



HAL
open science

Autorité religieuse et autorité sociale dans le groupe hanbalite bagdadien d'après le “ Journal ” d'Ibn al-Bannâ' (Ve/XIe siècle)

Vanessa van Renterghem

► To cite this version:

Vanessa van Renterghem. Autorité religieuse et autorité sociale dans le groupe hanbalite bagdadien d'après le “ Journal ” d'Ibn al-Bannâ' (Ve/XIe siècle). Denise Aigle. Les autorités religieuses entre charisme et hiérarchie. *Approches comparatives*, Brepols, pp.63-85, 2011, *Miroir de l'Orient musulman*, 978-2-503-53281-3. hal-01740394

HAL Id: hal-01740394

<https://inalco.hal.science/hal-01740394v1>

Submitted on 21 Mar 2018

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.

Autorité religieuse et autorité sociale dans le groupe hanbalite bagdadien d'après le « Journal » d'Ibn al-Bannâ' (v^e/xi^e siècle)

Vanessa VAN RENTERGHEM*

Les figures d'autorités religieuses¹ de l'islam médiéval sont variées : elles incluent aussi bien le lettré (*'âlim*) transmetteur et producteur d'un savoir traditionnel ou l'imam dirigeant la prière du vendredi, que le jurisconsulte à qui l'on vient réclamer un avis légal (fatwa) ou le cadî chargé d'appliquer la loi musulmane, la charia. Elles forment ainsi un ensemble composite et socialement hétérogène. La diversité des fonctions religieuses, l'hétérogénéité de statut social que l'on observe parfois chez des individus exerçant un même office, l'absence de classification hiérarchique entre ces fonctions, voire même entre le commun des croyants et les hommes en charge de ces offices, le fait que les hommes de religion aient été fréquemment investis dans une autre activité pour assurer leur subsistance, sont autant de traits particulièrement frappants dans le contexte de l'islam médiéval.

L'accent mis sur ces caractéristiques a souvent conduit les analystes à opposer le fonctionnement d'une société musulmane considérée comme globalement informelle et non-institutionnalisée, à celui du christianisme occidental, encadré par un clergé à la hiérarchie fermement organisée, aux fonctions clairement définies et aux modes de recrutement ouvertement spécifiés par un corpus de règles. En islam, en l'absence d'institutions comparables aux Églises chrétiennes, la question qui se pose est celle des fondements de l'autorité religieuse. Puisque cette autorité n'était pas garantie par une délégation hiérarchique, les hommes qui en étaient porteurs auraient donc à réaffirmer en permanence leur légitimité. Il est logique de penser que leurs qualités individuelles devaient jouer un rôle fondamental dans ce processus de réaffirmation constante ; encore faut-il identifier ces qualités et en étudier le poids respectif.

La présente interrogation sur les fondements de l'autorité religieuse en islam repose sur l'étude d'un groupe particulier : celui des hanbalites² bagdadiens, quelques années après la conquête de la capitale abbasside par

* Institut National des Langues et Civilisations Orientales

1. On distinguera ici l'autorité religieuse, pouvoir réclamant la maîtrise d'un savoir traditionnel et fondé sur l'exercice de fonctions se rapportant à la gestion du sacré, et les autorités religieuses, à savoir les personnages investis d'une telle autorité et exerçant de telles fonctions.
2. Le hanbalisme est l'une des quatre principales écoles juridiques (*madhhab*) de l'islam sunnite, nommée d'après Ahmad b. Hanbal (m. 241/855). Les trois autres principales écoles juridiques sunnites sont le chaféisme, le hanafisme et le malikisme. École rigoriste globalement minoritaire au sein du sunnisme médiéval, le hanbalisme était le *madhhab* dominant à Bagdad. Sur la constitution des écoles juridiques, voir Ch. Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th centuries C.E.*, Leyde-New York-Cologne, 1997. Les travaux de référence sur le hanbalisme

les Turcs seldjoukides (milieu du ^v^e/^x^e siècle). L'étude détaillée de ce groupe est rendue possible grâce à une source originale, produite par l'un de ses membres : le « Journal » d'Abû 'Alî b. al-Bannâ' (m. 471/1079).

Le « Journal » d'Ibn al-Bannâ', un témoignage unique sur le groupe hanbalite bagdadien

Ibn al-Bannâ', juriste (*faqîh*) hanbalite, est l'auteur d'un ensemble de notes destinées à son usage personnel (sans doute pour lui servir d'aide-mémoire dans la rédaction d'ouvrages postérieurs), sous la forme d'un véritable journal, rédigé au jour le jour à la première personne. Seuls quelques fragments nous sont parvenus, sous la forme d'un unique manuscrit, probablement autographe ; 185 paragraphes ont été conservés et publiés³, qui concernent les années 460-461 de l'hégire (1068-1069 de l'ère chrétienne).

Le contenu du « Journal » est centré sur la vie quotidienne de son auteur, ses occupations et celles du groupe hanbalite auquel il appartenait, dans le cadre du quartier de Bâb al-Marâtib, sur la rive orientale de Bagdad. Quatre-vingt dix paragraphes environ évoquent le groupe hanbalite et ses activités socio-religieuses et quinze sont consacrés à un notable hanbalite, le *sharîf* Abû Ja'far b. Mansûr. Les autres événements relatés relèvent de la vie politique bagdadienne ou sont de nature anecdotique. Le « Journal » s'inscrit ainsi dans un cadre avant tout local, celui de Bagdad et plus précisément du milieu hanbalite auquel appartenait son auteur. Il accorde une place importante aux lettrés et tout particulièrement à certains de ses compagnons de *madhhab*⁴, dont certaines, au vu de leurs activités,

restent ceux d'H. Laoust, notamment « Le Hanbalisme sous le califat de Bagdad (241/855-656/1258) », *Revue des études islamiques*, vol. 1, 1959, p. 67-128 ; Idem, « Le hanbalisme sous les Mamlouks Bahrides (658-784/1260-1382) » ; *ibid.* vol. 28, 1960, p. 1-72 ; Idem, « Les agitations religieuses à Baghdâd aux ^{iv}^e et ^v^e siècles de l'hégire », dans *Islamic Civilization 950-1150*, D.S. Richards (éd.), Londres, 1973, p. 167-185. H. Laoust a synthétisé ses recherches dans l'article « Ḥanābila », *EP*, vol. III, p. 158-162. Voir également G. Makdisi, « L'islam hanbalisant », *Revue des études islamiques*, vol. 42-2, 1974, p. 211-244 ; *ibid.* vol. 43-1, 1975, p. 45-76. Sur le hanbalisme bagdadien, voir N. Hurvitz, « From Scholarly Circles to Mass Movements: The Formation of Legal Communities in Islamic Societies », *The American Historical Review*, vol. 108-4, 2003, p. 985-1008 ; M. Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge, 2000, p. 114-145. Sur le "groupe" (*jam'â'a*) hanbalite de Bâb al-Marâtib et ses principales figures, voir V. Van Renterghem, « Le sentiment d'appartenance collective chez les élites bagdadiennes des ^v^e-^{vi}^e/^x^e-^{xii}^e siècles », *Annales islamologiques*, vol. 42, 2008, p. 231-258 ; Eadem, « Structure et fonctionnement du réseau hanbalite bagdadien dans les premiers temps de la domination seldjoukide (milieu du ^v^e/^x^e siècle) », dans *Espaces et Réseaux en Méditerranée ^{vi}^e-^{xvi}^e siècle*, D. Coulon, Ch. Picard et D. Valérian (dir.), vol. 2, Saint-Denis, sous presse, p. 207-232.

3. Édition du texte arabe, introduction historique et traduction anglaise par G. Makdisi, « Autograph Diary of an Eleventh-Century Historian of Baghdâd », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 18, 1956, p. 9-31 ; *ibid.*, 239-260 ; *ibid.* vol. 19, 1957, p. 13-48, 281-303, 426-443. Les références au texte d'Ibn al-Bannâ' renvoient ici à la numérotation en paragraphes de cette édition.

4. Fait remarquable, tous ces personnages étaient sensiblement de la même génération, âgés d'une soixantaine d'années à l'époque des faits relatés par le « Journal ».

peuvent être considérés comme des autorités religieuses. Les détails livrés sur les activités des six plus importants acteurs du « Journal » permettent d'étudier la nature, les fondements et le fonctionnement de leur autorité religieuse, ainsi que le rapport de celle-ci à la notabilité sociale.

Logiquement omniprésent dans son « Journal », Abû 'Alî b. al-Bannâ⁵ était versé dans les disciplines religieuses (Coran, hadith, *fiqh*⁶) et littéraires. Il enseignait les sciences traditionnelles dans plusieurs endroits de Bagdad, notamment la mosquée al-Mansûr sur la rive occidentale, et la mosquée du Palais califal sur la rive orientale. Ses contemporains venaient également le consulter pour obtenir de lui des fatwas ou pour interpréter des rêves. Né en 396/1005, il était âgé de 64 ans au moment où il rédigea les extraits qui nous sont parvenus de son « Journal » ; il mourut quelques années plus tard, en 471/1079.

Après lui, les deux personnages les plus fréquemment évoqués ne sont pas des ulémas mais deux grands commerçants à qui les autres sources de l'époque consacrent à peine quelques lignes⁷. Pour être commerçants et non hommes de science, ils n'en étaient pas moins hanbalites et jouaient un rôle primordial dans la sociabilité des hanbalites de la rive orientale de Bagdad, où ils résidaient.

Le premier de ces deux commerçants, Abû 'Abdallâh b. Jarada⁸, était né en 395/1004. Originaire d'une bourgade au nord de Bagdad, il commença tout d'abord entre sa ville natale et la capitale abbasside, où il se fixa par la suite. Il accumula grâce au commerce une fortune considérable (300 000 dinars d'après l'historien Ibn al-Jawzî). Il possédait une résidence somptueuse dans le quartier de Bâb al-Marâtib, composée de trente bâtiments, et comprenant un jardin, un hammam et deux oratoires privés (*masjid*). Cette résidence abritait des cérémonies impliquant le groupe hanbalite, des mariages par exemple. Si les sources restent floues sur la nature exacte de ses activités commerciales⁹, elles sont en revanche disertes sur son

5. Les sources principales sur Ibn al-Bannâ', outre le « Journal » lui-même, sont : Ibn Abî Ya'lâ (m. 526/1132), *Tabaqât al-hanâbila*, vol. 2, p. 208, notice n° 677 ; Ibn al-Jawzî (m. 597/1201), *Muntazam*, vol. 16, p. 200, notice n° 3485 ; Yâqût (m. 626/1229), *Mu'jam al-udabâ'*, vol. 2, p. 329, notice n° 303 ; Ibn Rajab, (m. 795/1392), *Dhayl*, vol. 3, p. 27, notice n° 14 ; Ibn al-'Imâd (m. 1089/1678), *Shadharât*, vol. 5, p. 306 (références complètes des ouvrages en bibliographie générale). G. Makdisi donne une liste de sources beaucoup plus longue, ainsi qu'une biographie détaillée du personnage, dans l'introduction de son édition du « Journal », p. 9-31. Pour une synthèse, voir G. Makdisi, « Ibn al-Bannâ' », *EP*, vol. III, p. 730-731.

