



Les autorités religieuses dans l'islam médiéval. Essai

Denise Aigle

► **To cite this version:**

Denise Aigle. Les autorités religieuses dans l'islam médiéval. Essai. à paraître dans ouvrage collectif sous ma direction. 2009. <hal-00387055v2>

HAL Id: hal-00387055

<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00387055v2>

Submitted on 2 Jan 2010

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Essai sur les autorités religieuses de l'islam médiéval oriental

Denise Aigle

École pratique des hautes études
UMR 8167 « Orient et Méditerranée »

Cet ouvrage collectif a pour origine mes propres interrogations sur les autorités religieuses, une appellation qui englobe, au sein de la société islamique, hommes, ou femmes¹, détenteurs de l'autorité religieuse². En effet, les chercheurs, comme les sources, opposent souvent les savants en sciences religieuses (*'ulamâ'*), qui se caractérisent par un savoir acquis, le *'ilm*, à ceux qui détiennent une autorité religieuse reconnue par la *vox populi* en vertu de leur connaissance intime du divin, la *ma'rifa*. Nous constaterons plus loin qu'il faut fortement nuancer cette opposition³. Quelques remarques méthodologiques préliminaires s'imposent avant toute réflexion sur les détenteurs de l'autorité religieuse.

Il a beaucoup été discuté du fait que dans les sociétés dites extra-occidentales une sphère religieuse distincte n'existerait que de manière diffuse. Cette vision des choses s'inspire des travaux des anthropologues, en particulier de ceux de Marcel Mauss qui écrit :

Il n'y a pas, en fait, une chose, une essence, appelée Religion : il n'y a que des phénomènes religieux plus ou moins agrégés en systèmes que l'on appelle des religions et qui ont une existence historique définie dans des groupes d'hommes et des temps déterminés⁴.

Marcel Mauss a montré que dans ces sociétés, il y existe souvent une confusion entre les actes juridiques, les techniques – notamment du corps – et les rites religieux. Le mélange des gestes est « un fait constant »⁵, par conséquent chaque acte bénéficie d'une fonction à la fois économique, religieuse, voire politique. Daniel Dubuisson, dans son livre sur *L'Occident et la religion*, explique que les phénomènes dont parle Marcel Mauss ne relèvent pas : d'une

¹ En islam médiéval, les rares femmes à détenir une autorité religieuse sont généralement celles qui sont reconnues pour leur piété. À ce titre, elles figurent dans les dictionnaires biographiques du soufisme, en d'autres termes à travers les écrits des hommes. À l'époque ayyoubide et mamelouke, les femmes furent de plus en plus nombreuses à accéder à un enseignement religieux, comme en témoignent les sources narratives ainsi que les certificats d'auditions (*samā'āt*), inscrits dans les marges des manuscrits destinés à un enseignement religieux. On peut imaginer qu'elles furent autorisées à transmettre ce savoir acquis à d'autres femmes, mais en dehors du cadre des madrasas officielles. Sur les *samā'āt*, voir S. Leder, Y. M. al-Sawwās et M. al-Şāğarġī, *Mu'ġam al-samā'āt al-Dimaşqiyya. Les certificats d'audition à Damas, 550-750h/1135-1344*, Damas, 1996 ; idem, *Recueils de documents fac-similés des certificats d'audition à Damas, 550-750h/1135-1344*, Damas, 2000. La question est différente dans le monde contemporain, voir en particulier les contributions d'Élisabeth Allès, d'Habiba Fathi et de Roberte Hamayon à ce volume.

² J'établis une distinction entre les personnes reconnues comme des autorités religieuses et ce qui est au fondement de ce statut, l'autorité religieuse.

³ Sur cette question, voir la discussion *infra*. Outre le programme de recherche transversal dont les résultats sont consignés ici, ces réflexions sur les autorités religieuses dans l'islam médiéval ont fait l'objet de l'un de mes séminaires à l'EPHE, voir « Fonctions et images des autorités religieuses dans l'islam médiéval », *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études. Section des Sciences Religieuses*, t. 107 (1998-1999), Paris, 2000, p. 27-35.

⁴ Marcel Mauss, *Œuvres I, Les fonctions sociales du sacré*, Paris, 1968, p. 93-94.

⁵ Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, 1993, p. 11.

existence intemporelle appelée *religion*, mais souvent parce que le *religieux* ne représente pas une catégorie adéquate et féconde pour la réflexion anthropologique⁶.

Daniel Dubuisson s'interroge sur le concept de religion en Occident et constate qu'au cours de son histoire, le christianisme latin a dégagé un ensemble de réflexions qui, au final, ont conduit à l'universalisation du concept né, selon lui, de « l'apologétique chrétienne des premiers siècles »⁷. Isoler une sphère religieuse séparée n'est pas tâche facile. L'Occident latin n'est pas seul à exclure du supposé « champ *religieux* la magie, la divination, les superstitions populaires »⁸. En effet, cette opposition irréductible se retrouve avec plus ou moins de rigueur dans des systèmes de pensée et des religions autres que les monothéismes. Et Daniel Dubuisson de faire remarquer que la religion comme « mot, idée et domaine particulier »⁹ est une création originale développée par l'Occident lors de son adoption du christianisme¹⁰. On peut donc en conclure que la civilisation occidentale conçoit intellectuellement la religion comme un domaine à part entière.

Dans la société musulmane, la situation est nettement plus complexe qu'en Occident parce que la religion n'y est pas un domaine strictement distinct à toutes les périodes de son histoire. En effet, on peut observer une subtile gradation de sphères où la référence aux détenteurs de l'autorité religieuse et aux multiples pratiques culturelles, communautaires ou individuelles, est plus ou moins directe et rigoureuse. Par conséquent, des modalités différentes de relation à l'islam peuvent coexister au sein d'une même société, voire chez une seule personne. Cette relation peut être rituelle, juridique, mystique, éthique, économique ou encore politique. Dans cette perspective, on peut donc se donner comme projet d'éclairer le va et vient continu entre les autorités scripturaires, les autorités humaines représentatives de ce savoir et les autres acteurs de la vie sociale, sans oublier les communautés religieuses non musulmanes qui font partie intégrante du *dâr al-islâm*. Cette approche pluriconfessionnelle est particulièrement féconde puisque les contacts, attestés dans les sources entre musulmans et autres communautés, sont très riches d'enseignements en termes d'identités religieuses et de dynamiques culturelles. Le concept de culture, pris ici dans son acception anthropologique, désigne l'ensemble des manifestations religieuses, sociales, mentales et intellectuelles qui définissent une société.

Une longue tradition de recherches

Je présenterai ici, très brièvement, des études qui ont marqué, en leur temps, l'historiographie de la question des autorités religieuses en me limitant à quelques exemples significatifs¹¹. Les orientalistes ont, la plupart du temps, étudié les savants en sciences religieuses sous l'angle islamologique. Ainsi Henri Laoust dans ses recherches sur Ibn Taymiyya, publiées en 1939, ne cherche pas à reconstruire la personnalité de cet important théologien au rôle politique considérable à son époque et même postérieurement. Il ne tente pas davantage de reconstituer ses réseaux en tant qu'acteur social au sein d'un État sunnite, gouverné par une caste militaire turque d'origine servile,

⁶ Daniel Dubuisson, *L'Occident et la religion. Mythes, science et idéologie*, Paris, 1998 p. 75.

⁷ *Ibid*, p. 23.

⁸ *Ibid*, p. 270.

⁹ *Ibid*.

¹⁰ *Ibid*.

¹¹ Il n'est pas question en effet de faire un point historiographique complet sur les autorités religieuses dans l'islam médiéval. Voir une vision d'ensemble dans S. R. Humphreys, *Islamic History. Revised Edition*, Londres-New York, 2005, le chapitre 8 : « A Cultural Elite: the Role and Status of the 'ulamā' », p. 187-208.

les Mamelouks du Caire¹². Henri Laoust, dont le travail reste toujours la référence incontournable, étudie, avec une grande précision, la pensée de ce célèbre savant hanbalite.

D'autres publications s'intéressent plus au personnage lui-même¹³. Je prendrai pour exemple l'ouvrage de Caterina Bori dont le propos n'est pas d'étudier la doctrine d'Ibn Taymiyya, ni même de reconstruire sa véritable biographie, mais elle tente d'analyser son image en fonction des différentes sources à sa disposition. L'important matériel biographique est lu par Caterina Bori comme le reflet des conflits qui ont eu lieu autour d'Ibn Taymiyya et de son autorité en tant que savant en sciences religieuses. Selon cette approche, l'étude de la tradition biographique d'un individu révèle des informations importantes sur les biographes eux-mêmes et sur le contexte social, culturel et politique dans lequel ils s'inscrivent. La seconde partie de l'ouvrage, qui constitue le cœur du travail de Caterina Bori, se concentre sur les divers points de vue qui nous sont parvenus sur ce savant hanbalite¹⁴. Ce dernier n'a pas voyagé en quête du savoir (*talab al-'ilm*), comme la plupart des ulémas dont l'autorité repose sur des connaissances acquises : il est un « *muḥaddith sans riḥla* ». Il semble avoir acquis toute son éducation à Damas¹⁵. Le modèle exemplaire sur lequel est construite la biographie d'Ibn Taymiyya est celle d'Ahmad b. Hanbal avec un fort accent sur la pratique du *zuhd*, décrit selon plusieurs aspects de la vie du savant damascène¹⁶. Le travail de Caterina Bori a le mérite de mettre en valeur la vision par différents auteurs de ce personnage sujet à de nombreuses polémiques. Cependant, afin d'éviter de présenter la vie d'Ibn Taymiyya comme une suite de modèles stéréotypés, reflet des sources, il aurait été judicieux de constituer autour de ce célèbre personnage un dossier (composé de documents de nature diverse) permettant d'éclairer la société et l'époque dans laquelle il a vécu.

Ira M. Lapidus se situe aux antipodes de ces recherches puisqu'il utilise une approche sociologique. Dans une étude qui a fait date, il pose le problème de l'intégration des ulémas dans le cadre de la ville musulmane¹⁷. Il voit dans ces derniers un substitut au manque d'organisation urbaine : ils constituent un « ensemble agissant »¹⁸, autour d'eux se cristallise la « vie associative »¹⁹. Le travail de Lapidus, qui utilise volontairement un vocabulaire abstrait, a le mérite de fournir une base de réflexion pour des analyses comparatives, mais il n'apporte rien de très précis sur les différents statuts des ulémas eux-mêmes. Les analyses fonctionnalistes sont peu appropriées pour traiter de cette question complexe. Les situations de ces autorités religieuses sont trop diversifiées, particulières,

¹² H. Laoust, *Taqī-d-Dīn Aḥmad b. Taymiyya*, Le Caire, 1939. Il faut ajouter à cette référence un certain nombre de publications plus récentes, mais qui, pour certaines d'entre elles, sont encore majoritairement centrées sur l'étude de sa pensée comme, par exemple, J. Hoover, *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism. Islamic Philosophy*, Leyde-Boston, 2007 ; B. Johansen, « A Perfect Law in an Imperfect Society. Ibn Taymiyya's Concept of "Governance in the Name of the Sacred Law" », dans *The Law Applied. Contextualizing the Islamic Shari'a. A Volume in Honor of Frank E. Vogel*, P. J. Bearman, W. P. Heinrichs et B. G. Weiss (éd.), Londres-New York, 2008, p. 259-293.

¹³ Voir V. Makari, *Ibn Taymiyya's Ethics. The Social Factor*, Chicago, 1983 ; C. Bori, « A New Source for the Biography of Ibn Taymiyya », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 67-3, 2004, p. 321-348 ; eadem, *Ibn Taymiyya: una vita esemplare. Analisi delli fonti classiche sella sua biografia*, Pise-Rome, 2003.

¹⁴ *Ibid.*, p. 61-170.

¹⁵ *Ibid.*, p. 69-70.

¹⁶ *Ibid.*, p. 78-82.

¹⁷ I. M. Lapidus, *Muslim Cities in the Latter Middle Ages*, Cambridge, Massachussets, 1984.

¹⁸ *Ibid.*, p. 108.

¹⁹ *Ibid.*, p. 111.

liées au contexte environnant pour que l'on puisse les considérer comme un ensemble homogène.

C'est pourquoi Jean-Claude Garcin, qui aborde cette question au prisme de l'histoire d'une ville de Haute-Égypte, Qūs, restaure une vision concrète sur des autorités religieuses aux multiples facettes²⁰. Il retrace l'histoire de la vie religieuse à Qūs, depuis les débuts de l'islam jusqu'à la fin de la période mamelouke. Jean-Claude Garcin montre en particulier le rôle central joué par la madrasa, institution qui facilita, dans le contexte étudié par l'auteur, la formation de réseaux relationnels entre des savants de localités différentes et favorisa leur mobilité sociale. Plus récemment, Jonathan Berkey, dans son étude sur la transmission du savoir au Caire à l'époque mamelouke (1250-1517) a pu, lui aussi, montrer l'importance des madrasas et de l'éducation dans la promotion sociale des autorités religieuses. Il explique la fonction centrale de l'*ijâza*', l'autorisation de transmettre le '*ilm*'. En effet, souvent, de très jeunes enfants assistaient aux séances d'enseignement des savants éminents afin de pouvoir revendiquer, plus tard, un savoir acquis auprès de ces derniers. Jonathan Berkey en conclut qu'à cette époque, la transmission du '*ilm*' a ainsi créé une forme d'identité culturelle musulmane²¹.

