

Cet article a été publié en 2009 sous le titre :

Vanessa Van Renterghem, « Le sentiment d'appartenance collective chez les élites bagdadiennes des V^e-VI^e/XI^e-XII^e siècles », *Annales Islamologiques*, 42 (2008), p. 231-258.

La présente version constitue une version d'auteur.

[231]

Le sentiment d'appartenance collective chez les élites bagdadiennes des V^e-VI^e/XI^e-XII^e siècles

Vanessa Van Renterghem (Inalco, Paris)

En raison des événements politiques dont le V^e/XI^e siècle fut témoin, à commencer par le renversement de l'émirat bouyide et l'établissement du sultanat seldjokide, nouvelle tutelle sur le califat abbasside, la société bagdadienne de cette période connut des bouleversements notables. En effet, bien que les sultans seldjokides n'aient qu'épisodiquement résidé à Bagdad, leur domination politique s'est traduite par des phénomènes ayant induit d'importantes recompositions sociales dans la ville. La seconde moitié du V^e/XI^e et le VI^e/XII^e siècle virent ainsi l'implantation à Bagdad d'un personnel militaire et politico-administratif d'origine turque ou persane, l'arrivée permanente de lettrés et mystiques provenant eux aussi de l'Orient du *dār al-islām*, et la fondation de nombreuses institutions, madrasas (essentiellement šāfi'ites et hanafites dans un premier temps) et *ribāṭ*-s soufis. Ces phénomènes ont notamment favorisé à Bagdad la réussite de quelques grands lignages, souvent d'origine extérieure à la ville, qui parvinrent à monopoliser les plus importantes fonctions politiques et religieuses tout au long du VI^e/XII^e siècle¹. À cela, il faut ajouter les caractéristiques qui étaient déjà celles du milieu bagdadien : la division physique de la ville en plusieurs entités distinctes ; une importante composante shi'ite de la population, la cohabitation des habitants des quartiers sunnites et shi'ites entraînant de récurrents affrontements² ; et enfin une forte implantation locale du *madhhab* hanbalite³.

[232] La vie sociale de l'époque est accessible au chercheur grâce à des sources littéraires variées, produites en partie à Bagdad, en partie dans les autres grands centres urbains du

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

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

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

Proche-Orient, principalement entre le v^e/XI^e et le VII^e/XIII^e siècle⁴. Ces textes, chroniques et dictionnaires biographiques au premier titre, mettent plus volontiers en scène des individus que des groupes. Plusieurs indices témoignent cependant de l'existence de sentiments d'appartenance collective développés par les principaux acteurs de l'histoire de cette époque. Sans pour autant leur supposer une homogénéité sociale *a priori*, le chercheur peut ainsi étudier les ensembles dessinés par de tels sentiments d'appartenance commune et en rechercher les fondements et les manifestations, tout particulièrement dans le domaine des pratiques sociales.

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

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

Au sein de la « bonne société » bagdadienne, l'une de ces règles implicites concernait le contrôle des fréquentations, première expression d'un désir de distinction du commun des mortels bagdadiens. Les dictionnaires biographiques se font l'écho de ce besoin, que

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

⁵ Ce texte, ensemble de notes prises par Ibn al-Bannā', *muḥaddiṭ* et *faqīh* de la rive orientale de Bagdad, recense au jour le jour les activités de son auteur. Édition du texte arabe et traduction anglaise par Makdisi, « Autograph

manifestèrent particulièrement les lettrés bagdadiens, d'éviter le contact avec les hommes du peuple dont ils étaient par ailleurs souvent proches sur certains aspects (revenus modestes, exercice d'une activité artisanale ou commerciale, résidence dans des quartiers similaires...). Ce comportement était perçu comme naturel par les biographes, qui signalaient comme déviante toute conduite [233] ayant pour conséquence de rapprocher l'homme de savoir (*'ālim*) de l'homme du peuple, au risque de confondre leurs façons d'agir et donc leurs identités sociales réciproques ⁶.

Bonnes et mauvaises fréquentations

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

Dans l'ensemble, ce n'est pas la sociabilité en soi qui est condamnée mais bien la fréquentation déplacée de personnes n'appartenant pas au même monde : la foule des *'awāmm*, les gens peu instruits, les joueurs d'échec et les parieurs, personnages peu recommandables aux yeux des auteurs musulmans de l'époque. La recherche de la compagnie des « gens de bien », *al-šāliḥūn*, est au contraire valorisée ⁹, et Ibn al-Bannā', prenant pour

diary ». Dans la suite de l'article, les références au texte d'Ibn al-Bannā' sont données à partir de la numération en paragraphes établie par cette édition.

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

⁷ ... [*Wa kāna*] *muḥāliṭ^{an} li ġayr abnā' ġinsihi* (Ibn al-Dimyāṭī (m. 749/1348), *al-Mustafād*, t. 21, p. 68, notice n° 62).

⁸ ...*Hatā taraka al-iḥtiġāb fa-yukallimu al-mar'a wa l-tiḥl wa awṭa'a al-'awwām wa l-šāliḥīn maġlisahu* (Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam*, t. 17, p. 23, notice n° 3652).

⁹ Ibn al-Dubayṭī rappelle que son camarade dans les cercles de *ḥadīṭ* bagdadiens, Abū l-Futūḥ Muḥammad ibn Nuqayš (m. vers 576-77/1180-82), « fréquentait les gens intègres » (*kāna [...] yuḥāliṭu al-šāliḥīn* ; *Dayl*, t. 1,

prétexte la découverte du cadavre d'une vieille femme hashémite vivant seule, se décrie de l'isolement¹⁰. L'idéal sous-jacent est loin d'être toujours celui du lettré-ascète (*zāhid*), soucieux de limiter au maximum les contacts avec ses semblables¹¹. Au contraire de l'ascète retiré dans son *masǧid* ou sa *zāwiya*, la pratique sociale d'Ibn al-Bannā' reposait sur de nombreuses visites de voisinage l'insérant [234] dans un réseau de sociabilité aussi dense que restreint¹². Quant à Ibn al-Ġawzī, sa méfiance envers la fréquentation de ses contemporains – l'illustre hanbalite allant jusqu'à déclarer que « le contact des hommes est une souffrance pour l'âme à cause de leur haleine¹³ » – n'a d'égal que l'orgueil avec lequel il expose l'ascendant qu'il avait pris sur le peuple et décrit la foule innombrable se pressant à ses séances de prédication populaire (*wa'z*)¹⁴.

Le rapport d'Ibn al-Ġawzī aux puissants était empreint du même type d'ambiguïté : comme nombre de ses contemporains, il condamnait volontiers la fréquentation des princes par les ulémas (car « quiconque s'introduit auprès de ces derniers se trouve impliqué avec eux dans des actes illicites¹⁵ »), ce qui ne l'empêchait pas de se féliciter de la haute estime dans laquelle le tenaient le calife et ses plus hauts fonctionnaires¹⁶. Dans ses discours, Ibn al-Ġawzī, cas exceptionnel par le succès qu'il rencontra auprès de ses contemporains, manifeste un équilibre théorique parfait entre l'évitement des catégories de la population jugées dangereuses pour sa moralité (puissants) ou indignes de sa compagnie (vulgaires), et la fréquentation de quelques grands mécènes comme Banafša, la concubine du calife al-Mustaḍī¹⁷, et le vizir Ibn Hubayra¹⁸, qui lui accordèrent leur protection et lui permirent

p. 181, notice n° 88), tandis que le lettré Abū Maṣṣūr Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb ibn Sukayna (m. 591/1195) « grandit parmi les gens de bien » (*naša'a bayna al-ṣāliḥīn*, *idem*, t. 2, p. 60, notice n° 269).

¹⁰ « Journal », § 24.

¹¹ Voir le cas de l'ascète Muḥammad Aḥī Ḥamādī (m. 503/1109) qui, miraculeusement guéri après avoir vu en rêve le prophète Muḥammad, décida de se retirer du monde et de ses fréquentations (*inqaṭa'a min muḥālaṭat al-nās* ; Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam*, t. 17, p. 118, notice n° 3789). Sur le modèle du lettré-*zāhid*, voir Hurvitz, « Biographies and Mild Ascetism ».

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

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

¹⁴ Voir les descriptions de ces dernières pour les années 567-574/1172-1179 (*al-Muntaẓam*, t. 18, p. 197 à 250). La description la plus imagée est celle d'une séance de *wa'z* nocturne tenue en rabī' 1 569/octobre 1173 sur la rive occidentale de Bagdad, pour laquelle le prédicateur hanbalite affirmait avoir réuni 300 000 personnes (*ibid.*, p. 203).

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

¹⁶ Voir en particulier les passages qu'il consacre à sa propre carrière au cours de la dernière année de sa chronique, l'an 574/1178 (*al-Muntaẓam*, t. 18, p. 248-253).

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

¹⁸ Mort en 560/1165. Sur ce dignitaire particulièrement favorable au *madhhab* hanbalite, voir Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam*, t. 18, p. 166, notice n° 4257 ; Sibṭ ibn al-Ġawzī, *Mir'āt*, éd. Hyderabad, p. 255 ; Ibn Ḥallikān,

d'accéder à la direction de plusieurs madrasas dans les années 570/1175¹⁹. Comme le résume son biographe Ibn Rağab, Ibn al-Ğawzī possédait à la fois *inqiṭā'*, retrait face aux foules, et *ittiṣāl*, entretient nécessaire au bon déroulement de sa carrière²⁰. La notion d'*ittiṣāl* vient ici contrebalancer de façon intéressante l'habituel *topos* interdisant aux ulémas de fréquenter les puissants²¹.

Le besoin de se distinguer vis-à-vis de la masse des gens ordinaires, partagé par une bonne partie des ulémas, s'exprimait aussi sous la forme d'un jugement intellectuel et moral fondé sur le mépris envers l'ignorance (*ğahl*) supposée de la *'amma*, par contraste avec l'intelligence éclairée des *ahl al-'ilm*²². Il est à noter que cette ignorance était surtout vilipendée en raison [235] du fait qu'elle était perçue comme cause potentielle de pratiques non orthodoxes : si la *'amma* se comportait mal aux yeux des ulémas, c'était moins parce qu'elle était intrinsèquement corrompue que par manque de connaissance du licite et de l'illicite. Il n'en reste pas moins que les historiographes de l'époque témoignent d'une volonté des ulémas de se présenter comme différents de la majorité de leurs contemporains, volonté concrétisée dans des pratiques de distinctions épisodiquement évoquées par les sources.

Les pratiques de distinction : l'exemple du vêtement

Dans la société bagdadienne des v^e-vi^e/xi^e-xii^e siècles, comme dans la plupart des sociétés traditionnelles, tout signe extérieur (vêtement, coiffure, monture...) était porteur d'une signification sociale, renseignant de façon immédiate les contemporains sur le statut social et la sphère d'activité de celui qui les arborait. Chaque élément du costume, en particulier, était

Wafayāt, t. 6, p. 230, notice n° 807 ; Ibn al-Dimyāṭī, *al-Mustafād*, t. 21, p. 197, notice n° 202 ; Ibn Rağab, *Dayl*, t. 3, p. 211, notice n° 131 ; Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya*, t. 120 p. 270 ; Ibn al-'Imād, *Šaḍarāt*, t. 6, p. 319 ; Mason, *Two statemen of medieval islam*.

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

²⁰ Notice d'Ibn al-Ğawzī chez Ibn Rağab (m. 795/1392), *Dayl*, t. 3, p. 336 seq., notice n° 205.