6. La transmission des hadiths, paroles, faits et gestes attribués au prophète de l'islam, était l'une des disciplines fondamentales des sciences religieuses ; un transmetteur de hadith est nommé *muhaddith*. Quant au *fiqh* ou droit musulman, il représente le versant théorique de l'étude de la Loi ; les spécialistes de *fiqh* sont nommés *fuqahâ'* (sing. *faqîh*).

7. Ils ne sont notamment pas signalés par les dictionnaires biographiques hanbalites : ni dans les *Tabaqât* d'Ibn Abî Ya'lâ, ni dans sa continuation (*Dhayl*) par Ibn Rajab.

8. Sur ce personnage, outre le « Journal », voir Ibn al-Jawzî, *Muntazam*, vol. 16, p. 232, notice n° 3531 ; Ibn al-Dubaythî (m. 637/1239), *Dhayl*, vol. 1, p. 80, notice n° 2 ; Ibn Kathîr (m. 774/1373), *Bidâya*, vol. 12, p. 135.

9. Il est désigné par Ibn al-Dubaythî par le titre *al-bayyî'*, « le commerçant », sans plus de précision.

rôle de mécène envers les hanbalites et sur la libéralité de ses aumônes. Ibn Jarada mourut en 476/1084, à l'âge de 81 ans.

Du second commerçant, Abû l-Qâsim b. Ridwân¹⁰, nous ignorons l'année de naissance et donc l'âge au moment des événements relatés ; mais en se fondant sur la date de son décès, en 474/1082, on peut supposer qu'il était sensiblement de la même génération que les personnages évoqués ci-dessus. Peu d'allusions directes concernent ses activités marchandes ; on sait cependant qu'il possédait un caravansérail (*khân*) où étaient entreposées des marchandises agricoles (§ 120), et qu'il avait des associés dans des entreprises commerciales (§ 145). Sa grande fortune est évoquée à plusieurs reprises, ainsi que les aumônes qu'il répandait et son rôle actif au sein de la société hanbalite.

Les autres personnages centraux du groupe hanbalite étaient des figures d'autorités religieuses mieux documentées par les sources. Le *sharîf* Abû Ja'far b. Abî Mûsâ¹¹, célèbre jurisconsulte hanbalite, était versé dans de nombreuses branches de la science traditionnelle : détermination des parts d'héritage (*farâ'id*), hadith, Coran. Son titre de *sharîf* traduit son appartenance au lignage hachémite. Il était sensiblement plus jeune que les autres hanbalites évoqués ci-dessus : né en 411/1020, il était âgé de 49 ans à l'époque de rédaction du « Journal ». Jouissant d'un grand prestige, tant auprès de ses compagnons que vis-à-vis des instances politiques avec lesquelles il connut pourtant de nombreux démêlés, hanbalite militant, prompt aux querelles et aux controverses, on le voit à plusieurs reprises mobiliser un groupe de partisans pour défendre sa cause face à ses détracteurs. Il enseigna sans relâche les matières juridiques et religieuses sur les deux rives de Bagdad, et composa plusieurs ouvrages de droit. Il mourut à 59 ans, en 470/1077.

Autre personnage central de la source, Abû Mansûr b. Yûsuf¹² était décédé à l'âge de 65 ans en muharram 460/novembre 1067, quelques mois à peine avant les faits évoqués par le « Journal ». Ce transmetteur de hadith, également doté d'un grand prestige, dont témoigne son titre honorifique (*laqab*) de « très illustre cheikh » (*al-shaykh al-ajall*), associait une grande richesse (ses fils héritèrent à sa mort de 30 000 dinars) à un véritable charisme de nature tant religieuse que sociale. Il avait été l'administrateur de l'Hôpital de Bagdad (*al-bîmâristân*), qu'il rénova entièrement. Ses interventions posthumes dans le « Journal » ont lieu selon deux modalités permettant de prolonger ou de réactiver sa présence symbolique : il apparaît dans de nombreux rêves interprétés par Ibn al-Bannâ', et l'on suit également

10. Sur lui, voir Ibn al-Jawzî, *Muntazam*, vol. 16, p. 220, notice n° 3521 ; Ibn al-Athîr (m. 630/1232), *Kâmil*, vol. 8, p. 426 ; Ibn Kathîr, *Bidâya*, vol. 12, p. 132.

11. Voir à son propos Ibn Abî Ya'lâ, *Tabaqât*, vol. 2, p. 203, notice n° 674 ; Ibn al-Jawzî, *Muntazam*, vol. 16, p. 195, notice n° 3482 ; Idem, *Manâqib*, p. 521 ; Ibn Rajab, *Dhayl*, vol. 3, p. 13, notice n° 11 ; Ibn Kathîr, *Bidâya*, vol. 12, p. 127 ; Ibn al-'Imâd, *Shadharât*, vol. 5, p. 302.

12. Sur lui, voir al-Khatîb al-Baghdâdî (m. 463/1071), *Ta'rikh Baghdâd*, vol. 10, p. 433, notice n° 5599 ; Ibn al-Jawzî, *Muntazam*, vol. 16, p. 107, notice n° 3394 ; Ibn al-Athîr, *Kâmil*, vol. 8, p. 381 ; al-Bundârî (milieu du VII^e/XIII^e s.), *Zubda*, p. 35 ; Ibn Kathîr, *Bidâya*, vol. 12, p. 105.

les actions de ses fils, qui, bien que prompts à épuiser la fortune léguée par leur père, jouèrent un temps un rôle au sein de la communauté hanbalite bagdadienne.

Le « Journal » laisse enfin apercevoir une autre figure de lettré hanbalite, le jurisconsulte Abû Muhammad al-Tamîmî¹³. Ce personnage, issu d'une famille de hanbalites bagdadiens, résidait à Bâb al-Marâtib ; à l'instar d'Ibn al-Bannâ', il était versé dans les sciences traditionnelles et dans les disciplines littéraires (*adab*, composition poétique, lexicographie). Né, selon ses biographes, entre 396 et 401/1005-1011, il était donc sexagénaire en 460/1068. Il enseignait le droit et le hadith sur les deux rives de Bagdad et tenait des séances d'exhortation publique (*wa'z*)¹⁴. Il officiait aussi en tant que témoin instrumentaire (*shâhid*), rendait des fatwas et fut envoyé par le calife abbasside comme émissaire auprès du sultan seldjoukide. Il mourut octogénaire, en 488/1095.

Les hanbalites de la rive orientale, des autorités religieuses en action

Ibn al-Bannâ', les riches commerçants Abû l-Qâsim b. Ridwân et Ibn Jarada, le *sharîf* Abû Ja'far b. Abî Mûsâ, le souvenir du *shaykh al-ajall* Abû Mansûr b. Yûsuf, et Abû Muhammad al-Tamîmî étaient donc les personnages centraux du groupe hanbalite de la rive orientale de Bagdad. En dehors des deux commerçants, ils semblent avoir été investis avant tout dans le champ religieux et le « Journal » permet de détailler leurs activités en tant qu'autorités religieuses autant que les fondements et le fonctionnement de leur autorité sociale.

La transmission du savoir traditionnel

Les types d'espaces fréquentés par ces personnages (essentiellement des mosquées et des cimetières) reflètent bien la nature de leurs occupations. Concrètement, les ulémas hanbalites remplissaient plusieurs types de fonctions religieuses. D'une part, porteurs d'un savoir traditionnel, ils assuraient la transmission et le développement de ce savoir, par l'enseignement et la production d'ouvrages. Le « Journal » illustre de façon concrète les

13. Sur ce personnage, voir Ibn al-Jawzî, *Muntazam*, vol. 17, p. 19, notice n° 3650 ; Idem, *Manâqib*, p. 525 ; Ibn al-Dimyâtî (m. 749/1348), *Mustafâd*, vol. 21, p. 85, notice n° 77 ; Ibn Abî Ya'lâ, *Tabaqât*, vol. 2, p. 214, notice n° 687 ; Ibn Rajab, *Dhayl*, vol. 3, p. 64, notice n° 31 ; Yâqût, *Mu'jam*, vol. 3, p. 334, notice n° 419 ; Sibî b. al-Jawzî (m. 654/1256), *Mir'ât*, éd. al-Ghâmirî, vol. 1, p. 249 ; Ibn Kathîr, *Bidâya*, vol. 12, p. 161 ; Ibn al-'Imâd, *Shadharât*, vol. 5, p. 380.

14. Le *wa'z*, sermon ou exhortation publique, était pratiqué par des sermonnaires (*wâ'iz*, pl. *wu'âz*) dont le statut restait ambigu, souvent décrié par les ulémas ou par le pouvoir politique qui voyaient en eux des agitateurs non autorisés. À leur sujet, voir J. Berkey, « Storytelling, Preaching, and Power in Mamluk Cairo », *Mamlûk Studies Review*, vol. 4, 2000, p. 53-73 ; Idem, *Popular Preaching & Religious Authority in the Medieval Islamic Near East*, Seattle-Londres, 2001 ainsi que les développements de M. Swartz dans son introduction à l'édition d'un recueil de sermons du xii^e siècle *Ibn al-Jawzî's Kitâb al-quṣṣaṣ wa'l-muḍakkirîn*, Beyrouth, 1971.

modalités de l'enseignement, qui pouvait être public, par la tenue de séances de transmission du savoir (*halqa*, *majlis*) dans les principales mosquées bagdadiennes¹⁵, ou privé, par l'instruction de jeunes hanbalites à leur domicile ; Ibn al-Bannâ' lui-même pratiquait ces deux types de transmission du savoir¹⁶.

Par leurs activités d'enseignement, les hanbalites bagdadiens participaient au maintien de la communauté sunnite, et contribuaient aussi et surtout à reproduire leur propre groupe et à en perpétuer les valeurs, puisqu'une grande partie du savoir transmis concernait le droit hanbalite. Ils exerçaient ainsi un magistère intellectuel vis-à-vis de la génération de leurs disciples, à savoir celle de leurs propres fils. Nul doute qu'en même temps que les notions de base du droit islamique, ils aient également transmis à leurs jeunes élèves le sentiment d'appartenance au groupe hanbalite ainsi que ses pratiques et *habitus* propres¹⁷.