En 1994, Michael Chamberlain s'est interrogé sur « l'usage social du savoir » en étudiant cette fois le cas de Damas entre 1190 et 1350²². L'auteur montre qu'à cette période le pouvoir, sous la plupart des aspects sociaux, politiques, culturels et économiques, était détenu par des « maisons » (*buyût*) d'élites et non par l'État, les corps constitués, civils ou religieux²³. Il porte son attention sur les stratégies déployées par ces maisons qui cherchaient à acquérir une autorité afin de la transmettre d'une génération à l'autre. Cette étude est focalisée sur les élites, souvent religieuses, parce que, comme le fait remarquer Michael Chamberlain, la tradition textuelle les concernant est plus abondante que pour d'autres groupes sociaux, tels les simples guerriers et le menu peuple. L'auteur détaille les problèmes que posent les sources, majoritairement narratives, constituées en grande partie d'anecdotes invérifiables et qui obéissent à des conventions littéraires difficiles à interpréter. Bien que les dates, les lieux et les noms soient généralement corrects, les descriptions des personnages sont souvent idéalisées et il est difficile de distinguer les indications dignes de foi des lieux communs littéraires. Cependant, Michael Chamberlain pense, à juste titre, qu'il est possible d'interpréter les anecdotes consignées dans les chroniques et les dictionnaires biographiques. En effet, qu'elles fussent vraies ou fausses est moins important que le fait qu'elles aient une signification pour ceux qui les relataient et ceux qui les écoutaient.

Plus récemment, Mathieu Tillier s'est intéressé aux cadis qui occupent une place centrale dans la société musulmane médiévale et, de ce fait, rares sont les ouvrages historiques et littéraires qui n'y font pas allusion. Le cadi en arrive à « cristalliser les antivaleurs de la société ou, au contraire, se fait modèle de dignité et de piété »²⁴. L'auteur

²⁰ J.-Cl. Garcin, *Un centre musulman de la Haute-Égypte médiévale : Qūs*, Le Caire, 1976.

²¹ J. Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo. A Social History of Islamic Education*, Princeton, 1993 ; idem, « Mamluks and the World of Higher Islamic Education in Medieval Cairo, 1250-1517 », dans *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*, H. Elboudrari (éd.), Le Caire, 1993, p. 93-116. Voir également J. E. Gilbert, « Institutionalization of Muslim Scholarship and Professionalization of the *Ulamā*' in Medieval Damascus », *Studia Islamica*, vol. 52, 1980, p. 105-134. Sur le rôle de la madrasa, voir M. Gaborieau et N. Grandin (éd.), *Madrasa. La transmission du savoir dans le monde musulman*, Paris, 1995.

²² M. Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350*, Cambridge, 1994, p. 12.

²³ Sur les *buyût* en tant que maison militaire sous les Mamelouks, voir M. Eychenne, « Le *bayt* à l'époque mamelouke. Une entité sociale à revisiter », *Annales islamologiques*, vol. 42, 2008, p. 275-295.

²⁴ M. Tillier, *Vies des cadis de Miṣr, 237/851-366/976*, Le Caire, 2002, p. 1.

s'est appuyé sur les notices consacrées aux cadis du Caire dans un ouvrage, le *Raf' al-'isr 'an qudat al-misr* (La réhabilitation des cadis de Misr) d'Ibn Hajar al-'Asqalânî (m. 852/1449), célèbre juriste et historien de la période mamelouke²⁵ qui fut lui-même cadi pendant une vingtaine d'années. Ce texte a pour but de réfuter les allégations de corruption, de vénalité, de détournements de fonds à l'encontre des cadis, que l'on trouve dans de nombreuses sources. Le titre choisi par Ibn Hajar al-'Asqalânî est révélateur du but qu'il poursuit : il se propose d'« enlever » (*raf'*) le « fardeau » (*isr*) que les cadis portent sur leurs épaules²⁶. Cette monographie a l'avantage d'offrir la traduction des notices biographiques rassemblées par Ibn Hajar al-'Asqalânî, mais les données du *Raf' al-'isr* sont limitées étant donné le caractère partial de la source elle-même. Par conséquent, il est difficile de déterminer la signification réelle des informations contenues dans ces notices. Cet écrit nous renseigne plus sur les visées de l'auteur lui-même que sur les cadis du Caire²⁷.

En ce qui concerne les autorités religieuses en Iran médiéval, principalement deux chercheurs ont marqué en leur temps, chacun à sa manière, l'historiographie du sujet : Jean Aubin et Robert W. Bulliet. L'étude de ce dernier est fondée sur une exploitation systématique des notices biographiques contenues dans deux « Histoires de Nichapour », rédigées au XI^e et au XII^e siècles²⁸. Devant le grand nombre de biographies, l'auteur a recours aux statistiques pour traiter les données, selon des règles qu'il avait définies dans un article publié en 1970²⁹. Mais, bien que basée sur le quantitatif, l'étude de Robert W. Bulliet relève d'une rigoureuse démarche prosopographique. En suivant le parcours des grandes familles de notables de Nichapour, il peut constater que ces groupes, le plus souvent unis par mariages, exercent un monopole quasi exclusif sur les activités religieuses et politiques de la ville.

Alors que paraît l'article de Robert W. Bulliet sur l'utilisation du quantitatif en matière d'exploitation des données biographiques, Jean Aubin met en garde l'historien contre un recours abusif aux sciences auxiliaires de l'histoire, élaborées sur des corpus occidentaux qui sont d'une tout autre nature que la tradition textuelle islamique. Il écrit :

Si le recours aux sciences auxiliaires classiques n'est que par exception autorisé, la nature des textes ne favorise pas davantage l'emploi des techniques auxiliaires nouvellement élaborées ; vides de contenu statistique, démographique ou économique, [ces textes] ne sont complétés qu'à partir du XVI^e siècle par des collections d'archives, persanes et européennes, pour l'heure inaccessibles ou inédites ; il est peu probable qu'on obtienne des suites chiffrées satisfaisantes avant la seconde moitié du XIX^e siècle³⁰.

C'est avec une approche pointilliste, caractéristique de toute son œuvre, que Jean Aubin étudie certains groupes familiaux d'autorités religieuses : à Sabzavâr à l'époque seldjoukide³¹, à Yazd à l'époque ilkhanide³². Il met en relief le rôle actif des membres de ces

²⁵ Sur Ibn Hajar et le *Raf'*, voir, *ibid.*, p. 3-7.

²⁶ *Ibid.*, p. 6.

²⁷ M. Tillier a consacré un autre ouvrage aux cadis dans leurs rapports avec le pouvoir abbasside, voir *Les cadis d'Iraq et l'État abbasside (132/750-334/945)*, Damas, 2009.

²⁸ R. W. Bulliet, *The Patricians of Nishapur. A Study in Medieval Islamic Society*, Cambridge, Massachussets, 1972.

²⁹ R. W. Bulliet, « A Quantitative Approach to the Medieval Muslim Biographical Dictionaries », *Journal of Economic and Social History of Orient*, vol. 13, 1970, p. 195-211.

³⁰ J. Aubin, « Éléments pour l'étude des agglomérations urbaines dans l'Iran médiéval », dans *The Islamic City*, S. M. Stern et A. Hourani (éd.), Oxford, 1970, p. 66.

³¹ J. Aubin, « L'aristocratie urbaine dans l'Iran seldjoukide : l'exemple de Sabzavâr », dans *Mélanges offerts à René Crouzet*, Poitiers, 1966, p. 323-332.

³² J. Aubin, « Le patronage culturel en Iran sous les Ilkhans. Une grande famille de Yazd », *Le Monde iranien et l'islam*, vol. 3, 1975, p. 107-118.

familles et montre que leur collaboration avec les élites politiques, dont ils reçoivent les faveurs, leur permet d'agir avec efficacité au sein de la société en redistribuant les subsides obtenus, souvent constitués en fondations pieuses (*awqâf*), en principe inaliénables³³. Il a également consacré une étude à deux individus qui ont exercé leurs activités au début du xv^e siècle à Bam, bourgade du sud de l'Iran, pendant une période de grande instabilité politique. Ces deux personnages, grâce à leur charisme et leurs possessions foncières, sont parvenus à affirmer leur emprise sur les populations en exerçant des œuvres charitables : distribution de nourriture, prise en charge des frais occasionnés par les circoncisions, les mariages et les funérailles. En échange de leurs largesses matérielles, ils pouvaient se comporter en véritables despotes punissant ceux qui ne respectaient pas leur volonté ou qui avaient le malheur de leur déplaire. Cependant, ces deux individus, qui étaient aussi dotés de pouvoirs surnaturels qu'ils mettaient au service de la population face au pouvoir politique, furent reconnus par la *vox populi* comme des autorités religieuses³⁴.

Moi-même, reprenant la démarche de Jean Aubin, mais avec un questionnement très attentif à la parole des acteurs, je me suis intéressée à plusieurs familles de religieux, en particulier dans le Fârs à Kâzarûn, Chiraz et Îj. Afin de maintenir les structures sociales et religieuses dans cette région au moment où elles étaient affectées par la domination mongole, ces personnages dépensèrent une grande partie de leur fortune pour faire construire des institutions nécessaires à la pratique religieuse (mosquées, oratoires), à l'enseignement (madrasas, écoles de hadith), des hôpitaux et des bibliothèques. Ils firent également bâtir des édifices spéciaux pour héberger et nourrir les gens de passage et les indigents³⁵. Les membres du groupe familial d'Îj, une petite bourgade qui était un centre actif d'enseignement religieux, ont, aux xiv^e et xv^e siècles, exercé leurs activités dans tout le territoire de l'Empire musulman oriental, de l'Inde à l'Anatolie et l'Égypte. Mes principales sources d'information pour suivre le parcours de cet important groupe familial constitué de près de quarante individus ont été les dictionnaires biographiques arabes. Le fondement de l'autorité religieuse de la plupart de ces personnages reposait sur un savoir acquis (*'ilm*). Celui-ci leur donnait un grand prestige aux yeux des hommes de leur milieu, mais aussi à ceux des sultans ottomans, mamelouks et de l'Inde qui venaient assister à leurs séances d'enseignement. Sans les dictionnaires biographiques arabes, ces autorités religieuses persanes, très célèbres à leur époque, nous seraient totalement inconnues³⁶.

³³ D'autres chercheurs sur le monde iranien ont utilisé les ressources de la littérature hagiographique dans une même perspective, on peut citer entre autres : M. Grönke, *Derwische im Vorhof der Macht. Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Nordwestirans im 13. und 14. Jahrhundert*, Stuttgart, 1993 ; J. Paul, *Die politische und social Bedeutung der Naqšbandiyya in Mittelasien im 15. Jahrhundert*, Berlin-New York, 1991.

³⁴ J. Aubin, *Deux sayyids de Bam au XV^e siècle. Contribution à l'histoire de l'Iran timouride*, Wiesbaden, 1956.

³⁵ D. Aigle, « Un fondateur d'ordre en milieu rural. Le cheikh Abū Ishāq de Kāzarûn, dans *Saints orientaux*, D. Aigle (dir.), Paris, 1995, p. 181-209 ; eadem, « Charismes et rôle social des saints dans l'hagiographie médiévale persane », *Bulletin d'études orientales*, vol. 67, 1995, p. 14-36 ; eadem, « Le soufisme sunnite en Fârs. Šayḥ Amīn al-Dīn Balyānī », dans *L'Iran face à la domination mongole. Études réunies par Denise Aigle*, Paris-Téhéran, 1997, p. 233-261 ; eadem, « Hommes de Dieu en islam. Le cas des sayyids dans l'Iran médiéval (ix^e-xiv^e s.) », dans *Histoires des hommes de Dieu dans l'islam et le christianisme*, D. Iogna-Prat et G. Veinstein (dir.), Paris, 2003, p. 43-65.

³⁶ D. Aigle, « Le rayonnement d'une grande famille du sud de l'Iran et sa contribution à la transmission du savoir chaféite aux xiv^e-xv^e siècles », dans *Cahiers d'Onomastique Arabe 1988-1992*, Paris, 1994, p. 105-161.

Comme on peut le constater, la plupart des historiens qui ont travaillé sur les classes sociales de l'islam médiéval – religieuses ou civiles – ont utilisé différentes méthodes (prosopographique, quantitative), selon une approche historique ou sociologique. Une démarche qui s'apparente à la micro-histoire permettrait de mieux éclairer les individus qui constituent ces groupes sociaux, ainsi que les contextes dans lesquels ils inscrivent leurs actions. L'école micro-historique est née dans les années 1970³⁷, d'un ensemble de questions débattues au sein d'un petit groupe de chercheurs italiens engagés dans des entreprises communes³⁸ et qui prenaient leur distance avec le modèle de l'histoire sociale élaboré à l'intention des historiens par François Simiand en 1903³⁹ qui, très redevable à Émile Durkheim, les invitait à adopter les règles de la méthode sociologique. Il préconisait de se détourner de l'individu et du cas singulier « pour s'investir dans le répétitif et ses variations »⁴⁰. Son choix, repris en 1929 par les fondateurs de l'École des *Annales*, aboutit à l'histoire sociale à la manière française : études d'agrégats massifs et choix de la longue durée, ceci afin de rendre observables des transformations globales⁴¹. La perspective macro-historique⁴² considérait que l'échelle d'observation ne constituait pas l'une des variables de l'expérimentation. Elle supposait en effet une continuité du fait social qui autorisait à juxtaposer des résultats sur des ensembles pour le moins disparates : la paroisse, la ville, l'ensemble régional ou encore la profession. Ces ensembles étaient retenus pour accumuler les données⁴³. Ce modèle est entré en crise entre la fin des années 1970 et le début des années 1980. Les tenants de l'école des *Annales* constataient en 1988 que le moment était

³⁷ Sur la micro-histoire, voir J. Revel (dir.), *Jeux d'échelles. La micro-histoire à l'expérience*, Paris, 1996. Voir *ibid.* les articles de J. Revel, « Micro-analyse et construction du social », p. 15-36 ; A. Bensa, « De la micro-histoire vers une anthropologie critique », p. 37-70 et B. Lepetit, « De l'échelle en histoire », p. 71-94. Voir également, C. Ginzburg et C. Ponti, « La micro-histoire », *Le Débat*, vol. 17, 1981, p. 133-136.

