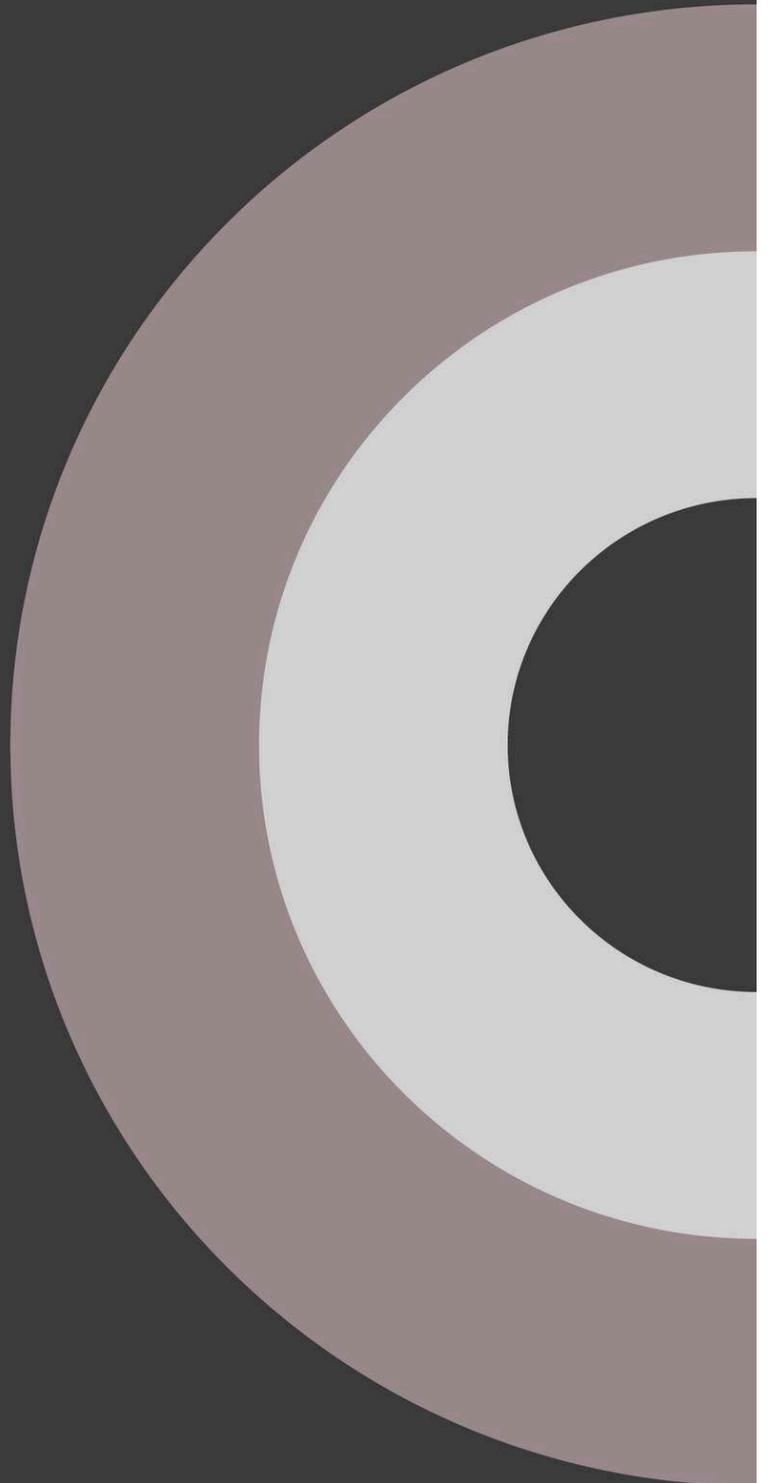


# Sociétés en réseaux dans le monde musulman médiéval

Sylvie Denoix (dir.)



CTHS



Éditions du Comité des travaux historiques et  
scientifiques

---

## Sociétés en réseaux dans le monde musulman médiéval

Sylvie Denoix (dir.)

---

DOI : 10.4000/books.cths.2318

Éditeur : Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques

Lieu d'édition : Paris

Année d'édition : 2017

Date de mise en ligne : 13 novembre 2018

Collection : Actes des congrès nationaux des sociétés historiques et scientifiques

EAN électronique : 9782735508785



<https://books.openedition.org>

### Édition imprimée

Nombre de pages : 52

### Référence électronique

DENOIX, Sylvie (dir.). *Sociétés en réseaux dans le monde musulman médiéval*. Nouvelle édition [en ligne].

Paris : Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2017 (généré le 08 septembre

2023). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/cths/2318>>. ISBN : 9782735508785.

DOI : <https://doi.org/10.4000/books.cths.2318>.

---

© Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2017

Licence OpenEdition Books

## RÉSUMÉS

Les chercheurs qui ont présenté leurs travaux dans notre atelier lors du Congrès du CTHS, se donnent pour programme d'apporter des éclairages sur ces sociétés du monde musulman médiéval par la méthode des *networking studies*. Nous le faisons dans une démarche où l'étude des sociétés par les relations que les personnes et les groupes développent pour former des réseaux nous paraît un outil opératoire pour donner des éléments de compréhension du monde étudié. Et, dans la mesure où les groupes ne sont pas postulés, mais où ils sont observés à la lumière du tissu relationnel qu'ils élaborent, ils nous semblent mieux rendre compte du réel que des catégorisations a priori. Cette méthode a en outre l'avantage de faire entrer dans un schème de compréhension les multi-appartenances.

Précisons d'emblée qu'il ne faut pas s'attendre à ce que ce surcroît d'intelligibilité que nous espérons donner au monde musulman médiéval offre des clefs pour la compréhension du monde musulman contemporain. Pour cela, il vaut mieux chercher du côté de la géopolitique du siècle dernier depuis la Déclaration Balfour, les accords Sykes-Picot, jusqu'aux guerres du Golfe...

## NOTE DE L'ÉDITEUR

Les articles de cet ouvrage ont été validés par le comité de lecture des Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques dans le cadre de la publication des actes du 140<sup>e</sup> Congrès national des sociétés historiques et scientifiques tenu à Reims en 2015.

COMITÉ DES TRAVAUX HISTORIQUES ET SCIENTIFIQUES

**Sociétés en réseaux dans  
le monde musulman médiéval**

Sous la direction de  
Sylvie DENOIX

ÉDITIONS DU CTHS  
2017

Ministère de l'Éducation nationale,  
de l'Enseignement supérieur et de la Recherche

Congrès national des sociétés historiques et scientifiques  
140<sup>e</sup>, Reims, 2015

Collection Actes des congrès des sociétés historiques et scientifiques,  
Version électronique  
ISSN 1773-0899

## TABLE DES MATIÈRES

### **Introduction**

*L'étude des sociétés en réseau, ou comment rendre compte  
de la porosité des frontières et des multi-appartenances  
caractérisant le monde musulman médiéval  
au cœur d'un jeu d'échelle*  
Sylvie DENOIX

p. 5

*Les réseaux soufis d'Alexandrie au début de l'époque mamlouke  
Yāqūt al-Ḥabaṣī, une étude de cas*  
Giuseppe CECERE

p. 11

*Kairouan, une ville au cœur  
des réseaux savants andalous  
(III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> - IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> siècle)*  
Aurélien MONTEL

p. 31

*Solidarités familiales et réseaux à l'épreuve  
dans la police califale abbasside*  
Eugénie RÉBILLARD

p. 44



## Introduction

# *L'étude des sociétés en réseau, ou comment rendre compte de la porosité des frontières et des multi-appartenances caractérisant le monde musulman médiéval au cœur d'un jeu d'échelle*

Sylvie DENOIX  
CNRS, UMR 8167, Islam médiéval

---

Extrait de : Sylvie DENOIX, *Sociétés en réseaux dans le monde musulman médiéval*, Paris, Édition électronique du CTHS (Actes des congrès des sociétés historiques et scientifiques), 2017.

Cet article a été validé par le comité de lecture des Éditions du CTHS dans le cadre de la publication des actes du 140<sup>e</sup> Congrès national des sociétés historiques et scientifiques tenu à Reims en 2015.

Les chercheurs qui publient ce petit dossier, comme ceux qui ont présenté leurs travaux dans notre atelier lors du Congrès du CTHS, se donnent pour programme d'apporter des éclairages sur ces sociétés du monde musulman médiéval par la méthode des *networking studies*<sup>1</sup>. Nous le faisons dans une démarche où l'étude des sociétés par les relations que les personnes et les groupes développent pour former des réseaux nous paraît un outil opératoire pour donner des éléments de compréhension du monde étudié. Et, dans la mesure où les groupes ne sont pas postulés, mais où ils sont observés à la lumière du tissu relationnel qu'ils élaborent, ils nous semblent mieux rendre compte du réel que des catégorisations a priori. Cette méthode a en outre l'avantage de faire entrer dans un schème de compréhension les multi-appartenances.

Précisons d'emblée qu'il ne faut pas s'attendre à ce que ce surcroît d'intelligibilité que nous espérons donner au monde musulman médiéval offre des clefs pour la compréhension du monde musulman contemporain. Pour cela, il vaut mieux chercher du côté de la géopolitique du siècle dernier depuis la Déclaration Balfour, les accords Sykes-Picot, jusqu'aux guerres du Golfe<sup>2</sup>...

### *Le monde musulman médiéval : une grande diversité de réalisations, où les multi-appartenances sont la norme*

Dire que nous allons, par ces travaux, donner de l'intelligibilité à ce que nous assumons d'appeler « la période médiévale » pour le monde musulman, à savoir de la conquête islamique des contrées qui deviendront le Dār al-islām, à partir du milieu du VII<sup>e</sup> siècle, à la conquête de ce monde par les Ottomans, à l'aube du XVI<sup>e</sup> siècle, ne signifie pas, naturellement, que nous pensons que le monde musulman est un, qu'il relève d'une seule essence, ni toutes périodes confondues, ni même à cette époque. En effet, il est bien évident que du VII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle, d'al-Andalus à l'Inde, dans la très longue durée et sur ce large espace, ce monde a offert des visages bien divers.

---

1. Cette démarche a déjà fait l'objet de publications pour le monde musulman médiéval. Citons D. Coulon, Chr. Picard & D. Valérian (dirs), *Espaces et réseaux en Méditerranée médiévale*.

2. Signalons toutefois qu'un livre en histoire du temps présent vient d'être publié par un des membres de notre équipe de médiévistes, avec deux autres collègues : W. Alhaj, N. Dot-Pouillard & É. Rébillard, *De la théologie à la libération ?*

Ainsi, par exemple, la diversité des gouvernants et des modes de gouvernement est importante. Si l'on considère les califes, vicaires du Prophète, et ceux prétendant descendre d'un imam caché, les vizirs ayant la réalité du pouvoir pour le compte de califes fantoches, les émirs chiites gouvernant dans le cadre d'une cohabitation avec les califes sunnites, les sultans militaires non Arabes et, pour certains, musulmans par conversion, on voit que la variété dans les modalités du gouvernement est considérable<sup>3</sup>. Mais, si le monde musulman médiéval est divers, cette désignation recouvre tout de même une réalité. Il s'agit de l'ensemble des contrées où, après la conquête islamique, les musulmans sont politiquement dominants, même s'ils sont numériquement minoritaires, ce qui fut le cas durant plusieurs siècles après la Conquête. Un trait commun existe alors dans ces sociétés, c'est le multiculturalisme – qui se décline, notamment, en plurilinguisme et pluri-culturalisme –, établi dans le cadre d'un rapport de domination : les musulmans gouvernent et dominent les autres monothéistes, appelés plus tard les dhimmis. Le rapport que les musulmans entretinrent avec les non-musulmans est donc un des fondements du fonctionnement de ces sociétés. Mais, dans le même temps, les stratifications économico-sociales, comme partout, existent bien, et il faut se garder de penser qu'elles seraient le calque des groupes confessionnels : on peut trouver de riches dhimmis, chrétiens ou juifs, et de pauvres musulmans (et l'inverse naturellement). De fait, les appartenances sont multiples et ne se superposent pas. En effet, à ces milieux socio-économiques ou confessionnels, qui se subdivisent (sunnites/chiites ; monophysites/melkites/jacobites ; rabbanites/qaraïtes...), il faut en rajouter plusieurs autres, dont les groupes ethniques (Arabes, Berbères, Kurdes, Turcs,...). Il n'est donc pas opportun de forger des catégorisations qui ne rendent pas compte des multi-appartenances et ne sont donc pas opératoires, si l'on souhaite appréhender les personnes et les groupes dans les places qu'ils occupent réellement dans leur société.