La direction de la prière

La transmission du savoir traditionnel représentait un travail à long terme visant à la reproduction de la communauté. Quotidiennement, les figures dominantes du groupe hanbalite accomplissaient aussi les actes et les rites qui rythmaient la vie du quartier, extension sectorisée du groupe. Parmi leurs activités figurait la direction de la prière collective du vendredi, sur laquelle le « Journal » livre des détails inattendus.

Loin qu'un seul personnage ait détenu le monopole de cette fonction pour un lieu donné, ce qui en aurait fait l'unique imam de telle mosquée du vendredi (*jâmi'*)¹⁸, la prière était dirigée à tour de rôle par les figures dominantes du groupe. Ibn al-Bannâ' évoque à plusieurs reprises cette alternance (*nawba*) à laquelle lui-même participait. Ainsi, le vendredi 13 safar 461/11 décembre 1068, c'était à son tour de diriger la prière à la mosquée al-Mansûr (§ 57). Le vendredi suivant, il la dirigea, toujours par alternance, à la mosquée du Palais (§ 58), ce qui l'empêcha incidemment d'apprendre

15. Le « Journal » mentionne fréquemment ce type d'activité. Exemples : le *sharîf* Abû Ja'far préside un *majlis* de *fiqh* à la mosquée du Palais califal, en présence des hanbalites (§ 85) ; il annule un cours de droit (§ 86) ; il tient une *halqa* ou cercle d'étude (§ 98), etc.

16. Il signale les séances publiques qu'il tint régulièrement au cours des trois derniers mois de l'année 460/1068, dans l'oratoire que lui avait octroyé Ibn Jarada (§ 35), et où il transmettait le Coran, le hadith et le droit. Il tenait également un cercle d'étude à la mosquée du Palais califal (§ 74 et 129). Parallèlement, il instruisait en privé le fils de l'un des hanbalites de son groupe, à qui il enseignait le hadith et le calcul des parts d'héritage (*farâ'id*), sur demande du père (§ 130). Le 20 dhû l-qa'da 460/20 septembre 1068, Ibn al-Bannâ' note également que le fils d'Abû Mansûr b. Yûsuf commença à lire un ouvrage intitulé *Kitâb al-fadl*, sans doute sous sa direction (§ 29).

17. Voir V. Van Renterghem, « Le sentiment d'appartenance ».

18. Le terme *jâmi'* désigne les grandes mosquées où se déroulait la prière collective du vendredi ; il y avait au moins six mosquées de ce type à Bagdad au milieu du v^e/xi^e s. Le terme *masjid*, lui, désigne un oratoire privé ou de quartier où pouvaient se dérouler des activités d'enseignement aussi bien que les prières quotidiennes.

la mort d'un hanbalite de la rive occidentale. Quelques mois plus tard, le 3 rabî II 461/29 janvier 1069, une émeute (*fitna*) éclata à la mosquée al-Mansûr, perturbant le déroulement de la prière du vendredi, qui devait ce jour-là être dirigée par un dénommé Ibn 'Abd al-Wadûd. L'office eut finalement lieu, mais devant un faible nombre de fidèles (§ 83). Le vendredi 2 jumâdâ II 461/28 mars 1069, c'était à nouveau au tour d'Ibn al-Bannâ' de diriger la prière à la mosquée du Palais (§ 106).

Comment et par qui étaient choisis les personnages habilités à officier comme imam pour la prière du vendredi dans ce système d'alternance ? Nulle part, il n'est question de nomination expresse, ni par le pouvoir politique, ni par une hiérarchie religieuse qu'on serait d'ailleurs bien en mal de désigner, ni par les personnalités dominantes du groupe. Par contre, en situation de crise, semblait fonctionner une sorte d'élection implicite de l'imam par le groupe. Les règles de la prééminence étaient ici plus fortes que l'habitude et, de la même façon qu'un jeune élève peu expérimenté s'asseyait de lui-même à l'extrémité du cercle d'étude (*halqa*) et laissait à ses condisciples les plus avancés les places les plus proches du maître, l'imam dont c'était le tour pouvait céder sa place, en signe de reconnaissance honorifique, à un personnage plus éminent.

Le « Journal » nous en offre un exemple en rabî II 461/février 1069, lorsque le *sharîf* Abû Ja'far, qui venait de connaître des démêlés avec le surintendant (*naqîb*) des Hachémides¹⁹, tint une séance d'enseignement du droit à la mosquée du Palais, qui se prolongea jusqu'à l'heure de la prière de l'après-midi. On proposa alors à Ibn al-Bannâ' de diriger cette prière, selon son habitude, mais il refusa, et insista auprès du *sharîf* Abû Ja'far jusqu'à ce que ce dernier acceptât de la présider à sa place (§ 85). Dans ce contexte tendu, où la solidarité du groupe devait plus que jamais s'exprimer autour du personnage du *sharîf*, le renoncement d'Ibn al-Bannâ' à la direction de la prière revêt la même portée que le fait qu'il soit venu, le matin même, féliciter le *sharîf* d'avoir obtenu gain de cause dans son opposition au *naqîb*.

Une autre anecdote du même type souligne le caractère honorifique de la direction de la prière, et met en scène les modalités de désignation implicite de l'imam. Peu de temps après son affrontement avec le *naqîb*, le *sharîf* Abû Ja'far fut assigné à résidence dans le quartier de Dâr al-Khilâfa, et prit l'habitude de diriger la prière dans la mosquée du Palais, et non plus à la mosquée al-Mansûr, sur la rive occidentale, où il résidait auparavant. Deux semaines environ après l'assignation du *sharîf* sur la rive orientale, Ibn al-Bannâ' apprit qu'un groupe de hanbalites s'en était pris physiquement

19. Nommé par le calife, le *naqîb* avait en théorie pour rôle de contrôler la généalogie des *ashrâf*, d'interdire les mésalliances et de veiller sur leur bonne moralité, voir A. Havemann, « Naqîb al-ashrâf », *El'*, vol. VII, p. 926-927. À Bagdad, les *naqîb* intervenaient aussi dans le contrôle urbain ; voir V. Van Renterghem, « The Sultans, the Caliph and Baghdad », dans *Proceedings of the First Seljuq Symposium (Edinburgh, September 13th-14th 2008)*, Ch. Lange et S. Mecit (dir.), Londres-New York, sous presse.

à un autre hanbalite, Abû l-Hasan b. Jadâ²⁰, que l'auteur du « Journal » tenait pourtant pour un cheikh tout à fait honorable, « plein de préséance, respectable et ayant des droits sur les hanbalites » (§94). Il changea d'opinion lorsqu'il apprit qu'Ibn Jadâ s'était mis à diriger les cinq prières quotidiennes à la mosquée al-Mansûr, à la place du *sharîf* Abû Ja'far. La place restée vide n'était donc pas forcément à prendre : la désignation, tout implicite qu'elle soit, d'un éventuel successeur au *sharîf* devait recevoir l'approbation, même tacite, du groupe. Cette anecdote met aussi en lumière la profondeur des hiérarchies symboliques structurant le groupe hanbalite.

Cérémonies funéraires et accompagnement des morts

Les fonctions religieuses dévolues aux autorités hanbalites comprenaient également l'accomplissement des rites attachés à l'existence singulière des individus, en particulier ceux accompagnant leur passage de vie à trépas. Le « Journal » d'Ibn al-Bannâ regorge de mentions d'actes accomplis par les compagnons hanbalites en cas de décès de l'un des leurs : membres à proprement parler du groupe hanbalite (*ashâb*), mais aussi leurs proches, famille, voisins, dans le cadre du quartier de Bâb al-Marâtîb.

Comme pour tout musulman, de nombreuses étapes marquaient les funérailles d'un hanbalite ou d'un de ses proches. Il fallait laver le corps du défunt, accomplir la prière funéraire sur sa dépouille, porter le corps en procession jusqu'au lieu d'inhumation, après avoir déterminé celui-ci, puis prier sur la tombe ainsi instituée. Dans les jours suivant le décès, on se devait de présenter ses condoléances, à domicile, à la famille ; ceux qui le pouvaient étaient encouragés, en cas de besoin, à soutenir matériellement l'entourage du défunt²¹. Mais les obligations ne s'arrêtaient pas là : il fallait régulièrement rendre visite à la tombe du défunt, prier et lire le Coran. Ceux qui oubliaient leurs devoirs envers les morts se voyaient rappeler à l'ordre par des rêves où le défunt leur reprochait leur négligence²². Inversement, les morts se montraient parfois satisfaits des visites que leur rendaient les vivants, utilisant le même truchement du rêve pour exprimer leur contentement²³.

20. Jurisconsulte hanbalite, mort en 468/1076, versé en hadith et matières juridiques et théologiques. Voir Ibn al-Jawzî, *Muntazam*, vol. 16, p. 173, notice n° 3462 ; Idem, *Manâqîb*, p. 521 ; Ibn al-Najjâr (m. 643/1245), *Dhayl*, vol. 18, p. 222, notice n° 795 ; Ibn Abî Ya'lâ, *Tabaqât*, vol. 2, p. 210, notice n° 671 ; Ibn Rajab, *Dhayl*, vol. 3, p. 9, notice n° 8 ; Ibn al-'Imâd, *Shadharât*, vol. 5, p. 293.

21. § 75 : une semaine après la mort de l'ascète hanbalite al-Âmidî, Ibn al-Bannâ envoya à sa famille, par l'intermédiaire d'un compagnon hanbalite (*sâhib*), une aide matérielle ; il espérait en être récompensé par Dieu.

22. Un exemple au § 72 : Abû l-'Abbâs b. al-Shattî vit en rêve le hanbalite Ibn al-Tusturiyya, qui lui reprocha sa rudesse envers lui. Il comprit alors qu'il avait indûment cessé de rendre visite à ce défunt cheikh et se remit à en visiter la tombe.

23. § 73 : le défunt père d'Ibn al-Bannâ apparaît en rêve au fils de celui-ci pour lui exprimer à quel point il est heureux des visites qu'Abû 'Alî lui rend et au cours desquelles il lit le Coran sur sa tombe.

Dans l'ensemble de ces activités telles qu'elle sont évoquées par le «Journal», les règles de prééminence dans l'exercice du leadership religieux semblent avoir été implicites, ce qui n'enlève rien à leur force. À l'annonce du décès d'un hanbalite, les compagnons se rassemblaient autour du défunt²⁴, et c'est implicitement la figure dominante du groupe ainsi réuni qui prenait en charge les activités les plus urgentes : laver le corps, accomplir la prière funéraire. Parmi les personnages dirigeant des prières funéraires, on rencontre Ibn al-Bannâ' lui-même (§ 12, 13, 15, 71 et 121), Abû Muhammad al-Tamîmî (§ 119 et 158), l'ascète al-Âmidî (§ 67), le *sharîf* Abû Ja'far (§ 66) ou encore le hanbalite Ibn al-Matbakhî (§ 56) ; dans deux cas seulement (§ 24 et 125), la prière est évoquée sans que l'auteur ne précise qui la dirigeait.