³⁸ Publication d'une revue, *Quaderni storici* à partir de 1980, et d'une collection « Microstories » placée sous la direction de C. Ginzburg et G. Levi. Voir J. Revel, « Micro-analyse et construction du social », p. 16. Le caractère empirique de la démarche micro-historienne explique qu'il n'existe ni texte fondateur, ni charte théorique.

³⁹ F. Simiand, « Méthode historique et sciences sociales. Étude critique d'après les ouvrages récents de M. Lacombe et de M. Seignobos », *Revue de synthèse historique*, 1903, p. 1-22. Texte reproduit dans F. Simiand, *Méthode historique et sciences sociales*, Paris, 1987, p. 113-137.

⁴⁰ J. Revel, « Micro-analyse et construction du social », p. 17.

⁴¹ Sur l'influence des thèses d'É. Durkheim sur les *Annales*, voir J. Revel, « Histoire et sciences sociales. Les paradigmes des *Annales* », *Annales E.S.C.*, vol. 34, 1979, p. 1360-1376. Voir les réflexions sur cette école historique par A. Burguière, « Histoire d'une histoire : la naissance des *Annales* », *Annales E.S.C.*, vol. 6, 1979, p. 1347-1349.

⁴² Sur l'utilisation du quantitatif en histoire, voir F. Mendels, « Quantitative (Histoire) », dans *Dictionnaire des sciences historiques*, A. Burguière (dir.), Paris, 1986, p. 557-562. Voir une excellente synthèse sur les écoles historiques en France par J.-Cl. Schmitt et D. Iogna-Prat, « Trente ans d'histoire médiévale en France », dans *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, J.-Cl. Schmitt et O. G. Oexle (dir.), Paris, 2003, p. 399-424. Je voudrais souligner que la terminologie utilisée en Allemagne et en France a des connotations différentes. En effet, le terme « Geschichte » implique une complexité conceptuelle plus grande que le simple emploi du mot « histoire » en français. Voir R. Koselleck, *L'expérience de l'histoire*, Paris, 1997, en particulier le chapitre : « Le concept d'histoire », p. 15-99.

⁴³ J. Revel, « Micro-analyse et construction du social », p. 18.

venu de « rebattre les cartes »⁴⁴ et que « certaines propositions développées par la micro-histoire contraignaient à une gymnastique intellectuelle salutaire »⁴⁵.

La démarche micro-historique est profondément différente dans ses intentions et ses procédures de celle des *Annales*. En effet, l'histoire sociale dominante ayant choisi d'organiser ses données à l'intérieur de catégories qui permettent leur agrégation laisse échapper tout ce qui relève des comportements et de la constitution d'identités de groupes, alors que la démarche micro-historique se propose d'enrichir l'analyse sociale en rendant les variables plus nombreuses, plus complexes et plus mobiles. Elle ne sépare pas les témoignages des contextes auxquels ils participent. L'attention portée à ce qui fut dit et échangé par les acteurs à un moment donné pose la question des échelles d'interprétation des phénomènes. Cette démarche implique plusieurs niveaux d'analyse : celui de la situation vécue par les acteurs, celui des images et des symboles que ces derniers utilisent pour expliquer et justifier leurs prétentions et celui des conditions historiques d'existence de ces personnes à l'époque où leurs paroles et leurs comportements ont été mis par écrit⁴⁶. Cette méthode, qui vise à étudier les pratiques sociales et culturelles au prisme de l'expérience des acteurs et à différents niveaux d'analyse, est transposable à l'islam, mais avec certaines limites imposées par la nature des sources. L'historien de l'islam médiéval, qui veut étudier des individus particuliers ou différents groupes familiaux et sociaux, ne dispose pas de corpus d'archives, à l'instar des micro-historiens⁴⁷. Il est contraint de s'appuyer sur des sources narratives qui, elles-mêmes, répondent à des codes littéraires précis dont il convient de décrypter le sens.

Certaines des études, brièvement présentées, montrent que l'on ne peut pas considérer les autorités religieuses de l'islam médiéval comme un groupe homogène. Il serait possible, étant donné le nombre impressionnant de notices que l'on trouve rassemblées dans les dictionnaires biographiques, de mener une étude « macro-historique », comme l'ont fait Lapidus et d'autres chercheurs, d'en tirer des caractéristiques globalisantes et de dégager une figure, plus ou moins abstraite, d'un *homo islamicus*. Mais, il faut bien avoir à l'esprit que l'approche quantitative ayant besoin d'unités de base similaires a pour effet de simplifier des matériaux complexes et de surévaluer des cas dont l'importance effective fut, à n'en pas douter, très variable⁴⁸. En privilégiant au contraire une approche attentive aux individus et à leurs paroles, saisis dans leurs relations à d'autres individus, on en tirera, je pense, plus d'enseignements. L'historien se doit de suivre le destin d'un homme – ou d'un groupe d'hommes – et avec lui la multiplicité des espaces et des temps, l'écheveau des relations dans lesquelles il s'inscrit⁴⁹.

⁴⁴ Les *Annales*, « Histoire et sciences sociales. Un tournant critique ? », *Annales E.S.C.*, vol. 2, 1988, p. 292.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ A. Bensa, « De la micro-histoire vers une anthropologie critique », p. 42-43.

⁴⁷ Voir par exemple C. Guinzburg, *Le fromage et les vers. Univers d'un meunier du XVI^e siècle*, Paris, 1980. L'auteur s'appuie sur les dossiers du procès tenu contre ce meunier ainsi que sur quelques fragments de ses écrits et d'autres documents.

⁴⁸ L'approche quantitative a également été expérimentée par C. F. Petry, *The Civilian Elite of Cairo in the Later Middle Ages*, Princeton, 1981. Ce que l'auteur entend par « civilian elite » comporte aussi les autorités religieuses. Cette étude n'apporte rien de très concret sur ces derniers, mais elle fournit surtout des tableaux et des listes de personnages et les fonctions qu'ils ont occupées.

⁴⁹ Cette démarche a été également utilisée pour étudier les relations entre les détenteurs du pouvoir politique et les personnels à leur service. Par exemple, en ce qui concerne le monde iranien, voir J. Paul, *Herrscher, Gemeinwesen, Vermittler. Ostiran und Transoxianen in vormongolischer Zeit*, Stuttgart, 1996 ; J. Aubin, *Émirs mongols et vizirs persans dans les remous de l'acculturation*, Paris, 1995 ; D. Aigle, *Le*

La question posée par les sources

Les informations sur les autorités religieuses de l'islam se trouvent principalement, comme on l'a vu, dans les dictionnaires biographiques⁵⁰. Cependant, nous disposons d'autres sources comme les obituaires enregistrés dans les chroniques historiques, les histoires de villes, certains guides de pèlerinage et la littérature hagiographique. Dans tous ces types d'écrits, il faut tenir compte du fait que, dans la majorité des cas, les informations, au départ, ont été transmises oralement avant de devenir texte écrit.

Quel est le but de l'historien qui consigne par écrit la mémoire (*memoria*) d'un homme ou d'une femme ? Les travaux consacrés à l'histoire de la mémoire reprennent la plupart du temps les bases posées par Maurice Halbwachs dans une étude publiée en 1925⁵¹. Il n'est pas inutile de rappeler ici ce que l'on entend par *memoria*⁵². Patrick J. Geary explique que les chroniqueurs sélectionnent parmi de possibles « *memorabilia* », les choses qui sont « *memoranda* », c'est-à-dire des faits jugés dignes d'entrer dans la mémoire⁵³. En d'autres termes, il s'agit d'étudier une « propagande »⁵⁴ : le choix des événements à se remémorer et les modalités de cette remémoration. Ainsi, vue sous cet angle, toute mémoire, qu'elle soit individuelle, collective ou historique, a une fonction bien précise. L'historien ne peut ignorer ce but politique au sens large du terme. La *memoria* des autorités religieuses de l'islam médiéval n'échappe pas à cette règle. Elle aussi est issue de la volonté de fournir aux futures générations une image qui donne à ces personnages, par rapport à d'autres catégories sociales, un statut privilégié. Il ne faut pas perdre de vue ce fait capital.

Le Prophète Muhammad, par exemple, est la « mémoire obligée de chaque croyant »⁵⁵. Après sa mort, l'ordre qu'il avait établi fut considéré comme un idéal, un âge d'or, qui devait être perpétué par la communauté musulmane, l'*umma*. Christian Décobert montre comment le savoir monothéiste du Prophète fut forgé sur le long terme. Cette mémoire s'est constituée en deux temps, celui de la « prédication prophétique » dont il ne reste que le Coran et ce qu'on appelle la « constitution de Médine »⁵⁶. En revanche les documents sont plus nombreux au second temps, après sa mort, au temps de « l'enseignement prophétique »⁵⁷. Christian Décobert fait remarquer qu'au cours de cette

Fārs sous la domination mongole (XIII^e-XIV^es.). Politique et fiscalité, Paris, 2005 ; D. Durand-Guédy, *Iranian Elites and Turkish Rulers. An History of Isfahan in the Saljuq Period*, Londres, sous presse.

⁵⁰ Il existe de nombreux types de dictionnaires biographiques, certains consacrés à une ville, un siècle particulier, une école juridique, aux soufis, aux poètes et, à la période mamelouke, nous trouvons des dictionnaires composés par des élites militaires. Sur ce genre historiographique dans l'islam, voir W. al-Qaḍī, « Biographical Dictionaries: Inner Structure and Cultural Significance », dans *The Book in the Islamic World and Communication in the Middle East*, G. N. Atiyeh (éd.), Albany State, 1995, p. 93-122 ; B. Hamad, « History and Biography », *Arabica*, vol. 15, 1998, p. 215-232.

⁵¹ M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, 1994 (1^{er} éd. 1925).

⁵² Sur la *memoria*, voir les importants travaux de P. J. Geary, *La mémoire et l'oubli à la fin du premier millénaire*, Paris, 1996 ; idem, « Oblivion Between Orality and Textuality in the Tenth Century », dans *Medieval Concepts of the Past. Ritual, Memory, Historiography*, G. Althoff, J. Fried, P. J. Geary (éd.), Cambridge, 2002, p. 111-122. Voir également M. Borgolte, « *Memoria*. Bilan intermédiaire d'un projet de recherche sur le Moyen Âge », dans *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, p. 53-69 ; J. Fried, « Le passé à la merci de l'oralité et du souvenir. Le baptême de Clovis et la vie de Benoît de Nursi », *ibid.*, p. 71-104 ; M. Lauwers, « *Memoria*. À propos d'un objet d'histoire en Allemagne », *ibid.*, p. 105-126.

⁵³ P. J. Geary, *La mémoire et l'oubli à la fin du premier millénaire*, p. 27.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Ch. Décobert, « La mémoire monothéiste du Prophète », *Studia islamica*, vol. 72-2, 1990, p. 19.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 20.

⁵⁷ *Ibid.*

période : des pans entiers d'une histoire première ont été constitués par ce que l'on appelle la tradition prophétique⁵⁸. Le travail du second temps avait pour objectif de construire une vie édifiante : « Muhammad ne pouvait qu'être Prophète »⁵⁹. La transmission orale fut un fait fondamental dans l'élaboration de la « vie canonique » du prophète de l'islam, la *Sîrat al-nabawiyya* d'Ibn Hishâm (m. en 218/833 ou 213/828).

Ainsi, le biographe met par écrit les faits et les gestes d'un personnage dont il veut préserver la *memoria*, laquelle se trouve ensuite perpétuée à travers des traditions orales ; elle s'enrichit de la sorte de strates supplémentaires⁶⁰. Le but de toute biographie est de conserver, voire de construire *a posteriori* en fonction de besoins présents, la *memoria* du personnage recensé. Il accède ainsi au statut d'un ancêtre et en lui se reconnaît une communauté⁶¹. La mémoire est fondatrice d'un lien social entre les membres du groupe qui gravitait autour de lui et même bien au-delà, et ce lien est fonction de sa notoriété⁶².

Quelles sont les ressources de la tradition textuelle à notre disposition pour étudier les autorités religieuses ? Alors que dans les chroniques, l'historien doit se contenter de bruits et de rumeurs diffus – la parole en est souvent la grande absente –, l'oralité est essentielle dans les dictionnaires biographiques et la littérature hagiographique. Ces textes renferment nombre de dialogues et de situations en apparence anecdotiques. Cependant, ces échanges verbaux entre les personnages permettent de saisir une réalité plus profonde. Considérer que ces éléments ne sont d'aucune importance pour l'historien d'aujourd'hui serait adopter une démarche « désinvolte », non seulement vis-à-vis des hommes qu'il tente d'étudier et – en quelque sorte, de faire revivre –, mais également vis-à-vis de ceux qui ont voulu conserver leur *memoria* par la médiation de l'écrit à un moment donné de l'histoire. En effet, bien que passées au prisme déformant des transmetteurs, les situations vécues par les acteurs de ces anecdotes – de même que leurs paroles – véhiculent des images et des symboles. Le système de représentations dans lequel leurs actions sont inscrites correspond au moment de leur rédaction. En d'autres termes, dans ses analyses, tout historien, bien que contraint de s'appuyer sur les textes à sa disposition, doit tenir compte de ce fait capital s'il ne veut pas donner une image trop déformée et éloignée du substrat culturel dans lequel les textes ont été rédigés. La micro-histoire, qui insiste sur l'importance de la parole entre les acteurs, est particulièrement adaptée pour analyser ce type d'écrits.