Si les rapports de domination ne recouvrent pas, ou pas seulement, des stratifications sociales en termes de classes qui seraient délimitées par les niveaux économiques, des appartenances confessionnelles ou la détention du pouvoir politique, on comprend que l'étude de ces sociétés par les réseaux sociaux est opératoire. Ainsi les affiliations à des groupes de prière actifs (ceux des soufis que Giuseppe Cecere présente, *infra*, pour Alexandrie, par exemple) ou à des réseaux d'entraide (comme les fondations charitables – *qodesh* – des juifs d'Alexandrie)<sup>4</sup>, ou à des associations permettant d'assurer du commerce au long cours, voire à des solidarités criminelles (comme l'étudie Eugénie Rébillard dans sa thèse<sup>5</sup>), illustrent l'éclairage que l'on peut faire de ces sociétés, par l'étude des réseaux les sous-tendant.

De fait, même si cela semble paradoxal, les rapports de domination sont un ciment qui assure le lien social. Il est obtenu par la violence directe (notamment lors de la conquête) ou symbolique (dans le cas des dhimmis) ; il génère un ordre admis (par les ulémas qui légitiment les princes) subi (par les dhimmis) ou contesté (par ces mêmes ulémas, parfois, en cas de révoltes, toujours ponctuelles ; par les brigands, les Bédouins, parfois par les dhimmis eux-mêmes...). On comprend en effet que si ce monde est caractérisé par un faisceau de rapports de domination et d'appartenances structurant les rapports sociaux, l'étude en termes de réseaux a une valeur heuristique considérable. Et mieux vaut une analyse du tissu relationnel puisqu'elle nous fait réaliser que les frontières entre les groupes, par exemple conquérants/conquis, sont plus malléables que ce que l'on aurait cru et nous permet de comprendre que la notion même de *dhimmi* doit s'historiciser<sup>6</sup>.

3. S. Denoix & A.-M. Eddé, *Gouverner en Islam X<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*.

4. Car si cette méthode rend bien compte de la porosité des frontières entre les groupes, elle n'empêche pas qu'au sein même d'un groupe donné, la mise au jour des relations interpersonnelles donne à voir des réseaux d'entraide, de solidarité envers les plus pauvres, ou d'intérêt commun pour s'enrichir ensemble, cf. A. Kniestedt, *Conflits et échanges au Proche Orient (XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècle)*.

5. *Imposer l'ordre et la Loi en Syrie et en Irak : la šurṭa des Omeyyades aux Seljoukides*.

6. Cf. A. Dridi, « Patriarches et gouverneurs : processus de légitimations réciproques dans l'Égypte omeyyade ».

## Échelles sociales, échelles spatiales

Si la méthode de l'analyse des réseaux sociaux donne à examiner les individus dans leur système relationnel, il n'empêche qu'elle peut s'appliquer à *différentes échelles*, soit localement, soit à l'international. Elle peut concerner aussi diverses échelles *sociales*, soit aider à percevoir les relations existant au sein d'un même groupe, comme le fait Giuseppe Cecere à propos des soufis d'Alexandrie ayant embrassé la voie mystique shādhilīe : ici les soufis, là le monde politique. Dans ce dernier, en Islam comme ailleurs, les enjeux stimulent les appétits et aiguïssent les rivalités, et l'on comprend que le jeu des alliances et des mésalliances, qu'il s'agisse des Abbassides (750-1258) ou des Mamlouks (1250-1517), des nominations dans un corps particulier comme la police, ou de la conquête du pouvoir suprême, relève particulièrement de l'analyse des liens clientélistes<sup>7</sup>. En étudiant les carrières des membres de la police califale, et en examinant les stratégies que les chefs de cette institution développent pour se maintenir en place, Eugénie Rébillard donne un éclairage sur l'exercice du pouvoir du califat abbasside. Et l'on voit comment le calife Harūn al-Rachīd, rendu célèbre par les *Mille et une nuits*, a bien existé, a eu deux fils rivaux à mort, jusqu'à générer une guerre civile (812-815) dans laquelle chacun avait ses partisans. Ces alliances perdurèrent au-delà de cette lutte fratricide et décidèrent des carrières ou des relégations. Cette pratique du pouvoir, que l'on peut qualifier de « clientéliste » n'est certes pas spécifique, mais l'appréhender, comme le fait Eugénie Rébillard par le biais du système relationnel liant princes et courtisans offre un éclairage sur les modalités du pouvoir au sein de la cour abbasside. Cette méthode permet de suivre un personnage dans ses différentes relations, et l'on peut alors voir qu'un individu a des contacts de natures diverses dans des milieux variés. Ainsi, tel grand émir mamlouk, convaincu par la démarche soufie, où la relation avec le divin, qui passe par l'adhésion à une voie dirigée par un cheikh qui initiera son disciple par une transmission initiatique (*khirqa*), tel grand émir, donc, prendra pour maître spirituel un de ses sujets, et la hiérarchie maître-disciple inversera celle du monde temporel.

En effet, non seulement les liens entre les personnes, mais aussi leur *qualification*, soit une étude portant sur les types de relations que les acteurs sociaux des différents groupes développent, doit attirer notre attention. Par cette qualification : amitié *versus* animosité, hiérarchie *versus* égalité, filiation biologique *versus* affiliation spirituelle, etc., un milieu peut être appréhendé. Cette qualification des liens est effectivement un marqueur et sa représentation graphique, comme le propose Giuseppe Cecere, *infra*, donne à voir ce réseau relationnel dans un développement qualitatif. De même, les cartes, comme en présente Aurélien Monteil, si elles ne sont pas spécifiques aux *networking studies*, sont elles aussi des représentations graphiques qui ont une indéniable valeur heuristique.

Faire porter l'analyse à différentes échelles signifie que, s'il est pertinent d'étudier les liens relationnels des acteurs sociaux d'une ville donnée, d'une contrée particulière, observer ceux des relations au long cours est aussi au cœur de cette démarche. En effet, on a beaucoup circulé dans le monde musulman médiéval et, si cela ne lui est pas

---

7. Outre la masse des Égyptiens, la société mamlouke était constituée de deux groupes élitaires, d'une part les militaires, anciens esclaves arabisés, convertis à l'islam et affranchis pour parvenir à l'émirat, les mamlouks, et d'autre part les élites civiles et religieuses, chargées de la production et de la transmission des savoirs religieux et profanes, les ulémas. L'historiographie, étudiant ces deux groupes indépendamment les uns des autres – chacun étant spécialiste que des militaires, que des élites civiles –, les a longtemps considérés comme étanches les uns aux autres, jusqu'à les appréhender comme des castes. En considérant cette société dans son ensemble et en examinant les relations liant les uns aux autres, Mathieu Eychenne (*Liens personnels, clientélisme et réseaux de pouvoir dans le sultanat mamelouk, milieu XIII<sup>e</sup> - fin XIV<sup>e</sup> siècle*), a complètement renouvelé la vision que l'on a de cette société, où les liens entre les uns et les autres sont si nombreux et si indispensables au fonctionnement de cette société que les groupes ne pourraient exister les uns sans les autres. Naturellement, ceci ne signifie pas que les groupes n'existent pas, et ne se représentent pas à eux mêmes qu'ils ont des qualités que les autres non pas. Les ulémas sont fiers de leur érudition et les mamlouks développent une distinction aristocratique ; cf. A. Carayon, *La furūsiyya des mamlūks, une élite sociale à cheval*.

spécifique, on constate néanmoins que la déambulation commune, produit de solidarités préexistantes, ou créant des liens nouveaux, en est un des éléments structurants.

Ainsi, les réseaux commerciaux, où la route des épices met les grands négociants du monde musulman, quelles qu'aient été leur confession, au cœur de l'économie mondiale, sont bien connus<sup>8</sup>. Moins connue, mais tout aussi présente, la quête de savoir, le *ṭalab al-'ilm*, où l'étudiant parcourt le Dār al-islām d'une madrasa à l'autre, d'un maître à l'autre, obtenant un certificat d'audition, et une permission, une *ijāza*, l'autorisant à enseigner lui-même, est un exemple de ces circulations qui mobilisent des réseaux et en produisent d'autres<sup>9</sup>. La chaîne des maîtres et des disciples, et aussi les étudiants d'un même maître, qui se reconnaîtront de loin en loin, forment des groupes, et les étudier par la méthode des réseaux sociaux comme le fait ici Aurélien Montel, pour des Andalous venus chercher l'enseignement d'un maître réputé, à Kairouan ou dans d'autres villes du Maghreb, montre une fois encore que des pratiques communes et des liens existent par-delà d'apparents cloisonnements, et structurent la société.

En effet, les réseaux sont un maillage relationnel, qui s'inscrit parfois dans l'espace, c'est alors aussi un réseau routier, reliant des nœuds que sont les villes où vivent les différents partenaires comme Kairouan ou Tripoli d'Occident dans la Libye actuelle. Ici, le monde savant en réseau structure le territoire.

### ***Les dictionnaires biographiques (ṭabaqāt), un genre littéraire propice aux études de réseau***

Il se trouve que ces ulémas ont non seulement laissé des textes pieux et savants, mais ils ont aussi dépeint leurs semblables dans des dictionnaires biographiques. De ce fait, les sources arabes médiévales sont assez propices aux études des réseaux puisque celles-ci demandent de partir des individus et de leur tissu relationnel pour dessiner des groupes, et non des institutions ou des catégories sociales, lesquelles ne reposent pas sur les pratiques relationnelles, mais sur des catégorisations autres (niveau de fortune, confession...). Or, si la documentation qui nous est parvenue du monde musulman médiéval n'est pas très riche en archives, les œuvres des auteurs arabes ont traversé les siècles. Ils ont écrit des chroniques annalistiques où sont relatés les événements marquants, puis les obituaires présentant les grandes figures de la société décédées dans l'année. Ils ont aussi développé un genre littéraire, celui des dictionnaires biographiques (les *ṭabaqāt*). Ces *ṭabaqāt* et obituaires, rendant compte des filiations intellectuelles (tel shaykh fut le disciple de tel autre) ou des relations commerciales (tel négociant s'associa avec tels autres), donnent la possibilité de savoir qui prie avec qui, qui étudie avec qui, qui va rejoindre qui à l'autre bout du Dār al-Islām, qui pérégrine avec qui, qui s'est retrouvé en prison avec qui... et l'analyse de réseau permet de transformer des listes de personnages rangés par ordre alphabétique en groupes se fréquentant, organisant un monde social, finalement très international, alors que le Dār al-Islām est, depuis longtemps, politiquement morcelé<sup>10</sup>. On comprend alors que, s'il est pertinent d'étudier les pouvoirs, les dynasties, les frontières entre elles, observer les pratiques de fréquentation et de déambulation des gens, rend compte d'une autre réalité.

8. Pour les négociants juifs, on connaît les considérables travaux de l'équipe de S. D. Goitein, dont les derniers parus sont la somme des *India books* qu'il a publiés avec M. A. Friedman pour les 4 premiers, et avec Friedman et A. Ashur, pour le dernier. Pour le grand commerce vers l'Inde, en partant du Yémen, cf. É. Vallet, *L'Arabie marchande. État et commerce sous les sultans rasulides du Yémen (626-858/1229-1454)*. I. Houssaye-Michienzi, « Reconstruire des réseaux d'affaires à partir de sources comptables : des exemples toscans (XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles) », dans H. Bresc (dir.), *Réseaux politiques et économiques*, CTHS, p. 123-134.