Reconnaissance du statut de celui qui la conduisait, la cérémonie funéraire, acte public, représentait l'acte ultime d'intégration de l'individu au groupe ; le plus grand nombre possible de hanbalites se devaient d'y assister. Ne pas être présent à l'enterrement d'une personne revenait à l'exclure explicitement et définitivement du groupe, en lui interdisant toute inclusion *post mortem* dans la communauté des hanbalites²⁵. Ibn al-Bannâ' relate ainsi (§ 56) qu'à la mort du lettré (*adîb*) hanbalite Ibn Tawba al-'Ukbarî²⁶, le corps fut sorti et enterré dans l'indifférence générale. Non que les hanbalites n'aient pas été informés de son décès : ils avaient sciemment refusé d'assister à sa cérémonie funéraire, l'excluant ainsi *post mortem* de leur groupe. D'après Ibn al-Bannâ', il s'agissait bien là d'une punition exercée contre le défunt qui, de son vivant, avait enfreint l'une des règles de fonctionnement de la communauté, en dénonçant une personne qui était venue se placer sous sa protection.

L'interprétation des rêves

La perpétuation de la présence des morts au sein de la communauté passait aussi par l'interprétation des rêves, qui occupait une part importante de la vie quotidienne d'Ibn al-Bannâ'. Il est vrai qu'elle lui était sans doute propre, mais elle n'en éclaire pas moins un aspect primordial de son rôle d'autorité religieuse : outre l'aspect rituel, quotidien et concret, de ses activités, un personnage comme Ibn al-Bannâ' était aussi le médiateur

24. Ibn al-Bannâ' déplore à plusieurs reprises que ses activités l'aient empêché d'apprendre la mort de l'un de ses compagnons hanbalites à temps pour se rendre à la prière et au cortège funéraires. Lors du décès d'un dénommé Abû Tâhir, Ibn al-Bannâ' se trouvait à la mosquée du calife, où il dirigeait la prière du vendredi ; il se rendit le lendemain sur sa tombe (§ 58). Une autre fois, la prière et le cortège d'Ibn al-Tuyûrî se déroulèrent très tôt le matin, et Ibn al-Bannâ' ne parvint pas à les rejoindre. Malgré des conditions météorologiques très difficiles, il se rendit directement au cimetière avec son fils Abû Ghâlib et trouva le corps non encore enseveli (§ 125).

25. Sur l'importance des cérémonies funéraires et de la présence des défunts dans la société des vivants, voir V. Van Renterghem, « Le sentiment d'appartenance », p. 245-255.

26. Sur ce personnage, voir Ibn Rajab, *Dhayl*, vol. 3, p. 6, notice n° 3 et Ibn al-Najjâr, *Dhayl*, vol. 17, p. 44, notice n° 315.

entre deux ordres, un ordre humain et un ordre transcendantal. Garant du contact entre morts et vivants, il était ainsi créateur de continuité générationnelle. Répercuter la parole des morts au sein de la communauté des vivants, la décrypter et la rendre intelligible, autrement dit socialement effective, c'était là le rôle de l'interprétation des rêves pratiqué par Ibn al-Bannâ'.

Plus de trente rêves sont relatés dans le « Journal » : certains effectués par Ibn al-Bannâ' ou par ses proches, d'autres que l'on venait lui rapporter en quête d'interprétation²⁷. Leur récit se mêle à la trame événementielle, et les rêves en viennent à constituer l'une des réalités de l'univers d'Ibn al-Bannâ'. Les rêves pouvaient avoir, comme souligné plus haut, un rôle de reproche ou de rappel à l'ordre. Ils servaient aussi à légitimer ou condamner la conduite d'un personnage, à lui donner raison ou tort contre d'autres : à plusieurs reprises (§ 42, 44, 79, 89), les rêves d'Ibn al-Bannâ' condamnent les mutazilites²⁸ ou bien le hanbalite controversé Ibn 'Aqîl²⁹, tandis que d'autres rêves lui confirment la place éminente qu'il occupe parmi les hanbalites et insistent sur le profit que la communauté tire de son enseignement³⁰.

Les défunts se voyaient ainsi réserver une place de choix dans la société des vivants. Présents matériellement dans la ville, car les cimetières se trouvaient au sein même de l'espace urbain, ils se rappelaient individuellement aux vivants par des rêves et formaient entre eux une micro-société où l'on se fréquentait, se répondait, voire s'affrontait, comme certains rêves en témoignent³¹. La visite aux morts s'organisait de la même façon que la visite aux vivants : elle était régie par les mêmes types d'obligations, et la proximité des tombes dans un même cimetière permettait d'effectuer

27. Cas où l'on vient lui demander l'interprétation d'un rêve : § 7, 30, 44, 53, 65, 72, 79, 101, 107, 161 ; cas où il rapporte un rêve le concernant : § 69, 73, 74, 79 ; cas où il rapporte et interprète ses propres rêves : § 42, 54, 89, 128, 174, 176, 180 et 182.

28. Partisans d'une école de pensée théologique rationalisante à laquelle une grande majorité des hanbalites étaient radicalement opposés.

29. Ibn 'Aqîl était un lettré, juriste et polygraphe hanbalite ; sa curiosité intellectuelle très large et son penchant pour le courant mu'tazilite lui valurent l'opprobre de ses pairs et une mise au ban temporaire. Une rétractation publique lui permit par la suite de réintégrer les rangs du groupe. Sensiblement plus jeune qu'Ibn al-Bannâ' et ses compagnons, il était âgé d'une trentaine d'années à l'époque de la rédaction du « Journal », qui se situe en plein milieu de la crise qui l'opposa au reste de ses compagnons. Ibn 'Aqîl mourut en 513/1119. Sur "l'affaire" Ibn 'Aqîl, révélatrice de clivages traversant une communauté supposée à tort fortement homogène, voir G. Makdisi, *Ibn 'Aqîl et la résurgence de l'islam traditionaliste au XI^e siècle (V^e siècle de l'Hégire)*, Damas, 1963 (tout particulièrement le dernier chapitre). On trouvera un résumé des thèses de Makdisi dans « Ibn 'Aqîl », *EF*, vol. III, p. 699-700.

30. § 54 : il reçoit de la main d'un cheikh des robes d'honneur qui symbolisent, à ses yeux, les récompenses divines qui l'attendent dans l'au-delà en raison de sa connaissance des sciences religieuses. § 69 : il apprend des sourates coraniques de façon miraculeuse. § 73 : son père le remercie de ses visites sur sa tombe. § 79 : il est amené à trancher au sujet d'un faux prophète, et on loue son utilité pour la communauté, après qu'il a été vu en train de distribuer de l'or aux gens. § 180 : le défunt *shaykh al-ajall* Abû Mansûr b. Yûsuf demande à Abû l-Qâsim b. Ridwân de prendre soin d'Ibn al-Bannâ'.

31. Voir Van Renterghem, « Le sentiment d'appartenance », p. 252-253.

plusieurs visites dans la même journée, tout particulièrement au cimetière de Bâb Harb, sur la rive occidentale, où se trouvait le tombeau d'Ahmad b. Hanbal et où étaient enterrés la plupart des hanbalites³².

Les fondements de l'autorité religieuse

En l'absence de délégation d'une légitimité religieuse par une autorité hiérarchique et de nominations officielles aux fonctions cultuelles, chez les hanbalites bagdadiens la répartition des fonctions religieuses s'effectuait par la cooptation du groupe distinguant quelques figures éminentes ; reste à comprendre sur quels critères se fondait ce choix collectif. Cela revient à interroger les "qualités" des individus choisis par leurs pairs. La nature du texte étudié fait à première vue obstacle à cette recherche, car le « Journal » ne reprend pas l'énumération de qualités stéréotypées qui est le lot des dictionnaires biographiques, principales sources pour étudier la période. Mais c'est précisément dans ce non-portrait qu'est le récit qu'on peut non seulement identifier les qualités propres qui confèrent à un individu un surcroît d'autorité par rapport à ses semblables, mais aussi observer la façon dont ces qualités sont mobilisées dans l'interaction sociale et évaluer leur efficacité.

À travers les anecdotes rapportées par Ibn al-Bannâ', on peut distinguer trois types de "qualités" sur lesquelles se fondait le charisme d'un personnage. Certaines découlent de l'appartenance à un lignage (prestige familial ou *sharaf*) ou se rapportent aux capacités personnelles de l'individu (mémoire, assiduité à l'étude, ascétisme...); d'autres sont développées ou acquises (fortune, savoir, maîtrise technique, connaissance de disciplines ou de corpus du type droit ou hadith), et les dernières relèvent d'un ordre surnaturel (*baraka*, *karâmât*). La plupart des personnages étudiés sont présentés comme dotés de qualités appartenant aux deux premières catégories, la troisième se révélant plus rare. Ces qualités étaient d'ailleurs inégalement distribuées entre eux, et susceptibles de se combiner et de se renforcer mutuellement.

Le prestige hérité : ashrâf et hanbalites

Le prestige hérité pouvait provenir de l'appartenance à un lignage éminent, et en particulier à un lignage hachémite, appartenance exprimée par le titre

32. Sur les 14 personnages décédés dont le lieu d'inhumation est connu, 10 furent ensevelis au cimetière d'al-Harbiyya, et les quatre autres sur la rive orientale. Le compagnon hanbalite réprouvé, Ibn Tawba al-'Ukbarî, fut enterré à Bâb Abraz, près du complexe palatial abbasside, sur la rive orientale ; il est le seul hanbalite mentionné par le « Journal » à être enterré à cet endroit, ce qui le place symboliquement au ban de la communauté. L'enterrement dans un lieu inhabituel signifiait probablement que nul ne se rendrait sur sa tombe ou, en tout cas, que ces visites ne se feraient pas à l'occasion des visites "groupées" où un hanbalite ou un groupe de hanbalites profitaient de leur passage dans un cimetière donné pour visiter plusieurs tombes.

de *sharîf* (pl. *ashrâf*) porté par la personne³³. Le « Journal » d'Ibn al-Bannâ met en scène cinq *ashrâf* dont deux ont été évoqués plus haut : le *sharîf* Abû Ja'far et le *sharîf* Ibn 'Abd al-Wadûd al-Hâshimî, qui participait à la direction de la prière du vendredi à tour de rôle (§ 83) et apparaît aussi comme meneur d'un groupe de hanbalites, comprenant son propre fils, contre les « hérétiques innovateurs », à la suite d'une agression contre le *sharîf* Abû Ja'far (§ 103)³⁴.