Les littératures biographique et hagiographique font état d'hommes et de femmes vivants et l'historien, par l'analyse critique à laquelle il soumet les textes, les empêche de mourir. Mais, de fait, c'est l'historien qui crée le document, qui confère à des traces, à des vestiges, le statut de source. Au XIX^e et au début du XX^e siècle, il suffisait de réunir des documents, d'en faire la critique du point de vue de leur authenticité, pour que l'œuvre historique soit considérée comme aboutie⁶³. Aujourd'hui, aux vieilles métaphores

⁵⁸ *Ibid.*, p. 42.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 46.

⁶⁰ Sur les processus mis en œuvre pour reconstituer la vie des personnages, considérés comme des saints hommes, voir les réflexions stimulantes d'E. Birge Vitz, « Vie, légende, littérature. Traditions orales et écrites dans les histoires des saints », *Poétique*, vol. 72, 1987, p. 387-402.

⁶¹ M. Lauwers a fait ce constat en étudiant les Vies des saints du haut Moyen Âge, voir « La mort et le corps des saints. La scène de la mort dans les *Vitæ* du haut Moyen Âge », *Moyen Âge*, vol. 94, 1988, p. 50.

⁶² Voir à ce sujet les réflexions de M. Lauwers dans son étude sur la mémoire des ancêtres dans le diocèse de Liège (XII^e - XIII^e s.), *La mémoire des ancêtres. Le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Âge*, Paris, 1997.

⁶³ Voir à ce sujet l'ouvrage qui a fait date en son temps et qui a donné lieu plus récemment à une réédition, Ch.-V. Langlois et Ch. Seignobos, *Introduction aux études historiques*, Paris, 1992. Dans ce

« gisements documentaires » ou « mines d'informations », s'oppose la conception d'un « déjà-là » de la structure du texte⁶⁴. Pierre Toubert fait ce constat à propos des documents d'archives, un constat qui s'impose plus encore pour les sources dites narratives. L'écrit que l'historien tente de faire parler, plusieurs siècles après sa rédaction, résulte d'un montage – conscient ou inconscient – de la société qui l'a produit. Il lui incombe de démythifier le sens apparent du document qui est le résultat de l'effort des sociétés historiques qui tentent d'imposer une image d'elles-mêmes aux générations futures.

Dans les dictionnaires, les notices biographiques suivent le plus souvent un même modèle : origine, formation, voyages, activités religieuses, sociales, voire politiques. Il est rare d'y trouver des hommes qui ne soient pas reconnus pour leurs qualités religieuses éminentes. Mais il faut nuancer cette assertion car nous trouvons également dans ces dictionnaires des notices consacrées à des sultans, à des émirs et même à des hommes de religion dont les traits de caractère ne sont pas toujours positifs. Cependant, les aspects négatifs des personnages, en particulier de ceux qui appartiennent à la classe religieuse, semblent souvent avoir été gommés : ne figurent apparemment que les individus qui ont été jugés dignes d'y être intégrés. Il s'agit d'un genre à vocation édifiante, un genre qui, pour une large part du corpus, est relativement proche de la littérature hagiographique, notamment lorsque nous sommes face aux dictionnaires consacrés à une classe de religieux en particulier (savants hanbalites et chaféites, lecteurs de Coran, soufis, etc.)⁶⁵. La description des personnages est souvent idéalisée, par conséquent il est parfois difficile de distinguer les récits dignes de foi des lieux communs littéraires. Des précautions méthodologiques s'imposent donc à l'historien qui utilise ce type de document s'il ne veut pas voir se reconstituer sous sa plume l'image d'une société « idéale » de savants en sciences religieuses, image que l'auteur du dictionnaire, le plus souvent lui-même un religieux, souhaitait donner des personnages pour lesquels il a recueilli avec soin des informations auprès d'hommes de son propre milieu. Cependant, l'écart entre le lieu commun littéraire et la réalité sociale n'est pas un obstacle à l'investigation historique : aucun matériau textuel n'est sans signification ou sans usage social. La vie d'un saint homme, tel par exemple, le grand ascète de Bagdad, Ma'rûf al-Karkhî (m. 200/815), rédigée plusieurs siècles après sa mort par Ibn al-Jawzî (m. 597/1200), le célèbre prédicateur hanbalite de la capitale abbasside, donne plus de renseignements sur ce dernier et le

livre, l'auteur fait appel aux sciences auxiliaires de l'histoire pour établir l'authenticité des documents.

⁶⁴ P. Toubert, « Tout est document », dans *L'Ogre historien. Autour de Jacques Le Goff*. Textes rassemblés par Jacques Revel et Jean-Claude Schmitt, Paris, 1998, p. 88.

⁶⁵ L'écriture de l'histoire pendant les premiers siècles de l'islam a donné lieu à de nombreuses publications, voir en particulier Ch. F. Robinson, « The Study of Islamic Historiography. A Progress Report », *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1997, p. 199-227 ; idem, *Islamic Historiography*, Cambridge, 2003 ; G. Schoeler, « Writing and Publishing. On the Use and Function of Writing in the First Centuries of Islam », *Arabica*, vol. 44-3, 1997, p. 423-435 ; idem, *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam*, Paris, 2002. Sur la manière dont l'histoire des débuts de l'islam a été écrite postérieurement à sa naissance, voir les réflexions de J. Chabbi, « La représentation du passé aux premiers âges de l'historiographie califale », p. 21-46 ; eadem, *Le seigneur des tribus. L'islam de Mahomet*, Paris, 1997 ; eadem, *Le Coran décrypté*, en particulier, p. 13-63. Sur l'écriture de l'histoire en Iran à la période pré-mongole, voir J. Scott Meisami, « The Past in the Service of the Present: Two Views of History in Medieval Persia », *Poetics Today*, vol. 14, 1993, p. 247-275 ; eadem, *Persian Historiography to the End of the Twelfth Century*, Edinburgh, 1999, en particulier, p. 1-13. Sur l'Occident latin, voir les excellents travaux de G. M. Spiegel, « Social Change and Literary Language: The Textualization of the Past in Thirteenth-Century Old French Historiography », *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, vol. 17, 1987, p. 129-148 ; eadem, « Political Utility in Medieval Historiography: A Sketch », *History and Theory*, vol. 14, 1975, p. 314-325.

contexte religieux et politique à l'époque de la rédaction du texte que sur Ma'rûf al-Karkhî lui-même. Ibn al-Jawzî transmet, dans cette *Vita*, non pas la vie du saint homme de Bagdad, mais un message destiné au public de son temps : le retour à l'ascétisme des premiers siècles de l'islam. Ces réflexions sur les sources étant posées, venons-en aux autorités religieuses elles-mêmes.

Un groupe au sein de la société ?

À l'origine, l'autorité revenait à celui qui guidait et gouvernait l'*umma* : « À l'âge formatif de l'islam, les figures du savant et du saint n'étaient guère visibles, seule la figure du calife s'est imposée⁶⁶. » En tant que successeur du Prophète, le calife représentait à la fois l'autorité politique et religieuse. Mais, par la suite, une tension s'est peu à peu instaurée entre l'autorité califale et les détenteurs du savoir religieux, ceci à la faveur des événements historiques qui se sont produits pendant le califat d'al-Ma'mûn (198-218/813-833)⁶⁷.

Christian Décobert fait remarquer qu'aux premiers siècles de l'islam :

Dans son groupe social, l'homme qui détient l'autorité religieuse est celui, dont la légitimité est telle qu'il énonce, en discours et en acte, ce qui est permis et ce qui est interdit, au nom d'un ordre d'essence supranaturelle ou suprahumaine⁶⁸.

Je suggère, dans le cadre de l'islam médiéval *stricto sensu*⁶⁹, de définir une autorité religieuse comme : « un personnage auquel son milieu social reconnaît un rôle religieux supérieur à celui du commun des croyants ». Je désigne ce rôle religieux éminent et socialement reconnu par les termes : « dignité religieuse ».

Dans les sources, ceux que l'on caractérise comme des savants en sciences religieuses sont le plus souvent désignés collectivement sous le nom de '*ulamâ'*' (sing. '*âlim*'). Depuis plusieurs décennies, il a beaucoup été débattu, comme on l'a vu, du rôle joué par les ulémas dans la société musulmane. D'ailleurs, ainsi que je l'ai souligné, l'emploi du terme ulémas, souvent retenu en bloc pour désigner l'ensemble des autorités religieuses, pose problème. Il est réducteur et ne rend pas compte de la diversité des parcours, des conditions sociales et des contextes politiques, selon les périodes et dans les diverses régions de l'Empire musulman oriental.

Le terme '*âlim*' désigne un savant par référence à un savoir religieux ('*ilm*') acquis. Il exclut ceux qui ne se distinguent pas par leur '*ilm*', mais par leur '*ma'rifa*'. C'est le cas des "amis de Dieu", les '*awliyâ'*' de la littérature hagiologique. Le terme '*awliyâ'*' (sing. '*walî*') est tiré de la racine *WLY*, qui exprime la proximité. Quelques précisions terminologiques s'imposent ici. Le mot '*walî*' est généralement traduit, de manière inexacte, par "saint". En effet, parler de saint dans l'islam est un paradoxe puisque Dieu seul peut être désigné par le terme '*al-quddûs*', nom divin tiré de la racine arabe *QDS* qui exprime l'idée de pureté absolue et qui

⁶⁶ Ch. Décobert, « L'autorité religieuse aux premiers siècles de l'islam », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 125, 2004, p. 23.

⁶⁷ Voir I. M. Lapidus, « The Separation of State and Religion in the Development of the Early Islamic Society », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 6, 1975, p. 370-375. Voir également M. J. Kister, « Social and Religious Concepts of Authority in Islam », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, vol. 18, 1994, p. 84-127.

⁶⁸ Ch. Décobert, « L'autorité religieuse aux premiers siècles de l'islam », p. 23.

⁶⁹ Cette coupure chronologique, inspirée de l'Occident, n'est pas tout à fait pertinente pour l'islam, mais on note, à partir du xvi^e siècle, un changement dans les sources documentaires à notre disposition avec l'apparition de fonds d'archives plus importants, comme les nombreux documents de *waqf*, par exemple. Il existe quelques exceptions antérieures. Pour n'en citer que deux, nous possédons les documents mamelouks du Mont du Temple (*Haram al-Sharif*) de Jérusalem et, à l'époque mongole, des archives d'Ardabil, voir M. Gronke, *Arabische und persische Privaturkunden des 12. und 13. Jahrhunderts aus Ardabil*, Berlin, 1982.

fournit les correspondances souhaitées avec le grec *hagios*, le latin *sanctus* et l'hébreu *qâdôsh*. Les chrétiens orientaux emploient *al-qiddîs*, un mot tiré de cette même racine pour parler d'un saint. C'est la raison pour laquelle il me semble préférable d'utiliser l'expression plus neutre, "saint homme", pour traduire le mot *walî*. En outre, il est nécessaire de rappeler que l'homme dont l'âge paraît avancé (*shaykh* en arabe ou *pîr* en persan) détient une autorité et une respectabilité du fait de son savoir, un trait que l'on trouve déjà avant l'islam⁷⁰. Le sens premier de ce terme pourrait expliquer que dans la littérature hagiographique, l'on s'adresse au saint homme sous ce vocable : « Ô cheikh ».

Ces considérations terminologiques étant posées, revenons aux autorités religieuses. Christian Décobert souligne que les médiateurs du savoir et du sacré sont les attributaires légitimes de l'autorité religieuse⁷¹. Une distinction s'opère alors entre un savoir fondé sur le *'ilm* ou sur la *ma'rifa* qui s'exprime par l'opposition rhétorique entre les juristes (*fuqahâ*) et les pauvres en Dieu (*fuqarâ*). Ce modèle alternatif au *'âlim* se fonde sur la *memoria* du Prophète Muhammad. La place occupée par le modèle prophétique est centrale dans l'islam, alors que l'on ne connaît rien, ou presque, du Prophète au moment où il a vécu. Ce n'est que plus tard, dans une société modifiée, que l'on produira des « relectures ou réécritures » qui ne sont en fait que l'expression d'une « histoire sacrée ». L'islam « représente » son histoire qui apparaît pour les croyants comme une « fiction véridique »⁷². Toute tradition sacrée, et cela n'est pas propre à l'islam, cherche à accorder le passé avec les attentes des hommes du présent.

