de ce dernier, Asad al-Dīn Šīrkūh), voir al-Ḫazraǧī, *Taʾrīḫ dawlat al-Akrād wa-l-Atrāk*, ms. Istanbul, Süleymaniye, Hekimoğlu Ali Paşa, n° 695, fol. 12v°, et Sato, *State and Rural Society in Medieval Islam*, p. 70-71. Sur les Banū Dāya, voir *infra*.
159. Sur ce point, voir Arjomand, « Legitimacy and Political Organization : Caliphs, Kings and Regimes », p. 237.

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

les collatéraux – d'abord les frères, puis les cousins et les neveux. Or, cette conception se heurte à la volonté des souverains de voir leur descendance directe mâle leur succéder – en général leur fils aîné. La tension entre cette conception et la pratique pose de nombreuses difficultés et provoque le démembrement (et finalement la disparition) des États que le fondateur d'une dynastie parvient à créer, souvent dans le sang. Les émirs de haut rang se rangent derrière l'un des prétendants déclarés, lorsqu'ils n'œuvrent pas pour leur propre compte, fondant dès lors une nouvelle dynastie. C'est en vain que les sultans seldjouqides nomment un successeur désigné (*walī-al-ʿahd*)[160]. Leurs descendants de Syrie s'entredéchirent avant d'être éliminés, au début du VI^e^/XII^e^ siècle. Ceux de Zangī parviennent à s'entendre, mais non sans mal ni interventionnisme de celui qui se considère comme le chef de famille, Sayf al-Dīn Ġāzī puis Nūr al-Dīn. Les querelles intrafamiliales minent même les Ayyoubides, qui font pourtant preuve de solidarité parentale. Si le pouvoir est conservé à l'intérieur du cercle familial, aucune lignée directe ne parvient durablement à s'imposer.

De telles tensions ne sont pas réservées aux V^e^-VI^e^/XI^e^-XII^e^ siècles ni aux Turcs et aux Kurdes. C'est ce que tient à montrer Ibn al-Aṯīr, au VII^e^/XIII^e^ siècle, qui analyse le destin des familles à l'origine des dynasties « islamiques ». À ses yeux, toutes subissent le même sort : elles chutent du fait des violences perpétrées par leurs fondateurs[161] :

> « J'ai lu attentivement nombre de livres d'histoire (*tawāriḫ*), et vu nombre [d'événements] de l'histoire islamique qui peuvent être documentés, et j'ai vu un grand nombre de ceux par qui un pouvoir (*mulk*) est né [être dépossédés, et] la dynastie (*dawla*) être transférée de leur descendance immédiate (*ṣulb*) à d'autres membres de la famille et à leurs proches (*ilā baʿḍ ahlihi wa-aqāribihi*). Parmi eux, au tout début de l'islam, Muʿāwiya b. Abī Sufyān : ce fut le premier de sa famille (*min ahl baytihi*) à exercer le pouvoir (*malaka*) ; il passa alors de sa lignée directe (*aqāribihi*) aux Banū Marwān – les fils de son oncle paternel (*min banī ʿammihi*). Plus tard, al-Saffāḥ fut le premier des Abbassides à exercer le pouvoir, qui passa de sa lignée à son frère al-Manṣūr. Ensuite, le premier des Samanides (*al-Sāmāniyya*) à commander (*istabadda*) fut Naṣr b. Aḥmad, puis le pouvoir (*mulk*) passa à son frère Ismāʿīl b. Aḥmad et à sa lignée. De même, Yaʿqūb al-Saffār : ce fut le premier membre de sa famille (*min ahl baytihi*) à exercer le pouvoir, puis il passa à son frère ʿAmr et à sa descendance directe (*aqāribihi*). Aussi ʿImād al-Dawla b. Buwayh, le premier de la famille (*min ahlihi*) à exercer le pouvoir, qui passa ensuite à ses frères Rukn al-Dawla et ʿIzz al-Dawla, puis aux descendants (*aʿqāb*) de Rukn al-Dawla et Muʿizz al-Dawla, avant d'échoir aux seuls descendants de Rukn al-Dawla. Ensuite, la dynastie seldjouqide (*al-dawla al-salǧūqiyya*) : le premier à régner (*man malaka minhum*) fut Ṭuġril Beg, puis le pouvoir (*mulk*) passa aux fils de son frère Dāwūd.

160. Malik Šāh, qui doit faire face à la prétention de Qāwurd de succéder à Alp Arslān en tant que son frère le plus âgé, justifie son pouvoir en arguant qu'un frère ne peut hériter si le souverain a un fils (*Aḫbār al-dawla al-salǧūqiyya*, p. 56), ce qui a été interprété par Lambton comme une prévalence affirmée d'une « loi islamique » sur la « loi tribale » (« The Internal Structure of the Seljuq Caliphate », p. 220). Malik Šāh l'emporte finalement, mais par la suite, tous les sultans sont confrontés aux mêmes difficultés que lui. Voir aussi Peacock, *Early Seljūq History. A New Interpretation*, p. 60-68 et *passim*.

161. Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil fī al-taʾrīḫ* IX, p. 344-345.

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

Ensuite, ce Šīrkūh – ainsi que nous l'avons dit : le pouvoir (*mulk*) passa aux descendants de son frère Ayyūb, et de même Saladin, lorsqu'il[162] établit la dynastie (*al-dawla*) et la renforça, devenant, en quelque sorte, son fondateur (*wa-ṣāra ka'annahu awwal lahā*) : le pouvoir passa aux descendants de son frère al-ʿĀdil, seule Alep demeurant aux mains des siens.

Ces dynasties (*duwal*) sont les plus puissantes des dynasties islamiques. Si je ne craignais pas d'être trop long, j'en aurais cité un plus grand nombre encore. Ce que je pense être la cause de tout cela, c'est que celui qui est le premier d'une dynastie multiplie [les exécutions (? [163])] et prend le pouvoir, alors que les cœurs de ses prédécesseurs lui étaient attachés. C'est pourquoi Dieu, pour le punir, en prive sa descendance, ainsi que tous ceux au bénéfice desquels il agit. »

Éduquer, former

Mais les rapports de filiation ne sont pas seulement déterminés par des enjeux de reproduction sociale. Il s'agit aussi, pour le père et/ou la mère, de transmettre des valeurs religieuses et familiales. Il faut se défier de l'opinion selon laquelle les pères font montre d'indifférence[164] envers leurs enfants en bas âge[165]. Cependant, avant la puberté, l'éducation incombe largement à la mère, ainsi qu'à la nourrice, qui semble toujours rester proche de l'enfant qu'elle a en charge[166]. C'est le cas dans la famille d'Usāma b. Munqiḏ, qui souligne sa proximité, pendant son enfance, avec sa grand-mère paternelle, sa mère et une vieille servante dont il loue l'attention et la patience. Quant à son éducation littéraire, elle est confiée à d'autres, des savants dont il se plaît à vanter les qualités. Il n'en va pas autrement dans la classe militaire dominante turque et kurde, qui tient à ce que ses enfants soient éduqués par les meilleurs *ʿulamā'*. Un biographe de Saladin rappelle ainsi que ce dernier tenait à ce que ses enfants puissent assister aux séances de lecture de hadith animées par l'un des plus brillants d'entre eux. Il le décrit également en train de lire à ses enfants la *ʿaqīda* rassemblant tout ce qu'il faut savoir en matière de conduite religieuse, composée à son intention par l'imam Quṭb al-Dīn al-Nīsābūrī. Cette attitude, dont nous ne savons pas si elle est représentative de celle de la majorité des guerriers, dénote un souci de modeler l'âme des plus jeunes membres de la famille[167].

