



HAL
open science

Les autorités religieuses dans l'islam médiéval. Essai

Denise Aigle

► **To cite this version:**

| Denise Aigle. Les autorités religieuses dans l'islam médiéval. Essai. 2009. hal-00387055v1

HAL Id: hal-00387055

<https://hal.science/hal-00387055v1>

Preprint submitted on 25 May 2009 (v1), last revised 2 Jan 2010 (v2)

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.

Denise Aigle
École pratique des hautes études
CNRS UMR 8167 « Orient et Méditerranée » et Institut français du Proche Orient

Cet ouvrage collectif a pour origine mes propres interrogations sur les hommes, ou les femmes¹, que je qualifie d'autorités religieuses afin d'englober, au sein de la société islamique, l'ensemble des détenteurs de l'autorité religieuse. En effet, on établit souvent la distinction entre les savants en sciences religieuses, qui se caractérisent par un savoir acquis, le *'ilm*, d'où le terme ulémas (*'ulamā'*) par lequel ils sont désignés, et ceux qui détiennent une autorité religieuse reconnue par la *vox populi* en vertu de leur connaissance intime du divin, la *ma'rifa*, ce qui est en particulier le cas des saints hommes. Je donnerai plus loin une description plus précise de ce que je considère comme des autorités religieuses dans l'islam médiéval².

Il a beaucoup été discuté du fait que dans les sociétés dites exotiques ou 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 déterminés³.

Marcel Mauss a montré que dans ces sociétés, parmi les pratiques traditionnelles, il y a souvent confusion entre les actes juridiques, les techniques – notamment du corps – et les

¹ En islam médiéval, les rares femmes à détenir une autorité religieuse reconnue sont généralement les femmes saintes qui, à ce titre, figurent dans les dictionnaires biographiques du soufisme. À l'époque mamelouke, les femmes furent de plus en plus nombreuses à accéder à un enseignement religieux, comme les sources narratives en témoignent 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 leur tour à transmettre ce savoir acquis à d'autres femmes, mais pas dans le cadre des madrasas officielles. Sur les *samā'āt*, voir Stefan Leder, Yāsīn Muḥammad al-Sawwās et Ma'mūn al-Ṣāḡarḡī, *Mu'ǧam al-samā'āt al-Dimašqiyya. Les certificats d'audition à Damas, 550-750h/1135-1344*, Damas, Institut français d'études arabes, 1996 ; *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.

² Ces réflexions sur les autorités religieuses dans l'islam 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, EPHE, 2000, p. 27-35.

³ Marcel Mauss, *Œuvres I, Les fonctions sociales du sacré*, Paris, Éditions de Minuit, 1968, p. 93-94 (1^{er} éd. 1902).

rites religieux. Le mélange des gestes est « un fait constant »⁴, par conséquent chaque acte bénéficie d'une fonction à la fois économique, religieuse, voire politique. Daniel Dubuisson, dans son beau livre sur *L'Occident et la religion*, explique que les phénomènes dont parle Marcel Mauss, comme ce dernier le pense à juste titre, ne relèvent pas :

d'une existence intemporelle appelée *religion*, mais souvent parce que *religieux* ne représente pas [...] une catégorie adéquate, féconde pour la réflexion anthropologique⁵.

Daniel Dubuisson s'interroge sur le concept de religion en Occident et constate qu'au cours de son histoire, l'Occident a dégagé un ensemble de réflexions qui, au final, ont conduit à l'universalisation du concept qui serait né, selon lui, de « l'apologétique chrétienne des premiers siècles »⁶. Cependant, déterminer une sphère religieuse séparée n'est pas tâche facile. Bien que le christianisme latin exclue du supposé « champ *religieux* la magie, la divination, les superstitions populaires⁷ » force est de constater que cette opposition irréductible se trouve avec plus ou moins de rigueur dans d'autres religions, en dehors même des monothéismes. Cependant, comme le fait remarquer Daniel Dubuisson, la religion en tant que « mot, idée et domaine particulier »⁸ est bien une création originale que seul l'Occident a su développer dès son adoption du christianisme⁹. On peut donc en conclure que la civilisation occidentale conçoit intellectuellement la religion comme un domaine distinct.

Dans la société musulmane, la situation est nettement plus complexe. En effet, on peut observer une subtile gradation de sphères où la référence aux détenteurs de l'autorité religieuse et aux multiples pratiques culturelles, qu'elles soient communautaires ou individuelles, est plus ou moins directe et rigoureuse. Par conséquent, plusieurs modalités différentes de relation à l'islam peuvent coexister au sein d'une même société – et souvent 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 la circulation continue entre les autorités scripturaires¹⁰, les autorités

⁴ Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, P.U.F. (Quadrige), 1993 (1^{er} éd. 1950), voir « Définition de la magie », p. 10-16, ici, p. 11.

⁵ Daniel Dubuisson, *L'Occident et la religion. Mythes, science et idéologie*, Paris, Éditions Complexe, 1998 p. 75.

⁶ *Ibid.*, p. 23.

⁷ *Ibid.*, p. 270.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Parmi ces autorités scripturaires, on peut citer le Coran, les recueils de hadiths, mais également d'autres textes considérés par les musulmans comme fondateurs.

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 *dār al-islām*. Cette approche pluriconfessionnelle est particulièrement féconde puisque les contacts attestés dans les sources, entre musulmans et autres communautés religieuses, sont très riches 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.

La plupart des historiens, comme les anthropologues, ont l'habitude de travailler sur des ensembles circonscrits et de taille réduite. C'est la raison pour laquelle il me semble important de privilégier le recours à une forme de « micro-histoire » pour suivre le parcours de ces autorités religieuses. Cette méthode est née dans les années 1970¹¹, d'un ensemble de questions débattues au sein d'un petit groupe d'historiens italiens engagés dans des entreprises communes¹² et qui prenaient leur distance avec le modèle de l'histoire sociale élaboré à l'intention des historiens par François Simiand en 1903¹³. Ce dernier, très redevable à Émile Durkheim, invitait les historiens 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 »¹⁴. 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 afin de rendre observables des transformations globales¹⁵. La perspective macro-historique¹⁶ considérait que l'échelle d'observation ne constituait pas

¹¹ Sur la micro-histoire, voir Jacques Revel (dir.), *Jeux d'échelles. La micro-histoire à l'expérience*, Paris, Seuil/Gallimard, 1996. Voir en particulier les articles de Jacques Revel, « Micro-analyse et construction du social », p. 15-36 ; Alban Bensa, « De la micro-histoire vers une anthropologie critique », p. 37-70 et Bernard Lepetit, « De l'échelle en histoire », p. 71-94. Voir également, Carlo Ginzburg et Carlo Pontì, « La micro-histoire », *Le Débat*, 17 (1981), p. 133-136.