La biographie du Prophète, reconstituée *a posteriori*, devint le modèle par excellence qui correspondait aux besoins de l'époque. Muhammad a été présenté comme le transmetteur d'un savoir religieux, mais il n'a nullement eu besoin d'étudier pour accéder au message coranique. En cela, il constitue le prototype du connaissant en Dieu (*ârif bi-llâh*). La conduite du Prophète en termes de piété et d'ascèse a été érigée en un modèle de comportement qui correspondait à un autre univers culturel. La tradition, dont se réclamaient les nouveaux musulmans de l'époque abbasside, a représenté le passé par rapport à leur propre substrat culturel ancien. Ce phénomène est particulièrement visible en Iran oriental. Ce n'est pas un hasard si une grande partie des premiers mouvements de type ascétique est issue de cette région aux IX^e-X^e siècles. En effet, le renoncement au monde (*tark al-dunyâ*) a pour modèle celui du roi-renonçant incarné dans l'islam par Ibrâhîm b. Adham (m. 161/777-778), d'une famille originaire de la région de Koufa, qui s'était établie à Balkh au moment de la conquête de l'Iran oriental⁷³. Par la suite se répandit une légende selon laquelle il était le souverain de cette ville, puis il aurait abdicqué pour mener une vie ascétique. Cette légende, sans fondement historique réel, apparaît pour la première fois dans les écrits du grand maître soufi de Nichapour, al-Sulamî (m. 421/1021), pour s'enraciner par la suite dans les récits postérieurs de la vie d'Ibrâhîm b. Adham⁷⁴. Il existe

⁷⁰ Sur l'étymologie et l'emploi de ce terme, voir É. Geoffroy, « *Shaykh* », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e éd. (désormais désignée dans l'ensemble de l'ouvrage sous l'abréviation *EI*²), vol. IX, p. 410.

⁷¹ Ch. Décobert, « L'autorité religieuse aux premiers siècles de l'islam », p. 23. L'auteur constate que les chercheurs se sont très rarement posé la question, qui me semble cruciale, de savoir si cette affirmation a toujours été vraie.

⁷² J. Chabbi, « Histoire et tradition sacrée. La biographie impossible de Mahomet », *Arabica*, vol. 43, 1996, p. 196.

⁷³ Le modèle du roi-renonçant n'est pas propre à l'islam, on le retrouve dans d'autres cultures en particulier dans le monde indien, voir M. Gaborieau, « Incomparables ou vrais jumeaux ? Les renonçants dans l'hindouisme et dans l'islam », *Annales H.S.S.*, vol. 1, 2002, p. 71-92.

⁷⁴ Voir J. Ressel, « Ibrâhîm b. Adham », *EI*², vol. III, p. 1010-1011.

par ailleurs une abondante littérature ascétique (*kitâb al-zuhd*) qui est en grande partie issue du Khorassan⁷⁵.

Prenons l'exemple des *Karrâmiyya*, apparus au IX^e siècle, et qui constituèrent un mouvement florissant dans les régions orientales et centrales du *dâr al-islâm* jusqu'aux invasions mongoles⁷⁶. Leur fondateur, Abû 'Abd Allâh Muhammad b. Karrâm serait mort selon Ibn al-Athîr en 255/869. Né vers 190/806 au Sîstân, il se rendit ensuite au Khorassan à la recherche du savoir auprès de son maître, l'ascète de Nichapour, Ahmad b. Harb (m. 234/869). À son tour, il forma de nombreux disciples dans la ville⁷⁷. L'enseignement et le comportement des *Karrâmiyya* étaient empreints d'une forte tendance ascétique et piétiste, avec une insistance sur la mortification de soi (*taqashshûf*) et la confiance absolue en Dieu (*tawakkul*)⁷⁸.

Le mouvement des *Malâmatiyya* se développa également à cette époque à Nichapour. La fondation de cette tradition est attribuée à Abû Sâlih Hamdûn al-Kassâr (m. 271/884-885). Il naquit dans cette ville où il passa presque toute sa vie. En tant que groupe historiquement identifiable à cette période, les *Malâmatiyya* semblent être restés confinés en Iran et il est permis de considérer leur activité comme une forme de spiritualité iranienne ou, plus étroitement, khorassanienne⁷⁹. Ce mouvement s'opposait aux tendances ascétiques ostentatoires des *Karrâmiyya*. L'idée sous-jacente de la doctrine des *Malâmatiyya* de s'exposer au reproche d'autrui tire son origine du Coran : « Ils combattront dans la voie de Dieu et n'auront à craindre le blâme de personne⁸⁰. » Ce verset coranique concerne le Prophète et ses compagnons que les *Malâmatiyya* revendiquaient comme les premiers de leurs membres⁸¹. Ils s'inscrivaient donc dans la voie de Muhammad. Éric Geoffroy écrit à leur propos : « Ils enveloppent la *Haqîqa* dans le vêtement de la *Sharî'a*⁸². » Nelly Amri et Denis Gril font remarquer : « Qu'à travers cette revivification de la figure du *malâmâtî* primitif, c'est à un ressourcement dans la sainteté du Prophète que 'Alî b. Maymûn invite ses contemporains⁸³. » Aux yeux de la communauté musulmane, les *Malâmatiyya* étaient dotés de la « dignité religieuse », même s'ils attiraient le mépris sur eux.

⁷⁵ Sur le *zuhd*, voir L. Kinberg, « « What is Meant by *zuhd*? », *Studia islamica*, vol. 61, 1985, p. 27-44. Pendant les deux premiers siècles de l'islam, le terme générique pour désigner un ascète renonçant au monde était *zâhid* (plur. *zuhhâd*). Par la suite, le vocable employé fut *faqîr* (plur. *fuqarâ'*), le pauvre en Dieu.

⁷⁶ Voir C. E. Bosworth, « *Karrâmiyya* », *EI²*, vol. IV, p. 694-695 ; Margaret Malamud, « The Politics of Heresy in Medieval Khurassan: The *Karramiyya* in Nishapur », *Iranien Studies*, vol. 27/1-4, 1994, p. 37-51.

⁷⁷ La doctrine d'Ibn Karrâm est développée dans son ouvrage intitulé : *'Adhâb al-qabr* (le châtiment de la tombe) dont nous ne possédons que des fragments transmis par divers auteurs.

⁷⁸ Les informations sur les *Karrâmiyya* proviennent de sources qui leur sont hostiles. Il leur est reproché en particulier de forger des hadiths pour inculquer aux gens du peuple la crainte de Dieu et le désir du paradis, d'où leur comportement ascétique et leur prédication orientée.

⁷⁹ Les *Malâmatiyya* étaient proches des milieux de la *futuwwa*, voir M. Hartmann, « *Futuwwa and Malama* », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 72, 1918, p. 5-14.

⁸⁰ Coran, V : 54.

⁸¹ La principale source de la doctrine du fondateur de ce mouvement est la *Risâlat al-malâmatiyya* rédigée par al-Sulamî.

⁸² É. Geoffroy, « La voie du blâme : une modalité majeure de la sainteté en islam d'après l'exemple du cheikh 'Alî Ibn Maymûn al-Fâsî (m. 917/1511) », dans *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam. Le regard des sciences de l'homme*, N. Amry et D. Gril (dir.), Paris, 2007, p. 141.

⁸³ N. Amry et D. Gril, « Introduction », dans *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam*, p. 20.

Avant le milieu du x^e siècle, au Khorassan, le soufisme était encore un phénomène marginal⁸⁴. Le passage des mouvements de type ascétique à ce que l'on appelle soufisme s'est effectué à partir du xi^e siècle⁸⁵. Margaret Malamud montre que l'accroissement du soufisme et des madrasas est en grande partie le résultat du patronage des Seldjoukides. Ces conquérants turcs étrangers avaient besoin des autorités religieuses pour se donner une légitimité et, en échange, les nouvelles élites politiques récompensaient ce soutien par la fondation de madrasas et de *khânqâh*, ce qui donne une indication de l'importance sans cesse grandissante de ces établissements dans la vie communautaire⁸⁶.

L'autorité ne se limitait donc pas au savoir acquis et les croyants percevaient confusément que certains musulmans, qui ne se distinguaient pas par leur *'ilm*, jouaient un rôle religieux éminent dans la société. Dans les sources narratives, nous rencontrons des énumérations très répétitives : les cheikhs, les imams, les cadis, les juristes (*fuqahâ*), les pauvres en Dieu (*fuqarâ*), les amis de Dieu (*awliyâ*), qui désignent, sans se limiter aux ulémas, l'ensemble des personnages qui apparaissent ainsi comme des autorités religieuses. De telles énumérations pourraient être le signe que, détenteurs d'une fonction officielle ou non, ils étaient effectivement perçus comme un groupe unitaire.

Mais, peut-on pour autant définir avec précision un groupe particulier d'autorités religieuses au sein de la société musulmane ? En effet, le statut de ces hommes n'est pas clairement défini. À côté de leurs activités au service de l'islam, certains sont de gros propriétaires fonciers, d'autres de simples artisans ou de petits commerçants tenanciers d'échoppes⁸⁷, d'autres encore exercent des fonctions dans l'administration. En d'autres termes, les membres de ce groupe, présumé bien identifié, traversent toutes les catégories sociales. On pourrait effectivement imaginer que l'existence même de ces dictionnaires biographiques et les nombreuses notices regroupées dans d'autres types de sources apportent la confirmation que les membres d'une partie de la société musulmane étaient reconnus par leurs activités religieuses et qu'il est possible de les considérer comme un groupe en tant que tel, la *melior pars* des croyants. Dans ce cas cependant, n'avons-nous pas tendance à surévaluer la place et le rôle de ces hommes du fait que nous avons trop d'informations les concernant, par rapport aux autres catégories sociales pourtant représentatives des forces vives de la société, le menu peuple ? Désignation qui ici n'a pas valeur péjorative, bien au contraire. Les hommes et les femmes que je désigne par menu peuple ne s'apparentent pas à la catégorie des marginaux étudiés par Jean-Claude Schmitt, mais on trouvera dans son article des réflexions intéressantes pour notre propos. Il montre en effet qu'au xiii^e siècle en Occident, l'idéal de pauvreté volontaire, prêché par les mendiants et les vagabonds, correspondait à l'aspiration des laïcs, qui cherchaient à

⁸⁴ Voir les réflexions sur le développement du soufisme au Khorassan dans J. Chabbi, « Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khorassan, iii^e/ix^e-iv^e/x^e siècles », *Studia islamica*, vol. 46, 1977, p. 5-72.

⁸⁵ Le mouvement des *Malâmatiyya* primitifs, par exemple, se transforma par la suite en véritables mouvements soufis, voir en particulier : N. Clayer, A. Popovic et Th. Zarccone (éd.), *Melâmîs et Bayrâmîs. Études sur trois mouvements mystiques musulmans*, Istanbul, 1998.

⁸⁶ M. Malamud, « Soufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 26-3, 1994, p. 427-442.

⁸⁷ Nous trouvons cependant dans les dictionnaires biographiques quelques notices de grands négociants qui pouvaient aussi remplir des fonctions religieuses. Mais ces derniers figurent dans ces textes parce qu'ils ont joué un rôle commercial important, et donc politique, ou alors ils fonctionnaient en réseaux internationaux, tels les *kârimî*. Sur les marchands *kârimî*, voir S. Y. Labib, « *Kârimî* », *EI²*, vol. IV, p. 666-670. Les petits tenanciers d'échoppes sont les grands absents des chroniques historiques et des dictionnaires biographiques, bien qu'ils fassent partie intégrante de la société, seule la littérature hagiographique y fait allusion.

imposer leur propre valeur éthique du travail, mais dont le mode de vie « parareligieux » n'était approuvé ni par la papauté, ni par les clercs⁸⁸. On peut aisément faire le lien avec certains saints hommes musulmans dont la conduite outrancière pouvait choquer les esprits puritains, comme, par exemple, le ravi en Dieu (*majdhûb*)⁸⁹. Ces saints, qui prolifèrent à l'époque mamelouke, se rapprochent de ceux qui cherchent à attirer le blâme des humains sur eux, les *Malâmatiyya*, dont il a été question *supra*. Mais, tout en transgressant ostensiblement ou en apparence la loi religieuse, le *majdhûb* se conforme à la norme islamique. Cette conduite pourrait constituer un invariant qui semble, traverser le comportement de tous les mystiques du monde⁹⁰. Nous prendrons ici l'exemple de l'islam et du christianisme. En effet, le christianisme oriental connaît le fou en Christ, le *salos* byzantin, ou encore l'innocent, le *yourodivyi* de la piété russe⁹¹. On peut également comparer ces individus considérés comme des fauteurs de troubles dans la société musulmane aux marginaux de l'Occident latin : le jeune homme (*fatâ*, plur. *fityân*) et le hors-la-loi ('*ayyâr*, plur. '*ayyârûn*) qui sont tant décriés dans les sources islamiques. Ils représentent une longue cohorte d'inconnus hormis ceux qui ont réussi à fomenter une révolte réussie contre le pouvoir en place⁹². Les sources narratives restent le plus souvent quasi muettes sur ces individus, sauf de manière collective, étant donné que leur statut est clairement perçu comme dévalorisant. Cependant, dans la tradition textuelle, l'image des *fityân* par exemple est très contrastée. Ils sont souvent associés à la *futuwwa* dans ses liens avec le soufisme. Malgré leur image négative, qui dépend d'ailleurs des époques et des lieux, les *fityân* détenaient aux yeux de certains musulmans une certaine forme d'autorité religieuse. Le *fatâ* par excellence n'était-il pas 'Alî (*lâ fatâ illâ 'Alî*), le gendre du Prophète⁹³ ? Dans son ouvrage,

⁸⁸ J.-Cl. Schmitt, « L'histoire des marginaux », dans *La Nouvelle histoire*, J. Le Goff (dir.), Paris, 1988, p. 291. Voir également sur cette question, B. Geremek, « Le marginal », dans *L'homme médiéval*, J. Le Goff (dir.), Paris, p. 381-413. Voir en particulier les parallèles que l'on peut établir entre l'Occident latin et l'islam avec les « métiers indignes » dont les critères sont liés dans les deux univers religieux à des activités professionnelles en rapport avec la « pureté » et les « souillures ». En Occident, tous ces tabous remontaient au droit romain. Ils avaient par conséquent une valeur juridique, *ibid.*, p. 402.