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

²² Yāqūt (m. 626/1229) rapporte ainsi une anecdote à propos du *kātib* Abū l-Ḥusayn 'Alī b. Ḥamza ibn Ṭalḥa : une fois devenu *ḥāğib* de Bāb al-Nūbī (l'un des fonctionnaires califaux chargés de l'ordre public à Bagdad), il interdit à la *'amma* certains types de divertissement peu conformes à la morale islamique, tels que la fréquentation des cabarets et des prostituées et la consommation de boissons alcoolisées. Grâce à un intermédiaire qui lui avait permis d'entrer en contact avec le *ḥāğib*, un riche membre de la *'amma* vint lui demander l'autorisation de célébrer la circoncision de son fils. Le *ḥāğib* accéda à sa demande, puis, ayant appris que la fête avait accueilli des musiciens de *tarab*, convoqua l'individu et lui fit subir une longue diatribe sur l'ignorance (*ğahl*) de la *'amma* et le peu d'intelligence (*'aql*) des « vils gens du commun » (*al-'awāmm al-ğahla, al-wuḍa'ā' al-safila* ; *Mu'ğam al-udabā'*, t. 4, p. 109, notice n° 579).

signifiant²³. Le turban (*imāma*) était essentiel aux ulémas comme aux dignitaires politiques, au point de prendre une valeur symbolique forte : faire tomber le turban de la tête d'un *'ālim*, lui laissant la tête nue, revenait à l'humilier gravement²⁴ ; ôter volontairement son turban était signe de deuil²⁵ ou de mortification²⁶. Le turban était à tel point le symbole d'un certain statut social que le *wā'iz* Abū l-Ma'ālī Muḥammad b. Aḥmad ibn al-Sam'ānī (m. 582/1186) s'exclama un jour en chaire : « Prends autant de soin à conserver ta foi que tu en mets à garder ton turban sur ta tête, et que le turban ne te devienne pas plus précieux que ta foi²⁷ ». Les officiels nommés par le calife (*naqīb-s*, *qāḍī-s*, *ḥāḡib-s*, etc.), de même que les témoins légaux (*šāhid*, pl. *šuhūd*) [236] accrédités par les juges portaient un voile de tête particulier, le *ṭaylasān*, qui leur était remis lors de leur entrée en fonction et qu'ils ne devaient plus revêtir en cas de destitution²⁸. Enfin, quelques indices montrent qu'il existait différentes façons de porter le turban, certains types de coiffure étant, soit réservés à des professions précises, soit signe d'une position sociale ou politique prééminente²⁹.

Les couleurs avaient aussi leur signification, le noir symbolisant le respect pour la dynastie abbasside³⁰ (les robes d'honneur, *ḥil'a-s*, délivrées par le calife abbasside étaient la plupart

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

²⁴ Voire l'anecdote rapportée par Sibṭ ibn al-Ġawzī dans la notice consacrée au *wā'iz* aš'arite Abū l-Ḥayr al-Qazwīnī (m. 589/1195) : ayant refusé de maudire Yazīd ibn Mu'āwiya le jour de *'āsūrā*, il fut molesté à la madrasa Nizāmiyya et un soufflet fit tomber son turban (*Mir'āt*, éd. Hyderabad, p. 443). Les promenades publiques infamantes infligées aux contrevenants aux pratiques islamiques impliquaient d'ailleurs qu'on leur découvrit la tête ; voir l'exemple du *wā'iz* al-Maḡribī, convaincu en 535/1140 de conserver chez lui jarres de vin et instruments de musique et promené tête nue (*makšūf al-ra's*) dans les rues de Bagdad (Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam*, t. 18, p. 9).

²⁵ Lors de la mort du calife al-Qā'im en 467/1075, le vizir Faḥr al-dawla et son fils siégèrent pour les condoléances pieds nus, tête nue et vêtements déchirés (Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam*, t. 16, p. 163).

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

²⁷ *Iḥfaz aymānaka ḥifẓ al-imāma 'alā ra'sika, lā takun al-imāma a'azz 'alayka min aymānika* ; anecdote rapportée par al-Subkī (m. 771/1369), *Ṭabaqāt al-šāfi'iyya*, t. 6, p. 87, notice n° 612.

²⁸ Lorsque le *šāhid* Abū l-Faḍl Aḥmad b. Šāliḥ ibn Šāfi' (m. 565/1170) fut démis de sa fonction de témoin légal, il dut restituer son *ṭaylasān* (Ibn Raḡab, *Dayl*, t. 3, p. 262, notice n° 140) ; de même pour le *qāḍī l-quḍāt* déchu Abū l-Ḥasan Muḥammad b. Ġa'far al-'Abbāsī (m. 595/1199, voir Ibn al-Dubayṭī, *Dayl*, t. 1, p. 196, notice n° 100), etc.

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

³⁰ Pendant l'année (450/1058) au cours de laquelle le calife abbasside fut exilé de Bagdad et où la *ḥuṭba* se fit au nom du calife fatimide du Caire, al-Mustanšir, il fut de bon ton chez certains *'ulamā'* investis de fonctions

du temps noires³¹) bien que beaucoup d'ulémas, et au premier titre Ibn al-Ġawzī, semblent avoir eu l'habitude de s'habiller de blanc³². Enfin, le choix de l'étoffe des vêtements était socialement et moralement signifiant : l'éthique des ulémas les portait à préférer les vêtements de simple coton, le port de la soie étant réservé aux hommes riches ou aux hauts dignitaires politiques³³, et décrié par les musulmans les plus rigoristes en raison de sa prohibition par certains *ḥadīṭ*-s³⁴. Quant au fait de revêtir des vêtements de laine, il connotait de façon presque immédiate l'adoption du mode de vie soufi³⁵.

[237] Type d'étoffe, couleur, forme et composantes du vêtement, ainsi que d'autres détails de l'apparence physique (coiffure, longueur de la moustache...) permettaient ainsi de situer immédiatement un individu dans un univers social particulier, au point de faire du costume un élément fort de l'identité sociale. Le vêtement exprimait en théorie le sexe de la personne, son appartenance religieuse³⁶, éventuellement son origine ethnique ou géographique³⁷ et son domaine d'activité. Il fournissait ainsi des signes manifestes (*'alāmāt*)³⁸ permettant aux

officielles (notamment la *ḥiṭāba*) de remplacer leurs habits noirs par des blancs, en l'honneur des Fatimides ; voir Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam*, t. 16, p. 37, al-Bundārī, *Zubdat al-nuṣra*, p. 22, et 'Alī b. Nāṣir (deuxième moitié du VII^e/XIII^e siècle), *Zubdat al-tawārīḥ*, p. 20.

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

³² Ibn Rağab, *Dayl*, t. 3, p. 336, notice n° 205.

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

³⁴ Pour un exemple de la condamnation du port d'étoffes de soie, voir les remontrances adressées par le hanbalite Ibn 'Aqīl au même Ibn Ġahīr en 488/1095 (cité par Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam*, t. 17, p. 17). La critique des biographes envers les *'ulamā'* qui portaient des vêtements de soie est aussi récurrente ; voir par exemple la notice du *wā'iz* aš'arite originaire de Nishapur, Abū Bakr Aḥmad b. Muḥammad ibn al-Fawrakī (m. 478/1085), par Ibn al-Ġawzī fustigeant le fait qu'il « n'éprouvait aucune honte à porter [des vêtements de] soie » (*lā yataḥāṣā min labs al-ḥarīr*, *al-Muntaẓam*, t. 16, p. 243). Les hanbalites n'étaient pas les seuls à réprover le port de la soie : le *qādī* šāfi'ite Abū Bakr al-Šāšī (m. 488/1095) passait pour avoir refusé le témoignage devant son tribunal d'un *faqīh* reconnu, sous le prétexte qu'il portait des vêtements de soie ainsi qu'une bague en or (l'anecdote est également rapportée par Ibn al-Ġawzī, *ibid.*, t. 17, p. 27, notice n° 3653). Les exemples de ce type sont particulièrement nombreux dans les sources de l'époque.

³⁵ L'hostilité d'Ibn al-Ġawzī envers certains soufis le poussa d'ailleurs à critiquer fermement leur habitude de porter de la laine, jusqu'à citer des *ḥadīṭ*-s réprouvant le port de cette étoffe plus encore que celui de la soie (*Talbīs Iblīs*, trad. angl. D. S. Margoliouth in *Islamic Culture*, 1945, p. 69-73).

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

³⁷ Le *faqīh* daylamite Muḥammad b. Wahbān, si l'on en croit son biographe al-Qurašī (m. 775/1375), arriva à Bagdad « en habits du Daylam » avant de se raser la tête (ce qui laisse entendre que sa coiffure permettait également de l'identifier comme étranger) et de changer de vêtements (*al-Ġawāhir al-muḍīyya*, éd. Hyderabad, t. 2, p. 141, notice n° 131).

³⁸ Le terme *'alāmāt* est employé dans ce sens par al-Ġazālī (m. 503/1111) dans son *Kitāb al-ḥalāl wa l-ḥarām* (*Livre du licite et de l'illicite*), où il énumère également les différents types d'habits indiquant que celui qui les porte est un « homme de bien » : « l'habit des soufis, des commerçants, des théologiens-juristes, etc. » (*ṭiyāb ahl*

contemporains de porter une appréciation immédiate sur celui qui le portait, le rattachant à une catégorie identifiable, ethnique (les Turcs, les Arabes bédouins, les Daylamites...) ou professionnelle (les militaires, les soufis, les ulémas...) et permettant, par extension, un jugement anticipé sur sa moralité et son comportement potentiel ³⁹.

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

[238] Une forte identité collective : le cas des hanbalites de Bāb al-marātīb

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

al-taṣawwuf wa l-tiḡāra wa l-'ilm wa ḡayruhā... ; Iḥyā' 'ulūm al-dīn, t. 2, p. 185 ; trad. fr. Régis Morelon, *Le livre du licite et de l'illicite*, p. 126).

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

⁴⁰ La monture faisait d'ailleurs parfois partie des cadeaux remis par le calife abbasside à ses fonctionnaires nouvellement nommés ; un fonctionnaire destitué se trouvait privé de sa monture et devait regagner son domicile à pied. Voir la disgrâce du vizir Ibn Ġahīr en 500/1106, relatée par Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam*, t. 17, p. 100.

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

⁴² Dans ses notes, Ibn al-Bannā' a consigné au jour le jour toutes les activités auxquelles il prenait part, ainsi que les principales nouvelles qu'il apprenait par des truchements variés. En conséquence, sur l'ensemble des faits notés par le lettré hanbalite au cours de ces quelques mois, seul un petit nombre d'événements politiques ou locaux majeurs sont répercutés par les chroniques. Ibn al-Ġawzī rapporte uniquement les suivants : agitation des

caractère collectif de la plupart des activités qu'Ibn al-Bannā' relate pour y avoir participé, et qui impliquent presque toujours plusieurs membres du groupe hanbalite.