162. Le texte ne permet pas de déterminer si la troisième personne du singulier désigne Šīrkūh ou Saladin, mais la suite (*ka'annahu awwal lahā*) montre qu'il s'agit bien du second.
163. *Al-halǧ ? Al-Qatl ?* Le texte paraît comporter une lacune, ou une référence à un hadith (par exemple *Sunan Ibn Māǧah* II, p. 1343, nº 4047 ; *Ṣaḥīḥ al-Buḫārī* I, p. 28, nº 85, t. II, p. 33 (nº 1036), t. VIII, p. 14 (nº 6037), t. IX, p. 48 (nº 7061), t. IX, p. 48 (nº 7062). Nicolas Michel se demande quant à lui si le manuscrit n'a pas été mal lu (*yakburu* au lieu de *yukṯiru*), à moins que l'on ne se contente de *yukṯiru* dans le sens « il exagère » ou « il abuse ».
164. Comme le soutient par exemple Abdelwahab Bouhdiba, *Sexuality in Islam*, p. 219-220 (il fait notamment appel à Jacques Lacan). Voir Giladi, « "The child was small… not so the grief for him" : Sources, Structure, and Content of al-Sakhawi's Consolation Treatise for Bereaved Parents », p. 367-386 ; *id.*, « Herlihy's Thesis Revisited : Some Notes on Investment in Children in Medieval Muslim Societies », p. 235-247 ; *id.*, « Ṣaghīr », p. 821-827.
165. Voir au contraire Bahā' al-Dīn Ibn Šaddād, *al-Nawādir al-sulṭāniyya*, p. 32 (à propos de Saladin).
166. Calderini et Cortese, *Women and the Fatimids in the World of Islam*, p. 82 (à propos de l'Égypte fatimide).
167. Bahā' al-Dīn Ibn Šaddād, *al-Nawādir al-sulṭāniyya*, p. 33, 36.

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

D'autres exemples de l'affection d'un père pour ses enfants sont parfois rapportés. La mort de l'un d'entre eux est un drame dont même les plus puissants des guerriers ont des difficultés à se remettre. Celle de Dā'ūd b. Malik Šāh, en ḏū al-ḥiğğa 474 / mai 1082, constitue un tel choc pour son père qu'il ne parvient pas à l'accepter. Bouleversé, il refuse que l'on éloigne son corps afin de le laver avant de l'inhumer, ne cédant que lorsque le corps commence à dégager une odeur pestilentielle. La douleur étant trop vive, il ne peut assister à l'enterrement, et s'en va chasser pour oublier son chagrin[168]. Plusieurs décennies plus tard, Saladin est à son tour décrit comme un père attentionné et aimant, se délassant avec ses enfants en bas âge dans le jardin (*bustān*) attenant à sa demeure, à Damas. Il prend sur ses genoux l'un de ses fils (Abū Bakr) « auquel il était fortement attaché », et n'hésite pas, lorsqu'un visiteur franc se présente, à lui demander de quitter les lieux sans même l'avoir entendu. En effet, son fils s'était mis à crier, effrayé par l'aspect rebutant d'un type d'homme qu'il n'avait pas l'habitude de rencontrer[169]. Saladin est alors déjà malade (l'anecdote se situe le 14 ṣafar 589/18 février 1193 ; il meurt treize jours plus tard). Souvent éloigné de ses foyers, comme tous les guerriers, il fait cette fois passer sa vie de famille avant son devoir de souverain, à l'image du père bon et aimant qu'il a toujours été, selon Bahā' al-Dīn Ibn Šaddād. Qu'une telle scène – édifiante et dont on ne peut vérifier la véracité – soit rapportée par un des thuriféraires du sultan ayyoubide n'a rien d'étonnant : il le dépeint à l'image du prophète Muḥammad, qui apparaît lui-même en père modèle, bon et aimant, dans les sources islamiques[170]. D'ailleurs, les absences de Saladin, contraintes, s'expliquent seulement, selon Ibn Šaddād, par son amour du djihad[171].

De telles absences ne facilitent pas la formation militaire des enfants mâles, qui revient au guerrier dans le cadre du groupe familial étendu (grands-pères, oncles, cousins mais aussi *mamlūk*-s et autres guerriers dont le père est proche). En effet, le fils est censé embrasser la même carrière que son père[172], même si, pour les savants musulmans (qui s'intéressent à tous les enfants musulmans, et non pas seulement à ceux des guerriers), il s'agit de respecter les goûts et les aptitudes de l'enfant[173]. En contexte arabe, Usāma b. Munqiḏ multiplie les anecdotes qui le mettent en situation de disciple auquel son grand-père, son père Muršid, l'un de ses oncles ou un compagnon de la famille transmettent un savoir théorique ou pratique, à charge pour lui de l'appliquer pour devenir un guerrier de valeur et un homme averti[174].

168. Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil fī al-ta'rīḫ* VIII, p. 280, qui affirme même que le sultan aurait « souhaité se tuer à plusieurs reprises, mais ses *ḥawāṣṣ* l'empêchèrent de le faire ». Exprimer sa douleur lors du décès d'un enfant chéri est conforme à une attitude prophétique (cf. par exemple Giladi, *Children of Islam : Concepts of Childhood in Medieval Muslim Society*, p. 88, à propos des funérailles du fils de Muḥammad, Ibrāhīm).

169. Ibn Šaddād, *al-Nawādir al-sulṭāniyya*, p. 358.

170. Giladi, « Ṣaghīr » ; *id.*, *Children of Islam : Concepts of Childhood in Medieval Muslim Society*, p. 48, p. 64.

171. Ibn Šaddād, *al-Nawādir al-sulṭāniyya*, p. 53.

172. Cela changera à l'époque suivante, sous les Mamelouks.

173. Ainsi que le soulignent Ibn Sīna (m. 428/1037), *Kitāb al-siyāsa*, p. 83-88 ; Ibn al-Ğawzī (m. 597/1201), *Laftat al-kabid fī naṣīḥat al-walad*, p. 88 ; Ibn Qayyim al-Ğawziyya (m. 751/1350), *Tuḥfat al-mawdūd bi-aḥkām al-mawlūd*, p. 353-354. Voir aussi Giladi, « Individualism and Conformity in Medieval Islamic Educational Thought : Some Notes with Special Reference to Elementary Education », p. 115-116.

174. Usāma b. Munqiḏ, *Kitāb al-iʿtibār*, *passim*.

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

En effet, l'apprentissage au combat mêle en permanence théorie et pratique, avant d'être empirique, aux côtés de membres de la famille, plus spécialement le père ou un oncle. Dès l'enfance, Usāma écoute les récits de batailles contés par un de ses proches ou mis en vers par un poète, qui mettent en scène des membres de la famille ou des héros musulmans passés à la postérité – ainsi peut-il se représenter aisément la vie à laquelle il est destiné et s'identifier à des figures qu'il lui incombera d'imiter ou mieux de dépasser. La représentation du guerrier prend corps – ou plutôt se précise – très tôt, dès l'âge de dix ans parfois, lorsqu'il assiste à des combats en spectateur, sans réellement connaître le danger. Les fils et le neveu de Saladin, al-Muʿaẓẓam Tūrānšāh, al-Ašraf Muḥammad et al-Ṣāliḥ Ismāʿīl Ibn al-ʿĀdil, ont entre dix et douze ans lorsqu'ils assistent à des combats devant Acre assiégée, à l'occasion de la Troisième croisade[175].

L'enfant s'initie ensuite progressivement au maniement des armes et à l'équitation, en accompagnant les adultes lors des parties de chasse dont ils raffolent. La puberté (*ḥulm*, *iḥtilām*, etc.[176]) constitue une étape importante de la vie, dont on pense qu'elle survient à un âge variable, entre douze et seize ans, selon les enfants. Les *ṣibyān al-ḥuǧar* égyptiens dont il a déjà été question sont incorporés pendant cet âge de la vie. C'est alors que les *mamlūk*-s subissent une formation intensive et peuvent commencer à évoluer dans leur carrière, en fonction de leurs aptitudes et de leur expérience[177]. Pubère, le guerrier est sinon un guerrier accompli (seule l'expérience permet de l'être), du moins entraîné au combat, auquel il est initié aux côtés d'un membre de sa famille plus expérimenté : Usāma b. Munqiḏ découvre le combat, qui lui procure des émotions uniques[178] ; le fils de Yāġī Siyān a sans doute autour de seize ans lorsque, à la mort de ce dernier près d'Antioche, en 497/1098, il s'en retourne vers l'Est pour assumer la succession de son père[179] ; al-Afḍal, le fils de Saladin, en a dix-sept lorsqu'il participe à la campagne syrienne de 583/1187. Après plusieurs années d'expériences, le jeune homme peut être considéré comme un guerrier accompli, capable d'assumer des responsabilités sur le champ de bataille[180].

175. Eddé, *Saladin*, p. 409-410 et nº 72.

176. Cf. par exemple Ibn Qayyim al-Ǧawziyya, *Tuḥfat al-mawdūd bi-aḥkām al-mawlūd*, p. 318-319. Sur les termes utilisés dans les sources arabes pour désigner la puberté (et les autres étapes de l'enfance), voir Giladi, « Ṣaghīr ».