⁸⁹ Sur ce type de saint, voir É. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans. Orientations spirituelles et enjeux culturels*, Damas, 1995, p. 309-333.

⁹⁰ Ce type de comportement est attesté dans la majorité des religions orientales, comme en témoignent plusieurs articles de ce volume.

⁹¹ C. Mayeur-Jaouen, « Le saint et la sainteté comme objets des sciences de l'homme : quelques réflexions à propos du colloque de Carthage », dans *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam*, p. 354.

⁹² Les activités de ces jeunes issus des milieux urbains sont bien attestées à Bagdad et en Syrie. La bibliographie sur ce sujet est importante, nous renvoyons essentiellement aux travaux de Cl. Cahen, « Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du Moyen Âge », *Arabica*, vol. 5-3, 1958, p. 225-250 ; *ibid.*, vol. 6-2, 1959, p. 25-56 ; *ibid.*, vol. 6-3, 1959, p. 233-265. Sur l'Iran pré-mongol, voir D. G. Tor, *Violent Order: Religious Warfare, Chilvary, and the 'ayyâr Phenomenon in the Medieval Islamic World*, Würzburg, 2007. Sur les '*ayyâr* à la période mongole, voir M. Zakeri, « The '*Ayyārān* of Khurassan and the Mongol Invasion », dans *Proceedings of the Third European Conference of Iranian Studies, Held in Cambridge, 11th to 15th September 1995, Part 2, Medieval and Modern Persian Studies*, Ch. Melville (éd.), Wiesbaden, 1999, p. 269-276 ; idem, *Sasanid Soldiers in Early Muslim Society: The Origins of Ayyārān and Futuwwa*, Wiesbaden, 1995. Voir une discussion à cette période sur les relations entre ces différents groupes sociaux et l'idéal chevaleresque du *pahlavān* dans D. Aigle, *Le Fārs sous la domination mongole*, p. 190-199.

⁹³ Pour une bonne synthèse des différents aspects des *fityân* et de leurs rapports avec les soufis voir Cl. Cahen, « Futuwwa », *El²*, vol. II, p. 983-987 ainsi que les travaux de F. Taeschner cités en

Violent Order, Deborah Tor a bien montré que les 'ayyârûn entretenaient, comme les *fiyân*, des rapports étroits avec les mouvements soufis et la *futuwwa*. Ils étaient également liés aux combattants volontaires de la foi (*mutatawwi'a*), dont les rangs étaient constitués exclusivement par des personnes d'origine persane. Ils combattaient sur les frontières orientales, mais aussi à l'intérieur du territoire au niveau de la morale sociale en « commandant le bien et en interdisant le mal »⁹⁴. En d'autres termes, ces combattants de la foi s'attribuaient l'autorité religieuse dans un cadre informel, ce qui ne les empêchait pas de jouir d'un grand prestige parmi la population.

Nos informations sur les personnages qualifiés d'autorités religieuses sont très dépendantes des sources. Par conséquent, il faut bien avoir à l'esprit que les textes à notre disposition ne sont pas représentatifs du savoir historique de l'époque étudiée. Les pertes lors de la transmission sont importantes et ne pas tenir compte de ce facteur risque fort de surévaluer ce qui nous a été transmis dans un ensemble nouveau et déformé. Nous avons constaté que les différentes couches sociales sont inégalement évoquées dans les textes. C'est ce qu'Arnold Esch appelle les « conditions sociales de la transmission »⁹⁵. Il faut tenir compte du fait que les savants en sciences religieuses ont eux-mêmes forgé, en particulier dans les dictionnaires biographiques, leur propre image au détriment des autres catégories sociales puisque, à côté des personnels de la chancellerie (*kuttâb*) et des lettrés (*udabâ'*), ce sont les 'ulamâ' au sens large du terme qui détenaient un quasi monopole sur la production du savoir.

Au début du chapitre qu'il consacre à l'historiographie des recherches sur les ulémas, Sephen R. Humphreys émet l'hypothèse que si nous attachions à étudier les rapports que ces savants entretenaient avec leurs pairs, au sein de leur propre groupe, et avec les autres classes sociales, nous serions en mesure de construire un modèle valable pour l'islam en général⁹⁶. Cette thèse me semble difficile à admettre et à vérifier. Pour les raisons déjà exposées, on ne peut pas considérer les autorités religieuses de l'islam comme un ensemble unitaire, ayant des caractéristiques uniformes d'un bout à l'autre du monde musulman et à toutes les époques de son histoire. En revanche, il est possible de mieux cerner leurs rôles et leurs fonctions dans la société, au niveau local et à des périodes bien déterminées chronologiquement en utilisant différents niveaux d'interprétation, sans oublier de prendre en compte, dans les analyses, ce qui relève de l'ordre du symbolique.

Légitimité, statut et fonctions des autorités religieuses

Dans les diverses sociétés islamiques, la catégorie autorités religieuses, comme on peut le remarquer, n'est pas homogène : des degrés, implicites ou explicites, hiérarchisent ceux qui détiennent une forme d'autorité. Mais la détention d'autorité implique nécessairement des conflits qui surgissent entre certaines sources pourvoyeuses d'autorité religieuse, donc de légitimité. Un personnage est souvent considéré comme une autorité parce que le fondement de son statut repose sur des pouvoirs d'origine fonctionnelle : exercice de la judicature, responsabilité d'institutions d'enseignement, direction de confréries soufies, fonctions liées aux actes culturels, contrôle des marchés

bibliographie générale. Voir également la discussion historiographique sur les 'ayyâr, dans D. G. Tor, *Violent Order*, p. 11-27.

⁹⁴ D. G. Tor, *Violent Order*, p. 185-251. Elle réfute (p. 27) la thèse de M. Zakhari qui considère que les 'ayyâr ont une origine préislamique.

⁹⁵ A. Esch, « Chance et hasard de la transmission. Le problème de la *représentativité* et de la *déformation* de la transmission historique », dans *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, p. 17.

⁹⁶ S. R. Humphreys, *Islamic History*, p. 187.

(*hisba*)⁹⁷. Mais cette reconnaissance officielle peut s'opposer à une autorité issue de pouvoirs supranaturels ou informels, c'est en particulier le cas des ascètes et des saints hommes ou encore des *'ayyârûn* et des *fityân* : en d'autres termes, des pouvoirs dont la légitimité ne trouve pas sa source dans un cadre bien défini et reconnu. Le rôle le plus évident de ces individus est d'exercer une « fonction de compensation »⁹⁸. Le saint homme s'interpose entre les humbles qu'il défend et les puissants. Il en est de même de ceux que les sources – relayant la voix des détenteurs du pouvoir politique – considèrent comme des fauteurs de troubles dans la société, et qui, eux aussi, viennent en aide au menu peuple. Au Khorassan par exemple, on trouve des *'ayyârûn* qui organisent dans les villes la résistance contre l'envahisseur mongol⁹⁹. Ils se rapprochent en cela des *muttawî'a*, ces combattants de la foi de l'Iran oriental, dont il a été question, qui se posaient également comme les défenseurs de la moralité de la société. Les *'ayyârûn* khorassaniens entretenaient, comme on l'a vu, des relations avec les mouvements mystiques. On peut les considérer, dans un certain sens, comme des autorités auto-proclamées, venues du bas de la société et dont ils constituent le bras armé. Ils font ainsi figure de médiateurs entre le menu peuple et le pouvoir à l'instar du saint homme.

Il faut également tenir compte d'un autre point : la question du lien entre fonctions et qualités. Parmi ces dernières, certaines peuvent être acquises, comme le savoir (*'ilm*) ou innées comme la connaissance intime de Dieu (*ma'rifa*) dont il a déjà été question. Un autre facteur joue aussi un rôle fondamental dans le cadre des qualités innées : la noble ascendance. En effet, l'origine familiale est un facteur de valorisation reconnu. Dans le monde islamique, comme dans d'autres cultures, il est admis que les qualités méritoires des ancêtres se transmettent aux descendants. C'est ce qu'on appelle chez les Arabes le *nasab* (ascendance, généalogie) qui représentait un principe d'organisation sociale bien avant la naissance de l'islam¹⁰⁰. Hugh Kennedy a montré l'importance de l'oralité dans la mise par écrit des généalogies. Cette véritable science a été théorisée par Hishâm b. Muhammad al-Kalbî (m. ca. 204/819) dans son *Jamharat al-nasab* qui contient trente-cinq mille noms de tous les peuples, réels ou imaginaires, dont la plupart sont morts avant la fin du premier siècle de l'hégire¹⁰¹. Ainsi, le généalogiste déduisait le rang et le comportement des hommes de son temps de sa connaissance du passé des lignages. Dans ce sens, il jouait un rôle primordial pour la mise en valeur des autorités religieuses.

Un *nasab* élevé implique des charismes et « une force bénéfique d'origine divine (*baraka*) » qui peuvent être mis au service de la communauté musulmane¹⁰². Nous pouvons, une fois encore, tenter un rapprochement avec l'Occident latin. Gabrielle M. Spiegel a fait remarquer que la culture médiévale était, dans un certain sens, une « culture de la

⁹⁷ La personne chargée de contrôler les marchés, dans un désir de justice, était le *muhtasib*. Dans son chapitre sur la *hisba* de ses *Ahkâm al-sultâniyya*, al-Mawârdî écrit que le *muhtasib* pouvait être nommé officiellement par le gouverneur, mais que certains musulmans particulièrement pieux choisissaient eux-mêmes d'assumer cette charge en vertu du précepte coranique : « Ordonner le bien et interdire le mal », voir R. P. Buckley, « The *Muhtasib* », *Arabica*, vol. 39-1, 1992, p. 67. Sur cette fonction du *muhtasib*, voir A. Abdelsalam, « The Practice of Violence in the *hisba* Theories », *Iranian Studies*, vol. 38-4, 2005, p. 547-554.

⁹⁸ N. Amry et D. Gril, « Introduction », p. 15.

⁹⁹ M. Zakeri, « The *'Ayyârân* of Khurassan », p. 271-275.

¹⁰⁰ Sur le *nasab* avant et après l'islam, voir F. Rosenthal, « Nasab », *EI*², vol. VII, p. 967-969.

¹⁰¹ H. Kennedy, « From Oral Tradition to Written Record in Arabic Genealogy », *Arabica*, vol. 14, 1997, p. 1.

¹⁰² Ch. Décobert, « L'institution du *waqf*, la *baraka* et la transmission du savoir », dans *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*, H. Elboudrari (éd.), Le Caire, 1993, p. 36.

commémoration »¹⁰³. Celle-ci avait pour objectif de revivifier la *memoria* des personnages de noble ascendance qui cherchaient à s'organiser en une structure verticale basée sur des liens de sang¹⁰⁴. Ces textes et en particulier les histoires généalogiques dont nous avons également de nombreux exemples en islam, les *mushajjar*, étaient avant tout rédigés pour légitimer le pouvoir d'une dynastie ou d'une famille qui revendiquait une noble origine ou l'autorité religieuse.

Les descendants du Prophète que l'on désigne, selon les époques et les aires géographiques, sous le nom de *sayyid* (plur. *sadât*)¹⁰⁵ ou de *sharîf* (plur. *ashrâf*)¹⁰⁶, jouissent d'une vénération particulière. À l'origine, le *sayyid* était le chef d'une tribu arabe, puis à l'époque islamique, le terme devint une titulature honorifique attribuée aux descendants du Prophète, mais pas exclusivement¹⁰⁷. Avant et après l'islam, les *sharîf* étaient, parmi les Arabes, des personnes issues de tribus nobles et de haut rang. Mais les significations possibles de *sharîf* ont beaucoup varié chronologiquement et géographiquement. Le sens islamique le plus large de *sharîf* est descendant du Prophète, mais il a également conservé sa signification de personne ayant un statut social noble. Il semble qu'au Maghreb, par exemple, l'influence du sharifisme ait exercé un rôle significatif en ce qui concerne la transmission héréditaire du patrimoine spirituel et même temporel. Mais comme le disent très justement Nelly Amry et Denis Gril, le « paradigme du sharifisme » consacre bien un lien de sang, mais « avec l'homme le plus vénéré par les musulmans et dont la charge sacrée » découle non de sa noble origine qurayshite, mais de sa « dignité de Prophète de l'islam » qui a rejailli sur son origine tribale¹⁰⁸. En tout cas, le but affiché des sources, lorsqu'elles évoquent les activités de personnages reconnus par le pouvoir politique ou la *vox populi* comme détenteurs de l'autorité religieuse, est d'exprimer une mémoire sociale appuyée sur des qualités innées, comme le *nasab*, la *ma'rifa* ou encore le don, octroyé par Dieu, à certains croyants d'effectuer des *karâmât*, ce qui leur confère le statut prestigieux d'autorités hors du commun.

La piété et le savoir religieux étaient certes des facteurs de reconnaissance sociale, mais celle-ci ne suffisait pas à leur conférer l'autorité nécessaire pour jouer un rôle effectif dans la société. La puissance des grandes familles d'autorités religieuses reposait également sur des bases économiques : la plupart d'entre elles (même les saints hommes ou encore ceux qui adoptaient une attitude de retrait du monde) possédaient des propriétés foncières. Elles pouvaient d'ailleurs tirer des avantages matériels des amitiés qui les liaient aux détenteurs du pouvoir. Le prestige social dont elles jouissaient permettait à leurs représentants les plus illustres d'obtenir de hautes fonctions religieuses, en particulier à celle de grand *cadi* (*qadî al-qudât*), une charge qui faisait l'objet de rivalités d'influence.