9. Cf. Houari Touati, *Islam et voyage au Moyen Âge, Histoire et anthropologie d'une pratique lettrée*.

10. Cf. infra, les articles d'Aurélien Monteil et Eugénie Rébillard, qui ont utilisé ce type de sources.

La multiplicité des liens intra-groupe et inter-groupes dévoilée par ces études, et leur qualification (lien de parenté, filiation spirituelle, relation hiérarchique, intégrant des sentiments d'affection ou de détestation...), dessine des sociétés que l'historiographie traditionnelle, postulant que les frontières entre les groupes sont infranchissables, ou seulement exceptionnellement, ne permet pas d'appréhender. Si le fait de partir des relations entre les personnes permet de mettre en lumière des groupes ayant des pratiques communes effectives, cette méthode ne se limite pas pour autant à l'étude du microcosme social ; l'attention peut être aussi portée aussi sur des réseaux s'exerçant au long cours et mettant en relation personnes et groupes venus d'horizons lointains. Ces travaux nous mettent ainsi au cœur d'un jeu d'échelle qui rend compte, non exhaustivement, bien sûr, de mondes sociaux dans leur diversité, et qui livre des éclairages sur ces sociétés dans leur cohérence et leur variété.

Si le rôle du lien social est tout à fait admis par les historiens de toutes époques et de tous lieux, le fait de considérer ce lien comme la clef de la compréhension des sociétés l'est un peu moins et ce congrès du CTHS a été l'occasion de faire la démonstration de sa valeur opératoire pour les sociétés du monde que nous étudions : le monde musulman médiéval.

## Bibliographie

ALHAJ Wissam, DOT-POUILLARD Nicolas & RÉBILLARD Eugénie, *De la théologie à la libération ? Histoire du Jihad islamique palestinien*, Paris, La Découverte, 2014.

ASHUR A., FRIEDMAN, M. A., GOITEIN, S. D., *India Book IV/B, Halfon the Travelling Merchant Scholar, Cairo Geniza Documents* (hébreu), Jérusalem, Ben-Zvi Institute, The Rabbi David and Amalia Rosen Foundation, 2013, facsimilés.

CARAYON Agnès, *La furûsiyya des mamlûks, une élite sociale à cheval*, thèse de doctorat soutenue le 26/6/2012 à Aix-en-Provence, université de Provence.

COULON Damien, PICARD Christophe & VALÉRIAN Dominique (dirs), *Espaces et réseaux en Méditerranée médiévale, I. La configuration des réseaux, II. La formation des réseaux*, Paris, Bouchène, 2010, 2. vols.

DENOIX Sylvie & EDDÉ Anne-Marie, *Gouverner en Islam X<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*, Publications de la Sorbonne, Bibliothèque historique des pays d'Islam, 2015.

DRIDI Audrey, « Patriarches et gouverneurs : processus de légitimations réciproques dans l'Égypte omeyyade », dans *Légitimité et légitimation de l'autorité politique (VI<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle)*, éd. A. NEF, V. PRIGENT, Darwin Press, Princeton, à paraître.

EYCHENNE Mathieu, *Liens personnels, clientélisme et réseaux de pouvoir dans le sultanat mamelouk, milieu XIII<sup>e</sup> - fin XIV<sup>e</sup> siècle*, Presses de l'Ifpo, Damas-Beyrouth 2013.  
Texte intégral en ligne : <http://books.openedition.org/ifpo/3937>

HOUSSAYE-MICHENZI Ingrid, « Reconstruire des réseaux d'affaires à partir de sources comptables : des exemples toscans (XIV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles) », dans H. BRESCH (dir.), *Réseaux politiques et économiques*, Paris, Édition électronique du CTHS (Actes des congrès des sociétés historiques et scientifiques), 2016, p. 123-134.  
Disponible en ligne : <http://cths.fr/ed/edition.php?id=7101>

KNIESTEDT Anika, *Conflits et échanges au Proche Orient (XI<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècle). Acre, Alexandrie - étude comparée*, thèse soutenue à Aix-en-Provence le 18 juillet 2015, Aix-Marseille Université.

FRIEDMAN M. A. & GOITEIN S. D., *India Book I, Joseph Lebdi, Prominent India Trader, Cairo Geniza Documents* (hébreu), Jérusalem, Ben-Zvi Institute, The Rabbi David and Amalia Rosen Foundation, 2009, bibliographie, index, cartes et fac-similés, 400 p.

\_\_\_\_\_, *India Book II, Madmūn Naqid of the Yemen and the India Trade, Cairo Geniza Documents* (hébreu), Jérusalem, Ben-Zvi Institute, The Rabbi David and Amalia Rosen Foundation, 2010, bibliographie, index, cartes et fac-similés, 735 p.

\_\_\_\_\_, *India Book III, Abraham Ben Yijū India Trader and Manufacturer, Cairo Geniza Documents* (hébreu), Jérusalem, Ben-Zvi Institute, The Rabbi David and Amalia Rosen Foundation, 2010, bibliographie, index, cartes et fac-similés, 593 p.

\_\_\_\_\_, *India Book IV/A, Halfon and Judah ha-Levi, The Lives of a Merchant Scholar and a Poet Laureate According to the Cairo Geniza Documents* (hébreu), Jérusalem, Ben-Zvi Institute, The Rabbi David and Amalia Rosen Foundation, 2013, bibliographie, index, cartes, 471 p.

RÉBILLARD Eugénie, *Imposer l'ordre et la Loi en Syrie et en Irak : la šurṭa des Omeyyades aux Seljoukides*, thèse en préparation à Paris, I, ED 133.

TOUATI Houari, *Islam et voyage au Moyen Âge, Histoire et anthropologie d'une pratique lettrée*, 2000, Paris, Éd. du Seuil.

VALLET Éric, *L'Arabie marchande. État et commerce sous les sultans rasūlides du Yémen (626-858/1229-1454)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2010.

# *Les réseaux soufis d'Alexandrie au début de l'époque mamlouke Yāqūt al-Ḥabašī, une étude de cas*

Giuseppe CECERE

Université de Bologne, *Alma Mater Studiorum*

---

Extrait de : Sylvie DENOIX, *Sociétés en réseaux dans le monde musulman médiéval*, Paris, Édition électronique du CTHS (Actes des congrès des sociétés historiques et scientifiques), 2017.

Cet article a été validé par le comité de lecture des Éditions du CTHS dans le cadre de la publication des actes du 140<sup>e</sup> Congrès national des sociétés historiques et scientifiques tenu à Reims en 2015.

Véritable carrefour entre « Orient » et « Occident » du monde musulman, Alexandrie joua un rôle majeur dans la remarquable diffusion du soufisme (mystique musulmane) en Égypte au cours du XIII<sup>e</sup> siècle, en accueillant des maîtres provenant de tous les azimuts : de l'Iraq qui avait vu l'éclosion des premières « confréries » ou « voies » mystiques (*turuq ṣūfiyya*), telle la Rifā'īyya, jusqu'à al-Andalus qui avait nourri les synthèses théosophiques audacieuses d'Ibn 'Arabī (m. 1240) ou d'Ibn Sab'īn (m. entre 1269 et 1271). La prise en compte des interactions entre ces soufis ainsi que des leurs rapports avec, d'une part, d'autres « acteurs » de l'espace social alexandrin et, d'autre part, des soufis d'autres régions, peut donc servir de base à un effort de reconstitution des systèmes relationnels au sein de la ville. En particulier, l'enquête sur des réseaux tissés par les maîtres de l'une des plus importantes de ces « voies », la Shādhiliyya, peut s'avérer particulièrement porteuse, vu la rapidité et la capillarité de la diffusion de ce courant soufi dans différents milieux sociaux et diverses régions du monde musulman.

Dans ce cadre, la présente étude, s'inspirant de la perspective épistémologique de « l'interactionnisme structural » et des procédés de représentation graphique de l'analyse de réseau, se veut comme un premier effort de reconstitution des systèmes relationnels du cheikh Yāqūt al-Ḥabashī (m. 732/1332). Ce personnage vénéré de la tradition shādhilīe serait venu d'Éthiopie à Alexandrie comme esclave, pour y devenir un disciple privilégié du maître *shādhilī* Abū l-'Abbās al-Mursī (m. 686/1287) et même son successeur à la tête de la Shādhiliyya ou, tout du moins, de sa branche alexandrine. Une telle « carrière » spirituelle comportant aussi une exceptionnelle mobilité sociale, on comprend l'intérêt de cette recherche pour la connaissance de la société égyptienne médiévale en général et en particulier pour l'histoire des idées. Notre étude, compliquée par l'état des sources, fragmentaires et parfois contradictoires, concernant ce personnage aussi célèbre que méconnu, est loin d'être achevée. Néanmoins, nos premiers sondages ont déjà fait ressortir des aspects intéressants des tissus relationnels de la Shādhiliyya, à Alexandrie et ailleurs, dans la première époque mamlouke. En outre, les problématiques posées par l'état « conflictuel » des traditions sur Yāqūt, nous ont poussé à essayer d'affiner notre approche de l'analyse des réseaux pour servir à l'histoire du soufisme médiéval.

### *Yāqūt al-Ḥabashī à travers les sources : mémoires en conflit*

L'image traditionnelle du cheikh Yāqūt al-Ḥabashī dit al-ʿArshī (m. 732/1332), qui s'est cristallisée, à partir de l'époque ottomane, autour des récits hagiographiques d'al-Shaʿrānī (m. 973/1565) et d'al-Munāwī (m. 1031/1622)<sup>1</sup>, est celle d'un saint de très haut rang spirituel, son sobriquet *al-ʿArshī* exprimant sa relation constante à la sphère du Trône (*ʿarsh*) de Dieu, mais toujours prêt à intervenir dans le monde « visible ». Lui-même étant parfois confronté à l'arrogance de notables s'étonnant, ou bien s'indignant, de voir « un esclave noir » (*ʿabd aswad*) monté à un rang si haut<sup>2</sup>, il prêchait constamment la priorité des comportements individuels sur les conditions sociales, et il usait volontiers de ses dons charismatiques, ou « miracles » (*karāmat*), pour pratiquer l'intercession, même en faveur des animaux.

Un jour, à la demande d'une colombe (*yamāma*), il aurait interrompu une séance mystique à Alexandrie et serait allé dans l'urgence jusqu'à Fustāt, pour enjoindre à un muezzin de se repentir pour ses injustices envers les oisillons (*firāḥ*) de telle colombe<sup>3</sup>. Dans une autre anecdote célèbre, Yāqūt intercède avec succès en faveur de son disciple Shams al-dīn Ibn al-Labbān auprès du cheikh (décédé) Aḥmad al-Badawī, après que ce dernier avait refusé les tentatives d'intercession de « tous les soufis du temps »<sup>4</sup>. Bien au-delà de leurs sens évidents, de tels récits recèlent de complexes significations doctrinales, en présentant le cheikh, de façon implicite mais transparente pour un public averti en soufisme, comme le « Recours universel » (*al-ghawth al-kullī*) et donc le « Pôle du temps » (*quṭb al-zamān*), chef de la hiérarchie initiatique des saints qui, de façon aussi invisible qu'efficace, présidant aux affaires de ce monde et en assurant même la subsistance. Disciple éminent du cheikh Abū l-ʿAbbās al-Mursī et son successeur (*khalīfa*) à la tête de la Shādhiliyya, Yāqūt aurait même épousé la fille du cheikh, à l'initiative de celui-ci<sup>5</sup>, le lien familial venant ainsi renforcer son autorité spirituelle. Même l'autre grand disciple d'al-Mursī, le cheikh Ibn ʿAṭāʾ Allāh al-Iskandarī, serait devenu le disciple de Yāqūt, après la mort de leur maître commun<sup>6</sup>. Ces informations sont de la plus grande importance en termes d'analyse de réseau, mais sont, néanmoins, loin de faire l'unanimité dans les sources.

En effet, l'image hagiographique de Yāqūt, largement redevable des récits tardifs, et fort enjolivée par al-Shaʿrānī et al-Munāwī, ne correspond qu'en partie à la complexité des traditions repérables dans les sources<sup>7</sup>. Plus précisément, on dirait qu'un nouveau portrait spirituel de Yāqūt, cohérent et « complet », a été surimposé, à l'époque ottomane, aux couches hagiographiques, fragmentaires et parfois contradictoires, d'époque mamlouke, tout comme on appliquerait un papier peint sur un vieux mur pour en masquer les fissures et les irrégularités.