177. Niẓām al-Mulk, *Siyāsat Namah*, p. 176-195.

178. Usāma b. Munqiḏ, *Kitāb al-iʿtibār*, *passim*, en particulier, p. 40-42, le « premier combat » auquel il participe (contre les Francs).

179. Il meurt à vingt-cinq ans environ lors d'une bataille qui oppose le sultan seldjouqide à Ṣadaqa b. Mazyad.

180. Même si le contexte joue probablement un rôle fondamental en la matière. Pour mémoire, Nūr al-Dīn est âgé de vingt-neuf ans lorsqu'il succède à son père Zangī, à Alep ; il le suit depuis longtemps déjà lors de ses campagnes. Zangī a sans doute (sa date de naissance est incertaine) sept ou dix ans ans après la mort du sien (Qasīm al-Dawla Āq Sunqur, m. 487/1094), vingt-deux ou vingt-cinq ans lorsqu'il combat Tancrède aux côtés de Ǧawālī Saqāwā, seigneur de Mossoul, environ trente-six ou trente-neuf en 516/1122-1123, date à laquelle il est nommé *šiḥna* de Baṣra et de Wāsiṭ (sa première fonction importante), quarante et un ou quarante-quatre ans lorsqu'il entre à Mossoul, et un an de plus lorsqu'il s'empare d'Alep. Saladin a une quinzaine d'années lorsqu'il quitte son père et rejoint son oncle Šīrkūh à Alep pour se mettre au service de Nūr al-Dīn, vingt-sept ou vingt-huit ans lors de la première expédition égyptienne des troupes zangides, pendant laquelle

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

Relations fraternelles

C'est donc avant tout (mais pas exclusivement) dans le cadre familial étendu que le guerrier est amené à se forger une personnalité. Il y entretient des relations plus complexes que celles évoquées par les auteurs arabes, qui usent souvent du stéréotype et caractérisent de façon binaire (attachement/rejet) les rapports père ou mère/fils ou fille. D'autres figures de l'attachement sont d'ailleurs tout aussi sommairement caractérisées, dans leurs écrits. C'est le cas, en particulier, de la nourrice (*al-dāya*), qui est toujours envisagée sous un angle positif et qui peut occuper une place éminente dans la famille de l'enfant qu'elle a eu en charge[181]. Être allaité par une nourrice crée des liens si forts entre des enfants qu'ils ne peuvent se marier, même s'ils n'ont pas de parenté de sang[182]. De tels liens ne se rompent jamais, ainsi ceux qui unissent Sadīd al-Mulk ʿAlī b. Munqiḏ et Tāǧ al-Mulūk Maḥmūd b. Naṣr, dont on apprend que même leur brouille ne les efface pas complètement[183]. Quant à Nūr al-Dīn, il fait de son frère de lait Maǧd al-Dīn Abū Bakr, dit Ibn al-Dāya (« le Fils de la nourrice »), le premier de ses émirs et son lieutenant à Alep[184].

Le(s) frère(s) et la/les sœur(s) constituent aussi, pour les guerriers, d'importantes figures de l'attachement. Là encore, il n'est pas toujours aisé de reconstituer la complexité des relations au sein de la fratrie. Sans doute la nature de ces relations varie-t-elle selon que frères et sœurs sont consanguins[185] ou utérins, ou selon la famille d'appartenance. Elles ne sont pas aussi marquées par la violence, dans les fratries zangides et ayyoubides, que parmi les Seldjouqides, même si des dissensions peuvent naître en son sein. Le cas extrême, déjà évoqué, est celui où un souverain fait mettre à mort un de ses frères, ou même plusieurs d'entre eux : le prince seldjouqide d'Alep, Riḍwān (m. 507/1113), fait exécuter ses frères Abū Ṭālib et Bahrām ; son

il se distingue. Dubays Ibn Ṣadaqa, enfin, qui combat aux côtés de son père depuis quelques années, semble avoir eu trente-sept ans (âge incertain) lorsqu'il est fait prisonnier à la bataille d'al-Nuʿmāniyya, en 501/1108.

181. Ainsi de la nourrice du sultan Malik Šāh, que ce dernier marie à Qāsim al-Dawla Āq Sunqur (le père de Zangī), dont il est très proche.

182. Bianquis, *La famille arabe médiévale*, p. 88.

183. Noter que l'un est arabe, l'autre turc, ce qui explique peut-être qu'Ibn al-ʿAdīm, *Zubdat al-ḥalab fī taʾrīḫ Ḥalab*, p. 182, généralement hostile aux Turcs, insiste sur leur brouille ; Derenbourg, *Ousâma Ibn Mounkidh*, p. 17.

184. Toute la famille en tire bénéfice : outre Maǧd al-Dīn, ses deux frères Šams al-Dīn ʿUṯmān et Badr al-Dīn Ḥasan. Cette famille joue un rôle très important sous Nūr al-Dīn, ainsi que sous Saladin et ses successeurs. Elle conserve Šayzar de 1157 (Nūr al-Dīn la donne à Maǧd al-Dīn Abū Bakr), à 630/1233, lorsque les Ayyoubides l'enlèvent à Šihāb al-Dīn Ibn al-Dāya. Maǧd al-Dīn prend notamment en charge les captures de Josselin, maître de ce qui reste du comté d'Édesse (en 546/1151-1152) et de Renaud de Châtillon (sans doute en 1160 ; il reste emprisonné pendant seize ans). Sur les Banū Dāya, voir notamment Ibn al-ʿAdīm, *Buġya* IV, p. 1823 ; t. X, p. 4368 ; Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, *sub anno* 546/1151-1152, 564/1168-1169, 565/1169-1170 (son obituaire : « Cette année-là, moururent : Maǧd al-Dīn Abū Bakr Ibn al-Dāya, le frère de lait de Nūr al-Dīn, un émir estimé. Il possédait un *iqṭāʿ* à Alep, Ḥārim et Qalʿat Ǧaʿbar. Après sa mort, Nūr al-Dīn transféra toutes ses possessions à son frère, Šams al-Dīn ʿAlī Ibn al-Dāya ») ; Élisséeff, *Nūr ad-dīn* III, index.

185. Le fait de le préciser n'est pas anodin pour les auteurs arabes. Outre l'exemple ci-dessous à propos des enfants de Riḍwān, voir ʿImād al-Dīn al-Iṣfahānī, *al-Barq al-šāmī* III, p. 77-79.

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

fils Alp Arslān agit à l'identique lorsque Riḍwān meurt[186], s'en prenant même, ainsi qu'Ibn al-Aṯīr et Ibn al-ʿAdīm tiennent à le préciser, à un consanguin[187] :

Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil fī al-ta'rīḫ*

« L'un d'entre eux, nommé Malik Šāh, était de même père et de même mère [que lui], l'autre, nommé Mubārak Šāh, étant de même père. »

Ibn al-ʿAdīm, *Zubdat al-ḥalab fī ta'rīḫ Ḥalab*

« Il se saisit de ses frères Mālik Šāh et Mubārak – Mubārak était né d'une concubine (*ǧāriya*) et Malik Šāh de sa [propre] mère –, et il les tua. »

De telles extrémités ne sont évidemment pas représentatives des relations dans la fratrie, d'autant qu'elles ne concernent qu'une fraction des guerriers turcs, ceux qui appartiennent à la caste dirigeante. Même si l'on se limite à ces derniers, les sources convergent. La méfiance n'empêche pas la solidarité, le respect ou l'amour entre frères ou entre frères et soeurs. L'extrait suivant, qui vise certes à magnifier l'esprit de mesure et de justice qui anime la famille zangide, dont les membres sont capables de transcender des intérêts divergents, décrit ainsi deux frères qui finissent par se retrouver, malgré la crainte que l'aîné inspire au cadet:

Barhebraeus, *Chronographie*

« Comme Nūr al-Dīn craignait son frère Sayf al-Dīn, il lui montrait, par des présents et d'autres hommages, qu'il avait peur de le rencontrer. Lorsque, après avoir prêté serment, Sayf al-Dīn se rendit en Syrie, Nūr al-Dīn vint à sa rencontre. Quant ils furent face à face, Nūr al-Dīn descendit de cheval et baisa la terre devant son frère. Sayf al-Dīn descendit aussi et les deux frères s'embrassèrent en pleurant. Sayf al-Dīn dit à Nūr al-Dīn : "Pourquoi n'étais-tu pas venu auprès de moi, était-ce que tu avais peur de moi ? Crois-moi, mon frère, les pensées que tu imagines ne me sont jamais venues à l'esprit. À quoi me serviraient la vie et les contrées si je faisais du mal à mon frère ?" Après qu'ils se furent ainsi réconciliés, chacun rentra chez soi. »[188]

186. Voir Ibn al-ʿAdīm, *Buġya* VIII, p. 3659-3667 ; t. IV, p. 1984-1986 (Alp Arslān b. Riḍwān b. Tutuš), en particulier p. 1986 (assassinat de ses frères Malik Šāh et Mīr Yaġā (ou Mīrīğā) ; al-ʿAẓīmī, cité par le même Ibn al-ʿAdīm p. 1987, le nomme Ibrāhīm, mais Ibn al-ʿAdīm affirme qu'il se trompe), p. 1986-1987 (Ibn al-ʿAdīm soulignant que Riḍwān et son fils Alp Arslān tuent deux de leurs frères lorsqu'ils parviennent au pouvoir). Les assassinats ont lieu alors que le pouvoir effectif est aux mains de l'atabeg d'Alp Arslān, l'eunuque (*al-ḫādim*) Lū'lū'.

187. Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil fī al-ta'rīḫ* VIII, p. 598 ; Ibn al-ʿAdīm, *Zubdat al-ḥalab fī ta'rīḫ Ḥalab*, p. 259.

188. Barhebraeus, *Chronographie*, à paraître.

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

Et Ibn al-Aṯīr, à qui Barhebraeus emprunte une partie de ce récit, d'ajouter :

« Mon frère, l'homme qui m'est le plus cher. »[189]

D'une certaine manière, l'aîné se pose ici comme une figure de l'attachement subsidiaire pour le cadet, alors que leur père n'est plus. Bien après la mort de Sayf al-Dīn, Nūr al-Dīn n'agit pas différemment. Il déclare à un envoyé de l'atabeg Šams al-Dīn Īldegiz, alors l'homme fort du sultanat seldjouqide, qui lui demande de ne pas intervenir à Mossoul, que lui seul est légitime pour gérer les affaires des fils de ses frères[190]. Comme si Nūr al-Dīn, lors de cette entrevue, rappelait que la famille, pour un guerrier de son rang, était avant tout un lieu de pouvoir.

Conclusion

En va-t-il différemment dans les autres groupes familiaux ? On peut en douter, même si l'importance prise par les guerriers dans les sociétés du Proche-Orient jette une lumière crue, parfois aveuglante de violence, sur les comportements engendrés par la lutte pour le pouvoir. Comme toutes les familles, celles des guerriers – de sang, étendue ou fictive – sont englobées dans des parentèles plus larges, et entretiennent des liens d'interdépendance avec d'autres groupes.

Nulle originalité, non plus, quant aux exigences fondamentales qui guident la vie familiale des guerriers : vivre et survivre en toute sécurité, se reproduire. Certes orientées et ne révélant bien souvent que les propres représentations de leurs auteurs, les sources médiévales laissent entrevoir des hommes animés tout autant que leurs congénères par des sentiments familiaux contradictoires, peur, haine, solidarité, amour. Sans doute l'habitude de connaître le danger, d'être blessé et de donner la mort repousse-t-elle chez eux les limites de l'acceptable. D'où la cruauté dont ils peuvent faire preuve vis-à-vis d'un proche, d'autant plus lorsqu'on s'éloigne du cercle conjugal. Ce proche n'est alors qu'un rival parmi d'autres. Dès lors, les souvenirs communs s'évaporent, quand ils existent[191]. L'assassinat rôde, que les chroniqueurs arabes paraissent avides d'évoquer, d'autant plus qu'ils concernent des Turcs, ces nouveaux installés si longtemps méprisés.

Certains ont la particularité de naviguer dans deux groupes familiaux. L'un, fictif, est par essence militaire. Née de la guerre, la parenté fictive traduit la nécessité, pour ses promoteurs, de créer des liens forts, quasi familiaux, entre des individus appelés à verser leur sang et risquer leur vie pour leurs maîtres. À première vue, l'entreprise est une réussite. Pour les *mamlūk*-s, l'armée semble une famille, son chef un père. L'une comme l'autre sont leur raison de vivre et

189. Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil fī al-ta'rīḫ* IX, p. 159. Les relations de Nūr al-Dīn avec son frère cadet Nuṣrat al-Dīn Amīr Amīran ne sont pas plus simples. Cf. Élisséeff, *Nūr ad-dīn* III, index, s. v., résumé dans l'article « Nūr al-Dīn Maḥmūd b. Zankī » du même auteur.

190. Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil fī al-ta'rīḫ* IX, p. 359-360 (année 566).

191. Tous les membres d'une même famille ne sont pas élevés ensemble. Les atabegs diffèrent ; un membre d'une famille princière peut être confié au sultan (ainsi le frère aîné de Nūr al-Dīn, Sayf al-Dīn Ġāzī, élevé à la cour seldjouqide), etc.

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

de mourir. Ils les nourrissent, leur permettent de satisfaire les exigences fondamentales que je viens d'évoquer – survie, sécurité, reproduction. Mais il suffit de gratter la surface de la toile peinte par les auteurs arabes pour mettre au jour une autre réalité : tensions, oppositions et violences apparaissent alors en pleine lumière. Surtout, ces hommes appartiennent aussi à un autre groupe familial, qu'ils ont eux-mêmes créé et dont on cerne mal les contours. Ils se marient, fût-ce avec une femme que leur maître leur a choisie, engendrent et s'inquiètent pour leur progéniture. Ils doivent entretenir une famille de sang, où ils forgent leur identité.

Doit-on s'étonner de cette évidence ? Réelle et fondée sur le sang, fictive et née de la création de liens quasi familiaux, la parenté constitue, dans le Proche-Orient des Ve-VIe/XIe-XIIe siècles, une matrice des rapports sociaux. Chacune de ces parentés participe de la dynamique sociale et encadre les individus, même si des institutions qui échappent au moins en partie à la famille jouent aussi un rôle important dans la formation, l'épanouissement et l'intégration sociale de ces individus : au VIe/XIIe siècle, les madrasas se multiplient, qui constituent autant de lieux où les membres de la famille des guerriers peuvent échapper au cercle familial et préparer leur intégration dans la société par d'autres voies que celles que leurs familles leur proposent.

La particularité de la parenté fictive est qu'elle ne paraît pas s'inscrire dans le temps long ni permettre de surmonter la division de la société par groupes essentiellement fondés sur la parenté de sang. Même si les sources sont trop pauvres pour rien affirmer, les guerriers ne paraissent pas, tels les simples soldats démobilisés et déclassés de la période précédente (IVe/Xe siècle – deux premiers tiers du Ve/XIe siècle), s'insérer dans des groupes durables où la solidarité de classe primerait sur toute autre solidarité (liée à l'origine géographique ou ethnique, à la profession, à la famille)[192]. Sans doute un tel constat doit-il être modulé : l'expérience du combat donne naissance à une solidarité – plus encore qu'à un sentiment de camaraderie – dont il est difficile de croire que les guerriers peuvent se détacher, une fois la campagne terminée. En outre, il ne fait guère de doute qu'à partir du VIe/XIIe siècle, l'accélération de la professionnalisation de la guerre/des armées et l'évolution des techniques de combat à cheval favorise la création d'unités restreintes très cohésives, au sein desquelles les relations de coopération, d'assistance et de sacrifice sont nécessairement portées aux nues. Cette cohésion s'exprime sur le champ de bataille, ainsi que dans les casernes. Mais on voit mal jusqu'à quel point elle relèverait, pour les hommes qui la vivent, du champ familial, ni quel rôle elle joue durablement dans leur vie sociale.

Il faut dire que les auteurs arabes s'intéressent peu à la façon dont vivent et pensent ces guerriers. Si l'on en croit leurs représentations des pratiques de la classe militaire dominante – la seule à laquelle ils portent un intérêt continu –, l'institution majeure qui ouvre à la solidarité entre groupes est le mariage, d'où l'attention particulière que les sources lui accordent. Ces sources – ou du moins quelques anecdotes qui y sont consignées – confirment que le mariage, et plus largement la famille nucléaire qui en est issue, donnent au guerrier l'occasion de vivre des expériences analogues à celles de tous les hommes ordinaires : amour, déchirement, passion, parfois haine.