¹⁰³ Sur la valeur de la généalogie en Occident latin, voir G. M. Spiegel, *The Past as Text. The Theory and Practice of Medieval Historiography*, Baltimore-Londres, 1997, en particulier le chapitre : « Genealogy: Form and Fonction in Medieval Historiography », p. 99-110.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ C. E. Bosworth, « Sayyid », *El²*, vol. IX, p. 119-120.

¹⁰⁶ C. van Arendonk-[W. A. Graham], « Sharîf », *El²*, vol. IX, p. 340-348.

¹⁰⁷ Dans l'Iran chiite, le terme désigne un descendant du Prophète par son gendre 'Alî et sa fille Fâtima. Auparavant, les *sayyid* n'étaient pas obligatoirement chiites, voir Kazuo Morimoto, « Toward the Formation of Sayyido-Sharifology: Questioning Accepted Fact », *The Journal of Sophia Asian Studies*, vol. 22, 2004, p. 87-103 ; idem, « Putting the *Lubāb al-Ansāb* in Context: Sayyids and Naqībs in Late Saljuq Khurasan », *Studia iranica*, vol. 36-2, 2007, p. 163-183 ; idem, « The Notebook of a Sayyid/Sharîf Genealogist: Ms. British Library Or. 1406 », dans *Scritti in onore di Biancamaria Scarcia Amoretti, D. Bredi et alii*. (éd.), Rome, 2008, vol. 3, p. 823-836 ; D. Aigle, « Le rayonnement d'une grande famille du sud de l'Iran ».

¹⁰⁸ N. Amry et D. Gril, « Introduction », p. 25.

Certaines familles sont parvenues à accaparer cette charge convoitée pendant plusieurs décennies. Paradoxalement, la monopolisation de ces hautes fonctions pouvait s'accompagner d'une attitude de grand mépris à l'égard des vanités de ce monde et du pouvoir. Chaque cas constitue donc une situation particulière, d'où la nécessaire prise en compte de ce qui dans les sources relève de l'ordre du symbolique et du non-dit.

On constate, par ailleurs, que la recherche de l'équilibre entre les qualités personnelles (innées ou acquises), l'exercice de charges officielles et un charisme octroyé par la *vox populi* peut être à l'origine de tension entre ces différentes sources d'autorité. Les divers critères qui caractérisent les autorités religieuses dans une société, à un moment donné de son histoire, ne sont pas tous réunis dans une seule personne, mais ils permettent de distinguer différents statuts d'autorité religieuse. La reconnaissance par le pouvoir et l'attribution à titre héréditaire de charges prestigieuses, celle de grand *cadi* par exemple, donne lieu à une âpre compétition sociale, mais également à des stratégies de renoncement. Dans ce dernier cas, s'agit-il de conduite de retrait de la part d'individus affichant ainsi un désintéressement pour une charge octroyée par le pouvoir temporel du prince, ou bien d'une stratégie visant à se faire passer pour ascète et d'acquiescer ainsi plus de pouvoir au sein de la société ? En effet, l'individu qui refuse d'exercer une charge officielle est souvent considéré par la population dévote comme un renonçant, ce qui lui confère une sorte d'autorité charismatique qui, à son tour, lui donne une légitimité plus grande encore que celle qu'il aurait pu tirer de l'exercice d'une charge prestigieuse.

*

**

L'étude des relations entre autorité, fonctions, qualités et charismes personnels est donc complexe à aborder. Cet ouvrage a pour objectif de réunir un certain nombre de contributions sur l'autorité religieuse en islam, dans plusieurs aires culturelles et à différentes époques jusqu'à aujourd'hui, mais dans une perspective comparatiste avec d'autres religions ou systèmes de pensée. Les univers religieux qui ont été privilégiés sont ceux en contact avec l'islam, tels le christianisme oriental, le bouddhisme, l'hindouisme, le confucianisme (dont la pensée a fortement influencé l'islam chinois) et le chamanisme. On constate, à des degrés divers, que dans toute religion, ou système de pensée, les détenteurs de l'autorité religieuse semblent occuper une place centrale dans la société. Le but ici est d'analyser ce qui fonde cette autorité en articulant, dans la mesure du possible, la problématique autour de deux pôles qui semblent souvent en tension : le charisme et la hiérarchie, que cette dernière soit religieuse ou politique.

Le prétendant au rang de chef charismatique doit, d'une part, se conformer à des modèles convenus. C'est en outre la *vox populi* qui sanctionne sa reconnaissance en tant que tel. Le charisme postule, d'autre part, une personnalité hors du commun ainsi que des qualités spirituelles et électives. Le même type de tension parcourt, de façon inverse, un corps clérical organisé de façon hiérarchique. L'ordre dans lequel son chef est susceptible de s'insérer doit, d'une part, obéir à ses propres règles institutionnelles, voire bureaucratiques de cooptation et, d'autre part, tenir compte de la ferveur populaire susceptible de contrarier cette logique institutionnelle interne. À travers des études de cas, les auteurs des contributions ici réunies examinent comment jouent ou non ces tensions qui peuvent tout aussi bien générer des crises (schismes, hérésies, tensions sociales, etc.) que converger et concourir à la reproduction d'un corps clérical dans des contextes de profonds changements sociaux.

BIBLIOGRAPHIE

- ABDELSALAM, A., « The Practice of Violence in the *ḥisba* Theories », *Iranian Studies*, vol. 38-4, 2005, p. 547-554.
- AIGLE, D., « Le rayonnement d'une grande famille du sud de l'Iran et sa contribution à la transmission du savoir chaféite aux XIV^e-XV^e siècles », dans *Cahiers d'Onomastique Arabe 1988-1992*, Paris, CNRS-Éditions, 1994, p. 105-161.
- AIGLE, D., « Un fondateur d'ordre en milieu rural. Le cheikh Abū Ishāq de Kāzarūn », dans *Saints orientaux*, D. Aigle (dir.), Paris, De Boccard (Hagiographies médiévales comparées 1), 1995, p. 181-209.
- AIGLE, D., « Charismes et rôle social des saints dans l'hagiographie médiévale persane », *Bulletin d'Études Orientales*, vol. 67, 1995, p. 14-36.
- AIGLE, D., « Le soufisme sunnite en Fārs. Šayḥ Amīn al-Dīn Balyānī », dans *L'Iran face à la domination mongole. Études réunies par Denise Aigle*, Paris-Téhéran, Institut Français de Recherche en Iran (Bibliothèque iranienne 45), 1997, p. 233-261.
- AIGLE, D., « Fonctions et images des autorités religieuses dans l'islam médiéval », *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études. Section des Sciences Religieuses*, t. 107 (1998-1999), Paris, École Pratique des Hautes Études, 2000, p. 27-35.
- AIGLE, D., « Hommes de Dieu en islam. Le cas des sayyids dans l'Iran médiéval (IX^e-XIV^es.) », dans *Histoires des hommes de Dieu dans l'islam et le christianisme*, D. Iogna-Prat et G. Veinstein (dir.), Paris, Flammarion, 2003, p. 43-65.
- AIGLE, D., *Le Fārs sous la domination mongole (XIII^e-XIV^es.). Politique et fiscalité*, Paris, Association pour l'avancement des études iraniennes, 2005 (Studia Iranica, Cahiers 31).
- ALGAR, H., « Malāmatiyya », *EI²*, vol. VI, p. 218-219.
- AMRY, N. et D. GRIL, « Introduction », dans *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam. Le regard des sciences de l'homme*, N. Amry et D. Gril (dir.), Paris, 2007, Maisonneuve & Larose (Maison méditerranéenne des sciences de l'homme), p. 9-32.
- ARENDONK, C. van [W. A. GRAHAM], « Sharīf », *EI²*, vol. IX, p. 340-348.
- AUBIN, J., *Deux sayyids de Bam au XV^e siècle. Contribution à l'histoire de l'Iran timouride*, Wiesbaden, 1956.
- AUBIN, J., « L'aristocratie urbaine dans l'Iran seldjoukide : l'exemple de Sabzavār », dans *Mélanges offerts à René Crouzet*, Poitiers, 1966, p. 323-332.
- AUBIN, J., « Éléments pour l'étude des agglomérations urbaines dans l'Iran médiéval », dans *The Islamic City*, S. M. Stern et A. Hourani (éd.), Oxford, 1970, p. 65-75.
- AUBIN, J., *Émirs mongols et vizirs persans dans les remous de l'acculturation*, Paris, Association pour l'avancement des études iraniennes (Studia Iranica, Cahiers 15), 1995.
- BENSA, A., « De la micro-histoire vers une anthropologie critique », dans *Jeux d'échelles. La micro-histoire à l'expérience*, J. Revel (dir.), Paris, Seuil-Gallimard, 1996, p. 37-70.
- BERKEY, J., *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo. A Social History of Islamic Education*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
- BERKEY, J., « Mamluks and the World of Higher Islamic Education in Medieval Cairo, 1250-1517 », dans *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*, H. Elboudrari (éd.), Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1993, p. 93-116.
- BIRGE VITZ, E., « Vie, légende, littérature. Traditions orales et écrites dans les histoires des saints », *Poétique*, vol. 72, 1987, p. 387-402.
- BORGOLTE, M., « Memoria. Bilan intermédiaire d'un projet de recherche sur le Moyen Âge », dans *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, J.-Cl. Schmitt et O. G. Oexle (dir.), Paris, Publications de la Sorbonne, 2003, p. 53-69.
- BORI, C., « A New Source for the Biography of Ibn Taymiyya », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 67-3, 2004, p. 321-348.

- BORI, C., *Ibn Taymiyya: una vita exemplare. Analisi delli fonti classiche sella sua biografia*, Pise-Rome, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2003 (Suppl. 1 alla Rivista degli studi orientali, vol. 76).
- BOSWORTH, C. E., « Karrāmiyya », *El²*, vol. IV, p. 694-695.
- BOSWORTH, C. E., « Sayyid », *El²*, vol. IX, p. 119-120.
- BUCKLEY, R. P., « The Muhtasib », *Arabica*, vol. 39-1, 1992, p. 59-117.
- BULLIET, R. W., « A Quantitativ Approach to the Medieval Muslim Biographical Dictionnaires », *Journal of Economic and Social History of Orient*, vol. 13, 1970, p. 195-211.
- BULLIET, R. W., *The Patriciens of Nishapur. A Study in Medieval Islamic Society*, Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, 1973.
- BURGUIERE, A., « Histoire d'une histoire : la naissance des Annales », *Annales E.S.C.*, vol. 6, 1979, p. 1347-1349.
- CAHEN, Cl., « Futuwwa », *El²*, vol. II, p. 983-987.
- CAHEN, Cl., « Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du Moyen Âge », *Arabica*, vol. 5-3, 1958, p. 225-250 ; *ibid.*, vol. 6-2, 1959, p. 25-56 ; *ibid.*, vol. 6-3, 1959, p. 233-265.
- CHABBI, J., « Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurassan, III^e/IX^e-IV^e/X^e siècles », *Studia Islamica*, vol. 46, 1977, p. 5-72.
- CHABBI, J., « La représentation du passé aux premiers âges de l'historiographie califale. Problèmes de lecture et de méthode », dans *Itinéraires d'Orient. Hommages à Claude Cahen*, R. Curien et R. Gyselen (éd.), Bures-sur-Yvette, 1994 (Res Orientales 6), p. 21-46.
- CHABBI, J., « Histoire et tradition sacrée. La biographie impossible de Mahomet », *Arabica*, vol. 43, 1996, p. 189-205.
- CHABBI, J., *Le seigneur des tribus. L'islam de Mahomet*, Paris, Noësis, 1997.
- CHABBI, J., *Le Coran décrypté. Figures bibliques en Arabie*, Paris, Fayard, 2008.
- CHAMBERLAIN, M., *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350*, Cambridge, Cambridge Studies in Islamic Civilization, 1994.
- CLAYER, N., A. POPOVIC et Th. ZARCONI (éd.), *Melâmîs et Bayrâmîs. Études sur trois mouvements mystiques musulmans*, Istanbul, Éditions Isis, 1998.
- DECOBERT, Ch., « La mémoire monothéiste du Prophète », *Studia Islamica*, vol. 72-2, 1990, p. 19-46.
- DECOBERT, Ch., « L'institution du waqf, la baraka et la transmission du savoir », dans *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*, H. Elboudrari (éd.), Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1993, p. 25-40.
- DECOBERT, Ch., « L'autorité religieuse aux premiers siècles de l'islam », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 125, 2004, p. 23-44.
- DUBUISSON, D., *L'Occident et la religion. Mythes, science et idéologie*, Paris, Éditions Complexe, 1998.
- DURAND-GUEDY, D., *Iranian Elites and Turkish Rulers. An History of Isfahan in the Saljuq Period*, Londres, Routledge, sous presse.
- ESCH, A., « Chance et hasard de la transmission. Le problème de la représentativité et de la déformation de la transmission historique », dans *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, J.-Cl. Schmitt et O. G. Oexle (dir.), Paris, Publications de la Sorbonne, 2003, p. 17-29.
- EYCHENNE, M., « Le bayt à l'époque mamelouke. Une entité sociale à revisiter », *Annales Islamologiques*, vol. 42, 2008, p. 275-295.
- FRIED, J., « Le passé à la merci de l'oralité et du souvenir. Le baptême de Clovis et la vie de Benoît de Nursi », dans *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, J.-Cl. Schmitt et O. G. Oexle (dir.), Paris, Publications de la Sorbonne, 2003, p. 71-104.