¹² Publication d'une revue, *Quaderni storici*, à partir de 1980 et d'une collection « Microstories », placée sous la direction de Carlo Ginzburg et Giovanni Levi. Voir Jacques Revel, « Micro-analyse et construction du social », p. 16.

¹³ François 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 François Simiand, *Méthode historique et sciences sociales*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 1987, p. 113-137.

¹⁴ Jacques Revel, « Micro-analyse et construction du social », p. 17.

¹⁵ Sur l'influence des thèses d'Émile Durkheim sur les *Annales*, voir Jacques Revel, « Histoire et sciences sociales. Les paradigmes des *Annales* », *Annales E.S.C.*, 34 (1979), p. 1360-1376. Voir les réflexions sur l'école des Annales in André Burguière, « Histoire d'une histoire : la naissance des Annales », *Annales E.S.C.*, 6 (1979), p. 1347-1349 ; Jacques Revel, « Histoire et sciences sociales : les paradigmes des Annales », *Annales E.S.C.*, 6 (1979), p. 1360-1376.

¹⁶ Sur l'utilisation du quantitatif en histoire, voir F. Mendels, « Quantitative (Histoire) », dans André Burguière (dir.), *Dictionnaire des sciences historiques*, Paris, P.U.F., 1986, p. 557-562. Voir une

une des « variables de l'expérience »¹⁷. 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 venu de « rebattre les cartes »¹⁸ et que « certaines propositions développées par la micro-histoire contraignaient à une gymnastique intellectuelle salutaire »¹⁹.

Comme on peut le constater, la démarche micro-historienne est profondément différente dans ses intentions et dans ses procédures de celle des Annales. Jacques Revel remarque : « faire varier la focale de l'objectif, c'est en modifier la forme et la trame »²⁰. J'ai expérimenté cette démarche méthodologique et j'ai pu constater qu'elle s'adapte parfaitement aux études sur les autorités religieuses de l'islam médiéval²¹. En effet, la diversité de leurs statuts ne permet pas de considérer ces hommes comme un groupe homogène. Il serait en effet possible, étant donné le nombre impressionnant de notices que l'on trouve rassemblées, en particulier dans les dictionnaires biographiques arabes, de mener une étude quantitative et d'en tirer des caractéristiques globalisantes pour dégager la 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 variable. En privilégiant au contraire une approche attentive aux individus saisis dans leurs relations à d'autres individus, on en tirera, je pense, plus

excellente synthèse sur les écoles historiques en France par Jean-Claude Schmitt et Dominique Iogna-Prat, « Trente ans d'histoire médiévale en France », dans *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, Jean-Claude Schmitt et Otto Gerhard Oexle (dir.), Paris, Publications de la Sorbonne, 2003, p. 399-424. Je voudrais faire allusion à la terminologie différente utilisée en Allemagne et en France pour désigner l'histoire. En effet, le terme « Geschichte » implique une complexité plus grande que le simple emploi du terme « histoire » en français. Voir Reinhart Koselleck, *L'expérience de l'histoire*. Traduit de l'allemand par Alexander Escudier, Paris, Gallimard/Le Seuil, 1997. Voir en particulier le chapitre « Le concept d'histoire », p. 15-99.

¹⁷ Jacques Revel, « Micro-analyse et construction du social », p. 18.

¹⁸ « Histoire et sciences sociales. Un tournant critique ? », *Annales E.S.C.*, 2 (1988), p. 291-293, ici, p. 292.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Jacques Revel, « Micro-analyse et construction du social », p. 19.

²¹ Voir en particulier, Denise Aigle, « Un fondateur d'ordre en milieu rural. Le cheikh Abû Ishâq de Kâzarûn », dans *Saints orientaux*, Denise Aigle (dir.), Paris, De Boccard, 1995, p. 181-209 ; *ideam*, « 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, Institut Français de Recherche en Iran (Bibliothèque iranienne, 45), 1997, p. 233-261 ; *ideam*, « 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*, CNRS-Éditions, 1994, p. 105-161.

d'enseignements²². 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'inscrit.

UNE LONGUE TRADITION DE RECHERCHES

Je voudrais présenter ici, très brièvement puisque ce n'est pas l'objet de ce texte²³, quelques études qui ont marqué l'historiographie de la question et je me limiterai à des exemples significatifs. Les orientalistes ont, la plupart du temps, étudié les autorités religieuses sous l'angle islamologique. Henri Laoust, dans ses recherches sur Ibn Taymiyya²⁴ publiées en 1939, ne cherche pas à reconstruire la personnalité de cet important théologien dont le rôle politique fut 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, les Mamelouks du Caire. Henri Laoust, dont le travail reste encore une référence, étudie avec une grande précision la pensée de ce célèbre savant hanbalite. Ira M. Lapidus se situe aux antipodes de ces recherches puisqu'il utilise une approche plus sociologique. Dans une étude qui a fait date, il pose le problème de l'intégration des ulémas ('*ulamā*') dans le cadre de la ville musulmane²⁵. Il voit dans ces derniers un substitut au manque d'organisation urbaine. Les '*ulamā*', selon l'auteur, constituent un « ensemble agissant²⁶ », autour d'eux se cristallise la « vie

²² Voir Jean Aubin, *Émirs mongols et vizirs persans dans les remous de l'acculturation*, Association pour l'avancement des études iraniennes, Paris, 1995 (Studia Iranica, Cahiers 15) ; Denise Aigle, *Le Fārs sous la domination mongole (XIII^e-XIV^es.). Politique et fiscalité*, Association pour l'avancement des études iraniennes, Paris, 2005 (Studia Iranica, Cahiers 31).