Sans vouloir aucunement sous-estimer la valeur de la « couche hagiographique ottomane », qui pourrait d'ailleurs témoigner de l'existence de traditions plus anciennes autrement perdues (cf. *infra*), il a donc d'abord fallu remettre au jour les couches

1. Shaʿrānī, *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, p. 40-41; al-Munāwī, *al-Kawākib al-durriyya*, vol. 3, p. 71-73.

2. al-Munāwī, *al-Kawākib al-durriyya*, vol. 3, p. 71-72.

3. Shaʿrānī, *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, p. 41; al-Munāwī, *al-Kawākib al-durriyya*, vol. 3, p. 71-73. Pour une approche du thème de la religiosité attribuée aux animaux dans la tradition musulmane (pas seulement soufie), cf. R. McGregor, "Religions and the Religion of Animals. Ethics, Self, and Language in Tenth-Century Iraq", p. 222-231.

4. Shaʿrānī, *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, p. 40; al-Munāwī, *al-Kawākib al-durriyya*, vol. 3, p. 71.

5. al-Munāwī, *al-Kawākib al-durriyya*, vol. 3, p. 73.

6. Shaʿrānī, *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, p. 41 (l'information est dans l'obituaire d'Ibn ʿAṭāʾ Allāh, qu'al-Shaʿrānī place, de manière fautive, sous la même année que celui de Yāqūt (le 707/1307 : date inexacte dans les deux cas ; pour la date de mort de Yāqūt, cf. *infra*, § 4.2.1) ; al-Munāwī, *al-Kawākib al-durriyya*, vol. 3, p. 71.

7. En plus des sources mentionnées au cours de cet article, les autres sources concernant Yāqūt que nous avons consultées pour la présente étude sont les suivantes : al-Dahabī, *Kitāb al-ʿibar fī ḥabar man ḡabar, al-ḍayl al-awwal*, p. 93; al-Yāfiʿī, *Mirʿat al-jinnān wa-ʿibrat al-yaqzan*, vol. IV, p. 213; al-Maqrīzī, *Kitāb al-sulūk li-maʿrifat ḍurwal al-mulūk*, vol. V, p. 355, p. 408; al-ʿAsqalānī, *al-Durar al-kāmina fī aʿyān al-miʿat al-thāmina*, vol. III, p. 408; al-Suyūṭī, *Kitāb ḥusn al-muḥādara fī aḥbār Miṣr wa-l-Qāhira*, p. 250; Ibn Iyās, *Badāʾiʿ al-Zuhūr fī waqāʾiʿ al-duḥūr*, vol. I, section 1, p. 462; Ibn al-ʿImād, *Shaḍarāt al-dahab fī akhbār man ḡahab*, vol. VI, p. 103.

hagiographiques plus anciennes, afin de faire ressortir toute la complexité des traditions concernant Yāqūt. Un tel effort a permis de mettre en valeur un véritable « conflit de mémoires », au sein de la tradition shādhilié des premiers siècles, sur la nature des relations entre Yāqūt et Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandarī, ainsi que sur leurs rôles respectifs dans la « voie » shādhilié après la mort d’al-Mursī. Cela semble rendre compte d’une rivalité qui dut éclater entre les deux disciples pour l’héritage spirituel d’al-Mursī, aboutissant à la formation de deux branches séparées, ou plus précisément de deux foyers distincts d’autorité spirituelle, autour de ces deux maîtres, comme en témoigne, entre autres, l’existence de *silsila-s* (chaînes de transmission de l’autorité spirituelle) différentes<sup>8</sup>. Par ailleurs, un foyer d’autorité spirituelle indépendant s’était déjà constitué en Tunisie, le pays où le maître al-Shādhilī avait commencé son activité et où une partie de ses disciples était restée lorsque celui-ci (probablement en 642/1244) s’était déplacé à Alexandrie.

En Égypte, l’évolution de la rivalité entre Yāqūt et Ibn ‘Aṭā’ Allāh demeurant difficile à saisir, il semble néanmoins probable que le courant « yaqoutien » ait joui d’un certain prestige du vivant du cheikh Yāqūt, surtout après la mort d’Ibn ‘Aṭā’ Allāh (m. 709/1309), et jusqu’à la fin du VIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle (surtout grâce au cheikh Ibn Maylaq, m. 795/1395, grand *cadi* chaféite de Fustāt-Le Caire)<sup>9</sup>. Néanmoins, il semble qu’il ait été réabsorbé, depuis, par le courant « aṭā’iyyien », devenu bientôt majoritaire. En effet, Ibn ‘Aṭā’ Allāh, véritable « fondateur » d’une littérature shādhilié, de par son œuvre d’une grande valeur théorique et esthétique, avait été capable de s’assurer le « contrôle discursif » sur la Shādhiliyya, même pour les temps à venir, en marquant l’évolution doctrinale de la *ṭarīqa* et sa « mémoire historique » jusqu’à présent. En revanche, Yāqūt, se conformant en cela à l’exemple des premiers maîtres de la Shādhiliyya, ne semble avoir laissé aucun écrit. Une telle « disproportion » semble bien expliquer, sur le long terme, non seulement la réabsorption finale de la branche rivale, mais aussi la presque totale disparition du souvenir d’une telle rivalité dans les sources, à tel point qu’Ibn ‘Aṭā’ Allāh est souvent indiqué comme « le troisième maître de la Shādhiliyya » et « le successeur d’al-Mursī » *tout court*, alors que Yāqūt ne figure que dans quelques notes marginales et n’a pas encore fait l’objet d’une étude « monographique »<sup>10</sup>.

### *La perspective épistémologique de l’analyse de réseau en histoire du soufisme médiéval*

La méthodologie de la *network analysis* vise à reconstituer les contextes sociaux à partir du comportement relationnel des acteurs plutôt que de « catégories » mises en place *a priori* par le chercheur. Elle est fondée sur la perspective épistémologique de « l’interactionnisme structural », qui considère la « structure » comme un effet émergent des interactions entre les individus<sup>11</sup>. Une telle perspective étant assez souple pour s’adapter à des réalités historiques différentes, l’intérêt de son application au domaine de l’histoire du soufisme est justifié par plusieurs ordres de considérations : dans un certain sens, une perspective « interactionniste » est déjà présente dans la tradition historiographie musulmane, particulièrement attentive à la dimension des « interconnaissances » et à la définition de réseaux de relations (*‘ilm al-rijāl, ṭabaqāt, ijāzāt*)<sup>12</sup> ; la centralité des relations personnelles dans la transmission du savoir en Islam

8. Cf. V. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism*, p. 150-154; É. Geoffroy « Les milieux de la mystique musulmane à Alexandrie aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles », p. 173, p. 178 ; N. Hofer, « Mythical Identity Construction in Medieval Egypt. Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandarī and Avraham Maimonides », p. 398-399 ; N. Hofer, *The Popularisation of Sufism in Ayyubid and Mamluk Egypt, 1173-1325*, chapitres 4 et 5. Je suis très gré à l’auteur de m’avoir permis de lire une partie de cet ouvrage lorsqu’il était encore en préparation.

9. Sur Nāṣir al-Dīn Ibn Maylaq, cf. É. Geoffroy, « Les milieux de la mystique musulmane », p. 178.

10. Sur Yāqūt, cf. aussi J.-C. Garcin, « Histoire, opposition politique et piétisme traditionaliste dans le Ḥusn al-Muḥādarat de Suyūti », p. 82 n. 2; R. McGregor, *Sanctity and Mysticism in Medieval Egypt: The Wafā’ Sufi Order and the Legacy of Ibn ‘Arabi*, p. 33, p. 172 n.8, p. 175 n.36.

11. A. Degenne et Michel Forsé, *Les réseaux sociaux*, p. 5.

12. Le *‘ilm al-rijāl* est une branche des sciences islamiques concernant les interactions entre les transmetteurs de hadīth-s ; les *ṭabaqāt* sont un genre de dictionnaires biographiques réunissant les personnages éminents d’une

médiéval, et tout particulièrement en milieu mystique (rapport maître/disciple, compagnonnage spirituel etc.), ne fait que renforcer l'intérêt d'une telle approche « interactionniste ». Enfin, une perspective qui envisage la structure comme produit des relations entre les individus semble être la plus adaptée à saisir la complexité d'une réalité historique, celle des « voies » soufies, dont les acteurs – quel que fût le niveau de leur « institutionnalisation » à différentes époques et latitudes – n'ont jamais constitué une catégorie socio-professionnelle homogène, ou « séparée » du reste de la société<sup>13</sup>. En même temps, certains aspects caractéristiques des sources utilisées en histoire du soufisme peuvent compliquer considérablement les possibilités de recours à l'analyse de réseau :

– les sources hagiographiques étant très généreuses en indications sur les réseaux et les relations interpersonnelles, elles ne visent pas tant à « enregistrer » une certaine réalité historique, qu'à la « représenter », même afin de confirmer ou infirmer une certaine « généalogie » spirituelle, position idéologique, interprétation juridique. Compte tenu du caractère sélectif et subjectif de ces matériaux, il faut toujours se demander dans quelle mesure une indication sur un réseau reflète une réalité objective plutôt qu'une certaine stratégie de représentation ou d'autoreprésentation d'un auteur ou d'un groupe, poursuivie à travers la sélection (ou l'omission) de certaines relations significatives (comme on le verra *infra* par rapport à l'autobiographie spirituelle d'Ibn 'Aṭā' Allāh) ; sans oublier, d'ailleurs, la possibilité de la transmission, en bonne ou mauvaise foi, d'informations tout simplement fausses ou erronées.

– tout effort de reconstitution de réseaux relationnels dans le passé comporte la prise en compte de la complexité de la notion de « relation » dans les différents contextes culturels. Dans le domaine du soufisme, en particulier, aux situations de contact « physique » entre des individus partageant un même contexte géo-historique, s'ajoutent non seulement les contacts virtuels ou symboliques, par le biais de textes écrits ou de traditions orales, entre des individus d'autres régions ou d'autres époques, mais aussi les contacts entre saints « morts » et vivants. Un phénomène dont la littérature hagiographique est très riche. Si de tels récits se placent évidemment dans le domaine du légendaire, ils ne sont pas pour autant dépourvus d'intérêt historique : en plus de leur importance évidente pour la compréhension des mentalités, certaines de ces anecdotes peuvent aussi servir à reconstruire des dynamiques « concrètes » de solidarité ou d'hostilité entre des milieux soufis différents (la visite de Yāqūt au saint décédé Aḥmad al-Badawī, par exemple, peut comporter une volonté « politique » de nouer des relations positives entre la Shādhiliyya et la Aḥmadiyya).

### *Une expérience précédente : Ibn 'Aṭā' Allāh à l'épreuve de l'analyse de réseau*

Dans une étude précédente, nous nous sommes inspirés de la méthode de l'analyse de réseau pour un essai de reconstitution des systèmes relationnels d'Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī, dans la période allant de son adhésion à la Shādhiliyya jusqu'à la mort du cheikh al-Mursī (environ. 674/1276 à 686/1287)<sup>14</sup>. En particulier, l'adoption d'une perspective « interactionniste » nous a amené à relire, à la lumière d'un échantillon de

---

certaine « classe » (ṭabaqa), tels les juristes d'un certain madhhab, les saints, etc. ; une *ijāza* est, à la base, une certification par laquelle un certain maître – qu'il s'agit de sciences « exotériques » ou « ésotériques », atteste que tel disciple a pris des cours et/ou lu certains ouvrages sous sa direction, d'où le « permis » (*ijāza*) de transmettre certains enseignements.

13. Pour l'Égypte du VII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle, les portraits de maîtres spirituels qui constituent la *Risāla* du cheikh Sāfi l-Dīn (m. 683/1283), montrent bien la variété sociologique des acteurs de la vie mystique musulmane. Cf. D. Gril (éd.), *La Risāla de Ṣaḥī al-Dīn ibn Abī l-Mansūr ibn Zāfir: Biographies des maîtres spirituels connus par un cheikh égyptien du VII<sup>e</sup>/XIII<sup>e</sup> siècle*. De ce point de vue, par contre, l'analyse d'Ira M. Lapidus sur la sociologie des villes musulmanes au Moyen Âge, traitant des soufis comme d'une catégorie marginale, est fort révélatrice d'une approche qui restait trop éloignée de l'expérience des acteurs sociaux considérés. Cf. I. M. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*.