Le groupe hanbalite de Bāb al-marātib et ses activités

Ce groupe (*ḡamā'a*) se composait d'un nombre mouvant de « compagnons [hanbalites] » (*aṣḥāb*), certains nettement individués par Ibn al-Bannā', d'autres anonymes et indénombrés. On rencontre parmi eux des jurisconsultes (*fuqahā'*⁴⁴) mais aussi de riches commerçants-mécènes ou de simples voisins qui ne bénéficiaient visiblement d'aucune formation en *fiqh*. Tous ces personnages sont néanmoins désignés comme « compagnons » (*aṣḥāb*) par Ibn al-Bannā', ce qui conduit à s'interroger sur la signification que revêtait, pour ces individus non formés en *fiqh*, leur affiliation (indubitable dans ce contexte) au *madḥab* hanbalite⁴⁵. Il est probable, [239] comme le souligne Daphna Ephrat, que, pour un grand nombre de hanbalites bagdadiens, le sentiment d'appartenance au *madḥab* ait été fondé plus sur une communauté de valeurs morales et éthiques que sur l'étude du *fiqh* ou la référence à des normes juridiques précises⁴⁶. S'il est impossible de généraliser le cas particulier des hanbalites bagdadiens pour faire - dans la lignée des travaux d'Ira Lapidus - du *madḥab* un cadre social majeur des villes du *dār al-islām* médiéval⁴⁷, le groupe auquel appartenait Ibn al-Bannā' se caractérisait malgré tout par la force des liens entretenus par ses membres et par des contacts réduits et conflictuels avec les individus et les ensembles sociaux extérieurs au groupe.

hanbalites bagdadiens réclamant que soient lues publiquement les « professions de foi » (*'aqīda*-s) rédigées par les califes al-Qādir et al-Qā'im, conformes aux visions hanbalites ; destitution puis retour en poste du vizir abbasside Ibn Ḡahīr ; dissension interne au sein de la communauté hanbalite contre leur compagnon de *madḥab* Ibn 'Aqīl ; crue du Tigre suivie d'une inondation, et enfin naissance d'un héritier mâle du calife en titre (*al-Muntazam*, t. 16, p. 105-107 et 111-115). Sibṭ ibn al-Ḡawzī donne plus de détails sur le cas du vizir disgracié (*Mir'āt*, éd. Belgeler, p. 152-161), et l'on trouve d'autres informations sur la situation politique abbasside et seldjoukide chez al-Bundārī (*Zubda*, p. 36-37) et Ibn al-Aṭīr (*al-Kāmil*, t. 8, p. 381-383). Enfin, Ibn Kaṭīr offre un résumé des principaux événements (*al-Bidāya*, t. 12, p. 104-106).

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

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

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

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

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

Le contenu du « Journal » reflète ce fort sentiment d'appartenance collective, à travers la description des activités, quotidiennes ou occasionnelles, de son rédacteur et de ses compagnons hanbalites (*aṣḥāb*). Certaines de ces activités sont celles d'autorités religieuses, de lettrés et de spécialistes du droit hanbalite : on observe ainsi Ibn al-Bannā' et ses compagnons de *madḥab* enseigner auprès de publics variés⁴⁸, diriger la prière collective du vendredi dans certaines des mosquées-*ḡāmi*' bagdadiennes⁴⁹, discuter de points de droits entre collègues *fuqahā*'⁵⁰; d'autres témoignent de la fonction de groupe de pression des *aṣḥāb* hanbalites, que l'on voit défendre publiquement les positions rigoristes de leur *madḥab*⁵¹, expulser du groupe tout [240] personnage considéré comme déviant⁵² et se mobiliser autour d'un de leurs chefs, le *ṣarīf* Abū Ġa'far ibn Abī Mūsā, personnage charismatique et controversé.

Ce dernier, *'ālim* spécialiste de *fiqh* et de *farā'id*, mais surtout énergique défenseur de la cause hanbalite sur la scène bagdadienne, occupe une place particulière dans le « Journal », qui consacre une quinzaine de paragraphes au récit de ses démêlés avec les autorités califales et à l'évocation du soutien que lui accordaient ses partisans⁵³. À plusieurs reprises, Ibn al-Bannā' décrit la façon dont l'opinion publique hanbalite s'était mobilisée en faveur du

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

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

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

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

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

⁵³ Sur Abū Ġa'far ibn Abī Mūsā, qui mourut en 470/1077, voir aussi Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam*, t. 16, p. 195, notice n° 3482, ainsi que les notices détaillées que lui consacrent les auteurs de dictionnaires biographiques hanbalites : Ibn Abī Ya'lā (m. 526/1132), *Ṭabaqāt al-ḥanābila*, t. 2, p. 203, notice n° 674, et Ibn Raḡab, *Dayl*, t. 3, p. 13, notice n° 11.

šarīf Abū Ğa‘far contre ses détracteurs, ou contre les personnes perçues comme ennemies de leur *maḏhab*, cette mobilisation dégénéralant parfois en émeute (*fiṭna*)⁵⁴. Ces occasions de combat pour défendre les valeurs hanbalites mettent toujours en scène le groupe (*ġamā‘a*) et les compagnons (*aṣḥāb*), individualisant tout au plus les personnages centraux et charismatiques du conflit, comme le *šarīf* Abū Ğa‘far.

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

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

Deux commerçants hanbalites sont particulièrement présents dans le « Journal » : Abū ‘Abdallāh ibn Ğarada et Abū l-Qāsim ibn Riḏwān. Le premier, né à la fin du IV^e/X^e siècle et originaire de la ville de ‘Ukbarā (située sur le Tigre, à une quarantaine de kilomètres en amont de Bagdad), est évoqué par d’autres sources historiographiques et biographiques⁵⁵ en raison de sa grande richesse, acquise grâce à ses activités commerciales. Ibn Ğarada possédait à Bāb al-marātib une somptueuse résidence comportant une trentaine de bâtiments, ainsi qu’un jardin (*bustān*), un hammam et deux oratoires (*masġid*)⁵⁶. Sa fortune était estimée à 300 000 dinars⁵⁷ ; les chroniques évoquent ses largesses répandues sous formes [241] d’aumônes⁵⁸, tandis que le « Journal » détaille son activité de mécène envers ses confrères hanbalites⁵⁹. Il ne semble pas avoir exercé d’autres activités professionnelles que le commerce.

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

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

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

⁵⁷ *Ibid.*

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

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

Le second, Abū l-Qāsim ibn Riḍwān, est lui aussi présenté comme un « marchand » (*al-bayyi*) doté d'une grande fortune qui lui permettait d'aider ses compagnons de *madhab* en cas de difficultés financières⁶⁰. Tous deux portaient le même titre honorifique : *al-šayḥ al-ağall*, « le très noble shaykh », *laqab* décerné par ailleurs, d'après les sources biographiques, à quelques personnages appartenant en général au monde des ulémas ou des hauts dignitaires. En plus de ses activités commerciales, Ibn Riḍwān exerçait des fonctions politiques et judiciaires : il devint témoin légal (*šāhid*) en ġumādā I 461/mars 1069⁶¹, et fut également mandataire (*wakīl*) du calife et administrateur (*nāzir*) de l'hôpital de Bagdad, le Māristān⁶². Le « Journal » lui attribue un certain pouvoir politique, et le montre intervenant comme intermédiaire entre la population de Bagdad – plus particulièrement celle de son quartier – et les autorités califales⁶³.

Bien qu'il ait été habilité en tant que témoin légal – probablement grâce à son entregent politique –, les sources n'évoquent à propos d'Ibn Riḍwān aucune formation en *fiqh* ; tout comme Ibn Ğarada, il ne fait l'objet d'aucune notice dans les dictionnaires de *fuqahā'* hanbalites. Pourtant, tous deux faisaient visiblement partie de la *ğamā'a* évoquée par le « Journal ». Ibn al-Bannā' fréquentait leur domicile⁶⁴, où se déroulaient de nombreuses activités impliquant les *aṣḥāb*⁶⁵ ; ils participaient aussi aux occasions de sociabilité entre membres du groupe⁶⁶. Leur mécénat s'adressait uniquement aux compagnons hanbalites, et ils jouaient un rôle central dans les querelles internes du groupe⁶⁷. Ils représentaient ainsi, en raison de leur fortune et de [242] leur capacité à entrer en contact avec les puissants, des

⁶⁰ Sur Abū l-Qāsim ibn Riḍwān, mort en 474/1082, voir Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam*, t. 16, p. 20, notice n° 3521, ainsi que Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil*, t. 8, p. 426, et Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya*, t. 12, p. 132 ; les mentions qui lui sont consacrées sont cependant fort brèves. Sur ses activités charitables, voir « Journal », § 65 (aumônes en faveur des déshérités), § 66 (il finance, avec Ibn Ğarada, le linceul d'un ascète hanbalite), § 67 (il prend en charge les frais des funérailles d'un autre ascète), § 68 (aumônes en vue de sa guérison d'une maladie) et § 154 (il envoie dix dinars à un *ġulam* malade dans le besoin).

⁶¹ § 116.

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

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

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

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

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

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

personnalités-clés du groupe hanbalite dans ses rapports avec le reste de la société bagdadienne – d’où l’inquiétude manifestée par Ibn al-Bannā’ devant la maladie d’Ibn Riḍwān⁶⁸. Sans être versés en *fiqh* et donc susceptibles d’apparaître dans les dictionnaires dédiés aux *fuqahā’* hanbalites, ces grands commerçants doivent être considérés comme faisant partie d’un *milieu* hanbalite, à savoir un groupe de solidarité et de sociabilité incluant des *fuqahā’* appartenant à ce *madhab*, mais aussi plus largement un entourage constitué de personnes qui n’étaient pas des ulémas mais se montraient favorables aux idées et aux valeurs morales des hanbalites, et prêtes à défendre leurs intérêts collectifs sur la scène politique et sociale bagdadienne.

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

Une sociabilité restreinte aux compagnons de madhab

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

Le caractère central du groupe et du quartier frappent immédiatement à la lecture du « Journal » ; ainsi, les cinq personnages les plus cités par le « Journal » étaient tous hanbalites, et quatre d’entre eux habitaient à Bāb al-marātib⁶⁹. La prépondérance du quartier de résidence d’Ibn al-Bannā’ est par ailleurs constante dans le texte⁷⁰.

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

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

⁷⁰ Sur les 185 paragraphes du « Journal », 80 évoquent des événements précisément localisés dans l’espace urbain : 45 sur la rive orientale du Tigre contre 35 sur la rive occidentale. Les quartiers les plus mentionnés pour la rive orientale sont Bāb al-marātib (19 mentions), le complexe palatial abbasside du Dār al-Ḥilāfa ainsi que sa

[243] Il y a certes des causes matérielles au caractère local des événements rapportés par le « Journal » : Bagdad étant traversée par le Tigre, fleuve large et impétueux, les rives occidentale et orientale de la ville formaient deux entités urbaines distinctes, la traversée devenant très difficile en cas d'intempéries, de crue ou même de désordre politique⁷¹. Sur chaque rive, les différents quartiers fonctionnaient comme des entités isolées, séparées parfois par des terrains vagues ou des espaces en ruine (*ḥarāba*). En cas de crue du Tigre, les déplacements se faisaient difficiles y compris au sein d'un même quartier⁷². Cependant, ces facteurs liés à la topographie bagdadienne semblent avoir été moins importants que la tendance des hanbalites de Bāb al-marātib à ne fréquenter que d'autres hanbalites, qu'ils fussent ou non résidents de leur quartier.

On peut illustrer ce fait en étudiant les informations nécrologiques livrées par le « Journal ». Ibn al-Bannā' recense volontiers les personnages dont il a appris le décès : 31 défunts sont ainsi évoqués, et les quartiers de résidence de 15 d'entre eux peuvent être localisés. Or sur ces 15 personnages, 11 habitaient la rive orientale de Bagdad (dont 9 à Bāb al-marātib) et 4 seulement sur la rive occidentale. De plus, l'écrasante majorité de ces défunts étaient hanbalites⁷³.