192. Voir Bianquis et Sanagustin, « Zuʿʿār » (les mauvais garçons), p. 187-188.

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

La famille y apparaît comme un espace dynamique, où l'on peut s'épanouir comme se dessécher, où il faut lutter parfois pour exister, véhiculant même une mémoire dont il est difficile de se détacher. Par exemple, c'est parce qu'il est porteur d'une mémoire familiale que Zangī répudie Zumurrud Ḫātūn bint Riḍwān, l'ancien prince seldjouqide d'Alep, qu'il venait d'épouser après s'être emparé de cette ville. À ses yeux, le sang de son père, que le grand-père de Zumurrud, Tutuš, avait fait exécuter, a entâché à jamais sa lignée. Il le fait d'ailleurs cruellement payer à Zumurrud, qu'il jette en pâture aux plus vils de ses hommes[193].

Les chroniqueurs arabes, qui paraissent obnubilés par la question du pouvoir, n'entrent que trop rarement dans l'intimité des guerriers. Le mariage tel qu'ils le décrivent s'intègre avant tout, à leurs yeux, dans des stratégies d'alliances qui sont un outil de conquête, de contrôle, de conservation et d'extension du pouvoir. Qu'elle distribue des *iqṭāʿ* ou qu'elle divise son empire entre les membres d'une même famille, qu'elle pratique l'alliance matrimoniale au sein de son clan, de sa tribu ou de son ethnie ou qu'elle se décide à s'ouvrir à d'autres groupes ou ethnies, la classe militaire dominante conserve le même objectif : étendre son emprise sur les sociétés qu'elle domine. L'échange des femmes, qui savent s'affranchir de la tutelle masculine[194], est dès lors non seulement échange de vie, mais aussi moyen de perpétuer son pouvoir. L'endogamie à laquelle les guerriers de haut rang tendent est alors dépassée. Les guerriers d'un rang plus modeste les imitent-ils ? Nous l'ignorons : de la vie familiale de la masse de guerriers dont l'action a largement déterminé l'évolution des sociétés proche-orientales au VIe/XIIe siècle, nous ne savons presque rien.

193. À ma connaissance, Ibn Abī Ṭayy (dont on n'a pas conservé d'ouvrage et qui est cité par Ibn al-Furāt, *Taʾrīḫ al-duwal wa-l-muluk* II, p. 132) est le seul auteur à rapporter cet événement, qui a lieu selon lui en 524/1129-1130.

194. Ce qui va dans le sens des analyses de Julie Scott Meisami, « Writing Medieval Women : Representations and Misrepresentations », p. 57-88.

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

Bibliographie

Instruments de travail

The Encyclopedia of Islam, 2nd Edition, Brill, Leyde 1960-2005.

Bianquis, Thierry et Sanagustin, Floréal, « Zuʿʿār », XI, p. 187-188.

Élisséeff, Nikita, « Nūr al-Dīn Maḥmūd b. Zankī », VIII, p. 127-133.

Giladi, Avner, « Ṣaghīr », VIII, p. 821-827.

Sources

Abū al-Fidāʾ, *al-Muḫtaṣar fī aḫbār al-bašar*, al-Maṭbaʿa al-ḥusayniyya al-miṣriyya, éd. Le Caire, s. d., vol. III.

Abū Šāma, *Tarāğim riğāl al-qarnayn al-sādis wa-l-sābiʿ*, éd. al-Sayyid ʿIzzat al-ʿAṭṭār al-Ḥusaynī, Dār al-Ğīl, Beyrouth, 1974 (1re éd. 1947).

—, *ʿUyūn al-rawḍatayn fī aḫbār al-dawlatayn al-nūriyya wa-l-ṣalāḥiyya*, éd. Ibrāhīm al-Zaybaq, Muʾassasat al-risāla, Beyrouth, 1997, 2 vols.

Ambroise, *Estoire de la guerre sainte*, éd. et trad. Marianne Ailes, annotée par Malcom Barber, Boydell Press, Woodbridge, 2003.

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

Barhebraeus, *Chronographie*, trad. Georges Bohas, Dominique Gonnet *et al.*, Paris, à paraître.

Al-Buḫārī, *Ṣaḥīḥ*, éd. Muḥammad Zuhayr b. Nāṣir al-Nāṣir, Dār Tūq al-naǧāt, Beyrouth, 1422 H.

Al-Bundārī, *Sanā al-barq al-šāmī, iḫtiṣār min Kitāb al-barq al-šāmī li-l-ʿImād al-Kātib al-Iṣfahānī*, éd. Fatīḥa al-Nabrāwī, Maktabat al-Ḫānǧī, Le Caire, 1979.

Al-Ġazālī, *al-Ṭibr al-masbūk fī naṣīḥat al-mulūk wa-l-wuzarāʾ wa-l-wulāt*, trad. F. R. C. Bagley, Oxford University Press, Londres, New York et Toronto, 1964.

Guibert de Nogent, *Dei gesta per Francos*, éd. R. B. C. Huygens, Brepols, Turnhout, 1996.

Guillaume de Tyr (m. 1184), *Chronicon*, éd. R. B. C. Huygens, Brepols, Turnhout, 1996.

Al-Ḫazraǧī, *Taʾrīḫ dawlat al-akrād wa-l-atrāk*, ms. Istanbul, Süleymaniye, Hekimoğlu Ali Paşa, n°695.

Al-Ḥusaynī, *Aḫbār al-dawla al-salǧūqiyya*, éd. Muḥammad Iqbāl, Lahore, 1933.

Ibn al-ʿAdīm, *al-Darārī fī ḏikr al-ḏarārī*, éd. ʿAlāʾ ʿAbd al-Wahhāb Muḥammad, Dār al-salām, Le Caire, 1984.

Buġyat al-ṭalab fī taʾrīḫ Ḥalab, éd. Suhayl Zakkār, Damas, 1995, 12 vols.

—, *Zubdat al-ṭalab fī taʾriḫ Ḥalab*, éd. Ḫalīl al-Manṣūr, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 1999.

Ibn ʿAsākir, *Taʾrīḫ madīnat Dimašq*, éd. ʿAmr b. Ġarāma al-ʿAmrawī, Dār al-fikr li-l-ṭibāʿa wa-l-našr wa-l-tawzīʿ, Beyrouth, 1995-2001, 80 vols.

—, *Wulāt Dimašq*, éd. Ṣalāḥ al-Dīn al-Munaǧǧid, Damas, 1965.

Ibn al-Aṯīr, *al-Taʾrīḫ al-bāhir fī al-dawla al-atābakiyya (bi-l-Mawṣil)*, éd. ʿAbd al-Qādir Aḥmad Ṭulaymāt, Dār al-kutub al-ḥadīṯa, Le Caire, 1963.

—, *al-Kāmil fī al-taʾrīḫ*, éd. ʿUmar ʿAbd al-Salām Tadmūrī, Dār al-kitāb al-ʿarabī, Beyrouth, 1997, t. VIII et IX.

Ibn al-Azraq, *Taʾrīḫ al-Fāriqī*, éd. B. A. L. ʿAwaḍ, Le Caire, 1959.

—, *Taʾrīḫ*, éd. et trad. Carole Hillenbrand, *The History of the Jazīra 1100-1150 : the Contribution of Ibn Azraq al-Fāriqī*, Thesis presented for the Degree of Doctor of Philosophy, University of Edinburg, 1979, 2 vols.

Ibn al-Furāt, *Taʾrīḫ al-duwal wa-l-mulūk*, ms. Vienne AF 117, I.

—, *Taʾrīḫ al-duwal wa-l-mulūk*, éd. al-Šammāʿ, t. IV/1, Baṣra, 1967.

—, *Taʾrīḫ al-duwal wa-l-mulūk*, t. II, éd. M. F. Elshayyal, *A Critical Edition of Volume II of Tārīkh al-Duwal waʾl Mulūk by Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥīm b. ʿAlī Ibn al-Furāt*, PhD, Université d'Edimbourg, 1986.

Ibn al-Ğawzī, *Aḫkām al-nisāʾ*, éd. Ziyād Ḥamdān, Dār al-fikr, Beyrouth, 1989.