14. Cf. G. Cecere, « Le charme discret de la Shādhiliyya. Ou l'insertion sociale d'Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī », p. 63-93.

sources différentes, les informations relationnelles insérées dans les passages autobiographiques des *Laṭā'if al-minan* (première biographie consacrée au cheikh al-Shādhilī et à son successeur al-Mursī) concernant Ibn 'Aṭā' Allāh. Cela nous a permis de détecter et « déconstruire » les stratégies auto-hagiographiques qui président à l'autoreprésentation du microcosme relationnel d'Ibn 'Aṭā' Allāh.

En fait, l'auteur s'efforçait de représenter son microcosme comme étant marqué par une opposition entre milieux juridiques et milieux soufis, et tout particulièrement par une rivalité entre son cheikh al-Mursī et son propre « professeur de droit », le *cadi malikite* Nāṣir al-Dīn Ibn al-Munayyir. Une opposition que seul l'auteur aurait su dépasser, en devenant « maître dans les deux sciences » (exotériques et ésotériques). Par contre, l'approche de l'analyse de réseau nous a permis de mettre en valeur, par le recours à d'autres sources, le haut degré d'interpénétration entre milieux juridiques et soufis existant non seulement dans la ville d'Alexandrie, mais aussi bien dans le microcosme relationnel d'Ibn 'Aṭā' Allāh, bien avant sa « conversion » au soufisme ; tout particulièrement, la prise en compte de l'adhésion du *cadi* Nāṣir al-Dīn à la Shādhiliyya, dès l'époque d'al-Shādhilī, a joué un rôle décisif dans la déconstruction de l'image de « rivalité » entre celui-ci et al-Mursī qu'Ibn 'Aṭā' Allāh avait élaborée afin de se présenter comme le « trait d'union » entre deux milieux qui étaient déjà, en réalité, fort interconnectés.

Ce qui montre bien, à notre avis, le potentiel heuristique de la perspective interactionniste qui fonde la méthodologie de l'analyse des réseaux, par rapport aux représentations produites par les sources. L'étude sur Ibn 'Aṭā' Allāh ayant servi de point de départ pour la présente étude sur son « confrère », Yāqūt, il nous paraît intéressant de reproduire ici deux schèmes de représentation graphiques synthétisant le processus de « déconstruction » susmentionné, en guise d'introduction méthodologique.

La figure 1 consiste en une « étoile d'ego (de rang 2) »<sup>15</sup> réalisée sur la base des indications repérables dans le seul *Laṭā'if al-minan* d'Ibn 'Aṭā' Allāh. Cela permet d'apprécier tout de suite l'effort de l'auteur pour se représenter comme « articulateur » entre deux réseaux qu'il représente comme étant cloisonnés : *ahl al-fiqh* (les juristes, y compris de sa propre famille) *ahl al-taṣawwuf* (les soufis)<sup>16</sup>.

La figure 2 représente, sous la forme d'une « zone d'ego (de rang 2) »<sup>17</sup>, le microcosme relationnel gravitant autour d'Ibn 'Aṭā' Allāh jusqu'à son adhésion à la Shādhiliyya (674/1276 environ) : sa famille, son milieu d'études juridiques (ses compagnons, son enseignant Nāṣir al-Dīn) et le maître soufi al-Mursī, qui suscita sa « conversion spirituelle ». Ce qui fait ressortir un haut degré d'interconnexion entre deux milieux qu'Ibn 'Aṭā' Allāh avait représenté comme étant séparés et cloisonnés.

### ***Yāqūt al-Ḥabashī « en réseau » : problématiques de sources et représentations graphiques***

Le conflit de mémoire qui traverse, et en quelque sorte « structure », les traditions sur le cheikh Yāqūt al-Ḥabashī, pose un problème majeur en termes d'analyse de réseaux : comment peut-on représenter les aspects contradictoires que l'on a relevés dans les

15. Une *étoile d'ego* est une représentation graphique du système relationnel d'un individu-cible, centrée sur les relations dyadiques entre tel individu et chacune de ses connaissances, pertinentes à un critère de questionnement déterminé (par exemple, toutes les personnes avec lequel l'individu-cible a réalisé une certaine activité au moins une fois, etc.). La configuration de « rang 2 », permet d'insérer dans l'étoile certaines « connaissances des connaissances » de l'individu-cible, que celui-ci ne connaît pas directement (ici, par exemple, al-Shādhilī).

16. En analyse de réseaux, on appelle « articulateur » un individu permettant la communication entre deux groupes d'individus qui n'auraient pas d'autres points en commun.

17. Une *zone d'ego* est une représentation graphique du système relationnel d'un individu-cible, qui prend en compte non seulement les relations dyadiques entre l'individu-cible et chacune de ses connaissances, mais aussi les interactions et interconnaissances entre tous les individus du système. Cf. A. Degenne et M. Forsé, *Les réseaux sociaux*, p. 29-35.

sources ? Tout en précisant que notre tentative d'application de la méthodologie de la *network analysis* à la reconstitution des systèmes relationnels de la Shādhiliyya à partir des sources médiévales est encore dans une phase préliminaire, et que bien des aspects opérationnels restent à définir au cours d'un processus de longue haleine, dans le cas d'espèce, nous avons essayé d'intégrer dans un même tableau les différentes « représentations » de la vie relationnelle de Yāqūt par rapport à une certaine « phase », ou un certain aspect, dont nous disposons. Cela, afin de faire ressortir davantage les contradictions, sans pour autant épouser aucune des thèses proposées. Sur cette base, nous avons produit une série de représentations graphiques, inspirées des modèles de « l'étoile d'ego » ou de la « zone d'ego » (tout comme on l'a vu *supra* pour Ibn 'Aṭā' Allāh), en les regroupant autour des trois axes « chrono-thématiques » : Yāqūt en tant que disciple ; Yāqūt en tant que maître ; Yāqūt « avant Yāqūt ».

### Yāqūt en tant que disciple

*Yāqūt al-Ḥabashī dans la première littérature shādhilīe*

Les premières sources mentionnant Yāqūt al-Ḥabashī sont les textes fondateurs de « l'historiographie » shādhilīe, voire les deux plus anciennes biographies du maître éponyme Abū l-Ḥasan al-Shādhilī : les *Laṭā'if al-minan* d'Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī (m. 709/1309) et la *Durrat al-asrār* d'Ibn Ṣabbāgh (m. 724/1324 ou 733/1333). Bien que Yāqūt ne soit évoqué que très rarement dans ces deux textes, on peut néanmoins constater que leurs auteurs montrent des attitudes opposées à l'égard du cheikh. Ibn 'Aṭā' Allāh ne mentionne Yāqūt, de façon explicite, qu'une seule fois, en le présentant d'ailleurs sous une lumière défavorable : l'excès de confiance que Yāqūt, encore disciple, fait à ses propres facultés d'intuition spirituelle, lui attire une réprimande sévère de la part du cheikh al-Mursī, qui le traite de « novice ignorant » (*min jahalat al-murīdīn*)<sup>18</sup>. Rien ne nous est dit sur la situation relationnelle de Yāqūt, au-delà de ses rôles de disciple d'al-Mursī et condisciple d'Ibn 'Aṭā' Allāh. D'après cette représentation, Yāqūt apparaîtrait comme un « marginal », ne participant du réseau de la Shādhiliyya que de façon « passive », c'est-à-dire sans jouer de rôle et sans apporter une contribution « indépendante » en termes de connaissances personnelles. Une telle situation est schématisée dans la figure 3 que nous avons réalisé en intégrant, tout simplement, la figure de Yāqūt dans une zone d'ego du jeune Ibn 'Aṭā' Allāh élaborée auparavant (cf. figure 3).

Néanmoins, la représentation change radicalement si on intègre les données des *Laṭā'if al-minan* avec celles repérables dans la *Durrat al-asrār*. En fait, dans sa biographie d'al-Shādhilī, le « Nord-africain » Ibn al-Ṣabbāgh met en valeur deux aspects qu'Ibn 'Aṭā' Allāh semble avoir « soigneusement négligés » :

- un haut degré d'élection spirituelle revenant aux maîtres du côté ifriqiyen de la Shādhiliyya : tout particulièrement, les propres maîtres d'Ibn al-Ṣabbāgh, les frères Maḍī et Abū 'Abd Allāh Ibn Sulṭān al-Maṣrūqī, qui avaient été disciples directs d'al-Shādhilī – Maḍī en ayant même été le serviteur (*khādim*) en Ifriqiyyā ;
- l'intensité des contacts entre la « branche » ifriqiyenne et celle égyptienne, ce dont il témoigne par nombre d'anecdotes concernant les rapports entre al-Mursī et l'un ou l'autre des frères al-Maṣrūqī. En contraste avec la perspective « égyptocentrique » d'Ibn 'Aṭā' Allāh, Ibn al-Ṣabbāgh propose donc une vision « multipolaire » de la Shādhiliyya, où Tunis et Alexandrie seraient deux foyers parallèles et paritaires d'autorité spirituelle, à l'intérieur d'un réseau solidaire et fortement interconnecté<sup>19</sup>. Dans un tel cadre, Ibn al-Ṣabbāgh semble attribuer à Yāqūt un rôle central à l'intérieur de la Shādhiliyya égyptienne – en le présentant, par des anecdotes très significatives, comme le disciple privilégié d'al-Mursī<sup>20</sup> –, aussi bien que dans les relations avec la Shādhiliyya ifriqiyenne (comme en témoignent au moins deux récits connectant Yāqūt aux deux

18. Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandarī (=al-Iskandarī), *Laṭā'if al-minan*, p. 100.

19. Par contre, Ibn 'Aṭā' Allāh, tout en mentionnant, en passant, les principaux cheikhs formés par al-Shādhilī pendant sa période tunisienne, dont les frères Ibn Sulṭān (et même 'Abd al-Dā'im b. Sulṭān, fils du cheikh Abū 'Abd Allāh b. Sulṭān) ne semble avoir aucun doute sur la « supériorité » de la lignée égyptienne. Cf. Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandarī (=al-Iskandarī), *Laṭā'if al-minan*, p. 88, p. 93.

20. Ibn al-Ṣabbāgh, *Durrat al-asrār*, p. 147-148.

frères d'Ibn al-Sulṭān, Maḍī et Abū 'Abd Allāh<sup>21</sup>). Par contre, Ibn 'Aṭā' Allāh n'est mentionné qu'une seule fois, dans tout l'ouvrage, et d'une façon qu'on pourrait bien qualifier de marginale<sup>22</sup>.

*Yāqūt d'après al-Sha'rānī : échos d'une mémoire « alternative » ?*

La prise de conscience de la rivalité entre Yāqūt et Ibn 'Aṭā' Allāh offre une clé de lecture pour une importante divergence de représentations, concernant le « statut » symétrique de ces deux maîtres. D'après la *Zīnat al-nawāzīr*, produite vers 1310 dans l'entourage immédiat d'Ibn 'Aṭā' Allāh, le cheikh Yāqūt aurait reconnu Ibn 'Aṭā' Allāh comme étant le « pôle », *quṭb*, de son temps<sup>23</sup>. Par contre, deux siècles et demi plus tard, al-Sha'rānī, lui-même affilié à la Shādhiliyya, affirme qu'Ibn 'Aṭā' Allāh serait devenu le disciple de Yāqūt après la mort d'al-Mursī<sup>24</sup>, et décrit le maître *ḥabashī*, comme on l'a vu *supra*, en des termes qui permettent de l'identifier comme le pôle de son temps. Encore une fois, donc, al-Sha'rānī confère à Yāqūt un rang spirituel supérieur à celui d'Ibn 'Aṭā' Allāh. Cela semble suggérer une hypothèse fascinante : peut-être que des étincelles de l'ancienne rivalité entre disciples de Yāqūt et d'Ibn 'Aṭā' Allāh continuant de brûler sous la cendre, certains cercles shādhilis auraient pu garder et transmettre, jusqu'en pleine époque ottomane, quelques fragments d'une « mémoire historique » alternative à celle dominante ; et al-Sha'rānī, en ayant recours à des sources aujourd'hui perdues, aurait pu capter quelques-uns de ces fragments et en faire les points de repère de son portrait spirituel de Yāqūt.