²³ Voir Stephen R. Humphreys, *Islamic History. Revised Edition*, Londres/New York, Tauris, 2005 (1^{er} édition, 1991), voir le chapitre 8 : « A Cultural Elite: the Role and Status of the '*ulamā*' », p. 187-208.

²⁴ Henri Laoust, *Takī-d-Dīn Aḥmad b. Taimīya*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1939. Il faut ajouter à cette référence ancienne, mais qui a gardé sa valeur, 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, Jon Hoover, *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism. Islamic Philosophy*, Leiden/Boston, Brill, 2007 (Theology and Science, vol. 73) ; Baber 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 Bernard G. Weiss (éd.), Londres/New York, Tauris, 2008, p. 259-293. D'autres publications s'intéressent plus au personnage lui-même, voir V. Makari, *Ibn Taymiyya's Ethics. The Social Factor*, Chicago, American Academy of Religion, Chicago Scholars Press, 1983 (Academy Series, 34) ; Caterina Bori, « A new source for the biography of Ibn Taymiyya », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 67/3 (2004), p. 321-348 ; ideam, *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. LXXVI).

²⁵ Ira M. Lapidus, *Muslim Cities in Latter Middle Ages*, Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, 1984 (1^{er} éd.1967).

²⁶ *Ibid.*, p. 108.

associative²⁷ ». Le travail d'Ira M. 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 concret sur les *'ulamā'* eux-mêmes. Les analyses fonctionnalistes sont peu appropriées pour traiter de cette question complexe. Les situations de ces autorités religieuses sont trop diversifiées, particulières, liées au contexte environnant pour que l'on puisse les considérer et les étudier comme un ensemble homogène. C'est pourquoi, l'étude de Jean-Claude Garcin qui aborde cette question au prisme de l'histoire d'une ville de Haute-Égypte, Qūs, restaure ainsi une vision concrète sur des autorités religieuses aux multiples facettes²⁸. 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, une institution qui facilita, dans le contexte étudié par l'auteur, la formation de réseaux relationnels entre des savants de localités différentes, ce qui 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 étudie la fonction centrale de l'autorisation de transmettre (*ijāza'*) le savoir acquis auprès des grands maîtres. L'*ijāza'* devint un facteur de promotion sociale. En effet, souvent, de très jeunes enfants assistaient aux séances d'enseignement des savants éminents afin, plus tard, de pouvoir revendiquer l'*ijāza'* de ces derniers. Jonathan Berkey en conclut qu'à cette époque, la transmission du savoir acquis a ainsi créé une forme d'identité culturelle musulmane²⁹. En 1994, Michael Chamberlain s'est interrogé sur l'usage social du savoir en étudiant cette fois le cas de Damas (1190-1350). La ligne directrice de son étude consiste à examiner comment les statuts sociaux étaient acquis, exercés et revendiqués. L'auteur explique que c'étaient des « maisons » (*buyūt*) d'élite qui détenaient le pouvoir. Il porte son attention sur les stratégies déployées par ces maisons qui cherchaient à acquérir un pouvoir afin de le transmettre d'une génération à une autre. Il met très justement l'accent sur la question des sources, majoritairement narratives, qui, de ce fait, posent problème puisqu'elles obéissent en effet à des conventions littéraires difficiles à interpréter³⁰.

²⁷ *Ibid.*, p. 111.

²⁸ Jean-Claude Garcin, *Un centre musulman de la Haute-Égypte médiévale : Qūs*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1976.

²⁹ Jonathan Berkey, *The Transmission of knowledge in medieval Cairo. A social history of islamic education*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

³⁰ Michael Chamberlain, *Knowledge and social practice in medieval Damascus, 1190-1350*, Cambridge, Cambridge Studies in Islamic Civilization, 1994, p. 12.

En ce qui concerne les autorités religieuses en Iran médiéval, 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 siècles³¹. Devant le grand nombre de biographies, il a recours aux statistiques pour traiter les données, selon des règles qu'il avait définies dans un article publié en 1970³². 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 familiaux, le plus souvent unis par mariages, exercent un monopole quasi exclusif sur les activités religieuses et politiques de la ville.

En 1970, à peu près au même moment 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 les corpus islamiques. 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 siècle³³.

C'est avec une approche pointilliste, caractéristique de toute son œuvre, que Jean Aubin étudie certains de ces groupes familiaux. Il met en relief le rôle actif des autorités religieuses en Iran médiéval et montre bien 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 sous la forme de fondations pieuses (*awqāf*)³⁴.

LA QUESTION POSÉE PAR LES SOURCES

³¹ Robert W. Bulliet, *The Patriciens of Nishâpûr: A Study in Medieval Islamic Society*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1973.

³² Robert W. Bulliet, « A Quantitatif Approach to the Medieval Muslim Biographical Dictionaries », *Journal of Economic and Social History of Orient*, 13 (1970), p. 195-211.

³³ Jean Aubin, « Éléments pour l'étude des agglomérations urbaines dans l'Iran médiéval », dans *The Islamic City*, Samuel M. Stern et Albert Hourani (éd.), Oxford, 1970, p. 65-75, ici, p. 66.

³⁴ Voir par exemple, Jean Aubin, *Deux sayyids de Bam au XV^e siècle. Contribution à l'histoire de l'Iran timouride*, Wiesbaden, 1956 ; idem, « L'aristocratie urbaine dans l'Iran seldjoukide : l'exemple de Sabzavâr », dans *Mélanges offerts à René Crouzet*, Poitiers, 1966, p. 323-332 ; idem, « De Kūbanān à Bidar : la famille Ni'matullahī », *Studia Iranica*, 20 (1991), p. 233-261.

Les informations sur les autorités religieuses de l'islam se trouvent principalement dans les dictionnaires biographiques, caractéristiques de la civilisation islamique³⁵, mais nous disposons également d'autres sources comme, par exemple, les obituaires enregistrés dans les chroniques historiques à la fin de chaque année, dans les histoires de villes ou régionales, dans certains guides de pèlerinage et dans la littérature hagiographique. Dans tous ces types d'écrits, il faut tenir compte du fait que, dans la majorité des cas, et cela est encore plus prégnant dans le genre hagiographique, les informations, au départ, ont toujours été transmises oralement avant de devenir texte écrit.