—, *al-Muntaẓam fī taʾrīḫ al-mulūk wa-l-umam*, éd. Muḥammad ʿAbd al-Qādir ʿAṭṭā et Muṣṭafā ʿAbd al-Qādir ʿAṭṭā, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 1992, 19 vols.

—, *Laftat al-kabid fī naṣīḥat al-walad*, éd. Dār al-Qāsim, www.ktibat.com, s. d.

Ibn Ḫaldūn, *Taʾrīḫ Ibn Ḫaldūn*, t. IV, éd. Ḫalīl Šaḥāda, Dār al-fikr, Beyrouth, 1988 (2e éd.).

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

Ibn Ḫallikān, *Wafayāt al-aʿyān wa-anbāʾ abnāʾ al-zamān*, éd. Iḥsān ʿAbbās, Dār Ṣādir, Beyrouth, t. I, 1968 ; t. III, 1971.
Ibn Kaṯīr, *al-Bidāya wa-l-nihāya* , éd. ʿAlī Šīrī, Dār iḥyā, al-turāṯ al-ʿarabī, Beyrouth, 1988, 15 vols.
Ibn Māǧah, *Sunan*, éd. Muḥammad Fuʾād ʿAbd al-Bāqī, Dār iḥyāʾ al-kutub al-ʿarabiyya/Fayṣal ʿĪsa al-Bābī al-Ḥalabī, Le Caire, 1925, t. II.
Ibn Muyassar, *Aḫbār Miṣr*, éd. Ayman Fuʾād Sayyid, Ifao, Le Caire, 1983.
Ibn al-Qalānisī, *Ḏayl taʾrīḫ Dimašq*, éd. Suhayl Zakkār, Damas, 1983.
Ibn Qayyim al-Ǧawziyya, *Tuḥfat al-mawdūd bi-aḥkām al-mawlūd*, éd. ʿUṯmān b. Ǧumʿa Ḍumayriyya, Dār ʿālim al-fawāʾid li-l-našr wa-l-tawzīʿ,La Mecque, 1431 H.
Ibn Qudāma, *Kitāb al-Muġnī*, éd. Dār iḥyāʾ al-turāṯ al-ʿarabī, Beyrouth, 1985, 10 vols.
—, *Le précis de droit*, trad. Henri Laoust, PIFD, Damas, 1950.
Ibn Šaddād, *al-Nawādir al-sulṭāniyya wa-l-maḥāsin al-yūsufiyya (aw Sīrat Ṣalāḥ al-Dīn)*, éd. Ǧamāl al-Dīn al-Šayyāl, Maktabat al-Ḫānǧī, Le Caire, 1994 (1re éd., 1964).
Ibn Sīna, *Kitāb al-siyāsa*, éd. ʿAlī Muḥammad Isbar, Bidāyāt li-l-ṭibāʿa wa-l-našr, Ǧabala, 2007.
Ibn Ṭaġrībirdī, *al-Nuǧūm al-zāhira fī mulūk Miṣr wa-l-Qāhira*, éd. Wizārat al-Ṯaqāfa wa-l-iršād al-qawmī, Dār al-kutub, Le Caire, s.d., 16 vols., dans *al-Maktaba al-šāmila, al-iṣdār 3.48*, s.l.n.d.
Ibn al-Ṭuwayr, *Nuzhat al-muqlatayn fī aḫbār al-dawlatayn*, éd. Aymān Fuʾād Sayyid, Steiner, Beyrouth et Stuttgart, 1992.
ʿImād al-Dīn al-Iṣfahānī, *al-Barq al-šāmī*, éd. Fāliḥ Ḥusayn, Muʾassasat ʿAbd al-Ḥamīd Šūmān, Amman, 1987, t. III.
—, *al-Fatḥ al-qussī fī al-fatḥ al-qudsī*, éd. Dār al-manār, Beyrouth, 2004.
Al-Maqdisī (ʿAbd al-Ġanī), *Manāqib al-nisāʾ al-ṣaḥābiyyāt*, éd. Ibrāhīm Ṣāliḥ, Dār al-bašāʾir, Damas, 1994.
Al-Maqrīzī, *Kitāb al-sulūk li-maʿrifat duwal al-mulūk*, éd. Muḥammad ʿAbd al-Qādir ʿAṭṭā, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 1997, 8 vols.
—, al-*Mawāʿiẓ wa-l-iʿtibār bi-ḏikr al-ḫiṭaṭ wa-l-aṯār*, éd. Ḫalīl al-Manṣūr, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 1998, 4 vols.
Al-Māwardī, *al-Aḥkām al-sulṭāniyya*, trad. Edmond Fagnan, *Les statuts gouvernementaux ou règles de droit public et administratif*, Adolphe Jourdan, Alger, 1915.
Miʿmar al-Azdī, *al-Ǧāmiʿ*, éd. Ḥabīb al-Raḥman al-Aʿẓamī, al-Maǧlis al-ʿilmī bi-Bākistān/ al-Maktab al-islāmī bi-Bayrūt, 1403 H.
Niẓām al-Mulk, *Siyāsat Nāmah*, trad. Charles-Henri Auguste Schéfer, *Traité de gouvernement*, Paris, Ernest Leroux, 1891.
Sibt Ibn al-Ǧawzī, *Mirʾāt al-zamān*, éd. Hyderabad, vol. VIII/2, 1951-1952.
Thomas de Froidmont, *Hodoeporicon et pericula Margartie Iherosolimitane*, éd. Paul Gerhard Schmidt, « ‘Peregrinatio periculosa’. Thomas von Froidmont über die : Jerusalemfahrten seiner Schwester Margareta », dans U. J. Stache *et al.* (éd.), *Kontinuität und Wandel. Lateinische Poesie von Naevius bis Baudelaire. Franco Munari zum 65, Geburgstag*, p. 472-485.
Usāma b. Munqiḏ, *Kitāb al-iʿtibār, ṭabʿa ǧadīda ʿalā al-nusḫa allatī ḥarrarahā al-Duktūr Fīlīb Ḥiṭṭī*, éd. Muḥammad ʿAlī Bayḍūn, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 1999.
Al-Yaʿqūbī, *Kitāb al-buldān*, éd. M. J. De Goeje, Leyde, 1892.
Yāqūt al-Ḥamawī, *Muʿǧam al-buldān*, éd. Beyrouth, s. d.
al-Yūnīnī, *Ḏayl mirʾāt al-zamān*, ms. Istanbul, Aya Sofya, 3199.

Études

Aḥmad, Nurīmān ʿAbd al-Karīm, *al-Marʾa fī Miṣr fī al-ʿaṣr al-fāṭimī*, al-Hayʾa al-miṣriyya al-ʿāmma li-l-kitāb, Le Caire, 1993.
Amabe, Fukuzo, *The Emergence of the ʿAbbasid Autocracy: The ʿAbbasid Army, Khurasan and Adharbayjan*, Kyoto UP, Kyoto, 1995.
Arjomand, Saïd, « Legitimacy and Political Organization : Caliphs, Kings and Regimes », dans Robert Irwin (éd.), *The New Cambridge History of Islam* IV, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, p. 225-273.
Ayalon, David, « L'esclavage du mamelouk », *Oriental Notes and Studies* 1, Jérusalem, 1951, p. 1-66.
—,« The Wafidiya in the Mamlūk Kingdom », *Islamic culture 25. An English Quarterly*, 1951, p. 89-104.
—, « Mamlūkiyyāt », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2, 1980, p. 321-349.
—, *Islam and the Abode of War : Military Slaves and Islamic Adversaries*, Ashgate, Aldershot, 1994.