*La lumière de la sainteté : Yāqūt et le cheikh Makīn al-Dīn al-Asmar*

Un autre aspect de grand intérêt, en termes d'analyse de réseau, concerne le rapport entre Yāqūt al-Ḥabashī et le cheikh Makīn al-Dīn al-Asmar, juriste malikite et disciple soufi d'al-Shādhilī puis d'al-Mursī, jouissant d'une haute considération parmi les shādhilīs d'Alexandrie. Ibn 'Aṭā' Allāh, en particulier, qualifiant al-Makīn de *faqīh* (juriste), le mentionne souvent de façon élogieuse, en lui attribuant un très haut rang spirituel, dans les *Laṭā'if al-minan* ainsi que dans d'autres ouvrages. Dans la seconde moitié du VIII<sup>e</sup>/XIV<sup>e</sup> siècle, l'hagiographe Ibn al-Mulaqqin (m. 804/1404) attribue au cheikh al-Makīn une véritable proclamation du rang spirituel de Yāqūt :

« J'ai vu sur lui la lumière de la sainteté. »<sup>25</sup>

Non seulement cela rend compte d'une relation directe entre Yāqūt et Makīn al-Dīn, mais encore, une telle sanction de la part d'un maître tant vénéré dans la Shādhiliyya semble bien corroborer l'hypothèse d'un rôle « central » du disciple *ḥabashī* à l'intérieur du tissu relationnel de la confrérie, en accord avec les indices qui émergent de la lecture d'Ibn al-Ṣabbagh.

Tous les aspects évoqués auparavant sont schématisés dans la figure 4, qui présente une « zone d'ego » de rang 2 réalisée à partir des indications repérables dans les différentes sources susmentionnées.

21. Ibn al-Ṣabbagh, *Durrat al-asrār*, p. 150, p. 172.

22. Pour une analyse très persuasive de l'ouvrage d'Ibn al-Ṣabbagh comme « a North African answer to the version of events presented by [Ibn 'Aṭā' Allāh] al-Iskandarī », cf. N. Hofer, *The Popularisation of Sufism in Ayyubid and Mamluk Egypt, 1173-1325*, ch. 5.

23. L'auteur, tel Rāfi' b. Muḥammad Ibn Šāfi', se présente comme un disciple d'Ibn 'Aṭā' Allāh ayant collecté les paroles de sagesse de son maître lors des derniers cours que celui-ci donna au Caire, peu de temps avant sa mort (en 709/1309). Le texte, découvert par Denis Gril au début des années 2000, n'a été édité que très récemment. Cf. D. Gril, « L'enseignement d'Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī d'après le témoignage de son disciple Rāfi' Ibn Šāfi' », pp. 93-106; al-Sayyid Yūsuf Aḥmad (éd.) *Zīnat al-nawāzīr wa-tuḥfat al-khawāṭir min kalām al-shaykh al-nāṣih al-'alāma Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandarī, jama'a-hā al-šayḥ Rāfi' b. Muḥammad b. Muḥammad b. Šāfi'.*

24. Cf. *supra*.

25. Ibn al-Mulaqqin, *Ṭabaqāt al-awliyā'*, p. 479.

## Yāqūt en tant que maître

### *Yāqūt et Ibn Baṭṭūṭa*

La célèbre relation de voyage (*Rihla*) d'Ibn Baṭṭūṭa apporte un témoignage de première importance sur la situation de Yāqūt al-Ḥabashī après la mort de son maître al-Mursī. L'auteur, qui s'intéressait beaucoup au soufisme, mentionne le cheikh Yāqūt parmi les « hommes pieux » (*al-ṣāliḥīn*) qu'il rencontra à Alexandrie en 726/1326<sup>26</sup>. Ce qui permet, tout d'abord, d'infirmier la date de mort de Yāqūt avancée par al-Sha'rānī (707/1307), en corroborant par contre celle proposée par la plupart des autres sources, c'est-à-dire 732/1332. De plus, l'attitude d'Ibn Baṭṭūṭa à l'égard du cheikh montre bien qu'il considérait Yāqūt comme le personnage le plus éminent de la Shādhiliyya à Alexandrie, « le disciple (*tilmīd*) d'Abū l-'Abbās al-Mursī » étant décrit comme l'un des plus grands spirituels (*min afrād al-rijāl*) de la ville<sup>27</sup>.

### *Les principaux disciples de Yāqūt*

Le principal disciple de Yāqūt évoqué dans nos sources est le cheikh Shams al-Dīn Ibn al-Labbān (m. 737/1337 ou 749/1349), faqīh shaféite et soufi shādhilī, qui semble avoir été son premier successeur et qui aurait même épousé sa fille. En même temps, une figure de disciple qui se « dissocia » du cheikh est aussi à signaler : 'Imād al-Dīn al-Wāsiṭī (m. 711/1311), qui fut initié par Yāqūt dans la Shādhiliyya mais rejeta les formes de soufisme pratiquées dans les voies (*ṭuruq*), et devint un disciple du savant hanbalite Ibn Taymiyya (m. 728/1328)<sup>28</sup>. Adversaire rigoureux des supposées innovations introduites par les *ṭuruq* dans la piété musulmane, mais admirateur des maîtres soufis du passé, tel al-Junayd (m. 298/910), Ibn Taymiyya appréciait beaucoup les efforts d'al-Wāsiṭī pour une « purification » du soufisme, surtout sa polémique contre la pratique de la voie soufie (la *ṭarīqa ṣūfiyya*), centrée sur la médiation d'un cheikh à laquelle al-Wāsiṭī opposait l'idéal de la voie de Muḥammad (*ṭarīqa muḥammadiyya*, c'est-à-dire une « voie » personnelle de raffinement spirituel fondée sur l'imitation de Muḥammad, comme cadre de référence d'une expérience soufie authentique).

Notre recherche sur les disciples de Yāqūt étant encore dans une phase préliminaire, les indications repérées sur ces premières figures nous semblent déjà de grand intérêt, particulièrement en termes d'analyse de réseau. Le nom d'Ibn al-Labbān apparaît associé à celui de Yāqūt déjà dans la *Nuzhat al-nāzīr fi sirat al-Malik al-Nāṣir* de l'historien Mūsā al-Yūsufī (m. 759/1358), biographie sous forme annalistique du Sultan al-Nāṣir Muḥammad b. Qalāwūn (m. 741/1341) dont, malheureusement, ne nous est arrivé qu'un fragment, couvrant les seules années 733/1333-738/1338. Parmi les événements de 733/1333, Mūsā mentionne Ibn al-Labbān dans le cadre d'un procès que celui-ci aurait subi devant le grand cadī (*qaḍī al-quḍāt*), à cause de la vénération démesurée qu'il aurait portée à son maître Yāqūt<sup>29</sup> (ou plutôt à la mémoire de celui-ci : comme on l'a déjà dit, d'après la plupart des sources, Yāqūt serait mort en 732/1332). Une telle notice paraît importante à plusieurs titres. Si l'accusation contre Ibn al-Labbān était bien fondée dans des attitudes effectivement inspirées par Yāqūt, cela nous permettrait, en premier lieu, d'ouvrir une brèche sur la spiritualité de ce cheikh, dont les enseignements nous sont par ailleurs, totalement inconnus. En outre, la vénération excessive envers les cheikhs étant l'un des arguments cruciaux de l'attaque d'al-Wāsiṭī contre les *ṭuruq*, la présence de telles attitudes dans le cercle de Yāqūt nous laisserait entrevoir un possible « contexte immédiat » de la réflexion polémique de son ancien disciple. L'intérêt du procès d'Ibn al-Labbān dans le cadre des interactions polémiques entre la Shādhiliyya et l'entourage

26. Ibn Baṭṭūṭa, *Rihlat Ibn Baṭṭūṭa al-musammātu Tuhfat al-nuzzār fi ḡarā'ib al-amṣār*, p. 42-43.

27. Le silence totale d'Ibn Baṭṭūṭa sur le premier « successeur » (khālifa) d'Ibn 'Atā' Allāh à Alexandrie, le maître Dāwūd Ibn Bākhilā/Mākhilā (m. 733/1333) semble confirmer la prééminence de la branche « yāqūtiennne » sur celle « atā'iyyenne » dans cette période, tout du moins à Alexandrie. Sur Ibn Bākhilā, cf. R. McGregor, *Sanctity and Mysticism in Medieval Egypt: The Wafā' Sufi Order and the Legacy of Ibn 'Arabi*, p. 29-33, p. 51-53.

28. Sur le cheikh al-Wāsiṭī, cf. É. Geoffroy, « Le traité de soufisme d'un disciple d'Ibn Taymiyya : Ahmad 'Imād al-dīn al-Wāsiṭī (m. 711 / 1311) », pp. 83-101.

29. Mūsā b. Maḥmūd al-Yūsufī, *Nuzhat al-Nāzīr fi sirat al-Malik al-Nāṣir*, p. 338-340 (Yāqūt est évoqué à p. 339).

d'Ibn Taymiyya (dont témoigne, entre autres, une querelle juridique célèbre entre Ibn 'Aṭā' Allāh et le savant hanbalite) est, à notre avis, confirmé par l'attention portée à cette affaire par un autre savant très proche d'Ibn Taymiyya, l'historien Ibn Kathīr (m. 774/1373), quoique ce dernier suspende son jugement sur le sujet en ayant recours à la formule pieuse « Allāh sait mieux »<sup>30</sup>. Toutes ces interactions sont schématisées dans la Figure 5.

### À rebours : Yāqūt avant Yāqūt

#### *Une vie coupée en deux*

Un effort de reconstitution des systèmes relationnels de Yāqūt pendant la première partie de sa vie, avant son arrivée en Égypte, pourrait ouvrir des perspectives de grand intérêt sur les rapports, jusqu'à présent inexplorés, de la Shādhiliyya et des réseaux soufis égyptiens avec la région éthiopienne à une époque cruciale, marquée par la prise de pouvoir, respectivement, des Mamlouks et des Solomonides dans les deux pays. Sur ce terrain, néanmoins, on est confronté à des problèmes majeurs. Les sources ne font aucune mention de l'identité originelle du cheikh, de sa généalogie, ou de n'importe quel autre aspect de sa vie avant qu'il ne devienne « Yāqūt »<sup>31</sup>, avant qu'on ne lui impose un nom de pierre précieuse, Corundum (« Rubis ») qui semble avoir été – tout comme Durr (« Perle »), Fayrūz (« Turquoise ») ou d'autres noms d'objets de luxe – un « marqueur » de la condition servile<sup>32</sup>. La réduction en esclavage comportant « presque universellement », comme l'a montré bien Orlando Patterson, le violent déni de l'identité et des liens de la personne<sup>33</sup>, notre cheikh ne fait pas exception. Quant à l'anthroponyme « Ibn 'Abd Allāh » figurant dans quelques sources tardives, il ne faut y voir que la formule conventionnelle adoptée pour attribuer des généalogies factices aux esclaves libérés ; il s'agit là de donner une filiation musulmane à ces convertis qui ne peuvent avoir d'ascendance païenne<sup>34</sup>. Mêmes les rares allusions à la provenance géographique de Yāqūt sont tellement génériques qu'elles semblent tout simplement déduites du *laqab* « al-Ḥabashī » (« l'Abyssin / l'Éthiopien »)<sup>35</sup>.

#### *Esclavage et initiation*

Les circonstances de l'arrivée de Yāqūt et de ses premiers contacts avec la Shādhiliyya ont attiré un certain intérêt de la part de ses bio/hagiographes, donnant lieu à deux récits divergents par deux différents auteurs, Ibn al-Mulaqqin et al-Munāwī.

La version d'Ibn al-Mulaqqin (m. 804/1401) ne décrit pas les circonstances de la réduction en esclavage de Yāqūt, mais rapporte que celui-ci aurait été affranchi par « une dame connue comme *la femme d'al-Sharifi* », (*i'taqat-hu imra'a tu'raf bi-zawjat al-Šarifi*). Yāqūt aurait demandé au même Abū l-Hasan al-Shādhilī de l'accueillir dans sa « voie », le maître lui aurait répondu qu'il était plutôt destiné à devenir le disciple d'al-Mursī ; plus tard, à l'occasion d'un pèlerinage d'al-Mursī, Yāqūt aurait pu enfin s'associer à ce maître<sup>36</sup>. Plusieurs aspects paraissent dignes d'intérêt dans ce récit :

30. Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya wa-l-nihāya*, vol. 16, p. 246.