Parmi les trois autres, il faut signaler le *sharîf* Ibn Sukkara al-Hâshimî, cité à neuf reprises par Ibn al-Bannâ³⁵. Il n'a pas laissé de trace dans les dictionnaires biographiques, ce qui laisse penser que son rôle en tant que lettré était d'importance secondaire. On lui trouve cependant plusieurs maîtres de hadith, tous de la même génération³⁶. Cet élément laisse supposer qu'Ibn Sukkara était un peu plus jeune que les hanbalites évoqués jusqu'ici, car il suivit l'enseignement de maîtres nés une dizaine d'années après eux. Bien que son rattachement au *madhhab* hanbalite ne soit pas directement évoqué par le « Journal », il se déduit sans peine de son comportement : Ibn Sukkara s'ingéniait en effet à interdire la consommation de vin et l'utilisation d'instruments de musique³⁷. Il s'était déjà fait remarquer en 447/ 1055 en détruisant 600 jarres de vin qui auraient été destinées à l'émir turc chiite al-Basâsîrî ; l'incident et ses suites (une réponse brutale d'al-Basâsîrî) facilitèrent, si l'on en croit l'historien Ibn al-Athîr, la prise de Bagdad par le sultan seldjoukide Tughril Beg³⁸. Trois ans plus tard, en 450/ 1058, il s'insurgeait contre la position éminente de certains non musulmans

33. Les Hachémites, descendants réels ou fictifs de Hâshim (membre de la tribu Quraysh et fondateur du clan auquel appartenait le prophète Muhammad) étaient revêtus d'un prestige lignager qui ne suffisait pas en soi à faire d'eux des notables mais pouvait renforcer une situation sociale éminente. Sur les *ashrâf*, voir C. Van Arendonk-[W. A. Graham], « Sharîf », *EP*, vol. IX, p. 340-348 ; sur leur hétérogénéité sociale, voir B. Scarcia Amoretti et L. Bottini (dir.), *The Role of the Sādât/Ashrâf in Muslim History and Civilization* [volume thématique], *Oriente Moderno*, s. n. 18(79)/2, 1999.

34. Il faut interpréter cet événement comme une manifestation de solidarité hanbalite visant à défendre l'un des membres du groupe contre une menace extérieure, plus que dans le sens d'une "solidarité de lignage" où un *sharîf* volerait au secours d'un autre *sharîf*.

35. § 57, 85, 108, 110, 111, 115, 116, 126, 169.

36. Parmi eux : le hanbalite Abû Muhammad al-Tamîmî, déjà évoqué (400-488/1010-1095) ; parmi les nombreuses notices biographiques qui lui sont consacrées, voir celle d'Ibn Rajab, *Dhayl*, vol. 3, p. 64, notice n° 31, où Ibn Sukkara est cité parmi ses disciples. Les trois autres maîtres d'Ibn Sukkara que l'on peut identifier sont les traditionnistes Ibn Khayrûn (406-488/1015-1095), Ibn al-Khâdîba (m. 489/1096) et Ibn Shaghâba (m. 484/1091) ; sur ces personnages, voir al-Dhahabî (m. 748/1348), *Tadhkirat al-huffâz*, respectivement vol. 4, p. 1207, notice n° 1034 et p. 1224, notice n° 1044 ; vol. 3, p. 1196, notice n° 1030.

37. Il s'agissait là de l'une des activités récurrentes des hanbalites bagdadiens, particulièrement sévères dans l'interdiction de la musique et de la boisson. Ils considéraient ces pratiques répressives comme l'application de l'injonction de « commander le bien et interdire le mal » (*al-amr bi l-ma'rûf wa l-nahî 'an al-munkar*) incombant à tout musulman ; elles furent au v^e/xi^e siècle l'objet d'un débat dans les principales écoles sunnites. Sur ces questions, voir M. Cook, *Commanding Right*.

38. Ibn al-Athîr, *Kâmil*, année 447/1055, vol. 8, p. 322.

dans l'administration califale ; relayée par le vizir Ibn al-Muslima, la plainte conduisit au renvoi d'un secrétaire juif³⁹.

Les affaires que relate Ibn al-Bannâ' sont du même type. En safar 461/décembre 1068, Ibn Sukkara s'occupa de briser la chaire (*kursî*) du sermonnaire al-Harâsî, accusé d'acharisme⁴⁰, et interdit les paris concernant les pigeons dans le quartier de Bâb al-Azaj, pour éviter que quiconque ne grimpe sur les terrasses (§ 57)⁴¹. Il était présent avec les autres hanbalites à la mosquée du Calife lorsqu'il fallut convaincre le *sharîf* Abû Ja'far de diriger la prière de l'après-midi à la place d'Ibn al-Bannâ' (§ 85). Il interdit aussi la consommation de vin dans l'enceinte du Palais califal (§ 108). Plus tard, accusé de pillage, il se défendit en faisant valoir qu'il s'était contenté de briser des instruments de musique. Un chaféite s'opposa alors violemment à lui pour lui en dénier le droit et une plainte fut déposée devant le calife. Par la suite, plusieurs hanbalites éminents, dont Ibn al-Bannâ', appuyèrent le droit d'Ibn Sukkara à briser les instruments de musique, et le calife finit par abonder en leur faveur (§ 110, 111 et 115). Ibn al-Bannâ' le rencontra encore à deux reprises pendant la période couverte par les extraits du « Journal », à l'occasion de visites de sociabilité chez l'un ou l'autre des compagnons hanbalites (§ 116, 127 et 129).

De ce hanbalite dont nous savons fort peu de choses, la source livre comme première information son titre honorifique de *sharîf*, que l'on ne saurait dissocier de son nom, donc de son identité sociale. Le *sharîf* Abû Ja'far, de même, n'est jamais évoqué sans que son titre soit précisé. Mais la désignation comme *sharîf* suffisait-elle à octroyer à ces personnages un statut éminent ? Les trois *ashrâf* évoqués jusqu'ici étaient aussi, et peut-être avant tout, des lettrés. Le titre de *sharîf* leur conférait un surcroît de prestige, mais bien d'autres qualités leur étaient nécessaires pour être reconnus comme autorités religieuses.

Il en est de même pour les autres *ashrâf* mentionnés par Ibn al-Bannâ'. Le *sharîf* Abû l-Ghanâ'im al-Hâshimî al-'Abbâsî, transmetteur de hadith résidant à Qasr 'Îsâ, sur la rive occidentale du Tigre, est évoqué à l'occasion de la naissance de son fils Abû Mansûr Mas'ûd (§ 60)⁴², sans que l'on puisse déterminer si la mention de cette naissance découle de son appartenance

39. Ibn al-Jawzî, *Muntazam*, année 450/1058, vol. 16, p. 30.

40. Nommé d'après al-Ash'arî, théologien irakien décédé en 324/935. L'acharisme était une école de théologie sunnite encore active au v^e/xi^e siècle, fortement décriée par les hanbalites. Voir M. Watt, « Ash'ariyya », *IE*, vol. I, p. 696-97.

41. Cette pratique était sévèrement réprouvée par la morale musulmane, car elle pouvait conduire un homme à apercevoir les femmes et les espaces privés de ses voisins. Or, les éleveurs de pigeons exerçaient leurs activités sur les toits et organisaient des paris, pratique également condamnée par l'islam.

42. Ce personnage était sensiblement plus âgé qu'Ibn al-Bannâ' et que les principaux hanbalites évoqués par la source, car il était né en 374/984 et avait donc 87 ans à la naissance de son fils. Il mourut peu de temps après, nonagénaire, en 465/1073. Voir al-Khatîb al-Baghdâdî, *Ta'rikh Baghdâd*, vol. 2, p. 47, notice n° 5727 ; Ibn al-Jawzî, *Muntazam*, vol. 16, p. 149, notice n° 3424 ; Ibn al-'Imâd, *Shadharât*, vol. 5, p. 275.

hachémite ou de son activité de transmetteur de hadith. Le *sharîf* Ibn al-Muhtadî est, quant à lui, évoqué en tant que prédicateur (*khatîb*) lors d'un mariage à Bâb al-Marâtib (§ 43) ; l'attention de l'auteur se porte sur son activité de sermonnaire plus que sur son appartenance hachémite. Celle-ci n'était en rien une condition nécessaire pour accéder au statut dominant parmi les autorités religieuses, car de nombreux hanbalites, ou même des ulémas en général, n'étaient pas hachémites. Ce n'était pas non plus une condition suffisante : de nombreux *ashrâf* étaient dépourvus de toute fonction ou autorité religieuse ou sociale. L'appartenance hachémite était au mieux un facteur additionnel, que l'on mobilisait pour renforcer le prestige d'un personnage méritant déjà par ailleurs l'attention publique.

“Qualités personnelles” et prestige social

Les qualités personnelles d'un individu, qu'elles soient présentées comme innées ou acquises, ou encore développées au prix d'un long travail, jouaient sensiblement le même rôle que l'appartenance à un lignage célèbre. Ces qualités personnelles sont celles qui sont exaltées par les auteurs de dictionnaires biographiques : piété, intelligence, connaissance du hadith ou du droit, habileté à manier la langue, capacités de mémorisation, fiabilité dans la transmission, mais aussi générosité, goût pour les plaisanteries, sociabilité ou au contraire ascétisme, etc.

Ibn al-Bannâ' n'avait pas pour objet de retracer le portrait des individus qu'il évoque, mais son « Journal » permet de saisir le fonctionnement de certaines de ces vertus en action, et notamment des qualités socialement les plus efficaces. L'une d'elles apparaît cruciale dans l'explication de certains comportements en situation de hiérarchie ou de pouvoir : il s'agit du *jâh*, terme que l'on peut traduire par « prestige » ou « autorité sociale » et dont le sens est proche de celui de « charisme »⁴³, qualité inégalement répartie entre les protagonistes du « Journal ».

Les sources biographiques utilisent parfois ce terme parmi les qualités stéréotypées prêtées aux personnages qui font l'objet d'une notice. Les biographes du *shaykh al-ajall* Abû Mansûr b. Yûsuf se plaisent ainsi à louer son *jâh* autant qu'à rappeler sa place éminente auprès des puissants. Une formule révélatrice est attribuée à son contemporain Ibn 'Aqîl par Ibn al-Jawzî : « Les califes et les rois appréciaient son *jâh* »⁴⁴. Abû Mansûr n'était pas d'ascendance hachémite et ne pouvait donc se prévaloir du titre de *sharîf*. Mais il n'était pas dépourvu de titre honorifique pour autant, puisqu'il était dénommé « le très illustre cheikh » (*al-shaykh al-ajall*), titre qu'il aurait été, d'après ses biographes, le seul à porter de son vivant⁴⁵.