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

—, *Le phénomène mamelouk dans l'Orient islamique*, PUF, Paris, 1996.
—, *Eunuchs, Caliphs and Sultans : A Study in Power Relationships*, The Hebrew University Magnes Press, Jérusalem, 1999.
Barrois, Claude, *Psychanalyse du guerrier*, Hachette, Paris, 1993.
Beshir, B. J., « Fatimid Military Organization », *Der islam* 55, 1978, p. 46-8.
Bianquis, Thierry, *Damas et la Syrie sous la domination fatimide (359-468/968-1076). Essai d'interprétation de chroniques arabes médiévales*, PIFD, Damas, 1986-1989, 2 vols.
—, « Historiens arabes face à islam et arabité du XIe au XXe siècle », dans Dominique Chevallier (dir.), *Les Arabes et l'histoire créatrice*, PUPS, Paris, 1995, p. 41-58.
—, *La famille arabe médiévale*, Éditions Complexe, Paris, 2005 (Ire éd. 1986).
Bouhdiba, Abdelwahab, *Sexuality in Islam*, Routledge, New York, 2008 (Ire éd. en français, 1975).
Bouquet, Olivier, « Famille, familles, grandes familles : une introduction », dans id. (dir.), *Les grandes familles en Méditerranée orientale, Cahiers de la Méditerranée* 82, 2011, p. 189-211.
Bosworth, Clifford E., « Notes on Some Turkish Personal Names in Seljūq Military History », *Der Islam* 89/2, 2012, p. 97-110.
Bourdieu, Pierre, « Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 27, 1972, p. 1105-1127.
—, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Éditions de Minuit, Paris, 1979.
—, *La domination masculine*, Seuil, Paris, 1998.
Bray, Julia, « The Family in the Medieval Islamic World », *History Compass* 9/9, 2011, p. 731-742.
Broadbridge, Anne F., « Sending Home for Mom and Dad : The Extended Family Impulse in Mamluk Politics », *Mamluk Studies Review* 15, 2011, p. 1-18.
Brown, Peter, *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Éd. du Cerf, Paris, 1984.
Cahen, Claude, « L'évolution de l'iqtâ du IXe au XIIIe siècle : contribution à une histoire comparée des sociétés médiévales », *AESC*, 8e année, nº 2, 1953, p. 25-52.
Carayon, Agnès, *La furūsiyya des Mamlūks. Une élite sociale à cheval*, thèse de doctorat (dir. S. Denoix), Univ. de Provence, 2012, 2 vols.
Chamberlain, Michael, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002 (Ire éd., 1994).
—, « The Crusader Era and the Ayyūbid Dynasty », dans Carl F. Petry (éd.), *The Cambridge History of Egypt, I, Islamic Egypt*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 211-241.
Clifford, Winslow Williams, *State Formation and the Structure of Politics in Mamluk Syro-Egypt, 648-741/1250-1340*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2013.
Cook, David, *Understanding Jihad. Fighters in Classical and Contemporary Islam*, University of California Press Berkeley, Los Angeles, Londres, 2005.
—, « Women Fighting in Jihad? », *Studies in Conflict and Terrorism* 28, 2005, p. 375-384.
Cortese, Delia et Calderini, Simonetta, *Women and the Fatimid in the Worlds of Islam*, Edinburgh University Press, Edinburg, 2006.
De la Vaissière Étienne, *Samarcande et Samarra. Élites d'Asie centrale dans l'empire abbasside*, Cahiers de Studia Iranica 35, Association pour l'avancement des Études iraniennes, Paris, 2007.
Derenbourg, Hartwig, *ʿOumâra du Yémen. Sa vie et son oeuvre* II, *Vie de ʿOumâra du Yémen*, Ernest Leroux, Paris, 1909.
Dernbecher , Christine, *"Deus et virum suum diligens". Zur Rolle und Bedeutung der Frau im Umfeld der Kreuzzüge*, St Ingbert, 2003.
Eddé, Anne-Marie, *La principauté ayyoubide d'Alep (579/1183-658/1260)*, Franz Steiner, Stuttgart, 1995.
—, « Images de femmes en Syrie à l'époque ayyoubide », dans Patrick Henriet et Anne-Marie Legras (éd.), *Au cloître et dans le monde. Femmes, hommes et sociétés (IXe-XVe siècle). Mélanges en l'honneur de Paulette L'Hermite-Leclercq*, PUPS, Paris, 2000, p. 65-78.
—, *Saladin*, Flammarion, Paris, 2010.
El-Azhari, Taef Kamal, « Influence of Eunuchs in the Ayyubid Kingdom », dans U. Vermeulen et J. Van Steenbergen (éd.), *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras* IV, Proceedings of the 9th and 10th International Colloquium organized at the Katholieke Universiteit Leuven in May 2000 and May 2001, *OLA* 4, Peeters, Louvain, Dudley, 2005, p. 127-142.
—, « The Role of Salğuqid Women in Medieval Syria », dans U. Vermeulen et J. Van Steenberger (éd.), *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras* IV, Proceedings of the 9th and 10th International Colloquium organized at the Katholieke Universiteit Leuven in May 2000 and May 2001, *OLA* 4, Uitgeverij Peeters, Louvain, Dudley, 2005, p. 111-126.

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

—, « Gender and History in the Fatimid State : The Case of Eunuchs 909-1171 », *Online International Journal of Arts and Humanities* 2/1, janv. 2013, p. 9-21.

El-Cheikh, Nadia, « Women's History : A Study of al-Tanūkhī », dans Manuela Marin et Randi Deguilhem, *Writing the Feminine. Women in Arab Sources*, I. B. Tauris, Londres et New York, 2002, p. 129-148.

—, « Gender and Politics in the Harem of al-Muqtadir », dans Leslie Brubaker et J. M. H. Smith (éd.), *Gender in the Early Medieval World*, Cambridge, 2004, p. 147-164.

—, « Revisiting the ʿAbbāsid Harems », *Journal of Middle Eastern Women's Studies* 1, 2005, p. 1-19.

Élisséeff, Nikita, *Nūr ad-dīn. Un grand prince musulman de Syrie au temps des croisades (511-569/1118-1174)*, PIFD, Damas, 1967, 3 vol.

Eychenne, Mathieu, *Liens personnels, clientélisme et réseaux de pouvoir dans le sultanat mamelouk (milieu XIIIe – fin XIVe siècles)*, Ifpo, Beyrouth, 2013.

—, « David Ayalon et l'historiographie de l'armée mamelouke », dans *id.* et Abbès Zouache (éd.), *Historiographie de la guerre dans le Proche-Orient médiéval (Xe-XVe siècle). État de la question, lieux communs, nouvelles approches*, Ifao-Ifpo, Le Caire, sous presse.

Frenkel, Yehoshua, « Muslim Responses to the Frankish Dominion in the Near East, 1098-1291 », dans Conor Kostick (éd.), *The Crusades and the Near East*, New York, 2011, p. 27-54.

Geldsetzer, Sabine, *Frauen auf Kreuzzügen, 1096-1291*, Darmstadt, 2003.

Giladi, Avner, *Children of Islam: Concepts of Childhood in Medieval Muslim Society*, MacMillan, Houndmill et Londres, 1992.

—, *Infants, Parents and Wet Nurses. Medieval Islamic Views on Breastfeeding and Their Social Implications*, Brill, Leyde, 1999.

—, « Individualism and Conformity in Medieval Islamic Educational Thought : Some Notes with Special Reference to Elementary Education », *Al-Qanṭara* 36/1, 2005, p. 99-121.

—, « Herlihy's Thesis Revisited : Some Notes on Investment in Children in Medieval Muslim Societies », *Journal of Family History* 36/3, 2011, p. 235-24.

—, « Infants, Children and Death in Medieval Muslim Societies », dans Heidi Morrison (éd.), *The Global History of Chilhood Reader*, Routledge, New York, 2012, p. 92-102.

—, « "The Child Was Small… Not So the Grief for Him" : Sources, Structure, and Content of al-Sakhawi's Consolation Treatise for Bereaved Parents », *Poetics Today* 14/2, 2013, p. 367-386.

Gordon, Matthew, *The Breaking of a Thousand Swords. A History of the Turkish Military of Samarra (A. H. 200-275/813-889 C. E.)*, State of University of New York Press, New York, 2001.

—, « ʿArīb al-Maʾmūniyya : a Third/Ninth-Century ʿAbbāsid Courtesan », dans Neguin Yevari *et al.* (éd.), *Views from the Edge : Essays in Honor of Richard W. Bulliet*, New York, 2004, p. 86-100.

—, « The Place of Competition : The Careers of ʿArīb al-Maʾmūniyya and ʿUlayya bint al-Mahdī, Sisters in Song », *Occasional Papers of the School of ʿAbbāsid Studies, Cambridge, 2002*, Louvain, 2004, p. 61-81.

Gril, Denis, « Pratiques, rituels communautaires, conduites personnelles, apparition du soufisme » dans Thierry Bianquis *et al.* (éd.), *Les débuts du monde musulman (VIIe-Xe siècle)*, PUF, Paris, 2012, chap. XX.