Quel est le but de l'historien qui consigne par écrit la *memoria* d'un homme ou d'une femme ? La plupart des travaux consacrés à l'histoire de la mémoire reprennent les bases posées par Maurice Halbwachs dans son étude publiée pour la première fois en 1925³⁶. Mais, il n'est pas inutile de rappeler ici ce que l'on entend par *memoria*³⁷ et comment ce concept s'adapte parfaitement à l'islam. Patrick J. Geary explique que les chroniqueurs, tout comme les historiens aujourd'hui, sélectionnent parmi de possibles « *memorabilia* », les choses qui sont « *memoranda* », c'est-à-dire des faits jugés dignes d'entrer dans la mémoire³⁸. En d'autres termes, il s'agit d'étudier une « propagande »³⁹ : 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 pour donner à ces personnages un statut

³⁵ 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 Wadād al-Qaḍī, « Biographical Dictionaries: Inner Structure and Cultural Significance », dans *The Book in the Islamic World and Communication in the Middle East*, George N. Atiyeh (éd.), Albany State, University of New York Press, 1995, p. 93-122.

³⁶ Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel, 1994 (1^{er} éd. 1925).

³⁷ Sur la *memoria*, outre les importants travaux de Patrick J. Geary, *La mémoire et l'oubli à la fin du premier millénaire* ; idem, « Oblivion Between Orality and Textuality in the Tenth Century », dans Gerd Althoff, Johannes Fried, Patrick J. Geary (éd.), *Medieval Concepts of the Past. Ritual, Memory, Historiography*, Cambridge, Publications of the German Historical Institute, 2002, p. 111-122. Voir également, Michael 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 ; Johannes Fried, « Le passé à la merci de l'oralité et du souvenir. Le baptême de Clovis et la vie de Benoît de Nursi », dans *ibid.*, p. 71-104 ; Michel Lauwers, « *Memoria*. À propos d'un objet d'histoire en Allemagne », dans *ibid.*, p. 105-126

³⁸ Patrick J. Geary, *La mémoire et l'oubli à la fin du premier millénaire*, p. 27.

³⁹ *Ibid.*

privilegié par rapport à d'autres catégories sociales. Jacqueline Chabbi fait très justement remarquer que :

Raconter la vérité donnée à croire [...] fut longtemps une mission de mémorialisation [...]. La gloire ne demeure que si elle s'éternise⁴⁰.

Il ne faut pas perdre de vue ce fait capital. Le Prophète Muḥammad, par exemple, est la « mémoire obligée de chaque croyant »⁴¹. Après sa mort, l'ordre établi par le Prophète fut considéré comme un idéal qui devait être perpétué par la communauté des croyants, l'*umma*. Christian Décobert montre de manière convaincante 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 ladite « constitution de Médine »⁴². En revanche les documents sont très nombreux au second temps, après sa mort, au temps de « l'enseignement prophétique »⁴³. Christian Décobert fait très justement remarquer qu'au cours de cette période : « des pans entiers d'une histoire première [...] [qui] s'est faite par ce que l'on appelle la tradition prophétique »⁴⁴. Le travail du second temps avait pour objectif de construire une vie que l'on peut qualifier de sainte : « Muḥammad ne pouvait qu'être Prophète »⁴⁵. La transmission orale a été un fait fondamental dans l'élaboration de la « vie canonique » du prophète de l'islam, la *Sīrat al-nabawiyya* d'Ibn Hishām (m. 833 ou 828).

Le biographe met par écrit les faits et gestes du personnage dont il veut préserver la *memoria*, laquelle se trouve ensuite perpétuée à travers des traditions orales⁴⁶. Elle s'enrichit ainsi de strates supplémentaires. 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'ancêtre dans lequel se reconnaît une communauté⁴⁷. La mémoire est

⁴⁰ Jacqueline Chabbi, « 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*, Raoul Curriel et Rika Gyselen (éd.), Bures-sur-Yvette, 1994 (Res Orientales, 6), p. 21-46, ici, p. 21.

⁴¹ Christian Décobert, « La mémoire monothéiste du Prophète », *Studia Islamica*, 72/2 (1990), p. 19-46, ici, p. 19.

⁴² *Ibid.*, p. 20.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*, p. 42.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 46.

⁴⁶ Voir les réflexions stimulantes d'Evelyne Birge Vitz, « Vie, légende, littérature. Traditions orales et écrites dans les histoires des saints », *Poétique*, 72 (1987), p. 387-402.

⁴⁷ Michel 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*, 94 (1988), p. 21-50, ici, p. 50.

fondatrice d'un lien social entre les membres du groupe qui gravitait autour de lui et même bien au-delà en fonction de sa notoriété⁴⁸.

Quelles sont les ressources de la littérature biographique pour étudier les autorités religieuses de l'islam médiéval ? 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'histoire orale est essentielle dans les dictionnaires biographiques et les autres types de sources qui leur sont apparentés, telle la littérature hagiographique. Ces textes renferment nombre de dialogues et de situations en apparence anecdotiques. Cependant, ces dialogues entre les personnages permettent de saisir une réalité plus profonde. Considérer que ces éléments ne sont d'aucune importance pour l'historien serait adopter une démarche désinvolte, non seulement vis-à-vis des hommes que l'on tente d'étudier, mais également vis-à-vis de ceux qui ont voulu conserver leur *memoria* par la médiation de l'écrit. 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 inscrivant leurs actions dans un système de représentations qui correspond au moment de leur mise par écrit. En d'autres termes, dans ses analyses, tout historien, bien qu'il soit 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 sources ont été rédigées.

Ces écrits conduisent ainsi des hommes et des femmes vivants à l'historien qui 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 du 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 aboutie⁴⁹. Aujourd'hui, aux vieilles métaphores « gisements documentaires » ou « mines d'informations » s'oppose la conception d'un « déjà-là » de la structure du texte⁵⁰. Pierre Toubert faisait ce constat à propos des documents d'archives, constat qui s'impose plus

⁴⁸ Voir à ce sujet les réflexions de Michel 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, Beauchesne, 1997.

⁴⁹ Voir à ce sujet l'ouvrage qui en son temps a fait date et qui a fait assez récemment l'objet d'une réédition, Charles-Victor Langlois et Charles Seignebos, *Introduction aux études historiques*, Paris, Éditions Kimé, 1992 (1^{er} éd., 1898). Dans ce livre, il est fait appel aux sciences auxiliaires de l'histoire pour établir l'authenticité des documents.