On rencontre d'ailleurs parmi eux un nombre non négligeable de femmes et d'hommes peu susceptibles d'apparaître dans d'autres sources d'époque en raison de leur faible statut social : mères, sœurs, nièces, esclaves et *ḡilmān* des compagnons hanbalites d'Ibn al-Bannā'⁷⁴. La sphère de sociabilité du lettré bagdadien était donc bien celle du voisinage, géographique – dans les limites du quartier de Bāb al-marātib⁷⁵ – et symbolique – en raison de la proximité engendrée par l'adhésion aux valeurs communes de la moralité hanbalite.

mosquée, Ḡāmi' al-Qaṣr (respectivement 8 et 6 citations), le voisinage du Dār al-Ḥilāfa (8 citations) et le quartier d'al-Ruṣāfa, plus au nord (4 mentions). Quant aux quartiers de la rive occidentale, il s'agit de Bāb al-Baṣra (4 mentions) et de sa mosquée principale, Ḡāmi' al-Manṣūr (11 mentions), siège d'activités religieuses hanbalites, du grand cimetière à forte composante hanbalite de Bāb Ḥarb, où était enterré Aḥmad ibn Ḥanbal (14 mentions), et d'autres endroits (6 cas), essentiellement évoqués parce que des membres du *madḥab* y résidaient. Pour la localisation de ces quartiers, voir le plan de Bagdad joint en annexes.

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

⁷² Voir les § 122 et 125.

⁷³ 19 de ces 31 personnages sont explicitement identifiés par Ibn al-Bannā' comme étant des compagnons de *madḥab* ou des membres de leur famille, et dans 7 autres cas on peut induire leur appartenance hanbalite bien qu'elle ne soit pas exprimée par la source⁷³ ; seuls 4 personnages sont explicitement désignés comme non hanbalites.

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

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

L'intérêt exclusif d'Ibn al-Bannā' pour les hanbalites se retrouve lorsqu'il transmet des informations venues d'autres régions du *dār al-islām*. Les mentions extra-bagdadiennes sont rares dans le « Journal »⁷⁶. Elles relèvent pour certaines du domaine diplomatique et militaire (situation des troupes seldjoukides, combats contre les Byzantins...), pour d'autres de l'information générale à intérêt commercial⁷⁷. Mais il arrive également qu'Ibn al-Bannā' livre des renseignements sur des personnages résidant dans des centres urbains plus ou moins éloignés de Bagdad : ce sont alors presque exclusivement des membres de la communauté hanbalite, [244] extensions hors de la capitale abbasside du groupe des *aṣḥāb* bagdadiens⁷⁸. Il n'est à cela rien d'étonnant, car les nouvelles étaient recueillies par Ibn al-Bannā' grâce à ses contacts avec les grands commerçants hanbalites (qui disposaient de réseaux d'information en raison de leur activité professionnelle), ou bien par le témoignage oral de voyageurs : tous ses informateurs sur les régions extra-bagdadiennes appartenaient ainsi au milieu hanbalite⁷⁹.

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

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

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

⁷⁸ § 2 : arrivée à Hamaḍān du *muḥaddiṯ* al-Buḥārī (la lecture faite par G. Makdisi de la *kunya* de ce personnage en Abū Salam doit être rectifiée en Abū Muslim ; sur ce personnage, qui mourut vers 466-68/1074-76, voir Ibn al-Naḡḡār (m. 643/1245), t. 20, p. 78, notice n° 1217 ; al-Dahabī (m. 748/1347), *Taḍkīrat al-ḥuffāz*, *ṭabaqa* 15/18, t. 4, p. 1335, notice n° 1050 ; Ibn al-'Imād (m. 1089/1678), *Šaḍarāt*, t. 5, p. 298). § 50 : Ibn al-Bannā' apprend la mort d'un gendre d'Ibn Riḍwān à Nishapur ; § 59 : à propos du *ra'īs* de Bandanīḡīn, décédé, de sa situation de famille, de l'état de santé de ses trois fils et de leurs sources de revenus ; § 104 : quiproquo autour du sort d'un commis d'Ibn Ġarada à Baṣra ; etc.

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

Le caractère fermé et exclusif du groupe se lit encore dans la forte tendance à l'endogamie que l'on observe entre ses membres. On sait par exemple, par d'autres sources que le « Journal », qu'Ibn al-Bannā' lui-même avait épousé la fille de l'un de ses maîtres de *fiqh* hanbalite, Abū Maṣṣūr al-Qarmīsīnī⁸⁰, lui-même gendre et disciple du plus prestigieux *faqīh* hanbalite du v^e/xi^e siècle, Abū Ya'ālā ibn al-Farrā' (m. 458/1066). Quant à Ibn Ğarada et Ibn Riḍwān, ils avaient chacun épousé une fille d'Abū Maṣṣūr ibn Yūsuf, autre personnalité hanbalite centrale du « Journal »⁸¹. Cette endogamie n'était pas absolue : les hanbalites les plus puissants socialement cherchaient aussi à s'allier avec les milieux du pouvoir, comme en témoigne le mariage de la fille d'Ibn Riḍwān avec le fils de l'influent vizir seldjoukide Niẓām al-mulk⁸². Grâce à [245] de telles alliances, ces personnages jouissaient d'un entregent politique non négligeable et se trouvaient en position d'intercesseurs, représentant leur groupe auprès des autorités politiques⁸³. Ces individus influents et en contact non conflictuel avec leurs contemporains non-hanbalites étaient cependant en nombre restreint, face à la majorité des *aṣḥāb* dont l'horizon ne dépassait guère les limites de leur quartier.

Le « Journal » d'Ibn al-Bannā' livre ainsi des informations originales sur le fonctionnement d'un groupe bien spécifique, celui des hanbalites de la rive orientale de Bagdad, caractérisé par de forts liens de solidarité (assortie, en contrepartie, d'un lourd contrôle de l'orthodoxie de ses membres), une sociabilité exclusive et un solide sentiment d'appartenance collective. Il est malaisé, faute de sources du même type, de juger si les membres des autres *madḥab*-s bagdadiens formaient des groupes présentant des caractéristiques proches ou si les hanbalites de Bāb al-marātib représentaient un cas particulier impossible à généraliser⁸⁴.

Dans d'autres circonstances et grâce à d'autres types de sources, on peut cependant observer chez les notables bagdadiens la manifestation d'un sentiment d'appartenance collective dépassant les affiliations de *madḥab* et de quartiers. Événements récurrents de la vie bagdadienne, les cérémonies organisées à l'occasion du décès de l'un des leurs, volontiers

⁸⁰ Mort en 460/1068 ; voir les notices que lui consacrent Ibn al-Naġġār, *Dayl*, t. 18, p. 200, notice n° 790 ; Ibn Abī Ya'ālā, *Ṭabaqāt al-ḥanābila*, t. 2, p. 198, notice n° 667 ; et Ibn Raġab, *Dayl*, t. 3, p. 6, notice n° 2.

⁸¹ Informations livrées par Ibn al-Ġawzī dans la notice d'Ibn Yūsuf, *al-Muntaẓam*, t. 16, p. 107, notice n° 3394, et dans celle d'Ibn Ğarada, *ibid.*, t. 16, p. 232, notice n° 3531.

⁸² Les noces de la fille d'Ibn Riḍwān avec Mu'ayyad al-mulk, fils de Niẓām al-mulk, eurent lieu quelques années après la période de rédaction du « Journal », en 466/1073-74 ; voir Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam*, t. 16, p. 154-157, et Sibṭ ibn al-Ġawzī, *Mir'āt*, éd. Belgeler, p. 187-190.

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

⁸⁴ La fréquentation des textes d'époque laisse penser que cette dernière hypothèse est la plus vraisemblable. Il est difficile d'adhérer à l'affirmation de N. Hurvitz selon laquelle « from the tenth century on, every Muslim belonged to a *madḥab*, and as a consequence the *madḥab* became as important as ancient social alignments such as family, tribe, and ethnic group » (« From Scholarly Circles to Mass Movements », § 5).

décrites par les sources historiographiques, offrent le spectacle du groupe des notables réuni autour de l'un de ses membres et célébrant une inclusion collective qui, loin de prendre fin avec la mort du défunt, se poursuivait par la perpétuation de son souvenir et de sa présence *post mortem*.

Les funérailles ou le spectacle du groupe

Les obituaires, si nombreux dans les sources arabes médiévales, accordent une place de choix aux descriptions des funérailles et des rites collectifs qui leur étaient associés. Les chroniques relatent essentiellement les séances de condoléances suivant la mort d'un puissant⁸⁵, tandis que les dictionnaires biographiques donnent des détails sur les cérémonies occasionnées par le décès des autorités religieuses et des élites civiles⁸⁶; les deux types de sources mettent en scène le dernier hommage du groupe envers le membre défunt, expression ultime de son appartenance à une entité collective.

[246] *Les funérailles, occasions sociales de première importance*

Le décès d'un personnage suffisamment important dans la société bagdadienne des v^e-vi^e/xi^e-xii^e siècles pour faire, par la suite, l'objet d'une notice dans un dictionnaire biographique, était suivi d'un certain nombre de cérémonies collectives. Le corps du défunt était tout d'abord lavé par l'un de ses proches ou par un notable, puis enveloppé d'un linceul. Il était ensuite conduit dans l'une des mosquées-*ḡāmi'* de la ville où se déroulait la prière funéraire, dirigée par un membre mâle de sa famille ou un notable; après quoi un cortège accompagnait le défunt jusqu'à sa sépulture – généralement dans l'un des cimetières de la ville, plus rarement à son domicile ou dans l'institution, *ribāṭ* ou madrasa, où il avait officié de son vivant. Toutes ces étapes étaient publiques et pouvaient s'accompagner de démonstrations de deuil collectif: lamentations, présence de pleureuses, proches déchirant leurs vêtements, etc. La présence d'une foule nombreuse est présentée comme un élément positif, témoignant du prestige du défunt et de son importance au sein de la communauté. Au

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

⁸⁶ Le dépouillement d'une vingtaine de dictionnaires biographiques m'a permis, lors de mon travail de doctorat, de constituer une base de données recensant plus de 2 600 personnages décédés entre 447/1055 et 600/1203, ayant vécu à Bagdad ou ayant visité la ville. Des précisions sont données sur le déroulement des funérailles de 321 d'entre eux, soit dans un peu plus de 12 % des cas.

même titre que les maîtres et disciples (dans le cas d'un lettré), les biographes livrent la liste des notables ayant participé à la cérémonie funéraire car elle renseigne le lecteur sur la valeur sociale du personnage évoqué. La notice consacrée par Ibn al-Ġawzī à Ibn al-Ḥuṣayn, l'un des plus grands transmetteurs de *ḥadīṭ*-s bagdadiens de la période (m. 525/1131), en offre un parfait témoignage ⁸⁷ :

Hibat allāh b. Muḥammad b. 'Abd al-Wāḥid b. Aḥmad b. al-'Abbās b. al-Ḥuṣayn, Abū l-Qāsim al-Šaybānī le *kātib* : il naquit en 432 [1040] ; son père le mit très tôt [à l'étude du *ḥadīṭ*] en compagnie de son frère Abū Ġālib 'Abd al-Wāḥid, et il leur fit entendre [le *ḥadīṭ* de la bouche de] Abū 'Alī ibn al-Maḍhab, Abū Ṭālib b. Ġaylān, al-Tanūḥī et d'autres ⁸⁸. Il s'instruisit au point de devenir la figure dominante de son époque ; les étudiants venaient le voir de loin et se pressaient en foule autour de lui. C'était un transmetteur digne de confiance (*ṭiqa*) et fiable (*ṣaḥīḥ al-samā'*). J'ai entendu de sa bouche tout le *Musnad* de l'imam Aḥmad [Ibn Ḥanbal], et toutes les *Ġaylāniyyāt*, et des volumes (*ağzā'*) d'al-Mazakī, qu'il fut le dernier à transmettre. J'entendis aussi de lui d'autres choses, lues par notre maître Ibn Nāṣir ⁸⁹, et j'étais parmi ceux qui les écrivirent sous sa direction. Il mourut dans l'après-midi du mercredi 14 šawwāl [de l'année 525/septembre 1131]. On laissa [son corps] jusqu'au vendredi, et notre maître Abū l-Faḍl b. Nāṣir en supervisa la toilette mortuaire. Ce fut également lui qui accomplit sur lui la prière funéraire, selon la volonté exprimée par le défunt, à Ġāmi' al-Qaṣr ⁹⁰. Puis il fut porté à [247] Ġāmi' al-Manšūr ⁹¹, où la prière fut dite par notre maître 'Abd al-Wahhāb ibn al-Mubārak al-Anmāṭī ⁹². Il fut enterré le même jour [au cimetière de] Bāb Ḥarb ⁹³, auprès de Bišr al-Ḥāfi' ⁹⁴.