Hamblin, William J., *The Fatimid Army During the Early Crusades*, Ph. D., Université de Michigan, 1984.

Héritier, Françoise, « Le sang du guerrier et le sang des femmes. Notes anthropologiques sur le rapport des sexes », *Les Cahiers du GRIF* 29, 1984.

—, *Masculin/Féminin I. La pensée de la différence*, Odile Jacob, Paris, 1996, et *II. Dissoudre la hiérarchie*, Odile Jacob, Paris, 2002.

Hillenbrand, Carole, « The Career of Najm al-Dīn Īl-Ghāzī », *Der Islam* 58/2, 1981, p. 250-292.

—, « Women in the Seljuq Period », dans Guity Nashat et Lois Beck (éd.), *Women in Iran from the Rise of Islam to 1800*, University of Illinois Press, Urbana et Chicago, 2003, p. 103-120.

Hodgson, Natasha R., *Women, Crusading and the Holy Land in Historical Narrative*, The Boydell Press,Woodbridge, 2007.

Ḥuğğa, Muṣṭafā, *Orthodoxie, subversion et réforme en islam : Ġazālī et les Seljūqides*, Vrin, Paris, 1993.

Humphreys, R. Stephen, *From Saladin to the Mongols. The Ayyubids of Damascus, 1193-1260*, SUNY Press, New York, 1977.

—, « Women as Patrons of Religious Architecture in Ayyubid Damascus », *Muqarnas* 11, 1994, p. 35-54.

Irwin, Robert, « *Iqṭāʿ* and the End of the Crusader States », dans Peter Malcom Holt (éd.), *The Eastern Mediterranean Lands in the Period of the Crusades*, Aris and Phillips, Warminster, 1977.

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

—, « Ali al-Baghdadi and the Joy of Mamluk Sex », dans Hugh Kennedy (éd.), *The Historiography of Islamic Egypt (c. 950-1800)*, Brill, Leyde, 2001, p. 45-57.

Joly, Hervé, *De la sociologie à la prosopographie des élites : regards croisés sur la France et l'Allemagne. Mémoire de synthèse présenté pour l'habilitation à diriger les recherches*, EHESS, Paris, 2008.

Kennedy, Hugh, « Central Government and Provincial Élites in the Early ʿAbbāsid Caliphate", *BOAS* 44/1, fév. 1981, p. 26-38.

—, *The Early Abbasid Caliphate. A Political History*, Croom Helm, Londres, 1981.

Khazanov, Anatoly M., *Nomads and the Outside World*, The University of Wisconsin Press, Madison, 1994.

Kīra, Naǧwā Kamāl, *al-Ǧawārī wa-l-ġilmān fī Miṣr fī al-ʿaṣrayn al-fāṭimī wa-l-ayyūbī, 358-648/969-1250. Dirāsa siyāsiyya iǧtimāʿiyya*, Maktabat Zahrāʾ al-Šarq, Le Caire, 2007.

Lambton, Ann K. S., « The Internal Structure of the Seljuq Empire », *The Cambridge History of Iran, V. The Saljuq and Mongol Periods*, Cambridge University Press, Cambridge, 1968, p. 203-282.

—, *Continuity and Change in Medieval Persia : Aspects of Administrative, Economic and Social History, 11th-14th Century*, State University of New York Press, New York, 1988.

Lev, Yaacov, *State and Society in Fatimid Egypt*, Brill, Leyde, 1991.

Lyons, Malcom Cameron et Jackson, Donald E. P., *Saladin: The Politics of Holy War*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

Maier, Christoph T., « Historiographical Essay. The Roles of Women in the Crusade Movement : A Survey », *Journal of Medieval History* 30, 2004, p. 61-82.

May, Timothy, *The Mongol Art of War, Chinggis Khan and the Mongol Military System*, Westholme, Yardley, 2007.

Meisami, Julie Scott, « Writing Medieval Women : Representations and Misrepresentations », dans Julia Bray (éd.), *Writing and Representation in Medieval Islam. Muslim Horizons*, Routledge, New York, 2006, p. 47-88.

Mouton, Jean-Michel, *Damas et sa principauté sous les Saljoukides et les Bourides (468-549/1076-1154)*, Ifao, Le Caire, 1994.

Nègre, Arlette, « Les femmes savantes chez Ḍahabī », *BEO* 30/2, 1978, p. 119-126.

Nietzche, Friedrich Wilhelm, *Also sprach Zarathoustra*, trad. Maurice Betz, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Gallimard, Paris, 1961.

Northedge, Alastair, *The Historical Topography of Samarra. Samarra Studies I*, The British School of Archaeology in Iraq – Fondation Max Van Berchem, Londres, 2007 (1re éd. 2005).

Omran, Abdel Rahim, *Family Planning in the Legacy of Islam*, Routledge et United Nations Population Fund, Londres et New York, 1992.

Peacock, Andrew C. S., *Early Seljūq History. A New Interpretation*, Routledge, New York et Abingdon, 2010.

Rabie, Hassanein, *The Financial System of Egypt A. H. 564-741/A. D. 1169-1341*, OUP, Londres, 1972.

Rapoport, Yossef, *Marriage, Money and Divorce in Medieval Islamic Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

Richard, Donald S., « A Consideration of Two Sources for the Life of Saladin », *Journal of Semitic Studies* 25, p. 46-65.

Rivoal, Isabelle, *Les Maîtres du secret. L'Identité communautaire et ses manifestations au Proche-Orient : le cas des Druzes en Israël*, thèse de doctorat (dir. Lucette Valensi) EHESS, Paris, 2013.

Rowson, Everett, « The Effeminates of Early Medina », *JAOS* 111, 1991, p. 671-693.

—, « Homoerotic Liaisons among the Mamluk Elite in Late Medieval Egypt and Syria », dans Kathryn Babayan et Afsaneh Najmabadi (éd.), *Islamicate Sexualities : Translations Across Temporal Geographies of Desire*, Harvard Univ. Press, 2008, p. 204-238.

Sayyid, Ayman Fuʾād , *La capitale de l'Égypte jusqu'à l'époque fatimide. Al-Qāhira et al-Fusṭāṭ. Essai de reconstitution topographique*, Franz Steiner, Beyrouth et Stuttgart, 1998.

Schacht, Joseph, *Introduction to Islamic Law*, Clarendon Press, Oxford, 1964,

Solinas, Piergiogio, « La famille », dans Fernand Braudel et Georges Duby (dir.), *La Méditerranée. Les hommes et les héritages*, Flammarion, Paris, 1986.

Tabbaa, Yasser, *Constructions of Power and Piety in Medieval Aleppo*, Pennsylvania state Univeristy Press, Pennsylvanie, 1997

—, « Ḍayfa Khātūn, Regent Queen and Architectural Patron », dans D. Fairchild Ruggles, *Women, Patronage, and Self-Representation in Islamic Societies*, State University of New York Press, Albany, 2000, p. 17-34.

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

Tor, Deborah, « Mamlūk Loyalty : Evidence from the Late Seljuq Period », *Asiatische Studien/Études asiatiques* Lxv/3, 2011, p. 767-796.

Satô, Tsugitaka, *State and Rural Society in Medieval Islam : Sultans, Muqtaʿs and Fallahun*, Brill, Leyde, etc., 1997

Tucker, Judith E., *Women, Family, and Gender in Islamic Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

Yared-Riachi, Mariam, *La politique extérieure de la Principauté de Damas 468-549/1076-1154*, Ifpo, Damas, 1997.

Ziadeh, N. A., *Urban Life in Syria Under the Early Mamluks*, American University Press, Beyrouth, 1953.

Zouache, Abbès, *Armées et combats en Syrie de la première croisade à la mort de Nūr al-Dīn (497/1095-569/1174). Analyse comparée des chroniques latines et arabes médiévales*, Ifpo, Damas, 2008.

—, « Dubays Ibn Ṣadaqa (m. 539/1135), aventurier de légende. Histoire et fiction dans l'historiographie arabe médiévale », *BEO* 58, 2009, p. 87-130.

—, « Saladin, l'histoire, la légende », dans Denise Aigle (éd.), *Le Bilād al-Šām face aux mondes extérieurs (xiᵉ-xivᵉ siècle). La perception de l'autre et la représentation du souverain*, Ifpo, Damas, 2011, p. 41-72.

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

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