⁵⁰ Pierre Toubert, « 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, ici, p. 88.

encore pour les sources dites narratives. Le texte 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 incombe donc à l'historien de démythifier le sens apparent du document qui est le résultat de l'effort des sociétés historiques pour imposer telle image d'elles-mêmes aux générations futures.

Dans les obituaires des chroniques historiques, et surtout dans les dictionnaires, les notices qui rapportent la vie de chaque personnage suivent le plus souvent un même modèle : origine, formation, voyages, activités religieuses, sociales, voire politiques. On ne trouve que très rarement des hommes qui ne sont pas reconnus pour leurs qualités religieuses éminentes. Mais il faut nuancer cette assertion car nous trouvons également des dictionnaires qui recensent des notices de sultans et d'émirs dont les traits de caractère ne sont pas toujours positifs, loin s'en faut. Cependant, en règle générale, les aspects négatifs des personnages, surtout ceux qui appartiennent à la classe religieuse, semblent le plus souvent avoir été gommés. Dans nombre de ces ouvrages, ne figurent apparemment que ceux qui ont été jugés dignes d'y être intégrés. Nous sommes face à un genre à vocation édificatrice, un genre qui, pour une large part du corpus, est relativement proche de la littérature hagiographique, notamment lorsque nous sommes face aux dictionnaires des débuts de l'islam⁵¹ ou encore à ceux qui sont consacrés à une classe de religieux en particulier (savants hanbalites, chaféites, lecteurs de Coran, soufis, etc.). Les descriptions des personnages sont souvent idéalisées, 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, l'image que l'auteur du dictionnaire, le plus souvent lui-même un religieux, souhaitait donner des personnages

⁵¹ Sur l'écriture de l'histoire des premiers siècles de l'islam, voir en particulier Gregor Schoeler, « Writing and Publishing. On the Use and Function of Writing in the First Centuries of Islam », *Arabica*, 44/2 (1997), p. 423-435 ; idem, *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam*, Paris, P. U. F., 2002. Sur la manière dont l'histoire des débuts de l'islam a été écrite postérieurement à sa naissance, voir les réflexions de Jacqueline Chabbi, « La représentation du passé aux premiers âges de l'historiographie califale », p. 21-46 ; idem, *Le seigneur des tribus. L'islam de Mahomet*, Paris, Noësis, 1997 ; idem, *Le Coran décrypté*, en particulier, p. 13-63. Sur l'écriture de l'histoire en Iran à la période pré-mongole, voir Julie Scott Meisami, « The Past in the Service of the Present: Two Views of History in Medieval Persia », *Poetics Today*, 14 (1993), p. 247-275 ; idem, *Persian Historiography to the end of the twelfth Century*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1999, en particulier, p. 1-13. Sur l'Occident latin, voir les excellents travaux de Gabrielle M. Spiegel, « Social Change and Literary Language: The Textualization of the Past in Thirteenth-Century Old French Historiography », *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 17 (1987), p. 129-148 ; idem, « Political Utility in Medieval Historiography: A Sketch », *History and Theory*, 14 (1975), p. 314-325.

pour lesquels il a recueilli avec soin des informations auprès d'hommes de son propre milieu. En effet, les anecdotes rapportées dans ces dictionnaires avaient une signification pour ceux qui les relataient et ceux qui les écoutaient. Mais, l'écart entre le lieu commun littéraire et la réalité sociale n'est pas un obstacle pour l'historien : aucun matériau littéraire n'est sans signification ou sans usage social.

UN GROUPE AU SEIN DE LA SOCIÉTÉ ?

À l'origine, l'autorité revenait à celui qui guidait et gouvernait l'*umma*, mais peu à peu une tension s'est instaurée entre l'autorité du calife et la montée en puissance des ulémas, ceci à la faveur des événements historiques du califat d'al-Ma'mūn⁵². Christian Décobert définit ainsi l'autorité religieuse au début 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 suprahumaine⁵³.

Je suggère, dans le cadre de la période plus vaste de l'islam médiéval, jusqu'au xvi^e siècle⁵⁴, de définir une autorité religieuse comme : « un personnage auquel le milieu social où il vit 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 biographiques ceux que l'on caractérise comme des savants en sciences religieuses sont souvent désignés collectivement sous le nom de '*ulamā*' (sing. '*ālim*') ce qui souligne l'importance accordée à la connaissance et à la transmission du savoir comme source d'autorité religieuse. Le terme '*ālim*' désigne en effet un savant par référence à un savoir religieux (*'ilm*) acquis. Depuis plusieurs décennies, comme on l'a vu, il a beaucoup été débattu du rôle joué par les ulémas dans la société musulmane. D'ailleurs, comme je l'ai déjà 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, des contextes politiques, selon les différentes périodes et dans diverses régions du *dār al-islām*.

⁵² Voir M. J. Kister, « Social and Religious Concepts of Authority in Islam », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 18 (1994), p. 84-127. Christian Décobert fait le même constat en disant : « 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 imposée. » Voir « L'autorité religieuse aux premiers siècles de l'islam », *Archives des sciences sociales des religions*, 125 (2004), p. 23-44, ici, p. 23.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Cette coupure chronologique, inspirée de l'Occident, n'est pas tout à fait pertinente pour l'islam, ou plutôt les islam-s, mais on note, à partir de cette époque un changement dans les sources documentaires à notre disposition avec l'apparition de fonds d'archives importants.

Pour en revenir au terme *'ālim*, il exclut ceux qui, a priori, ne se distinguent pas par leur *'ilm*, mais par leur *ma'rifa*, c'est-à-dire leur connaissance intime du divin, les saints hommes ou amis de Dieu (*awliyā*). Ainsi que Christian Décobert le souligne, il en découle que les médiateurs du savoir et du sacré sont les attributaires légitimes de l'autorité religieuse⁵⁵. Une distinction s'opère alors entre un savoir fondé sur le *'ilm* ou la *ma'rifa* qui s'exprime par l'opposition rhétorique entre les juristes (*fuqahā*) et les pauvres en Dieu (*fuqarā*). Ce modèle alternatif au *'ālim* se fonde, comme on l'a vu, sur la *memoria* du Prophète Muḥammad construite par la tradition postérieure. Mais, la place occupée par le modèle prophétique est centrale dans l'islam, aujourd'hui encore. 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 qu'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 »⁵⁶. Effectivement, toute tradition sacrée, et cela n'est pas propre à l'islam, est de rendre le passé en accord avec les attentes des hommes du présent.