43. Sur le *jâh*, notion globalement méconnue, voir A. Cheddadi, « Le système du pouvoir en Islam d'après Ibn Khaldûn », *Annales E.S.C.*, vol. 3-4, 1980, p. 534-550.

44. Ibn al-Jawzî, *Muntazam*, vol. 16, p. 107, notice n° 3394.

45. Ibn al-Jawzî, *ibid.* ; Ibn al-Athîr, *Kâmil*, vol. 8, obituaire de l'année 460/1067, p. 381.

Un autre hanbalite célèbre se vit décerner le même titre, quelques mois après la mort d'Abû Mansûr : Abû Muhammad al-Tamîmî, lui aussi apprécié des puissants. Son contemporain Ibn 'Aqîl analysait ainsi les fondements de son autorité sociale, reconnue par tous : il était le "seigneur" (*sayyid*) des hanbalites en raison de son appartenance familiale, de ses capacités à agir comme chef de groupe (ou de son rôle éminent au sein du groupe, *riyâsa*), et de la considération (*hishma*) qu'il inspirait⁴⁶. La première de ces qualités est héritée : l'appartenance à un lignage bien connu d'ulémas hanbalites⁴⁷ dotait Abû Muhammad d'un capital de prestige social, en même temps qu'elle lui facilitait l'entrée dans le monde des ulémas, les enfants de familles de lettrés étant souvent poussés de façon précoce à l'étude des sciences religieuses. La seconde, proche de la notion de charisme, est le résultat de l'activation de la première et d'autres qualités non évoquées ici mais signalées par ses biographes : des études auprès de maîtres illustres⁴⁸, à commencer par son père et son oncle paternel, la maîtrise de nombreuses disciplines religieuses et littéraires, l'exercice de fonctions judiciaires, un enseignement varié délivré dans des lieux prestigieux, des dizaines de disciples (il en aurait eu une centaine à Ispahan), un bon rapport avec les puissants. Enfin, la troisième "qualité", la *hishma* ou considération que l'on inspire aux autres résulte directement des potentialités ouvertes par les deux premières.

Karâmât, baraka et intervention de l'ordre surnaturel

En sus de ces qualités héritées ou développées, qui représentaient autant de potentialités mobilisables socialement, certaines propriétés attachées à un individu relevaient de l'ordre du surnaturel. Ces qualités, que l'on peut qualifier de "miraculeuses", étaient elles aussi susceptibles de procurer à l'individu qui en était porteur la reconnaissance de ses contemporains. Bien que leur nature fût intrinsèquement différente des qualités personnelles, puisqu'elles étaient perçues comme conférées par une instance divine, elles n'en fonctionnaient pas moins comme des vertus et contribuaient à renforcer l'autorité religieuse d'un individu. Ces qualités surnaturelles relèvent de ce que les sources nomment la *baraka*, et s'épanouissent dans les actions miraculeuses attachées à certains personnages, les *karâmât* ou « miracles de saints »⁴⁹.

46. Ibn al-Jawzî, *Muntazam*, vol. 17, p. 20 ; repris par Ibn al-'Imâd, *Shadharât*, vol. 5, p. 380.

47. On connaît ainsi son père, Abû l-Faraj 'Abd al-Wahhâb (m. 425/1034), son oncle paternel, Abû l-Fadl 'Abd al-Wâhid (m. 410/1019) et son grand-père 'Abd al-'Azîz (m. 371/981), tous trois jurisconsultes. La lignée fut continuée par les deux fils d'Abû Muhammad, qui moururent quelques années après leur père : Abû l-Fadl 'Abd al-Wahhâb (m. 491/1098), sermonnaire, et Abû l-Qâsim 'Abd al-Wâhid (m. 493/1100), jurisconsulte. Sur la famille al-Tamîmî, voir le résumé de D. Ephrat, *A Learned Society in a Period of Transition. The Sunni 'Ulama' of Eleventh-Century Baghdad*, New York, 2000, p. 156-157.

48. Les sources biographiques énumèrent plus d'une vingtaine de ses maîtres bagdadiens.

49. Voir D. Aigle, « Charisme et rôle social des saints dans l'hagiographie persane médiévale (x^e-xv^e siècles) », *Bulletin d'études orientales*, vol. 47, 1995, p. 15-36 ; D. Gril, « Le miracle en islam, critère de la sainteté ? », dans *Saints orientaux*, D. Aigle (dir.), Paris, 1995, p. 69-81.

Il n'est pas surprenant que, sous la plume d'Ibn al-Bannâ', *baraka* et *karâmât* soient essentiellement attachées à un défunt, le *shaykh al-ajall* Abû Mansûr b. Yûsuf, donc à un personnage dont les interventions dans le monde matériel relevaient déjà d'un ordre surnaturel. Ses nombreuses visites aux vivants sous forme de rêves et la réciproque rendue par les vivants sous forme de visite ou pèlerinage (*ziyâra*) sur sa tombe étaient l'expression de sa forte présence *post mortem* au sein de la communauté des vivants. À en croire le « Journal », ses qualités surnaturelles continuèrent à se manifester bien après sa mort. Le triomphe du *sharîf* Abû Ja'far sur ses adversaires, en rabî' II 461/février 1069, fut ainsi interprété comme un effet de la *baraka* du cheikh Abû Mansûr. En effet, la veille, un groupe de hanbalites s'était rendu sur la tombe du cheikh pour se plaindre des "innovations blâmables" (*bid'a*) se déroulant dans la ville (allusion à la mise en difficulté du *sharîf* Abû Ja'far par le pouvoir politique) et pour implorer son secours (§99 et 100). Une autre anecdote (§ 101) met en scène les *karâmât* posthumes du cheikh, sous la forme d'une aumône miraculeuse accordée sur sa tombe à l'un de ses anciens protégés⁵⁰. *Baraka* et *karâmât* étaient ainsi invoquées pour assurer au cheikh défunt une place de choix dans la société des vivants autant que pour renforcer le sentiment d'appartenance au groupe hanbalite avec son système d'entraide pécuniaire (l'aumône faite aux nécessiteux) et de cohésion idéologique (le soutien posthume du cheikh Abû Mansûr au *sharîf* Abû Ja'far).

Les qualités personnelles, qu'elles fussent héritées ou acquises, ou même conférées par une instance supérieure, constituaient ainsi un ensemble de propriétés socialement activables, au fondement du charisme individuel. Par définition, ce charisme ne prenait par définition son effectivité que dans un contexte de groupe ; il permettait alors à qui en était doté de prétendre, sinon au leadership (*riyâsa*) absolu, du moins à un statut éminent au sein du groupe.

Autorité religieuse et autorité sociale

Analysant le cas des hommes de religion dans le Maghreb du ^{xvii}e siècle, à travers les trois figures complémentaires du lettré, du saint et du sorcier, Houari Touati souligne que le leadership religieux, statutaire et non institutionnel, était précaire et devait en permanence être réaffirmé, conduisant ceux qui l'exerçaient à développer clientélisme et patronage afin de donner une assise sociale à leur statut dominant⁵¹. Pour rester influents et lutter contre la concurrence de nouveaux venus également dotés de compétences valorisables dans le domaine religieux, les hommes de religion se faisaient

50. La même anecdote est rapportée par Ibn al-Jawzî, *Muntazam*, vol. 16, p. 107, notice n° 3394 ; Ibn Kathîr, *Bidâya*, vol. 12, p. 105.

51. H. Touati, *Entre Dieu et les hommes. Lettrés, saints et sorciers au Maghreb (17^e siècle)*, Paris, 1994 ; voir particulièrement le premier chapitre.

médiateurs dans l'ordre transcendantal, et intercesseurs dans l'ordre profane et séculier. Cette façon d'asseoir socialement leur rôle d'autorités religieuses peut s'observer chez les hanbalites bagdadiens. On en voit des exemples dans la mise en place de réseaux d'appuis par les personnages éminents de la sphère religieuse, ou encore dans les activités d'intercession auprès des puissants qui étaient exercées par certains membres du groupe.

Groupe hanbalite et réseaux sociaux

Au-delà des "qualités" nécessaires pour fonder l'autorité religieuse d'un individu, les réseaux constitués par celui-ci lui permettaient de renforcer son statut et de se mettre à l'abri de toute contestation d'envergure. Les autorités religieuses hanbalites s'attachaient donc à se construire de solides réseaux de relations, impliquant maîtres, disciples, parents, clients ou obligés.

Parmi les premières qualités fondant l'autorité religieuse figure la maîtrise d'un savoir traditionnel acquis par les individus dans les premières décennies de leur existence⁵². Mais la période d'apprentissage permettait aussi d'établir de solides liens de maîtres à disciples, dont l'usage se révélerait au moins aussi important que le contenu de l'enseignement reçu. Les liens personnels établis à l'occasion de la transmission du savoir se doublaient d'ailleurs parfois d'alliances matrimoniales qui rattachaient un peu plus encore le disciple à son maître, en lui conférant une partie du prestige personnel de celui-ci. Ibn al-Bannâ' lui-même épousa la fille de l'un de ses maîtres, le jurisconsulte Abû Mansûr al-Qarmîsînî⁵³. Mariage à première vue bien obscur : al-Qarmîsînî n'occupe qu'une faible place dans les sources, il n'est pas par exemple cité par Ibn al-Jawzî, et ni lui ni sa fille ne sont évoqués dans le « Journal ». On ne lui connaît qu'un seul maître, le grand cadî hanbalite Abû Ya'âlâ b. al-Farrâ'⁵⁴, dont Ibn al-Bannâ' fut également le disciple. Or, al-Qarmîsînî avait épousé une des filles d'Abû Ya'âlâ. Ibn al-Bannâ' se trouvait ainsi indirectement lié à la famille de l'un de ses maîtres les plus prestigieux. Les liens entre les deux familles étaient essentiellement de nature intellectuelle et éducative : Ibn al-Bannâ' consacra l'un de ses ouvrages à Abû Ya'âlâ⁵⁵ et fut lui-même le maître de deux de ses fils : Abû l-Husayn

52. Voir sur ces questions, voir J. Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo. A Social History of Islamic Education*, Princeton, 1992.

53. Sur ce jurisconsulte hanbalite, décédé en 460/1068, voir Ibn al-Najjâr, *Dhayl*, vol. 18, p. 200, notice n° 790 ; Ibn Abî Ya'âlâ, *Tabaqât*, vol. 2, p. 198, notice n° 667 ; Ibn Rajâb, *Dhayl*, vol. 3, p. 6, notice n° 2.

54. Sur ce célèbre personnage, mort en 458/1066, voir al-Khatîb al-Baghdâdî, *Ta'rikh Baghdâd*, vol. 2, p. 252, notice n° 730 ; son fils, Ibn Abî Ya'âlâ, lui consacre un chapitre entier de son ouvrage *Tabaqât* (vol. 2, p. 166-195). Voir aussi Ibn al-Jawzî, *Muntazam*, vol. 16, p. 98, notice n° 3390 ; Ibn al-Athîr, *Kâmil*, vol. 8, p. 378 ; Ibn Kathîr, *Bidâya*, vol. 12, p. 102.