31. Rien ne nous est dit, non plus, quant à l'identité religieuse originelle du futur cheikh. Il est probable, néanmoins, qu'il fut de culture « animiste », les tribus « païennes » étant le principal réservoir d'esclaves pour les marchands musulmans en Éthiopie, par effet des limitations (du moins théoriques) imposées à la réduction en esclavage de « monothéistes » dans les territoires musulmans et chrétiens. Cf. E. Van Donzel, « Ibn al-Jawzī on Ethiopians in Baghdad », p. 116.

32. Sur les noms imposés aux esclaves dans l'Égypte médiévale, cf. Craig Perry, « The Daily Life of Slaves and the Global Research of Slavery in Medieval Egypt, 969-1250 CE », p. 75-77. Sur l'usage du nom « Yāqūt » comme marqueur d'une condition d'esclavage, nous renvoyons à G. Cecere, « From Ethiopian Slave to Sufi Master (...) » (à paraître).

33. Cf. Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, p. 54-58.

34. Une telle pratique, fondée sur la notion que tout être humain est, à la rigueur, un « serviteur de Dieu » (*'abd Allāh*) et donc aussi le « fils d'un serviteur de Dieu » (ibn 'abd Allāh), est attestée jusqu'en plein XIX<sup>e</sup> siècle. Cf. T. Walz, « Black Slavery in Egypt During the Nineteenth Century As Reflected in the Mahkama Archives of Cairo », p. 140-142.

35. Sur la possibilité de référer ce *laqab* à une effective origine éthiopienne du cheikh, malgré les fluctuations sémantiques importantes des termes Ḥabash(a) et Ḥabashī, comme bien d'autres termes concernant peuples et pays de l'Afrique, dans les sources arabes médiévales, cf. G. Cecere « From Ethiopian Slave to Sufi Master », et les références bibliographiques qu'y sont données.

36. Ibn al-Mulaqqin, *Ṭabaqāt al-awliyā'*, p. 478-479.

– l’allusion à une rencontre entre Yāqūt et al-Shādhilī paraît difficilement acceptable du point de vue de l’histoire « factuelle », le maître éponyme de la Shādhiliyya étant mort en 656/1258, voire à une époque où Yāqūt ne devait pas avoir plus de cinq ou six ans (d’après la plupart des sources, Yāqūt avait 80 ans en 732/1332, donc sa naissance est à dater vers 650/1252). Du point de vue de l’hagiographie, néanmoins, un tel récit pourrait être « justifié » par au moins deux explications possibles. D’une part, Yāqūt serait venu d’Éthiopie en tant qu’esclave encore enfant, et il aurait manifesté une vocation très précoce à s’engager dans la mission à laquelle il était destiné (une telle précocité étant un élément habituel en littérature hagiographique) ; d’autre part, le dialogue entre Yāqūt et al-Shādhilī aurait eu lieu *après la mort* de ce dernier. La communication entre les saints décédés et le monde des vivants, par-delà le « voile » de la mort physique, étant un pilier des doctrines soufies et un *topos* de la littérature soufie. Ce récit ferait donc pendant avec celui (évoqué plus haut) sur la visite que Yāqūt, désormais devenu un maître réputé, aurait fait au cheikh décédé Aḥmad al-Badawī, au tombeau de celui-ci, pour intercéder en faveur d’Ibn al-Labbān. Un tel parallélisme nous semble même suggérer une hypothèse de « localisation » de la rencontre *post mortem* entre Yāqūt et al-Shādhilī : le mausolée de ce dernier à Humaytharā, une localité de Haute Égypte, proche du port de Aydhab sur la Mer Rouge, sur la route du pèlerinage vers La Mecque (où l’on pourrait placer aussi la rencontre avec al-Mursī) ; une route qui était d’ailleurs l’une des deux voies principales d’importation d’esclaves éthiopiens en Égypte.

– la référence à une « femme d’al-Sharīf » est très difficile à contextualiser, l’auteur n’offrant aucun élément d’identification ultérieur. Néanmoins, on pourrait essayer de la relier avec un milieu soufi du Ṣa’īd (Haute Égypte) que la *Risāla* de Ṣafī al-Dīn al-Zāfir (m. 683/1283) évoque en relation à l’histoire du cheik Mufarriḡ al-Damāmīnī. « Esclave éthiopien » (lui aussi) devenu un saint musulman du jour au lendemain, pour ainsi dire, grâce à la miraculeuse attraction divine (*jadhb*) sur son esprit, Mufarrij fut accueilli dans le cercle du maître soufi Abū l-Ḥasan b. al-Ṣabbāgh<sup>37</sup>. Or, un cheikh « al-Sharīf » (sans d’autres éléments d’identification) est mentionné par Ṣafī al-Dīn parmi les disciples du cheikh Abū l-Ḥasan b. al-Ṣabbāgh. Si, pour des raisons d’ordre chronologique, la « Zawjat al-Sharīf » du récit d’Ibn al-Mulaqqin ne pouvait être la femme de ce même al-Sharīf, on ne peut pas exclure qu’une telle expression désigne en fait la femme d’un autre membre de la famille al-Sharīf, faisant partie, quelques décennies plus tard, du même milieu soufi que son ancêtre.

Une telle hypothèse, quoique difficile à démontrer, laisse entrevoir la possibilité de l’existence, dans la Haute Égypte d’époque ayyoubide et mamlouke, d’un réseau soufi caractérisé par un intérêt particulier envers le sort spirituel des esclaves. Dans ce cadre, compte tenu de la présence précoce de disciples la Shādhiliyya en Haute Égypte (dont le *faqīh* et philosophe Shams al-Dīn al-Iṣfahānī, m. 688/1290, qui fut *cadi shaféite* de Qūṣ) et de la fréquentation constante de cette région de la part d’al-Shādhilī et d’al-Mursī, l’hypothèse d’une interaction entre les héritiers spirituels d’Abū al-Ḥasan Ibn al-Ṣabbāgh et les disciples de Abū l-Ḥasan al-Shādhilī ne semble pas à écarter.

– le récit d’Ibn al-Mulaqqin ne donnant aucune précision d’ordre « géographique », les considérations exposées dans les deux premières parties semblent néanmoins se conjuguer pour indiquer la Haute Égypte comme lieu de « résidence » de Yāqūt avant son association à la Shādhiliyya.

La narration d’al-Munāwī, qui est devenue partie intégrante de la « vulgate hagiographique » de Yāqūt acceptée, même de nos jours, propose une reconstruction tout à fait différente des circonstances et des trajectoires, conduisant l’esclave éthiopien à rencontrer le cheikh al-Mursī. Le maître ayant prophétisé à ses disciples, à Alexandrie, la future association de Yāqūt à la Shādhiliyya le jour même où celui-ci était né en Éthiopie, une telle prédiction se serait réalisée, des années plus tard, par le moyen d’un marchand d’esclaves. Ce dernier aurait acheté Yāqūt en Éthiopie et l’aurait emporté avec ses compagnons de disgrâce vers Alexandrie. Pendant le voyage, une tempête menaçant de

37. Cf. D. Gril, (éd.), *La Risāla de Ṣafī al-Dīn ibn Abī l-Manṣūr ibn Zāfir : Biographies des maîtres spirituels connus par un cheikh égyptien du VII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle*, p. 60-62 (texte arabe).

faire chavirer le navire, le marchand aurait invoqué la protection du cheikh al-Mursī et fait vœu de lui donner Yāqūt en cadeau en cas de sauvetage du navire<sup>38</sup>.

La version d'Ibn al-Mulaqqin s'avérant très porteuse, du moins potentiellement, aux fins de l'analyse de réseau, celle de Munāwī est tout de même susceptible d'être mise à contribution dans ce domaine, au moins sur un point : le marchand d'esclaves étant représenté comme dévot de Mursī, on a là une allusion importante au rapport entre deux « mondes » qu'une sensibilité moderne pourrait incliner à se représenter comme étant totalement séparés ; à la rigueur, un tel marchand d'esclaves, exerçant une activité légitime du point de vue de la *sharī'a*, aurait même pu être un disciple d'al-Mursī, la Shādhiliyya se caractérisant d'ailleurs pour une insistance particulière sur l'association, pour le soufi de quête spirituelle et travail « matériel ». Ce qui nous rappelle, une fois de plus, le haut degré d'interpénétration des *ṭuruq ṣūfiyya* avec les milieux sociaux les plus divers, ainsi que la fragilité épistémologique de « regroupements » sociaux qui, souvent, s'adaptent mieux aux exigences taxinomiques de l'observateur qu'à la complexité des réalités historiques effectives. Les différentes considérations et hypothèse présentées dans cette section sont schématisées sur la Figure 6.

Au cours de cet article, les méthodes de la *network analysis* ont été exploitées par le biais de modèles de représentation graphique des systèmes relationnels (ceux dits « de l'étoile d'ego » et « de la zone d'ego »). La prise en compte des interconnaissances dans un réseau d'extension modeste ne demanderait pas forcément le recours à d'autres outils de cette méthode et l'on a pu voir que le recours à ces modèles de représentation nous a permis de visualiser de façon immédiate et simultanée, dans le petit espace d'un tableau, l'existence des liens étayés par les sources comme celle de liens probables.

De plus, l'adoption de la perspective « interactionniste », qui fonde ces modèles de représentation, nous a aidé à changer notre « regard sur les sources » : en aiguissant notre attention à la dimension des interconnaissances, une telle perspective nous a amené à nous interroger sur des possibles liens qui ne sont pas explicitement attestés mais qui sont apparus comme probables, par effet de la transitivité des relations et d'autres considérations. Cela pourra inspirer de nouvelles recherches sur la figure de Yāqūt et sur les réseaux de la Shādhiliyya, visant à explorer des « zones » relationnelles jusqu'à présent négligées, ou peu fréquentées, par les historiens. Loin, donc, de vouloir « remplacer » le travail de l'historien par des procédures mécaniques ou mathématiques, une telle méthode peut servir de support et de stimulation à la recherche historique. Dans une telle perspective, notre exploration préliminaire des réseaux d'un cheikh « éthiopien » dans l'Alexandrie mamlouke, s'inscrit dans une recherche de plus longue haleine visant à reconstituer les dynamiques de « structuration » des milieux d'activité intellectuelle et spirituelle dans la société égyptienne de l'époque, à partir des interactions effectives entre les individus.

### Résumé

Le maître soufi Yāqūt al-Ḥabashī (m. 732/1332), qui serait venu d'Éthiopie à Alexandrie comme esclave, fut un disciple privilégié du cheykh shādhilī al-Mursī (m. 686/1287), et même le successeur de celui-ci à la tête de la Shādhiliyya ou, tout du moins, de sa branche alexandrine. La présente étude, s'inspirant de la perspective épistémologique de « l'interactionnisme structural » et des procédés de représentation graphique de l'analyse de réseau, se veut comme un premier effort de reconstitution des systèmes relationnels de cheikh Yāqūt, dans le cadre d'un projet de longue haleine concernant les réseaux tissés par la Shādhiliyya dans la société alexandrine et égyptienne à l'époque mamlouke.

38. Al-Munāwī, *al-Kawākib al-durriyya*, vol. 3, p. 71-72.

## Bibliographie

### Sources

AL-‘ASQALĀNI, Ibn Ḥajar, *al-Durar al-kāmina fi a‘yān al-mi‘at al-thāmina*, Haydarabad, Maṭba‘at Majlis Dā‘irat al-Ma‘ārif, [1929-1931], 4 vol.

AL-ḌAHABĪ, al-Ḥāfiẓ, *Kitāb al-‘ibar fi ḥabar man ḡabar, al-ḍayl al-awwal, li-l-Dahabī, min sana 701 ilā 740*, éd. Abū Ḥājir M. al-Sa‘īd b. Bassiyūnī Zaḡlūl, Beyrouth, Dār al-Kutub al-‘ilmiyya, 1985.