Quoi qu'il en soit de la biographie reconstituée *a posteriori* du Prophète, elle est devenue le modèle par excellence qui correspondait aux besoins de l'époque, un moment où l'islam avait basculé dans un autre monde que celui dont il était issu⁵⁷. Muḥammad 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 représente le prototype du saint connaissant en Dieu (*'ārif bi-llāh*). La conduite du Prophète en termes de piété et d'ascèse a alors été érigée en un modèle de comportement qui correspondait à un autre univers culturel. La tradition dont les nouveaux musulmans de l'époque abbasside se réclamaient a représenté le passé tel qu'ils l'imaginaient⁵⁸, par rapport à leur propre substrat culturel ancien. Ce phénomène est particulièrement visible en Iran oriental, dans le contexte culturel et politique d'un islam sorti de son milieu d'origine, l'Arabie⁵⁹. Ce n'est pas un

⁵⁵ Christian Décobert, « L'autorité religieuse aux premiers siècles de l'islam », p. 23. L'auteur constate que très rarement les chercheurs se sont posé la question, qui me semble cruciale, de savoir si cette affirmation a toujours été vraie. Voir également M. J. Kister, « Social and Religious Concepts of Authority in Islam », p. 84-127.

⁵⁶ Jacqueline Chabbi, « Histoire et tradition sacrée. La biographie impossible de Mahomet », *Arabica*, 43/ (1996), p. 189-205, ici, p. 196.

⁵⁷ Jacqueline Chabbi, *Le Coran décrypté*, p. 14.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ Voir Christian Décobert, « L'autorité religieuse aux premiers siècles de l'islam », p. 23-44 ; Jacqueline Chabbi, *Le Coran décrypté*, p. 109-119.

hasard si les premiers mouvements mystiques de type ascétique sont issus du Khorassan au IX^e-X^e siècle.

Les *karrāmiyya* sont apparus au IX^e siècle. Leur comportement était empreint d'une forte tendance ascétique et piétiste, avec une insistance sur la mortification de soi (*taqashshuf*) et la confiance absolue en Dieu (*tawakkul*)⁶⁰. Le mouvement des *malāmatiyya* se développa également à cette époque. L'idée sous-jacente à leur désignation 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 personne⁶¹. » Ce verset concerne le Prophète et ses compagnons que les *malāmatiyya* revendiquaient comme les premiers de leurs membres⁶². Les *malāmatiyya* s'inscrivent donc dans la voie de Muḥammad. Éric Geoffroy écrit à leur propos : « Ils enveloppent la *Haqīqa* dans le vêtement de la *Sharī'a*⁶³. » Nelly Amri et Denis Gril font remarquer :

Qu'à travers cette revivification de la figure du *malāmatī* primitif, c'est à un ressourcement dans la sainteté du Prophète que 'Alī b. Maymūn invite ses contemporains⁶⁴.

Aux yeux de la communauté musulmane, les *malāmatiyya* étaient, même en attirant le mépris sur eux, des personnages dotés d'un statut religieux. Avant le milieu du X^e siècle, à Nichapour, le soufisme était encore un phénomène marginal⁶⁵. Margaret Malamud montre que l'accroissement du soufisme et des madrasas est en grande partie le résultat du patronage des Seldjoukides. Ces conquérants étrangers avaient besoin des autorités religieuses pour se donner une légitimité et en échange les nouvelles élites politiques

⁶⁰ Clifford Edmund Bosworth, « *Karrāmiyya* », *EI*², vol. IV, p. 694-695 ; Margaret Malamud, « The Politics of Heresy in Medieval Khurassan: The Karramiyya in Nishapur », *Iranien Studies*, 27/1-4 (1994), p. 37-51.

⁶¹ Coran, V : 54.

⁶² Voir un aperçu général sur le développement de ce mouvement en Iran par Hamid Algar, « *Malāmatiyya* », *EI*², vol VI, p. 218-219 ; Wilferd Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Albany State, New York, 1988, p. 39-54.

⁶³ Éric Geoffroy, « La voie du blâme : une modalité majeure de la sainteté en islam d'après l'exemple du cheikh 'Alī Ibn Maymūn al-Fāsi (m. 917/1511) », dans *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam. Le regard des sciences de l'homme*, Nelly Amry et Denis Gril (dir.), Paris, Maisonneuve & Larose (Maison méditerranéenne des sciences de l'homme), 2007, p. 139-149, ici, p. 141.

⁶⁴ Nelly Amry et Denis Gril, « Introduction », dans *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam*, p. 9-32, ici, p. 20.

⁶⁵ Voir les intéressantes réflexions sur le développement du soufisme au Khorassan dans Jacqueline Chabbi, « Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurassan, III^e/IX^e-IV^e/X^e siècles », *Studia islamica*, XLVI (1977), p. 5-72.

récompensaient ce soutien sous la forme de madrasas et de *khānqāh*, ce qui est une indication de leur signification sans cesse grandissante dans la vie communautaire⁶⁶.

L'autorité ne se limitait donc pas au savoir acquis et les croyants percevaient confusément que certains musulmans qui, eux, 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 (*fuqahā'*), les pauvres en Dieu (*fuqarā'*), les amis de Dieu (*awliyā'*), qui désignent, sans se limiter aux *'ulamā'*, 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 de religieux 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'échoppes⁶⁷, 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 unitaire. 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 étudiée 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

⁶⁶ Margaret Malamud, « Soufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur », *International Journal of Middle East Studies*, 26/3 (1994), p. 427-442.