55. Il s'agit du n° 22 dans la liste des ouvrages d'Ibn al-Bannâ' donnée par G. Makdisi, sous le titre *Akhbâr al-qâdî Abî Ya'âlâ*. Voir l'introduction de Makdisi à l'édition du « Journal », p. 21.

b. Abî Ya‘lâ⁵⁶, auteur d’un ouvrage biographique sur les hanbalites, les *Tabaqât al-hanâbila*, et son frère aîné Abû l-Qâsim ‘Ubayd Allâh⁵⁷. Deux générations plus tard, le petit-fils d’Ibn al-Bannâ⁵⁸ fut aussi le maître de l’arrière-petit-fils du cadî Abû Ya‘lâ⁵⁹. Les liens matrimoniaux venaient ainsi renforcer les liens de maîtres à disciples qui étaient au cœur de l’alliance entre les deux familles.

Plusieurs alliances matrimoniales sont également évoquées entre le milieu des riches commerçants hanbalites et la famille de la personnalité la plus éminente du groupe hanbalite, le *shaykh al-ajall* Abû Mansûr b. Yûsuf, puisque Ibn Ridwân comme Ibn Jarada avaient épousé chacun une de ses filles, tandis que ses deux fils avaient pris pour épouses, après la mort de leur père, deux des filles d’un autre membre de la famille des Banû Jarada⁶⁰. Ibn Ridwân, lui, maria sa fille en 466/1074 à Mu‘ayyad al-mulk⁶¹, fils du vizir du sultan, le puissant Nizâm al-mulk. Quelques décennies plus tard, un fils d’Ibn Ridwân⁶², qui avait sans doute épousé une fille ou une descendante d’Ibn Yûsuf dont il était le gendre (*sihr*, « proche par alliance »), enseignerait le hadith au petit-fils de Mu‘ayyad al-mulk⁶³. Une sœur de ce dernier ayant épousé le fils d’un ancien vizir du calife abbasside, Ibn Ridwân se trouva indirectement lié à une seconde famille de vizirs.

Ce qu’il faut retenir ici, c’est à la fois la complexité et la diversité des relations tissées entre les diverses personnalités du groupe hanbalite. Alliances matrimoniales et relations d’enseignement se complétaient et se superposaient afin de mieux lier les individus et leurs familles, le tout dans une sphère de notabilité sociale incluant aussi bien les plus charismatiques autorités religieuses hanbalites que les plus riches “marchands-mécènes” de la communauté, et permettant le contact avec des élites politiques peu accessibles par d’autres moyens.

56. Sur ce personnage, mort en 526/1131, voir Ibn al-Jawzî, *Muntazam*, vol. 17, p. 274, notice n° 3980 ; al-Bundârî, *Ta’rikh Baghdâd*, fol. 62 recto et verso ; Sibî b. al-Jawzî, *Mir’ât*, éd. Hyderabad, p. 144 ; Ibn Rajab, *Dhayl*, vol. 3, p. 147, notice n° 76 ; Ibn al-‘Imâd, *Shadharât*, vol. 6, p. 130.

57. Abû l-Qâsim mourut à 26 ans, en 469/1077. Voir Ibn al-Najjâr, *Dhayl*, vol. 17, p. 80, notice n° 359 ; Ibn Abî Ya‘lâ, *Tabaqât*, vol. 2, p. 210, notice n° 672 ; Ibn Rajab, *Dhayl*, vol. 3, p. 10, notice n° 9 ; Ibn al-‘Imâd, *Shadharât*, vol. 5, p. 299.

58. Il s’agit du transmetteur de hadith Abû l-Qâsim Sa‘îd, mort en 550/1156 ; voir Ibn al-Jawzî, *Muntazam*, vol. 18, p. 103, notice n° 4200 ; Ibn al-‘Imâd, *Shadharât*, vol. 6, p. 256.

59. Abû l-Qâsim ‘Ubayd Allâh, témoin légal et transmetteur de hadith hanbalite, mort en 580/1184-85 ; voir Ibn Rajab, *Dhayl*, vol. 3, p. 295, notice n° 171 ; Ibn al-Najjâr, *Dhayl*, vol. 17, p. 63, notice n° 338 ; Ibn al-‘Imâd, *Shadharât*, vol. 6, p. 434.

60. Il faut sans doute identifier ce personnage avec Abû ‘Alî b. Jarada, évoqué dans l’un des rêves relatés par le « Journal », § 74, et que G. Makdisi dit être le frère d’Ibn Jarada (voir la note 3 de ce paragraphe). Ibn al-Jawzî précise que les fils d’Abû Mansûr b. Yûsuf et les filles de ‘Alî b. Jarada avaient reçus la somme importante de 30 000 dinars en héritage de leurs pères respectifs, mais que ces fortunes furent bientôt dilapidées (*Muntazam*, vol. 16, p. 107).

61. Sur ce personnage, mort en 494/1101, voir Ibn al-Jawzî, *Muntazam*, vol. 17, p. 73, notice n° 3722 ; Sibî b. al-Jawzî, *Mir’ât*, éd. al-Ghâmirî, vol. 1, p. 372.

62. Abû Nasr Ahmad, mort en 524/1130 ; voir Ibn al-Jawzî, *Muntazam*, vol. 17, p. 257, notice n° 3957.

63. Le traditionniste Abû l-Qâsim ‘Ubayd Allâh, mort en 505/1111 ; voir Ibn al-Najjâr, *Dhayl*, vol. 17, p. 103, notice n° 383.

Clientélisme et mécénat

Les plus riches des hanbalites, Ibn Jarada et Ibn Ridwân, se faisaient en effet patrons et mécènes de leur groupe, s'attachant en retour le soutien des ulémas qu'ils subventionnaient. L'évergétisme bâtisseur d'Ibn Jarada en offre une bonne illustration : il fit construire un oratoire (*masjid*) dans le quartier de Nahr Mu'allâ, sur la rive orientale de Bagdad, bordé au sud par les palais califaux et au nord par al-Rusâfa. On y retrouve fréquemment Ibn al-Bannâ' à qui le lieu avait été attribué par son fondateur⁶⁴ : il y enseignait le Coran, le hadith et le droit, et y rencontrait ses compagnons hanbalites venus l'informer des affaires en cours⁶⁵. Ibn Jarada était également le fondateur d'une école pour filles, où officiait un hanbalite du nom d'Abû Tâlib al-'Ukbarî (§ 96)⁶⁶. À défaut d'enseigner lui-même, le riche marchand contribuait ainsi à sa façon à la transmission du savoir dans le milieu hanbalite.

Ibn Jarada avait aussi fréquemment recours à sa grande richesse pour aider matériellement ses compagnons de *madhhab*. Ibn al-Bannâ' le montre ainsi offrant un linceul à un ascète (*zâhid*) démuné (§ 66) ou prenant en charge financièrement les funérailles d'un autre ascète (§ 67), offrant dix dinars à un jeune serviteur (*ghulâm*) malade qui en avait fait la demande (§ 154), ou même remettant directement des sommes en dinars aux compagnons hanbalites après une émeute dans laquelle ils avaient été impliqués (§ 83). Lorsque le *sharîf* Abû Ja'far fut assigné à résidence dans le Dâr al-Khilâfa, Ibn Jarada lui céda l'une des maisons qu'il possédait dans ce quartier (§ 85). Le financement indirect de la communauté hanbalite prenait aussi la forme de dépenses ostentatoires à l'occasion de somptueux banquets et cérémonies organisés aux domiciles des plus riches hanbalites : plusieurs mariages se déroulèrent chez Ibn Jarada ou chez Ibn Ridwân (§ 114, 134 et 175), ainsi qu'une grande réception qui coûta la somme considérable de 100 dinars, donnée par les enfants du *shaykh al-ajall* Abû Mansûr b. Yûsuf (§ 45).

Mécénat direct et indirect, de même que liens de sociabilité rassemblaient ainsi grands commerçants et lettrés hanbalites dans un espace social commun. Le « Journal » reflète bien l'attention et la révérence des ulémas

64. Il est malaisé de savoir ce que signifie exactement le terme arabe (*rasama li*) utilisé par Ibn al-Bannâ' pour exprimer que l'endroit lui fut attribué. S'agissait-il d'une simple autorisation d'enseigner à cet endroit, à l'exclusion de tout autre lettré, ou bien une rémunération était-elle attachée à cette fonction ? Si l'on en croit les sources qui insistent sur le fait qu'Ibn al-Bannâ' gagnait sa vie à la sueur de son front, il est probable que son enseignement ne donnait lieu à aucune récompense pécuniaire, comme c'était encore le cas pour nombre de lettrés refusant toute compensation financière en échange de leurs activités de transmission du savoir traditionnel.

65. § 23, 35, 80, 90. G. Makdisi localise cet oratoire, connu sous le nom de *masjid* d'Ibn Jarada, sur la rive orientale, à l'intérieur de l'enceinte du palais califal, dans le quartier de résidence du riche hanbalite, sans préciser sur quelles sources il se fonde. S'il s'agit bien d'un seul et même endroit, il se trouvait probablement plus au nord, là où le signale Ibn al-Jawzî. Voir l'introduction de Makdisi à l'édition du « Journal », p. 18, n. 2.

66. Les autres sources ne disent rien d'Abû Tâlib al-'Ukbarî, mort en rabî' II 461/février 1069.

hanbalites envers les riches “commerçants-mécènes” : ils leur rendaient visite lorsqu’ils étaient malades, les félicitaient lorsqu’ils recouvraient la santé (§ 63 et 68), les impliquaient dans les événements rythmant leur vie de lettrés. On vit ainsi Abû l-Qâsim b. Ridwân se rendre à un cercle d’études dirigé par le *sharîf* Abû Ja’far et auquel assistaient nombre de personnalités, comme les cadis, juristes et témoins instrumentaires (*shuhûd*), ainsi que le surintendant des *ashrâf* (*naqîb al-nuqabâ*) et les Hachémites (§ 98). Ibn Ridwân et Ibn Jarada, personnages clés du « Journal », jouaient ainsi un rôle central dans la sociabilité de la communauté hanbalite de Bâb al-Marâtib.

De l’éminence sociale à l’intercession politique

L’importance que leur accordaient leurs compagnons de *madhhab* reposait aussi sur leur pouvoir d’intercession auprès des puissants. Ibn Ridwân et Ibn Jarada avaient un accès quasiment direct au plus haut niveau des élites politico-administratives bagdadiennes. Fait rarissime pour l’époque, le calife abbasside lui-même entrait en contact avec eux : il envoya par exemple les fils d’Abû Mansûr b. Yûsuf et Ibn Jarada congratuler Ibn Ridwân au sortir de sa maladie. Une fois rétabli, ce dernier se rendit auprès du calife pour recevoir une robe d’honneur (§ 63 et 68).