Plus du tiers de la notice est ainsi consacré aux événements ayant suivi la mort d'Ibn al-Ḥuṣayn. Ibn al-Ġawzī ne cite que trois de ses maîtres de *ḥadīṭ* (au moins trois noms supplémentaires sont fournis par d'autres biographes), mais nomme les personnalités ayant présidé la double prière mortuaire en son honneur : deux grands *muḥaddiṭūn*, parmi les plus importants de leur temps, et tous deux maîtres d'Ibn al-Ġawzī – ce qui permet au polygraphe

⁸⁷ Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam*, t. 17, p. 268, notice n° 3975. Sur Ibn al-Ḥuṣayn, voir également Ibn al-Dimyāṭī, *al-Mustaḥḍar*, t. 21, p. 191, notice n° 194 ; Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil*, t. 9, p. 260 ; Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya*, t. 12, p. 218 ; Ibn al-'Imād, *Šaḍarāt*, t. 6, p. 127.

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

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

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

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

⁹² Abū l-Barakāt 'Abd al-Wahhāb b. al-Mubārak al-Anmāṭī, *ḥāfiẓ* et *muḥaddiṭ* bagdadien, autre maître d'Ibn al-Ġawzī, décédé en 538/1143 ; voir *al-Muntaẓam*, t. 18, p. 33, notice n° 4097 ; Ibn al-Naġġār, *Dayl*, t. 16, p. 224, notice n° 228 ; Ibn Raġab, *Dayl*, t. 3, p. 168, notice n° 91 ; al-Ḍahabī, *Taḍkirat al-ḥuffāz, ṭabaqa* 15/45, t. 4, p. 1282, notice n° 1076 ; Ibn al-'Imād, *Šaḍarāt*, t. 6, p. 191.

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

hanbalite d'établir un double lien entre Ibn al-Ḥuṣayn et lui-même : celui de la transmission du *ḥadīth*, et celui de l'appartenance à un même univers social.

Les sources biographiques livrent volontiers le nom de la personne ayant présidé la prière sur le défunt⁹⁵. Dans près d'un cas sur trois⁹⁶, il s'agit d'un membre mâle de sa famille proche : un fils ou un petit-fils, un frère, un cousin, plus rarement un oncle ou même le père dans le cas où ce dernier était encore en vie. Dans les cas restants, la prière était confiée aux autorités religieuses les plus en vue du moment. Certains personnages sont cités à plusieurs reprises pour avoir dirigé des prières funéraires : on rencontre parmi eux le *muqrī'* et *wā'iz* hanbalite Abū Muḥammad al-Tamīmī (m. 488/1095)⁹⁷, le hanbalite Abū l-Ḥuṣayn ibn Abī Ya'lā (m. 526/1131)⁹⁸, le *qāḍī l-quḍāt* hanafite Abū l-Qāsim 'Alī b. al-Ḥuṣayn al-Zaynabī (m. 543/1149)⁹⁹, mais aussi l'ascète 'Abd al-Qādir al-Ġīlānī (m. 561/1165)¹⁰⁰, tous des personnages de premier plan dans les milieux de la judicature et du mysticisme bagdadiens.

[248] Les sources indiquent aussi fréquemment le lieu où se déroulait la prière en l'honneur du défunt¹⁰¹. On note un net changement dans les lieux choisis par les élites bagdadiennes pour ce type de cérémonie ; or cette évolution reflète les recompositions sociales ayant affecté l'univers des notables bagdadiens en un peu plus d'un siècle. Traditionnellement, la prière funéraire s'effectuait dans un lieu public, de préférence dans l'une des deux plus importantes mosquées-*ḡāmi'* de Bagdad : *Ġāmi'* al-Manṣūr sur la rive occidentale, et la mosquée du Palais

⁹⁴ Célèbre ascète bagdadien du III^e/IX^e siècle (mort en 227/842).

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

⁹⁶ 41 occurrences sur 130.

⁹⁷ L'un des personnages centraux du « Journal » d'Ibn al-Bannā'. Voir les notices que lui consacrent Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam*, t. 17, p. 19, notice n° 3650 ; Ibn al-Dimyāṭī, *al-Mustaḥḍar*, t. 21, p. 85, notice n° 77 ; Ibn Abī Ya'lā, *Ṭabaqāt al-ḥanābila*, t. 2, p. 214, notice n° 687 ; Ibn Raḡab, *Dayl*, t. 3, p. 64, notice n° 31 ; Yāqūt, *Mu'ḡam al-udabā'*, t. 3, p. 334, notice n° 419 ; Sibṭ ibn al-Ġawzī, *Mir'āt*, éd. al-Ġāmīrī, t. 1, p. 249. Abū Muḥammad al-Tamīmī est mentionné à cinq reprises pour avoir dirigé des prières mortuaires, entre 461/1068 et 472/1080.

⁹⁸ Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam*, t. 17, p. 274, notice n° 3980 ; Ibn Raḡab, *Dayl*, t. 3, p. 147, notice n° 76 ; Ibn al-Aḡīr, *al-Kāmil*, t. 9, p. 267 ; Ibn Kaḡīr, *al-Bidāya*, t. 12, p. 220 ; Sibṭ ibn al-Ġawzī, *Mir'āt*, éd. Hyderabad, p. 144 ; al-Bundārī, *Ta'rīḡ Baḡdād*, folio 62 recto et verso ; Ibn al-'Imād, *Ṣaḡarāt*, t. 6, p. 130. Ibn Abī Ya'lā est mentionné à 8 reprises en de telles circonstances entre 487/1094 et 513/1119.

⁹⁹ Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam*, t. 18, p. 58, notice n° 4154 ; al-Quraṣī, *al-Ġawāhir*, t. 2, p. 568, notice n° 970 ; Ibn Kaḡīr, *al-Bidāya*, t. 12, p. 242 ; Ibn al-'Imād, *Ṣaḡarāt*, t. 6, p. 220. Abū l-Qāsim al-Zaynabī est cité à cinq reprises pour avoir dirigé des prières funéraires entre 535/1140 et 542/1147.

¹⁰⁰ Les notices les plus développées sur 'Abd al-Qādir al-Ġīlānī se trouvent chez Ibn Raḡab, *Dayl*, t. 3, p. 244, notice n° 134 ; al-Munāwī (m. 1031/1621), *al-Kawākib*, t. 1, p. 676, notice n° 424 ; Ibn al-'Imād, *Ṣaḡarāt*, t. 6, p. 330-336. Voir aussi Chabbi, « 'Abd al-Kādir ». Si l'on en croit les sources biographiques, 'Abd al-Qādir al-Ġīlānī aurait dirigé au moins 8 prières mortuaires entre 528/1134 et 560/1165.

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

(Ĝāmi‘ al-Qaṣr), au cœur du Dār al-Ḥilāfa, sur la rive orientale ¹⁰². Or, si Ĝāmi‘ al-Manṣūr est très régulièrement mentionnée comme lieu de la prière funéraire pour les personnages décédés dans la seconde moitié du v^e/xi^e siècle, elle l’est plus rarement au cours du vi^e/xii^e siècle ; Ĝāmi‘ al-Qaṣr, elle, est au contraire plus fréquemment évoquée pour le vi^e/xii^e siècle, où près de la moitié des cérémonies funéraires semblent s’y être déroulées, que pour le demi-siècle précédent. Enfin, dans la seconde moitié du vi^e/xii^e siècle, on voit apparaître une habitude nouvelle, celle de faire la prière funéraire dans les principales madrasas de Bagdad ¹⁰³ : la madrasa Niẓāmiyya, fondée par le vizir seldjoukide Niẓām al-mulk en 457/1065 (mentionnée à 16 reprises) ; la madrasa Tāġiyya, fondation du rival politique de Niẓām al-mulk, Tāġ al-mulk al-mustawfī, en 480/1087 (3 occurrences), et la madrasa dite de ‘Abd al-Qādir al-Ġilānī (5 occurrences), toutes trois situées sur la rive orientale de la ville.

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

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

[249] L’évolution du lieu choisi pour effectuer la prière sur le défunt reflète assez fidèlement les bouleversements ayant affecté l’univers des élites bagdadiennes au cours de ces quinze décennies. L’endroit préféré aux autres dans la seconde moitié du v^e/xi^e siècle, Ĝāmi‘ al-Manṣūr, était la plus ancienne mosquée-ġāmi‘ de Bagdad ; il s’agissait d’un lieu relativement neutre, éloigné des centres de pouvoir seldjoukides comme abbassides de par sa position sur la rive occidentale du Tigre. Le choix de plus en plus fréquent de la mosquée califale, Ĝāmi‘ al-Qaṣr, s’affirme dans la première moitié du vi^e/xii^e siècle, plus précisément à

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

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

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

partir de la seconde et surtout de la troisième décennie de ce siècle ¹⁰⁵, c'est-à-dire sous le règne du premier artisan du redressement de l'autorité abbasside face au pouvoir seldjoukide, le calife al-Mustaršid (512-528/1118-1135) ¹⁰⁶. Enfin, le choix d'effectuer la prière funéraire des plus importants notables bagdadiens dans des madrasas n'intervient qu'à partir du deuxième tiers du VI^e/XII^e siècle, à une période où l'emprise seldjoukide sur Bagdad se fait plus discrète ; on peut donc considérer qu'il témoigne d'une appropriation des madrasas par les élites civiles bagdadiennes, à une période où ces institutions paraissaient moins directement liées à un pouvoir seldjoukide en voie d'effacement de la scène bagdadienne.

L'hommage du groupe

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

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

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

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

¹⁰⁷ *Al-Muntaẓam*, t. 16, p. 107, notice n° 3394.

¹⁰⁸ Ibn al-Bannā', « Journal », § 66.

¹⁰⁹ D'après le témoignage du lettré hanbalite Ibn Nāṣir (mort en 550/1155), cité par son disciple Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam*, t. 17, p. 179, notice n° 3882.