⁶⁷ Nous trouvons cependant dans les dictionnaires biographiques quelques notices de grands négociants qui pouvaient aussi remplir des fonctions religieuses. Mais ces derniers figurent dans les dictionnaires parce qu'ils ont joué un rôle commercial important, et donc politique, ou alors ils fonctionnaient en réseaux internationaux, tels les *kārimī*. Sur les marchands *kārimī*, voir Subhi Y. Labib, « *Kārimī* », *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.

volontaire qui était prêché par les mendiants et les vagabonds était l'idéal des laïcs qui cherchaient à imposer leur propre valeur éthique du travail, mais dont le mode de vie « parareligieux » n'était approuvé ni par la papauté, ni par les clercs⁶⁸. On peut aisément faire le lien avec les saints hommes musulmans dont la conduite outrancière pouvait choquer certains esprits puritains, comme, par exemple, le ravi en Dieu (*majdhūb*)⁶⁹. Ces saints, qui prolifèrent à l'époque mamelouke, se rapprochent de ceux qui cherchent à s'attirer le blâme des humains, les *malāmatīyya*, dont il a été question *supra*. Mais, tout en transgressant ostensiblement et en apparence la *sharī'a*, le *majdhūb* se conforme à la norme islamique. Cette conduite pourrait constituer un invariant qui semble sinon traverser le comportement de tous les mystiques du monde, mais en tout cas l'islam et le christianisme qui connaît le fou en Christ (*salos*) byzantin ou encore l'innocent (*yourodivyi*) de la piété russe⁷⁰. On peut comparer aux marginaux de l'Occident latin toutes ces catégories de fauteurs de troubles dans la société islamique : jeune homme (*fatā*, plur. *fityān*), hors-la-loi ('*ayyār*, plur. '*ayyarūn*), pègre (*awbāsh*), coquin (*rind*, plur. *runūd*), tant décriés dans les sources islamiques et qui représentent une longue cohorte d'inconnus, mis à part ceux qui ont réussi à fomenter une révolte réussie contre le pouvoir en place⁷¹. Les sources narratives restent donc quasi muettes sur ces dernières catégories, sauf de manière

⁶⁸ Jean-Claude Schmitt, « L'histoire des marginaux », dans *La nouvelle histoire*, Jacques Le Goff (dir.), Paris, Éditions Complexe, 1988 (1^{er} éd., 1978), p. 277-305, ici, p. 291. Voir également sur cette question, Bronislaw Geremek, « Le marginal », dans *L'homme médiéval*, Jacques Le Goff (dir.), Paris, Seuil (L'univers historique), p. 381-413. Voir en particulier les parallèles que l'on peut établir l'Occident latin et l'islam qui concernent les « métiers indignes » dont les critères étaient liés à des activités professionnelles en rapport avec la « pureté » et les « souillures ». Tous ces tabous remontaient au droit romain et avaient par conséquent une valeur juridique, *ibid.*, p. 402.

⁶⁹ Sur ce type de saint, voir Éric Geoffroy, *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, p. 309-333.

⁷⁰ Catherine 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. 353-372, ici p. 354.

⁷¹ La biographie sur ce sujet est importante, nous renvoyons essentiellement aux travaux de Claude Cahen, « Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du Moyen Âge », *Arabica*, 5/3 (1958), p. 225-250 ; idem, *Arabica*, 6/2 (1959), p. 25-56 ; idem, *Arabica*, 6/3 (1959), p. 233-265. Sur l'Iran pré-mongol, voir Deborah Gerber Tor, *Violent order: religious warfare, chivalry, and the 'ayyār phenomenon in the medieval Islamic world*, Würzburg, Ergon in Kommission, 2007. On trouvera dans cet ouvrage d'intéressants développements sur les rapports entre les '*ayyār* et les combattants volontaires de la foi (*mutaṭawwi'a*), ainsi qu'avec les mouvements soufis et la *futuwwa*. Sur les '*ayyār* à la période mongole, voir Mohsen 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*, Charles Melville (éd.), Wiesbaden, 1999, p. 269-276. Voir une discussion à cette période sur les relations entre ces différents groupes sociaux et l'idéal chevaleresque du *pahlavān* dans Denise Aigle, *Le Fārs sous la domination mongole*, p. 190-199.

collective, étant donné que leur statut est clairement perçu comme dévalorisant. Cependant, dans les sources, l'image des *fityān*, 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 *fityān* détenaient donc aux yeux de certains musulmans une certaine forme d'autorité religieuse. Le *fatā* par excellence n'était-il pas 'Alī (*lā fatā illā 'Alī*), le gendre du Prophète⁷² ?

Il faut bien avoir à l'esprit que les sources dont nous disposons aujourd'hui ne sont pas représentatives du savoir historique de l'époque que nous étudions. Les pertes lors de la transmission sont importantes et, si nous ne tenons pas compte de ce facteur, nous risquons fort de surévaluer ce qui nous a été transmis dans un ensemble nouveau et déformé. Les différentes couches sociales ont des chances inégales d'être évoquées dans les sources. C'est ce qu'Arnold Esch appelle les « conditions sociales de la transmission »⁷³. Il faut également tenir compte du fait que les savants en sciences religieuses eux-mêmes ont forgé dans ces dictionnaires leur propre image, au détriment des autres catégories sociales puisque, à côté des personnels de la chancellerie (*kuttāb*) et des lettrés (*udabā'*), les '*ulamā'*, au sens large du terme, détenaient un quasi monopole sur le savoir.

Au début du chapitre qu'il consacre à l'historiographie des recherches sur les ulémas, Stephen R. Humphreys émet l'hypothèse que si nous nous attachions à étudier les rapports que ces savants entretiennent 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 général⁷⁴. Cette thèse me semble difficile à admettre et à vérifier. Pour les raisons déjà exposées, on ne peut pas considérer les autorités religieuses islamiques 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.

LÉGITIMITÉ, STATUT, FONCTION DES AUTORITÉS RELIGIEUSES

⁷² La bibliographie sur ce sujet est très abondante ; pour une bonne synthèse des différents aspects des *fityān* ainsi que sur leurs rapports avec les soufis voir Claude Cahen, « Futuwwa », *Et*², vol. II, p. 983-987.

⁷³ Arnold 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. 17-29, ici, p. 17.

⁷⁴ Stephen R. Humphreys, *Islamic History*, p. 187.