- GABORIEAU, M. et N. GRANDIN, (éd.), *Madrassa. La transmission du savoir dans le monde musulman*, Paris, Éditions Argument, 1995.
- GABORIEAU, M., « Incomparables ou vrais jumeaux ? Les renonçants dans l'hindouisme et dans l'islam », *Annales. H.S.S.*, vol. 1, 2002, p. 71-92.
- GARCIN, J.-Cl., *Un centre musulman de la Haute-Égypte médiévale : Qūṣ*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1976.
- GEARY, P. J., *La mémoire et l'oubli à la fin du premier millénaire*. Traduit de l'anglais par Jean-Pierre Ricard, Paris, Aubier, 1996.
- GEARY, P. J., « Oblivion Between Orality and Textuality in the Tenth Century », dans *Medieval Concepts of the Past. Ritual, Memory, Historiography*, G. Althoff, J. Fried, P.J. Geary (éd.), Cambridge, Publications of the German Historical Institute, 2002, p. 111-122.
- GEOFFROY, É., *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans. Orientations spirituelles et enjeux culturels*, Damas, Institut français de Damas, 1995.
- GEOFFROY, Éric, « Shaykh », *EF²*, vol. IX, p. 410.
- GEOFFROY, É., « La voie du blâme : une modalité majeure de la sainteté en islam d'après l'exemple du cheikh 'Alī Ibn Maymūn al-Fāṣī (m. 917/1511) », dans *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam. Le regard des sciences de l'homme*, N. Amry et D. Gril (dir.), Paris, Maisonneuve & Larose, 2007 (Maison méditerranéenne des sciences de l'homme), p. 139-149.
- GEREMEK, B., « Le marginal », dans *L'homme médiéval*, J. Le Goff (dir.), Paris, Seuil, 1989 (L'univers historique), p. 381-413.
- GILBERT, J. E., « Institutionalization of Muslim Scholarship and Professionalization of the *Ulamā'* in Medieval Damascus », *Studia Islamica*, vol. 52, 1980, p. 105-134.
- GINZBURG, C. et C. PONTI, « La micro-histoire », *Le Débat*, vol. 17, 1981, p. 133-136.
- GINZBURG, C., *Le fromage et les vers. Univers d'un meunier du XVI^e siècle*. Traduit de l'italien par Monique Aymard, Paris, Aubier, 1980.
- GRONKE, M., *Arabische und persische Privaturkunden des 12. und 13. Jahrhunderts aus Ardabil*, Berlin, Klaus Schwartz, 1982.
- GRONKE, M., *Derwische im Vorhof der Macht. Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Nordwestirans im 13. und 14. Jahrhundert*, Stuttgart, 1993 (Freiburger Islamstudien 15).
- HALBWALCHS, M., *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel, 1994 (1^{er} éd. 1925).
- HAMAD, B., « History and Biography », *Arabica*, vol. 15, 1998, p. 215-232.
- HARTMANN, M., « Futuwwa and Malama », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 72, 1918, p. 5-14.
- HOOVER, J., *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism. Islamic Philosophy*, Leyde-Boston, Brill, 2007 (Theology and Science 73).
- HUMPHREYS, S. R., *Islamic History. Revised Edition*, Londres-New York, Tauris, 2005 (1^{er} éd. 1991).
- IOGNA-PRAT, D. et J.-Cl. Schmitt, « Trente ans d'histoire médiévale en France », dans *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, J.-Cl. Schmitt et O. G. Oexle (dir.), Paris, Publications de la Sorbonne, 2003, p. 399-424.
- JOHANSEN, B., « A Perfect Law in an Imperfect Society. Ibn Taymiyya's Concept of "Governance in the Name of the Sacred Law" », dans *The Law Applied. Contextualizing the Islamic Shari'a. A Volume in Honor of Frank E. Vogel*, P. J. Bearman, W. P. Heinrichs et B. G. Weiss (éd.), Londres-New York, Tauris, 2008, p. 259-293.
- KAZUO Morimoto, « Toward the Formation of Sayyido-Sharifology: Questioning Accepted Fact », *The Journal of Sophia Asian Studies*, vol. 22, 2004, p. 87-103.
- KAZUO Morimoto, « Putting the *Lubāb al-Ansāb* in Context: Sayyids and Naqībs in Late Saljuq Khurasan », *Studia Iranica*, vol. 36-2, 2007, p. 163-183.

- KAZUO Morimoto, « The Notebook of a Sayyid/Sharīf Genealogist: Ms. British Library Or. 1406 », dans *Scritti in onore di Biancamaria Scarcia Amoretti, D. Bredi et alii.* (éd.), Rome, Dipartimento di Studi Orientali, Università di Roma (La Sapienza) and Edizioni, vol. III, 2008, p. 823-836.
- KENNEDY, H., « From Oral Tradition to Written Recourd in Arabic Genealogy », *Arabica*, vol. 14, 1997, p. 531-544.
- KINBERG, L., « « What is Meant by zuhd? », *Studia Islamica*, vol. 61, 1985, p. 27-44.
- KISTER, M. J., « Social and Religious Concepts of Authority in Islam », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, vol. 18, 1994, p. 84-127.
- KOSELLECK, R., *L'expérience de l'histoire*. Traduit de l'allemand par Alexander Escudier, Paris, Gallimard-Le Seuil, 1997.
- LABIB, S. Y., « Kārimī », *EI²*, vol. IV, p. 666-670.
- Langlois, CH.-V. ET CH. Seignebos, *Introduction aux études historiques*, Paris, Éditions Kimé, 1992 (1^{er} éd. 1898).
- LAOUST, H., *Taqī-d-Dīn Aḥmad b. Taimīya*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1939.
- LAPIDUS, I. M., *Muslim Cities in Latter Middle Ages*, Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, 1984 (1^{er} éd. 1967).
- LAPIDUS, I. M., « The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 6, 1975, p. 372-378.
- LAUWERS, M., « La mort et le corps des saints. La scène de la mort dans les *Vitæ* du haut Moyen Âge », *Moyen Âge*, vol. 94, 1988, p. 21-50.
- LAUWERS, M., *La mémoire des ancêtres. Le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Âge*, Paris, Beauchesne, 1997.
- LAUWERS, M., « Memoria. À propos d'un objet d'histoire en Allemagne », dans *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, J.-Cl. Schmitt et O. G. Oexle (dir.), Paris, Publications de la Sorbonne, 2003, p. 105-126.
- LEDER, S., Y. M. al-SAWWAS, et M. al-ŞAGARĠI, *Mu'ġam al-samā'āt al-Dimaşqiyya. Les certificats d'audition à Damas, 550-750h/1135-1344*, Damas, Institut français d'études arabes, 1996.
- LEDER, S., Y. M. al-SAWWAS, et M. al-ŞAGARĠI, *Recueils de documents fac-similés des certificats d'audition à Damas, 550-750h/1135-1344*, Damas, Institut français d'études arabes-Archeologisches Institut in Damascus, 2000.
- LEPETIT, B., « De l'échelle en histoire », dans *Jeux d'échelles. La micro-histoire à l'expérience*, J. Revel (dir.), Paris, Seuil-Gallimard, 1996, p. 71-94.
- MAKARI, V., *Ibn Taymiyya's Ethics. The Social Factor*, Chicago, American Academy of Religion, Chicago Scholars Press, 1983 (Academy Series 34).
- MALAMUD, M., « Soufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 26-3, 1994, p. 427-442.
- MALAMUD, M., « The Politics of Heresy in Medieval Khurassan: The Karramiyya in Nishapur », *Iranien Studies*, vol. 27/1-4, 1994, p. 37-51.
- MAUSS, M., *Œuvres I, Les fonctions sociales du sacré*, Paris, Éditions de Minuit, 1968 (1^{er} éd. 1902).
- MAUSS, M., *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1993 (1^{er} éd. 1950).
- MAYEUR-JAOUEN, C., « Le saint et la sainteté comme objets des sciences de l'homme : quelques réflexions à propos du colloque de Carthage », dans *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam. Le regard des sciences de l'homme*, N. Amry et D. Gril (dir.), Paris, Maisonneuve & Larose, 2007 (Maison méditerranéenne des sciences de l'homme), p. 353-372.
- MEISAMI, J. S., « The Past in the Service of the Present: Two Views of History in Medieval Persia », *Poetics Today*, vol. 14, 1993, p. 247-275.

- MEISAMI, J. S., *Persian Historiography to the End of the Twelfth Century*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1999.
- MENDELS, F., « Quantitative (Histoire) », dans *Dictionnaire des sciences historiques*, A. Burguière (dir.), Paris, Presses universitaires de France, 1986, p. 557-562.
- PAUL, J., *Die politische und social Bedeutung der Naqšbandiyya in Mittelasien im 15. Jahrhundert*, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1991.
- PAUL, J., *Herrscher, Gemeinwesen, Vermittler. Ostiran and Transoxianen in vormongolischer Zeit*, Stuttgart, 1996 (Beiruter Texte und Studien, Band. 59).
- PETRY, C. F., *The Civilian Elite of Cairo in the Later Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1981.
- QAḌI, W. al-, « Biographical Dictionaries: Inner Structure and Cultural Significance », dans *The Book in the Islamic World and Communication in the Middle East*, G. N. Atiyeh (éd.), Albany State, University of New York Press, 1995, p. 93-122.
- RESSEL, J., « Ibrāhīm b. Adham », *Et*, vol. III, p. 1010-1011.
- REVEL, J., « Histoire et sciences sociales : les paradigmes des Annales », *Annales E.S.C.*, vol. 6, 1979, p. 1360-1376.
- REVEL, J. (dir.), *Jeux d'échelles. La micro-histoire à l'expérience*, Paris, Seuil-Gallimard, 1996.
- REVEL, J., « Micro-analyse et construction du social », dans *Jeux d'échelles. La micro-histoire à l'expérience*, J. Revel (dir.), Paris, Seuil-Gallimard, 1996, p. 15-36.
- ROBINSON, C. F., « The Study of Islamic Historiography. A progress Report », *Journal of the Royal Asiatic Society*, vol. 7, 1997, p. 199-227.
- ROBINSON, C. F., *Islamic Historiography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003 (Themes in Islamic History).
- ROSENTHAL, F., « Nasab », *Et*, vol. VII, p. 967-969.
- SCHMITT, J.-Cl., « L'histoire des marginaux », dans *La nouvelle histoire*, J. Le Goff (dir.), Paris, Éditions Complexe, 1988 (1^{er} éd., 1978), p. 277-305.
- SCHOELER, G., « Writing and Publishing. On the Use and Function of Writing in the First Centuries of Islam », *Arabica*, vol. 44-2, 1997, p. 423-435.
- SCHOELER, G., *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam*, Paris, Presses universitaires de France, 2002.
- SIMIAND, F., « Méthode historique et sciences sociales. Étude critique d'après les ouvrages récents de M. Lacombe et de M. Seignobos », *Revue de Synthèse Historique*, 1903, p. 1-22.
- SIMIAND, F., *Méthode historique et sciences sociales*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 1987, p. 113-137.
- SPIEGEL, G. M., « Political Utility in Medieval Historiography: A Sketch », *History and Theory*, vol. 14, 1975, p. 314-325.
- SPIEGEL, G. M., « Social Change and Literary Language: The Textualization of the Past in Thirteenth-Century Old French Historiography », *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, vol. 17, 1987, p. 129-148.
- SPIEGEL, G. M., *The Past as Text. The Theory and Practice of Medieval Historiography*, Baltimore-Londres, The Johns Hopkins University Press, 1997.
- TAESCHNER, F., « Die islamische Futuwwabünde. Das Problem ihrer Entstehung und die Grundlinien ihrer Geschichte », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 12, 1934, p. 6-49.
- TAESCHNER, F., « Das Futtuwwa-Rittertum des islamischen Mittelalters », dans *Beiträge zur Arabistik, Semitik und Islamwissenschaft*, R. Hartmann et H. Scheel (éd.), Leipzig, 1944, p. 340-385.
- TAESCHNER, F., *Zünfte und Bruderschaften im Islam: Texte und Geschichte der Futuwwa*, Zurich, 1979.

- TILLIER, M., *Vies des cadis de Miṣr, 237/851-366/976*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 2002.
- TILLIER, M., *Les cadis d'Iraq et l'État abbasside (132/750-334/945)*, Damas, Institut français du Proche-Orient, 2009.
- TOR, D. G., *Violent Order: Religious Warfare, Chilvary, and the 'ayyār Phenomenon in the Medieval Islamic World*, Würzburg, Ergon in Kommission, 2007.
- TOUBERT, P., « Tout est document », dans *L'Ogre historien. Autour de Jacques Le Goff. Textes rassemblés par Jacques Revel et Jean-Claude Schmitt*, Paris, Gallimard, 1998, p. 85-105.
- ZAKERI, M., « The 'Ayyārān of Khurassan and the Mongol Invasion », dans *Proceedings of the Third European Conference of Iranian Studies, Held in Cambridge, 11th to 15th September 1995, Part 2, Medieval and Modern Persian Studies*, Ch. Melville (éd.), Wiesbaden, 1999, p. 269-276.
- ZAKERI, M., *Sasanid Soldiers in Early Muslim Society: The Origins of Ayyārān and Futuwwa*, Wiesbaden, 1995.