[250] La présence à une cérémonie funéraire des élites politiques et lettrées du moment était en particulier signalée par les biographes comme témoignant de la valeur sociale du défunt. Les auteurs hanbalites se félicitent qu'aient assisté aux funérailles du grand *faqīh* Abū Ya‘lā ibn al-Farrā’, décédé en 458/1066, des personnalités aussi importantes que le *qāḍī* al-Dāmaḡānī¹¹⁰, le *naqīb* des Hashémites bagdadiens Abū l-Fawāris Ṭirād al-Zaynabī¹¹¹, d'autres hauts fonctionnaires au service du calife (*arbāb al-dawla*) ainsi que de nombreux *fuqahā’*, témoins judiciaires (*ṣuhūd*) et *qāḍī*-s ; viennent enfin dans l'énumération les plus grandes figures du hanbalisme local, Abū Maṣṣūr ibn Yūsuf et Ibn Ġarada¹¹². Le cortège funéraire, rapporte fièrement le fils et biographe du défunt, Ibn Abī Ya‘lā, rassembla la plus grande foule que l'on ait vue depuis les funérailles de l'ascète (*zāhid*) Abū l-Ḥasan al-Qazwīnī. La présence des notables aux cérémonies funéraires était encore plus couramment signalée dans le cas du décès de membres des élites politico-administratives : à propos de la mort en 539/1145 du *kātib* Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Hibat allāh al-Baḡdādī, qui officiait au *dīwān* abbasside, Ibn al-Naḡḡār note la présence dans le cortège funéraire de hauts fonctionnaires comme le *qāḍī l-quḍāt* al-Zaynabī¹¹³ et le *ṣāhib al-maḥzan*, mais aussi de nombreux ulémas et notables (*wuḡūh al-nās*)¹¹⁴. L'hommage collectif ainsi rendu au défunt pouvait parfois triompher de différends personnels : en 504/1110, les deux principales personnalités du *maḏhab* hanafite, Abū Ṭālib al-Zaynabī¹¹⁵ et le *qāḍī l-quḍāt* Abū l-Ḥasan al-Dāmaḡānī¹¹⁶,

¹¹⁰ Selon toute vraisemblance le *qāḍī l-quḍāt* hanafite Abū ‘Abdallāh al-Dāmaḡānī, qui exerça cette charge de 447/1055 à sa mort survenue en 478/1085 ; sur ce personnage, voir Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam*, t. 16, p. 249, notice n° 3547 ; al-Qurašī, *al-Ġawāhir*, Hyderabad 1914, t. 2, p. 96, notice n° 290 ; al-Bundārī, *Ta’rīḥ Baḡdād*, folio 46 recto (marge) ; al-Simnānī (m. 499/1105), *Rawḍat al-quḍāt*, en particulier § 184 et 254. Sur la famille al-Dāmaḡānī et son rôle dans le paysage judiciaire irakien, voir Van Renterghem, *Les élites bagdadiennes*, chapitres 5 et 12.

¹¹¹ Mort en 491/1098, Ṭirād al-Zaynabī était influent auprès du calife al-Qā’im qui l’employa à plusieurs reprises dans des missions diplomatiques. Sur ce personnage, voir Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam*, t. 17, p. 43, notice n° 3675 ; Ibn al-Dimiyātī, *al-Mustafād*, t. 21, p. 97, notice n° 90 ; al-Qurašī, *al-Ġawāhir*, t. 2, p. 281, notice n° 674 ; Sibṭ ibn al-Ġawzī, *Mir’āt*, éd. al-Ġāmīrī, t. 1, p. 315. Sur la famille al-Zaynabī et son rôle à Bagdad aux v^e-vi^e/xi^e-xii^e siècles, voir Van Renterghem, *Les élites bagdadiennes*, chapitres 12 et 14.

¹¹² Ces détails sont rapportés par Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam*, t. 16, p. 98, notice n° 3390. Sur Abū Ya‘lā ibn al-Farrā’, lire la trentaine de pages que lui consacre son fils Ibn Abī Ya‘lā dans ses *Ṭabaqāt al-ḥanābila* (t. 2, p. 166 *seq.*, cinquième *ṭabaqa*), ainsi que les notices contenues dans al-Ḥaṭīb al-Baḡdādī, *Ta’rīḥ Baḡdād*, t. 2, p. 252, notice n° 730 ; Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil*, t. 8, p. 378 ; Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya*, t. 12, p. 102 ; Ibn al-‘Imād, *Ṣaḡarāt*, t. 5, p. 252.

¹¹³ Abū l-Qāsim ‘Alī b. al-Ḥusayn al-Zaynabī, neveu de Ṭirād al-Zaynabī, *qāḍī l-quḍāt* hanafite de 513/1119 à sa mort en 543/1149 ; voir Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam*, t. 18, p. 68, notice n° 4154 ; al-Qurašī, *al-Ġawāhir*, t. 2, p. 568, notice n° 970 ; Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya*, t. 12, p. 242 ; Ibn al-‘Imād, *Ṣaḡarāt*, t. 6, p. 220.

¹¹⁴ Ibn al-Naḡḡār, *Dayl*, t. 19, p. 165, notice n° 1008.

¹¹⁵ *Faqīh* hanafite, frère de Ṭirād al-Zaynabī et père du *qāḍī l-quḍāt* Abū l-Qāsim al-Zaynabī, évoqués précédemment ; *naqīb* des Hashémites de 491/1098 à sa mort en 512/1118. Voir Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam*, t. 17, p. 166, notice n° 3868 ; al-Qurašī, *al-Ġawāhir*, t. 2, p. 133, notice n° 525 ; Sibṭ ibn al-Ġawzī, *Mir’āt*, éd. al-Ġāmīrī, t. 2, p. 665 ; Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya*, t. 12, p. 197.

pourtant brouillées, assistèrent [251] à la cérémonie funéraire donnée en l'honneur du *wā'iz* et *faqīh* šāfi'ite Ilkayā al-Harrāsī¹¹⁷, l'un à la tête et l'autre aux pieds du cadavre¹¹⁸.

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

À un degré plus modeste, le témoignage d'Ibn al-Bannā' prouve à quel point le fait de présenter ses condoléances à la famille d'un défunt, de diriger sa prière mortuaire ou d'y assister, puis d'accompagner le corps à l'endroit où il serait enseveli, était l'une des obligations les plus présentes dans la vie quotidienne du groupe hanbalite, à égalité avec la prière collective du vendredi. Le *faqīh* hanbalite n'hésitait pas à braver les intempéries pour traverser le Tigre afin de se rendre à un enterrement, et, dans le cas où il n'avait pu y assister, rachetait son absence par la visite de la tombe du défunt dans les jours suivants¹²¹.

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

¹¹⁷ Ancien *mudarris* à la madrasa Niḡāmiyya, Ilkayā al-Harrāsī, *faqīh* šāfi'ite et *wā'iz* aš'arite originaire du Ṭabaristān, avait fait carrière à Bagdad grâce aux contacts qu'il entretenait tant avec le sultan seldjoukide Barkyārūq qu'avec les califes abbassides. Voir Ibn al-Ḡawzī, *al-Muntaḡam*, t. 17, p. 122, notice n° 3795 ; Ibn al-Dimyāṭī, *al-Mustaḡād*, t. 21, p. 148, notice n° 152 ; Ibn Kaḡīr, *al-Bidāya*, t. 12, p. 186 ; al-Subkī, *Ṭabaqāt*, t. 7, p. 237, notice n° 932 ; Ibn al-'Imād, *Šaḡarāt*, t. 6, p. 14.

¹¹⁸ Ibn Ḥallikān (m. 681/1282), *Wafayāt al-a'yān*, t. 3, p. 286, notice n° 430.

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

¹²⁰ Il faut cependant leur adjoindre le vizir Faḡr al-dawla ibn Ḡāhīr et son fils 'Amīd al-dawla, l'un des fils de Niḡām al-mulk, le *naqīb* des Alides et quelques autres notables hanbalites et šāfi'ites. La liste complète est fournie par Ibn al-Ḡawzī, *al-Muntaḡam*, t. 16, p. 165 ; on trouve une énumération plus succincte chez al-Bundārī, *Zubda*, p. 53.

¹²¹ Voir par exemple « Journal », § 125.

À l'inverse, choisir de ne pas assister à la cérémonie funéraire d'un personnage décédé revenait à l'exclure *post mortem* de la collectivité. Pour cette raison, les enterrements pour lesquels l'assistance était peu nombreuse étaient perçus comme des événements susceptibles d'être signalés par les biographes car témoignant, en définitive, du peu de qualité de la personne concernée : sans doute Ibn al-Nağğār ne note-t-il la faible assistance aux funérailles du *muḥaddiṭ* Abū Muẓaffar 'Abd al-Malik b. 'Alī al-Bazzāz, en 552/1157, que pour mieux appuyer sa critique envers celui-ci, coupable à ses yeux d'une mauvaise connaissance des *isnād-s* le conduisant à des fautes de copie¹²². Le fait de ne pas fournir au défunt une assistance nombreuse doit s'interpréter comme une sanction ouverte du groupe, comme en témoigne un exemple tiré [252] du « Journal » d'Ibn al-Bannā' : en ṣafar 461/décembre 1068, bien qu'ayant appris le décès de l'un d'entre eux, Ibn Tawba al-'Ukbarī, bon nombre de hanbalites choisirent de ne pas se rendre à son enterrement ; cette décision sanctionnait la conduite passée d'al-'Ukbarī, jugée moralement répréhensible par le groupe¹²³.

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

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

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

Il était notamment crucial d'assurer au membre décédé de la communauté une place de choix au sein de la compagnie des autres défunts, le bon voisinage étant recherché y compris *post mortem* : à l'occasion de l'enterrement de l'ascète hanbalite al-Baradānī, Ibn al-Bannā' rappelait la nécessité de « choisir la proximité des gens de bien (*al-ṣāliḥūn*) dans le tombeau

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

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

aussi bien que de son vivant ¹²⁴ ». La compétition était rude pour obtenir dans les cimetières bagdadiens les emplacements jugés comme les meilleurs, à savoir les plus proches de personnages prestigieux, ascètes ou lettrés investis d'une forte dose de *baraka* ¹²⁵.

Pour les hanbalites, les places les plus disputées se trouvaient fort logiquement au cimetière de Bāb Ḥarb (également nommé al-Ḥarbiyya ou Maqbarat Aḥmad), sur la rive occidentale de Bagdad, où était enterré l'éponyme du *madḥab*, Aḥmad ibn Ḥanbal. Pour les non hanbalites également, il s'agissait là du lieu d'ensevelissement le plus populaire de la ville ¹²⁶. D'innombrables anecdotes démontrent à quel point était recherchée la proximité des personnages prestigieux qui y étaient enterrés : Aḥmad ibn Ḥanbal lui-même, ce qui engendra un véritable encombrement des concessions aux alentours de sa tombe, mais aussi l'ascète Bišr al-Ḥāfī, le *qāḍī* hanbalite Abū Ya'lā ibn al-Farrā', etc. Les autres cimetières (*maqābir*) bagdadiens pouvaient s'enorgueillir d'abriter d'autres célébrités : Abū Ḥanīfa (cimetière d'al-Ḥayzurān, dans le quartier nord [253] d'al-Ruṣāfa) et le célèbre *faqīh* šāfi'ite Abū Ishāq al-Šīrāzī ¹²⁷ (cimetière de Bāb Abraz, connu sous le nom d'al-Wardiyya) sur la rive orientale, l'ascète Ma'rūf al-Karḥī ¹²⁸ (cimetière de Bāb al-Dayr) ou encore Samnūn ibn Hamza (cimetière d'al-Šūnīziyya) sur la rive occidentale ¹²⁹. La recherche de la *baraka* des défunts prestigieux se conjuguaît au sentiment d'appartenance collective pour aboutir à de véritables concentrations de sépultures dans les principaux cimetières bagdadiens.