Dans les diverses sociétés islamiques, la catégorie “autorité religieuse”, 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 de l’autorité implique nécessairement les conflits qui surgissent entre certaines sources pourvoyeuses d’autorité, donc de légitimité. Prenons l’exemple d’une autorité qui repose sur des pouvoirs d’origine fonctionnelle (exercice de la judicature, responsabilité d’institutions d’enseignement, direction de confréries soufies, fonctions liées aux actes cultuels, contrôle des marchés, *ḥisba*⁷⁵) : elle peut s’opposer à une autorité issue de pouvoirs supranaturels et informels. En d’autres termes, dans ce cas précis, des pouvoirs dont la légitimité ne trouve pas sa source dans un cadre bien défini. La fonction la plus évidente d’une autorité dotée de pouvoirs supranaturels est une « fonction de compensation »⁷⁶ : le saint homme, par exemple, s’interpose généralement entre les humbles qu’il défend et les puissants. Il faut 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’rifā*) dont il a déjà été question. Cependant, un autre facteur joue 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’islam⁷⁷. Le généalogiste (*nassāb*) déduisait de sa connaissance du passé des lignages le rang et le comportement des hommes de son temps, dans ce sens, il avait un rôle primordial dans le cadre de la mise en valeur des autorités religieuses.

En effet, un *nasab* élevé implique des charismes et « une force bénéfique d’origine divine (*baraka*) » qui peuvent être mis au service de la communauté musulmane⁷⁸. Nous

⁷⁵ La personne chargée de contrôler les marchés, dans un désir de justice, était le *muḥtasib*. Dans son chapitre sur la *ḥisba* de ses *Aḥkām al-sultāniyya*, al-Mawārdī, dit que le *muḥtasib* 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 » (*al-amr bi-l ma’rūf wa l-nays ‘an al-munkar*), voir R. P. Buckley, « The *Muḥtasib* », *Arabica*, 39/1 (1992), p. 59-117, ici, p. 67.

⁷⁶ Nellu Amry et Denis Gril, « Introduction », p. 15.

⁷⁷ Sur le *nasab* avant et après l’islam, voir Franz Rosenthal, « *Nasab* », *Et*, vol. VII, p. 967-969.

⁷⁸ Christian Décobert, « L’institution du *waqf*, la *baraka* et la transmission du savoir », dans *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*, Hassan Elboudrari (éd.), Le Caire, Institut français d’archéologie orientale, 1993, p. 25-40, ici p. 36. Sur la valeur de la généalogie en Occident latin, voir Gabrielle M. Spiegel, *The Past as Text. The Theory and Practice of Medieval Historiography*,

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 commémoration »⁷⁹. Celle-ci avait pour objectif de revivifier la *memoria* des personnages ayant une noble ascendance et qui cherchaient ainsi à s'organiser en une structure verticale (un lignage) basée sur des liens de sang⁸⁰. Ces textes et en particulier les histoires généalogiques dont nous avons également de nombreux exemples en islam, les *mushajar*, étaient avant tout écrits pour légitimer le pouvoir d'une dynastie ou d'une famille d'autorités religieuses.

Les descendants du Prophète que l'on désigne, selon les époques et les aires géographiques, sous le nom de *sayyid*⁸¹ ou de *sharīf*⁸², jouissent d'une vénération particulière. Le *sayyid* était à l'origine le chef d'une tribu arabe, puis à l'époque islamique, le terme devint une titulature honorifique attribuée aux descendants du Prophète⁸³. Avant et après l'islam, les *sharīf* (plur. *ashrāf*) étaient parmi les Arabes des personnes issues de tribus nobles et de haut rang. Mais les significations possibles de *sharīf* ont beaucoup varié chronologiquement et géographiquement. Le sens islamique le plus large de *sharīf* est descendant du Prophète, mais il a également conservé sa signification de personne ayant un statut social noble. Par conséquent, les *sayyid* et les *sharīf* jouèrent, et continuent de jouer, un rôle social et politique reconnu. Il semble qu'au Maghreb, par exemple, l'influence du sharifisme a exercé un rôle significatif en ce qui concerne la transmission de manière 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 tribale⁸⁴. En tout cas, dans les dictionnaires biographiques, le but affiché est d'exprimer la mémoire sociale de personnages reconnus par des qualités innées, comme le *nasab*, ce qui leur confère le statut prestigieux d'autorité prétendue hors du commun. Les hommes, simplement dotés de qualités acquises, comme les détenteurs de fonctions

Baltimore/Londres, The Johns Hopkins University Press, 1997, en particulier, « Genealogy: Form and Function in Medieval Historiography », p. 99-110.

⁷⁹ Gabrielle M. Spiegel, « Genealogy Form and Function in Medieval Historiography », p. 104.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ Clifford Edmund Bosworth, « Sayyid », *EI*², vol. IX, p. 119-120.

⁸² C. van Arendonk-[W. A. Graham], « Sharīf », *EI*², vol. IX, p. 340-348.

⁸³ Dans l'Iran chiite, le terme désigne un descendant du Prophète par son gendre 'Alī et sa fille Fāṭima. Auparavant, les *sayyid* n'étaient pas obligatoirement chiites.

⁸⁴ Nelly Amry et Denis Gril, « Introduction », p. 25.

religieuses officielles, le plus souvent liées au pouvoir en place et à ses aléas, détiennent alors une autorité plus susceptible de revirements.

On constate, par ailleurs, que l'équilibre entre les qualités personnelles (innées ou acquises), l'exercice de charges officielles et un charisme octroyé par la *vox populi* est à l'origine d'une tension entre ces différentes sources d'autorité. Les divers critères qui permettent d'identifier 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 de manière héréditaire de charges prestigieuses comme celle de grand *cadi*, par exemple, donne lieu à une âpre compétition sociale, mais également à des stratégies de renoncement. S'agit-il de conduite de retrait de la part d'individus affichant ainsi un désintéret pour une charge octroyée par le pouvoir temporel du prince ou bien d'une stratégie visant à se faire passer pour ascète, afin, au bout du compte, d'acquérir 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, mais dans une perspective comparatiste avec d'autres religions ou systèmes de pensée. Les univers religieux qui ont été, ou sont toujours, en contact avec l'islam, comme le christianisme oriental, le bouddhisme, l'hindouisme, le confucianisme (dont la pensée a fortement influencé l'islam chinois) et le chamanisme ont été privilégiés. 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 permanente : 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 ne jouent pas – 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.