Ibn Ridwân, outre ses activités commerçantes, occupait des postes de nature judiciaire et administrative. Il avait été reçu comme témoin instrumentaire par le grand cadi al-Dâmaghânî⁶⁷, avec l’appui du vizir Ibn Jahîr qui était l’un de ses garants (§ 116). Le même jour, le calife fit de lui son représentant pour des affaires dont la nature n’est pas précisée, mais sans doute financières, car il servait parfois d’intermédiaire pour les puissants dans des transactions de grande ampleur⁶⁸. Il fut aussi l’intendant (*nâzir*) de l’Hôpital de Bagdad, fonction qu’avait occupée avant lui Abû Mansûr b. Yûsuf.

Ibn Ridwân occupait donc des postes variés à un degré élevé dans l’administration abbasside, mais il se caractérisait surtout par son rôle d’agent auprès des puissants. Il n’est donc pas surprenant qu’il ait été doté d’un pouvoir d’intercession auprès des élites politiques, dont le « Journal » offre plusieurs exemples. En shawwâl 460/août 1068, Muhammad al-Bawwâb (« le portier » ou gardien) fut démis de la charge qu’il exerçait à Bâb al-Marâtib ; Ibn al-Bannâ’ précise que des plaintes s’étaient accumulées contre lui et qu’elles avaient été transmises à Ibn Ridwân, ce qui conduisit à sa destitution (§ 8). Quelques mois plus tard, en rajab 461/mai 1069, un incident du même

67. Muhammad b. ‘Alî al-Dâmaghânî, juriste hanafite, grand cadi (*qâdî l-quḍât*) de 447/1055 à sa mort en 478/1085. Sur ce personnage, voir al-Khatîb al-Baghdâdî, *Ta’rîkh Baghdâd*, vol. 3, p. 324, notice n° 1429 ; Ibn al-Jawzî, *Muntazam*, vol. 16, p. 249, notice n° 3547 ; Ibn al-Athîr, *Kâmil*, vol. 8, p. 442 ; al-Bundârî, *Ta’rîkh Baghdâd*, fol. 46 recto (en marge) ; Idem, *Zubda*, p. 80 ; al-Qurashî (m. 775/1375), *Jawâhir*, éd. Hyderabad, vol. 2, p. 96, notice n° 290 ; Ibn Kathîr, *Bidâya*, vol. 12, p. 139.

68. Il fut ainsi l’agent chargé de l’achat de l’ancien palais de l’émir turc al-Basâsîrî, dans le quartier al-Basaliyya, sur la rive occidentale, pour la somme exceptionnelle de 300 000 dinars (§ 116).

type révéla à nouveau le pouvoir du commerçant hanbalite (§ 147). Une émeute éclata dans le quartier de Bâb al-Marâtib : un boutiquier souhaitait placer un gril à aubergines devant son échoppe, mais le *hâjib*, agent de maintien de l'ordre nommé par le calife, le lui avait interdit. Il se plaignit alors auprès d'Ibn Ridwân, qui adressa un rapport écrit au calife. Ce dernier condamna les actes du *hâjib*, pourtant son agent, et autorisa le boutiquier à dresser le gril désiré.

S'ils n'hésitaient pas à avoir recours à la médiation des grands commerçants favorables à leur *madhhab*, les ulémas hanbalites, eux, faisaient preuve d'une ambiguïté patente dans leur rapport aux sphères politiques. Selon un *topos* bien connu, les sources de l'époque louent le désintéressement de ceux qui refusaient toute récompense financière venue des milieux du pouvoir, et valorisent la conduite consistant à éviter de fréquenter les puissants⁶⁹. Simultanément, les mêmes auteurs mettent en avant comme une preuve de prestige le bon accueil que les puissants réservaient à certaines autorités religieuses.

L'attitude du *sharîf* Abû Ja'far est révélatrice de cette ambiguïté. Son prestige était tel que le calife al-Qâ'im (422-467/1031-1075) réclama par testament que son corps soit, après son décès, lavé par le *sharîf*. Celui-ci s'acquitta de cette tâche, mais, si l'on en croit ses biographes, il refusa toute récompense matérielle, bien qu'on lui proposât les objets les plus précieux du palais⁷⁰. Son contemporain Ibn 'Aqîl, évoquant le *sharîf*, soulignait à quel point il était tenu en grande estime par le calife, mais en précisant immédiatement qu'il n'accepta jamais aucun présent des grands de ce monde (*abnâ' al-dunyâ*)⁷¹. De la même façon, les biographes du *shaykh al-ajall* Abû Mansûr b. Yûsuf précisent qu'il jouissait d'un statut élevé auprès des puissants ; lorsque sa fille mourut, le calife lui fit porter par une gouvernante de la nourriture et des boissons⁷².

D'autres personnalités religieuses du groupe hanbalite bénéficiaient d'un accès aux puissants et notamment à la sphère califale qu'auraient pu leur envier nombre de leurs contemporains. Les sources évoquent à loisir le bon accueil qui était réservé à Muhammad al-Tamîmî par les émirs, vizirs, sultans et califes⁷³. Fort de ce statut élevé, il fut envoyé comme émissaire par le calife al-Qâ'im auprès du sultan seldjoukide Tughril Beg,

69. Pour une illustration andalouse de ce *topos* que l'on retrouve dans l'ensemble du *dâr al-islâm*, voir M. Marin, « *Inqibâd 'an al sultân: 'ulamâ' and Political Power in al-Andalus* », dans *Saber religioso y poder político en Islam*, Madrid, 1994, p.127-139. Pour une approche plus générale, voir J. Dakhliâ, *Le divan des rois. Le politique et le religieux en Islam*, Paris, 1998, tout particulièrement le dernier chapitre. Voir aussi A. Hartmann, « Les ambivalences d'un sermonnaire hanbalite. Ibn al-Ġawzî (m. 597/1201), sa carrière et son ouvrage autographe, le *Kitâb al-Ĥawâtîm* », *Annales islamologiques*, vol. 22, 1986, p. 51-115.

70. Ibn Abî Ya'lâ, *Tabaqât*, vol. 2, p. 203, notice n° 674.

71. Cité par Ibn al-'Imâd, *Shadharât*, vol. 5, p. 302.

72. Rapporté par Ibn al-Jawzî, *Muntazam*, vol. 16, p. 109.

73. Voir Ibn Abî Ya'lâ, *Tabaqât*, vol. 2, p. 214, notice n° 687 ; Ibn Rajab, *Dhayl*, vol. 3, p. 64, notice n° 31 ; Ibn al-Athîr, *Kâmil*, vol. 8, p. 507.

en 453/1061, chargé d'une délicate mission matrimoniale. Quelques années plus tard, le calife al-Muqtadî lui demanda de se rendre auprès du sultan Malik-Shâh. Le statut de *faqîh* hanbalite n'était donc pas incompatible avec la fréquentation des puissants, et encore moins avec l'exercice de fonctions, fussent-elles ponctuelles, requérant la confiance des plus hautes instances de l'État califal.

Ibn al-Bannâ' lui-même fait à plusieurs reprises allusion à sa proximité avec les puissants, et notamment à son accès au calife. Il reproduit ainsi dans son « Journal » (§ 130) le texte d'une longue lettre de conseils qu'il adressa au « Commandeur des croyants », sur l'importance des rêves et de leur interprétation. Après une longue introduction recensant les traditions prophétiques concernant les rêves, l'auteur hanbalite y rappelle au calife la nécessité d'ordonner le bien et d'interdire le mal, et lui adresse quelques mises en garde à propos de l'injustice et de la corruption. La lettre s'achève par des prières destinées au calife régnant, al-Qâ'im, et à son successeur désigné, al-Muqtadî. Dans la même optique, Ibn al-Bannâ' rédigea une fatwa autorisant à briser les instruments de musique, pour trancher la polémique entre hanbalites et chaféites évoquée plus haut. Cette fatwa, approuvée par les autres personnalités hanbalites et transmise au calife, aurait conduit ce dernier à réviser son jugement sur l'affaire (§ 111 et 115). Ibn al-Bannâ' laisse ainsi entendre que ses écrits pouvaient atteindre le calife, fait à souligner dans un univers où le commun des mortels ne pouvait espérer en apercevoir la silhouette qu'en de rares occasions⁷⁴, et que ses conseils et fatwas recueillaient un écho favorable auprès du chef de la communauté musulmane, alors même qu'il ne jouissait d'aucune charge administrative et n'occupait aucun poste politique. Qu'il s'agisse ou non d'un *topos* ou d'une vantardise, ces sous-entendus placent l'auteur du « Journal » parmi les “têtes de ponts” du réseau hanbalite en contact avec les plus hautes sphères de l'univers politique de leur temps.

Au sein du groupe hanbalite de la rive orientale de Bagdad, l'absence de structures hiérarchiques fermement établies ou de nomination par une instance supérieure qui déléguerait officiellement une part de son autorité à des personnages dès lors considérés comme autorités religieuses, n'empêchait pas un certain nombre d'individus d'accéder à un statut éminent au sein du quartier, voire de la ville, par l'exercice de fonctions religieuses. Les “qualités personnelles” socialement mobilisables, identifiables au charisme de l'individu, jouaient un rôle certain dans l'accession au statut d'autorité religieuse. Mais d'autres facteurs comme l'héritage familial, la noblesse du lignage, l'acquisition et la transmission d'un savoir traditionnel, se conjugaient également afin de permettre l'accès puis le maintien à cette

74. Le « Journal » signale comme extraordinaire le fait que des habitants de Sûq Yahyâ aient aperçu le calife en ramadân 461/juillet 1069 (§ 159).

position éminente. Enfin, seule la reconnaissance du groupe permettait de réaffirmer en permanence le statut et l'autorité du personnage. Cette reconnaissance se poursuivait après la mort de l'individu, en perpétuant la mémoire de l'autorité religieuse disparue, ce qui revenait à la garder présente à la communauté qu'elle avait physiquement quittée. Éminence sociale et exercice de l'autorité religieuse se conjuguèrent et se renforçaient l'une l'autre pour conférer aux principaux lettrés hanbalites un statut résolument dominant assorti d'un véritable pouvoir sur leurs contemporains. Sur le territoire urbain qui était le leur, le quartier de Bâb al-Marâtib, les autorités religieuses hanbalites jouaient ainsi un véritable rôle de contrôle social et politique, bien au-delà du simple exercice des fonctions rituelles qui leur étaient dévolues.