Les questions de préséance jouaient alors à plein, les personnalités ayant joui, dans la société des vivants, du plus grand prestige, étant considérées comme les plus dignes d'être enterrées dans le voisinage immédiat des porteurs de *baraka*. Une anecdote témoigne parfaitement de cette hiérarchie. Le célèbre lettré al-Ḥaṭīb al-Baġdādī avait exprimé le souhait d'être enterré à al-Ḥarbiyya dans le voisinage de l'ascète Bišr al-Ḥāfī ; lorsqu'il mourut en 463/1071, on réquisitionna donc pour l'ensevelir une concession que s'était réservée un soufi du nom

¹²⁴ « Journal », § 66.

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

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

¹²⁷ Mort en 476/1083 ; voir Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam*, t. 16, p. 228, notice n° 3527 ; Ibn al-Dīmīyātī, *al-Mustaḥḍar*, t. 21, p. 32, notice n° 32 ; Ibn Ḥallikān, *Wafayāt*, t. 1, p. 29, notice n° 5 ; al-Munāwī, *al-Kawākib*, t. 1, p. 619, notice n° 385 ; al-Subkī, *Ṭabaqāt*, t. 4, p. 215, notice n° 356 ; Ibn al-'Imād, *Šaḍarāt*, t. 5, p. 323.

¹²⁸ Mort en 200/815.

¹²⁹ Pour la localisation de ces cimetières, voir le plan de Bagdad fourni en annexes.

d’Aḥmad b. ‘Alī al-Turayṭī¹³⁰. Devant les protestations de ce dernier, l’éminent mystique Abū Sa’d¹³¹ lui fit valoir que si tous étaient en vie et se trouvaient réunis au sein de la même assemblée, al-Turayṭī se lèverait sans hésiter pour céder au Ḥaṭīb la place la plus proche de Bišr al-Ḥāfi. Convaincu par cet argument, al-Turayṭī renonça à contester la position du défunt et lui abandonna sa concession¹³².

Morts et vivants étaient ainsi soumis aux mêmes règles de préséance, tout comme ils étaient frappés par des interdits sociaux comparables. D’un point de vue normatif, il était par exemple hors de question d’enterrer dans la même parcelle un homme et une femme qui n’eussent pas été unis, de leur vivant, par des liens de parenté. En 470/1077, le jour de la mort du *šarīf* Abū Ġa’far, la populace (*al-‘awāmm*) décida de l’ensevelir directement dans le tombeau d’Aḥmad ibn Ḥanbal. L’un des *fuqahā’* hanbalites présents, al-Tamīmī, tenta de les en dissuader en leur rappelant que la fille d’Aḥmad étant enterrée avec son père, et qu’il n’était donc pas possible de leur ajouter la compagnie du *šarīf*; mais l’un des *‘awāmm* lui répondit vertement : « Tais-toi donc, nous marions aujourd’hui le *šarīf* à la fille d’Aḥmad »¹³³. À bien des égards, la société des morts fonctionnait donc exactement comme celle des vivants, avec ses réseaux de voisinage et sa séparation des sexes en dehors de la sphère familiale. L’anecdote témoigne aussi de la possibilité, au moins symbolique (l’éventuelle dimension humoristique de la réplique ne peut être ignorée), de créer *post mortem* des relations sociales semblables à celles tissées par les vivants : alliances matrimoniales et voisinage. Les morts formaient ainsi une société à proprement parler.

[254] *Perpétuation du rôle social des défunts éminents*

Or cette société n’était pas, loin de là, isolée de celle des vivants. Bien au contraire, Les rapports du groupe avec un membre défunt se poursuivaient avec une intensité directement proportionnelle à l’importance de la place anciennement occupée par ce membre. Ainsi, l’un des personnages centraux du « Journal » d’Ibn al-Bannā’, et donc de la sociabilité des hanbalites de Bāb al-marātib, Abū Maṣṣūr ibn Yūsuf, était-il un défunt¹³⁴. Ce riche hanbalite,

¹³⁰ Décédé en 497/1104 ; voir Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam*, t. 17, p. 85, notice n° 3738 ; al-Subkī, *Ṭabaqāt*, t. 4, p. 39, notice n° 259 ; Ibn al-‘Imād, *Šaḍarāt*, t. 5, p. 414.

¹³¹ Personnalité éminente du soufisme bagdadien, portant le titre de *šayḥ al-šuyūḥ*, Abū Sa’d mourut vers 477-79/1084-86. Voir Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam*, t. 16, p. 235, notice n° 3533.

¹³² Anecdote rapportée par Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam*, t. 16, p. 129, notice n° 3407, et par al-Ḍahabī, *Taḍkira*, vol. 3, p. 1135, *ṭabaqa* 14/14, notice n° 1015.

¹³³ L’anecdote est rapportée par Ibn Raġab, *Ḍayl*, t. 3, p. 13, notice n° 11.

¹³⁴ Il était mort en muḥarram 460/novembre 1067, soit dix mois avant les premiers passages conservés du « Journal ». Sur Abū Maṣṣūr ibn Yūsuf, voir al-Ḥaṭīb al-Baġdādī (m. 463/1071), *Ta’rīḥ Baġdād*, t. 10, p. 433,

portant le *laqab* honorifique *al-šayḥ al-ağall*, est évoqué par les sources biographiques pour son activité de transmetteur de *ḥadīth* et son action de remise en état de l'hôpital de Bagdad, le Māristān al-‘Aḍudī ; mais seul le « Journal » laisse entrevoir l'ampleur de son prestige et la place de choix qu'il occupait dans la communauté hanbalite de Bāb al-marātib, en tant que bienfaiteur de ses membres les plus pauvres – en cela son rôle paraît fort proche de celui des grands commerçants évoqués plus haut, Ibn Ğarada et Ibn Riḍwān – et en tant que dispensateur de toutes sortes de bienfaits immatériels, grâce à la *baraka* qu'il prodiguait à ses contemporains. Or le « Journal » d'Ibn al-Bannā' témoigne du fait que ces bienfaits ne cessèrent pas après la mort du *šayḥ*, qui demeura l'un des membres importants de la communauté à travers plusieurs types d'intervention : par l'action de ses fils, par son apparition en rêve à ceux qui lui avaient survécu, et par la *baraka* dispensée à ceux qui venaient prier sur sa tombe.

Ses deux fils, Abū Muḥammad et Abū l-Ḥasan, sont mentionnés à plusieurs reprises par le « Journal »¹³⁵, toujours en leur qualité de descendants d'Ibn Yūsuf ; les sources biographiques n'offrent aucune notice à leur sujet, ce qui laisse penser qu'ils ne s'illustrèrent pas particulièrement dans les domaines des sciences traditionnelles, de la judicature ou de l'administration. Leur seul rôle, dans le « Journal », est de continuer l'action de leur père, et c'est à ce titre qu'on les voit apparaître dans les principales occasions sociales (congratulations pour la guérison d'un notable hanbalite par exemple) ou bien occupés à régler des questions financières avec les autres hanbalites aisés de leur quartier.

Abū Manšūr ibn Yūsuf apparaît aussi à plusieurs reprises dans les rêves d'Ibn al-Bannā'¹³⁶, souvent dans un contexte d'opposition à l'autorité politique, et toujours pour glorifier l'auteur du « Journal » et justifier ses prises de positions dans les querelles internes au groupe hanbalite. Il faut préciser que l'apparition posthume de personnalités, et surtout de lettrés, dans les rêves de leurs contemporains est l'un des motifs récurrents du « Journal »¹³⁷, comme de nombre de sources de l'époque¹³⁸. Les défunts apparaissaient en rêve à ceux qui leur avaient survécu pour les informer sur la société des morts (particulièrement pour témoigner

notice n° 5599 ; Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam*, t. 16, p. 107, notice n° 3394 ; al-Bundārī, *Zubda*, p. 35 ; Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil*, t. 8, p. 381 ; et Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya*, t. 12, p. 105, ainsi que les événements de l'année 451/1059 dans les chroniques d'Ibn al-Ġawzī et de Sibṭ ibn al-Ġawzī.

¹³⁵ Voir notamment les § 22, 25, 29, 63 et 88.

¹³⁶ § 128, 174, 180 et 182.

¹³⁷ Sur les 185 paragraphes du « Journal », 18 sont des récits de rêves effectués par Ibn al-Bannā' ou interprétés par lui ; tous ne concernent pas des défunts.

¹³⁸ Pour une étude sur le rôle du rêve dans l'élaboration des biographies de saints, voir Katz, *Dreams, Sufism and Sainthood*.

des faveurs divines [255] obtenues après leur mort ou du traitement reçu par d'autres défunts), mais également pour donner leur avis sur des événements concernant les vivants et leurs rapports avec les morts. Il s'agissait la plupart du temps de justifier les actions de la personne effectuant le rêve, plus rarement de reprocher aux vivants leur manque d'attention ou des attitudes jugées non conformes aux normes du groupe. Le rêve, ou plutôt la vision (*ru'ya*) posthume, était ainsi l'une des modalités principales d'inclusion des défunts dans la société des vivants.

Enfin, la *baraka* d'un personnage important pouvait se manifester, y compris après sa mort, sous la forme de bienfaits matériels ou immatériels accordés aux survivants ; la *baraka* doit d'ailleurs être considérée comme l'attribut par excellence destiné à survivre au défunt et à perpétuer son souvenir et sa présence dans la société des vivants. L'effet de la *baraka* était amplifié par la proximité physique avec le mort, sous la forme de la visite (*ziyāra*) effectuée sur sa tombe. C'est à une telle visite ayant déclenché l'activation de la *baraka* posthume d'Abū Maṣṣūr ibn Yūsuf qu'Ibn al-Bannā' attribue la réconciliation des deux grandes personnalités du groupe hanbalite, le *ṣarīf* Abū Ğa'far et Abū l-Qāsim ibn Riḍwān, après une brouille passagère : un groupe de compagnons hanbalites s'était en effet rendu sur la tombe d'Ibn Yūsuf pour demander son aide quelques jours auparavant¹³⁹. Une autre anecdote, reprise par les biographes d'Ibn Yūsuf¹⁴⁰, met en scène un dénommé Abū l-Qāsim Yaḥyā b. Muḥammad al-Dabbās¹⁴¹, qui recevait annuellement une aide financière de la part d'Ibn Yūsuf pendant le mois de ramadan. Après la mort d'Ibn Yūsuf, la personne qui était habituellement chargée par le *ṣayḥ* de lui verser cette somme refusa de continuer à lui venir en aide. Ibn Yūsuf apparut alors en rêve à Abū l-Qāsim al-Dabbās pour l'assurer de son soutien. Le lendemain, s'étant rendu pour prier au cimetière de Bāb Ḥarb, al-Dabbās trouva sur la tombe d'Ibn Yūsuf un cornet de papier contenant la somme qui lui était habituellement remise par le *ṣayḥ*. L'homme rapporta l'argent à sa famille, interprétant les faits comme l'expression posthume des *karāmāt* d'Ibn Yūsuf¹⁴².

Ainsi, les plus importants membres du groupe continuaient à y jouer un rôle y compris après leur décès. Les contacts entre morts et vivants restaient fréquents, sous la forme de visites des vivants aux défunts (visite des tombes ou *ziyāra*, accompagnée de prières et lectures coraniques), mais aussi de la modalité inverse (intervention des disparus sous la forme du

¹³⁹ « Journal », § 100.

¹⁴⁰ En particulier, avec quelques variantes, par Ibn al-Ġawzī et Ibn Kaḥīr.

¹⁴¹ Personnage absent des dictionnaires biographiques.

rêve ; événements positifs ou miraculeux interprétés comme dus à la volonté *post mortem* de personnalités défuntes).

Conclusion

À Bagdad comme ailleurs, les différentes composantes de l'identité individuelle et sociale engendraient des appartenances concrètes, ayant des incidences directes en termes de sociabilité ou de pratiques sociales. Ces composantes, susceptibles ou non d'être mobilisées en fonction des [256] circonstances, déterminaient ainsi des appartenances mouvantes, tantôt restreintes et tantôt étendues : un *faqīh* hanbalite de Bāb al-Marātib se sentait certainement tour à tour *avant tout* sunnite lors du bref passage de Bagdad sous la domination fatimide ou en cas d'affrontement avec les populations shi'ites de la ville, *avant tout* hanbalite lors d'un différend l'opposant à des lettrés d'autre *madhab*-s, *avant tout* juriste lorsque ses contemporains venaient solliciter de sa part une prise de position fondée sur le *fiqh*, mais aussi *avant tout* Bagdadien en cas de menace militaire sur la ville et *avant tout* résident de son quartier devant une crue du Tigre touchant matériellement ce dernier.

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

¹⁴² *Hāḍihi karāma^{um} li l-ṣayḥ ba'd wafāṭihi* ; « Journal », § 101.

Bibliographie :

Sources :

Source manuscrite :

Al-Bundārī, *Ta'riḥ Baġdād*, ms Paris, BnF, fonds arabe n° 6152, 116 feuillets, autographe.

Sources éditées :

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

Al-Bundārī, *Ta'riḥ dawlat āl Salġūq (Zubdat al-nuṣra wa nuḥbat al-‘uṣra)*, éd. Laġnat iḥyā’ al-turāt al-‘arabī, Dār al-afāq al-ġadīda, Beyrouth, 1980 (3^e éd.).

Al-Dahabī, *Tadkirat al-ḥuffāz*, Dairatu l-ma’arifi l-osmania, Hyderabad, 1376/1957, 4 vol.

Al-Ġazālī, *Kitāb al-ḥalāl wa l-ḥaram* (livre XIV du *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn*, éd. Sayyid Ibrāhīm, Le Caire, Dār al-Ḥadīth, 1414/1994, 4 vol.), trad. fr. Régis Morelon, *Le livre du licite et de l’illicite, Kitāb al-ḥalāl wa l-ḥaram*, Vrin, Paris, coll. « Études musulmanes », XXV, 1981.

Al-Ḥaṭīb al-Baġdādī, *Ta'riḥ Baġdād aw madīnat al-salām*, éd. Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beyrouth, 1997, 14 vol.

Ibn Abī Ya‘lā, *Ṭabaqāt al-ḥanābila*, éd. Abū Ḥāzim Usāma b. Ḥasan et Abū l-Zahrā’ Ḥāzim ‘Alī Bahġat, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beyrouth, 1997, 2 vol.

[257] Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil fī l-Ta'riḥ*, éd. Muḥammad Yūsuf al-Daqqāq, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beyrouth, 1418/1998, vol. 8 à 10.

Ibn al-Bannā’, « Journal » : édition du texte arabe et traduction anglaise par George Makdisi, « Autograph diary of an eleventh-century historian of Baġdād », *BSOAS* 18, 1956, p. 9-31 et 239-260 ; 19, 1957, p. 13-48, 281-303, 426-443 ; reprint dans *History and politics in eleventh-century Baghdad*, Variorum Reprint, Londres, 1990.

Ibn al-Ḍimyāfī, *al-Mustafād min ḡayl ta'riḥ Baġdād li l-ḥāfiẓ Ibn al-Naġġār al-Baġdādī*, éd. Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beyrouth, 1997 (*Ḍuyūl Ta'riḥ Baġdād*, vol. 21).

Ibn al-Dubayṭī, *Ḍayl ta'riḥ madīnat al-salām Baġdād*, éd. Baššār ‘Awwād Ma‘rūf, Manšūrāt wizārat al-i‘lām, Salsalat kutub al-turāt, n° 36, Maṭba‘at dār al-salām, Baġdad, 1974, 2 vol.

Ibn al-Ġawzī, *Kitāb al-Muntaẓam fī ta'riḥ al-umam wa l-mulūk*, éd. critique par Muḥammad et Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beyrouth, 1412/1992, vol. 15 à 18.

Ibn al-Ġawzī, *Ṣayd al-ḥātir*, éd. ‘Abd al-Raḥmān al-Birr, Dār al-Yaqīn li l-našr wa l-tawzī‘, al-Manšūra, Égypte, et Dār al-Qiblatayn li l-našr wa l-tawzī‘, Riyad, Arabie Saoudite, 1413/1993 ; trad. fr. Daniel Reig, *Ibn al-Jawzī, La pensée vigile, Sayd al-Khātir*, Sindbad, Paris, 1986.

Ibn Ḥallikān, *Wafayāt al-a’yān wa anbā’ abnā’ al-zamān*, éd. Iḥsān ‘Abbās, Dār al-Ṭaqāfa, Beyrouth, s. d. [1968], 8 vol. dont un vol. d’index ; trad. angl. B. Mac Guckin de Slane, *Kitāb Wafayāt al-a’yān: Ibn Ḥallikān's biographical dictionary*, Paris, 1843-1871, 4 vol. ; reprint Beyrouth, 1970.

Ibn al-‘Imād, *Ṣaġarāt al-ḡahab fī aḥbār man ḡahab*, éd. ‘Abd al-Qādir et Maḥmūd al-Arnā’ūt, Dār Ibn Kaṭīr, Damas-Beyrouth, 1410/ 1989, 10 vol.

Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya wa l-nihāya*, éd. Aḥmad ‘Abd al-Wahhāb Fatīḥ, Dār al-ḥadīṭ, Le Caire, 1414 1994, vol. 12.

Ibn al-Nağğār, *Dayl ta’rīḥ Bağdād (al-Ta’rīḥ al-muğaddad li madīnat al-salām wa aḥbār faḍā’ilihā al-a’lām wa man waradahā min al-a’lām)*, éd. Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beyrouth, 1997, 5 vol. (*Duyūl Ta’rīḥ Bağdād*, vol. 16-20).

Ibn Rağab, *Dayl ‘alā ṭabaqāt al-ḥanābila*, éd. Abū Ḥāzim Usāma b. Ḥasan et Abū l-Zarḥā Ḥāzim ‘Alī Bahğat, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beyrouth, 1417/1997, 2 vol.

Al-Munāwī, *al-Kawākib al-durriyya fī tarāğim al-sādat al-šūfiyya aw Ṭabaqāt al-Munāwī al-kubrā*, éd. ‘Abd al-Ḥamīd Šāliḥ Ḥimdān, Maktabat al-Azhariyya li l-turāt, s. l. [Le Caire], s. d. (1994 ?), 4 vol.

Al-Qurašī, *al-Ğawāhir al-muḍiyya fī ṭabaqāt al-ḥanafiyya*, éd. ‘Abd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥalū, Maṭba‘at ‘Īsā al-Bābā al Ḥalabī wa šurakāhu, s. l., 1398/1978, 2 vol. ; éd. Dairu’l-maarif l-osmania, *Osmania Oriental Publications Series (Old Series)*, DN 7, Hyderabad, 1332/1914, 2 tomes en un vol.

Sibt ibn al-Ğawzī, *Mir‘āt al-zamān fī ta’rīḥ al-a’yān*, éd. Musfir b. Sālim b. ‘Arīğ al-Ğāmīrī, Ğāmi‘at Umm al-qurrā, *Salsalat buḥūṭ ihyā’ al-turāt al-islāmī* 9, La Mecque, 1407/1987, 2 vol.

Al-Simnānī, *Rawḍat al-quḍāt wa ṭarīq al-nağāt*, éd. Šalāḥ al-dīn al-Nāhī, Maṭba‘at al-iršād, Bagdad, 1394/1970, 4 vol.

Al-Subkī, *Ṭabaqāt al-šāfi‘iyya al-kubrā*, éd. Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāhī, ‘Abd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥalū, Maṭba‘a ‘Īsā al-Bābā al-Ḥalabī wa šurakāhi, s. l., 1386/1967, 10 vol.

Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu‘ğam al-udabā’ aw iršād al-arīb ilā ma‘rifat al-adīb*, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beyrouth, 1411/1991, 5 vol.

[258] Études

Chabbi, Jacqueline, « ‘Abd al-Kādir al-Djīlānī, personnage historique - Quelques éléments de biographie », *Studia Islamica*, 38 (1973), p. 75-106.

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

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

Hurvitz, Nimrod, « From Scholarly Circles to Mass Movements: The Formation of Legal Communities in Islamic Societies », *The American Historical Review*, 108.4 (2003), 47 pars.

Hurvitz, Nimrod, « Biographies and Mild Asceticism: A Study of Islamic Moral Imagination », *Studia islamica* 85 (1997), p. 41-65.

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

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

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

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

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

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

Marin, Manuela, « Inqibād 'an al sultān : 'ulamā' and political power in al Andalus », dans *Saber religioso y poder político en Islam*, Ediciones Mundo árabe e islam, historia, economía y derecho, Agencia española de cooperación internacional, Madrid, 1994, p. 127-139.

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

Mason, Herbert, *Two statemen of medieval islam, visir Ibn Hubayra, caliph an-Nāṣir li dīn allāh*, La Hague, Mouton, 1972.

Mayeur-Jaouen, Catherine, « Tombeau, mosquée et zāwiya : la polarité des lieux saints musulmans », dans André Vauchez (dir.), *Lieux sacrés, lieux de cultes, sanctuaires – Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Collection de l'École Française de Rome, n° 273, Rome, 2000, p. 133-147.

Mediano, Fernando R., « El género biográfico árabe : apuntes teóricos », dans *Biografías y genero biográfico en el Occidente islámico*, EOBA (Estudios Onomástico Biográficos de al Andalus) 8, 1997, Madrid, p. 17-33.

Melchert, Christopher, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th centuries C.E.*, Brill, *Studies in Islamic Law and Society*, vol. 4, Leyde-New-York-Cologne, 1997.

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

Al-Qādī, Wadād, « Biographical dictionaries: inner structure and cultural significance », dans G. N. Atiyeh (éd.), *The book in the Islamic world*, SUNY Press, Albany, 1995, p. 93-122.

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

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

Van Renterghem, Vanessa, « L'accès à l'information et les méthodes de travail d'un lettré bagdadien du v^e/xi^e siècle », *Studia Islamica* 104-105, 2007, p. 91-107.

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

Van Renterghem, Vanessa, « Structure et fonctionnement du réseau hanbalite bagdadien dans les premiers temps de la domination seldjoukide (milieu du v^e/xi^e siècle) », dans Damien Coulon, Christophe Picard, Dominique Valérian (dir.), *Espaces et Réseaux en Méditerranée VIe-XVIIe siècle*, volume 2, Bouchène, parution prévue, 2009.