IBN ‘AṬĀ’ ALLĀH AL-SAKANDARĪ (=AL-ISKANDARĪ), *Laṭā‘if al-minan*, éd. par ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, Le Caire, Dār al-Ma‘ārif, 1999 (2<sup>e</sup> ed.).

IBN BAṬṬŪṬA, Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh, *Riḥlat Ibn Baṭṭūṭa al-musammā Tuḥfat al-nuzzār fi ḡarā‘ib al-amṣār*, éd. par Ṭalāl Ḥarb, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1987.

IBN AL-‘IMĀD, Shihāb al-Dīn, *Shadarāt al-dahab fi akhbār man dahab*, Beyrouth, al-Maktab al-Tijārī li-l-tiba‘a wa-l-nashr wa-l-tawzī‘, 1350 AH [1931-1932], 8 vol.

IBN IYĀS, *Badā‘i‘ al-Zuhūr fi waqā‘i‘ al-duhūr*, éd. par Muḥammad Muṣṭafā, Wiesbaden, Steiner Verlag, 1960-1992, 13 vol.

IBN KAṬĪR, *al-Bidāya wa-l-Nihāya*, éd. par Ḥasan Isma‘īl, Beyrut : Dār Ibn Kaṭīr, vol. 16, 2010 (2<sup>e</sup> éd.), 20 vol.

IBN AL-MULAQQIN, Sirāj al-Dīn Abū Ḥafṣ ‘Umar b. ‘Alī b. Aḥmad al-Miṣrī, *Ṭabaqāt al-awliyā’*, éd. par Nūr al-Dīn Shurayba, Beyrouth, Dār al-Ma‘ārif, 1973.

IBN AL-ṢABBĀGH, Muḥammad Ibn Abī l-Qāsim al-Ḥimyarī, *Durrat al-asrār wa-tuḥfat al-abrār*, Tunis, 1887.

AL-MAQRIZI, Taqī al-dīn Aḥmad b. ‘Alī, *Kitāb al-sulūk li-ma‘rifat duwal al-mulūk*, éd. par Muḥammad Muṣṭafā Ziyāda, Le Caire, Maṭba‘a Lajnat al-ta‘līf wa-l-tarjama wa-l-nashr, 1942, 2 vol.

AL-MUNĀWĪ, ‘Abd al-Ra‘ūf al-Kawākib al-durriyya fi tarāḡim al-sāda al-ṣūfiyya aw *Ṭabaqāt al-Munāwī al-kubrā*, éd. ‘Abd al-Ḥamīd Ṣāliḥ Ḥamdān, Le Caire, al-Maktaba al-Azhariyya li-l-Turāt, s. d. [1994], 4 vol.

MŪSĀ B. MAḤMŪD B. YAḤYĀ AL-YŪSUFĪ, *Nuzhat al-Nāzir fi sirat al-Malik al-Nāsir*, éd. par Aḥmad Ḥaṭṭī, Beyrut : ‘Ālam al-Kutub, 1986.

RĀFI‘ B. MUḤAMMAD IBN SHĀFI‘Ī, *Zīnat al-nawāzir wa-tuḥfat al-khawātir min kalām al-shaykh al-nāṣiḥ al-‘alāma Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandarī, jama‘a-hā al-ṣayḥ Rāfi‘ b. Muḥammad b. Muḥammad b. Ṣāfi‘ī*, éd. par Al-Sayyid Yūsuf Aḥmad, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 2013.

ṢĀFI‘ AL-DĪN IBN ABI L-MANṢŪR IBN ZĀFIR : GRIL, D. (éd.), *La Risāla de Ṣafi‘ al-Dīn ibn Abī l-Manṣūr ibn Zāfir : Biographies des maîtres spirituels connus par un cheikh égyptien du VII<sup>e</sup>/XIII<sup>e</sup> siècle*, Le Caire, Institut Français d’Archéologie Orientale, 1986.

AL-SHA‘RĀNĪ, ‘Abd al-Wahhāb, *al-Ṭabaqāt al-kubrā, al-musammā Latwāqih al-anwār al-qudsiyya fi manāqib al-‘ulamā’ wa-l-ṣūfiyya*, éd. par Aḥmad ‘Abd al-Raḥīm al-Sāyih, Tawfiq ‘Alī Wahba, Le Caire, Maktabat al-Thaqāfat al-Dniyya, 2005, 2 vol.

AL-SUYŪṬĪ, Jalāl al-dīn, *Kitāb ḥusn al-muḥādara fī aḥbār Miṣr wa-l-Qāhira*, éd. par Muṣṭafā Afandī Fahmī al-Kutubī, Le Caire, Maṭba‘at al-Mawsū‘at, [1321 AH / 1904], 2 vol.

AL-YĀFĪ‘Ī, Abū Muḥammad ‘Abd Allāh, *Mir‘at al-jinān wa-‘ibrat al-yaqzān*, éd. Khalīl al-Manṣūrī, Beyrouth, Dār al-Kutub al-‘ilmiyya, 1997, 4 vol.

## Études

CECERE Giuseppe, « Le charme discret de la Shādhiliyya. Ou l’insertion sociale d’Ibn ‘Atā’ Allāh al-Iskandarī », dans CECERE Giuseppe, LOUBET Mireille et PAGANI Samuela (dir.), *Les mystiques juives, chrétiennes et musulmanes dans l’Égypte médiévale. Interculturalités et contextes historiques*, Le Caire, Institut Français d’Archéologie Orientale, 2013, p. 63-93.

CECERE Giuseppe “From Ethiopian Slave to Sufi Master. Shaykh Yāqūt al-Ḥabashī in Mamluk Alexandria”, *North Eastern African Review* (numéro monographique sous la direction de Julien LOISEAU, à paraître).

CORNELL Vincent, *Realm of the Saint : Power and Authority in Moroccan Sufism*, Austin, University of Texas Press, 1998.

DÉCOBERT Christian (dir.), *Alexandrie médiévale 2*, Le Caire, Institut Français d’Archéologie Orientale, 2002.

DEGENNE Alain et FORSÉ Michel, *Les réseaux sociaux*, Paris, Amand Colin, 1994.

GARCIN Jean-Claude, « Histoire, opposition politique et piétisme traditionaliste dans le *Husn al-Muḥādarat* de Suyūti », *Annales Islamologiques* 7 (1967), p. 33-90.

GEOFFROY Éric, « Le traité de soufisme d’un disciple d’Ibn Taymiyya : Ahmad ‘Imād al-dīn al-Wāsitī (m. 711 / 1311) », *Studia Islamica*, no 82, 1995, pp. 83-101.

GEOFFROY Éric, « Les milieux de la mystique musulmane à Alexandrie aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles », dans DÉCOBERT Christian (dir.), *Alexandrie médiévale 2*, Le Caire, Institut Français d’Archéologie Orientale, 2002, p. 169-179.

GEOFFROY Éric (dir.), *Une voie soufie dans le monde : la Shādhiliyya*, Paris, Maisonneuve, 2005.

GRIL Denis, « L’enseignement d’Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandarī d’après le témoignage de son disciple Rāfi‘ Ibn Shāfi‘ī », dans GEOFFROY Éric (dir.), *Une voie soufie dans le monde : la Shādhiliyya*, Paris, Maisonneuve, 2005, pp. 93-106.

HOFER Nathan, « Mythical Identity Construction in Medieval Egypt. Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandarī and Avraham Maimonides », dans CECERE Giuseppe, LOUBET Mireille et PAGANI Samuela (dir.), *Les mystiques juives, chrétiennes et musulmanes dans l’Égypte médiévale. Interculturalités et contextes historiques*, Le Caire, Institut Français d’Archéologie Orientale, 2013, p. 393-422.

HOFER Nathan, *The Popularisation of Sufism in Ayyubid and Mamluk Egypt, 1173-1325*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 2015.

LAPIDUS Ira M., *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1967.

MCGREGOR Richard, *Sanctity and Mysticism in Medieval Egypt : The Wafa’ Sufi Order and the Legacy of Ibn ‘Arabi*, Albany, State University of New York Press, 2004.

MCGREGOR Richard, « Religions and the Religion of Animals. Ethics, Self, and Language in Tenth-Century Iraq », *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* XXXV, no 2, 2015, p. 222-231.

PATTERSON Orlando, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1982.

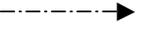
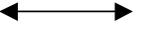
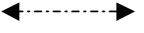
PERRY Craig, « The Daily Life of Slaves and the Global Research of Slavery in Medieval Egypt, 969-1250 CE », Ph. D. Dissertation in History, Atlanta, Emory University, 2014.

VAN DONZEL Emeri, « Ibn al-Jawzī on Ethiopians in Baghdad », dans BOSWORTH Clifford Edmund *et al.* (dir.), *The Islamic World From Classical to Modern Times. Essays in Honor of Bernard Lewis*, Princeton, Darwin Press, 1989, p. 113-119.

WALZ Terence, "Black Slavery in Egypt During the Nineteenth Century As Reflected in the Mahkama Archives of Cairo", in WILLIS John Ralph (dir.), *Slaves and Slaves in Muslim Africa. Volume Two : The Servile Estate*, Londres, Frank Cass, 1985, p. 137-160.

## Illustrations

### Légende des figures à suivre

Typologie	Relation étayée	Relation conjecturale
Relation généalogique		
Relation mariage		
relation d'influence		
relation d'affinité, solidarité		
Contact de nature (hostile ou solidaire) à déterminer		
relation d'hostilité		
relation complexe (solidarité, puis hostilité)		

### Sources concernant directement Yāqūt

- (a) Ibn 'Aṭā' Allāh (m. 709 / 1309), *Laṭā'if al-minan*.
- (b) *Zīnat al-nawāzīr wa-tuḥfat* (années 710s / 1310s).
- (c) Ibn al-Ṣabbāgh (m. 724 / 1324 ou 733 / 1333), *Durrat al-asrār* (réf.: 715-718 / 1315-1318).
- (d) Ibn Baṭṭūṭa, *Riḥlat Ibn Baṭṭūṭa* (réf. : année 726 / 1326).
- (e) 1<sup>er</sup> Appendix (*dḥayl*) du *Kitāb al-'ibar* de al-Ḥāfiẓ al-Ḍahabī (d. 748 / 1347).
- (f) Mūsā b al-Yūsufī (d. 759 / 1358), *Nuzhat al-Nāzīr fī sīrat al-Malik al-Nāṣir*.
- (g) al-Yāfi'ī, Abū Muḥammad 'Abd Allāh (m. 768 / 1367), *Mir'āt al-jinān*.
- (h) Ibn Kaṭīr (701-774 / 1301-1373), *al-Bidāya wa-l-Nihāya*.
- (i) Ibn al-Mulaqqin (723-804 / 1323-1401\*), *Ṭabaqāt al-awliyā'*.
- (j) al-Maqrīzī (764 / 845 / 1364-1442), Taqī al-Dīn, *Kitāb al-sulūk*.
- (k) Ibn Ḥajar al-'Asqalānī (m. 852 / 1448), *al-Durar al-kāmīna*.
- (l) al-Suyūṭī, Jalāl al-dīn (m. 911 / 1505), *Ḥusn al-muḥāḍara*.
- (m) Ibn Iyās (852-930 / 1448-1522 ou 1523), *Badā'i' al-Zuhūr*.
- (n) al-Sha'rānī, 'Abd al-Wahhāb (m. 973 / 1565), *al-Ṭabaqāt al-kubrā*.
- (o) 'Abd al-Ra'ūf al-Munāwī (952 / 1545-1031 / 1622), *al-Kawākib al-durriyya*.
- (p) Ibn al-'Imād, Shihāb al-Dīn (1032 / 1623ca.-1089 / 1679), *Ṣaḍarāt al-ḍahab*.

(x) = Autres sources, externes à celles directement concernant Yāqūt

« Risāla SD » = *Risāla* de Ṣafī al-Dīn b. Abī al-Manṣūr, m. 683 / 1283)

Figure 1 : Étoile d'ego (rang 2) d'Ibn 'Aṭā' Allāh dans la première période alexandrine, de sa naissance à sa conversion spirituelle (656 environ. – 674 environ.) selon sa propre autoreprésentation (source : Ibn 'Aṭā' Allāh, *Laṭā'if al-minan*).

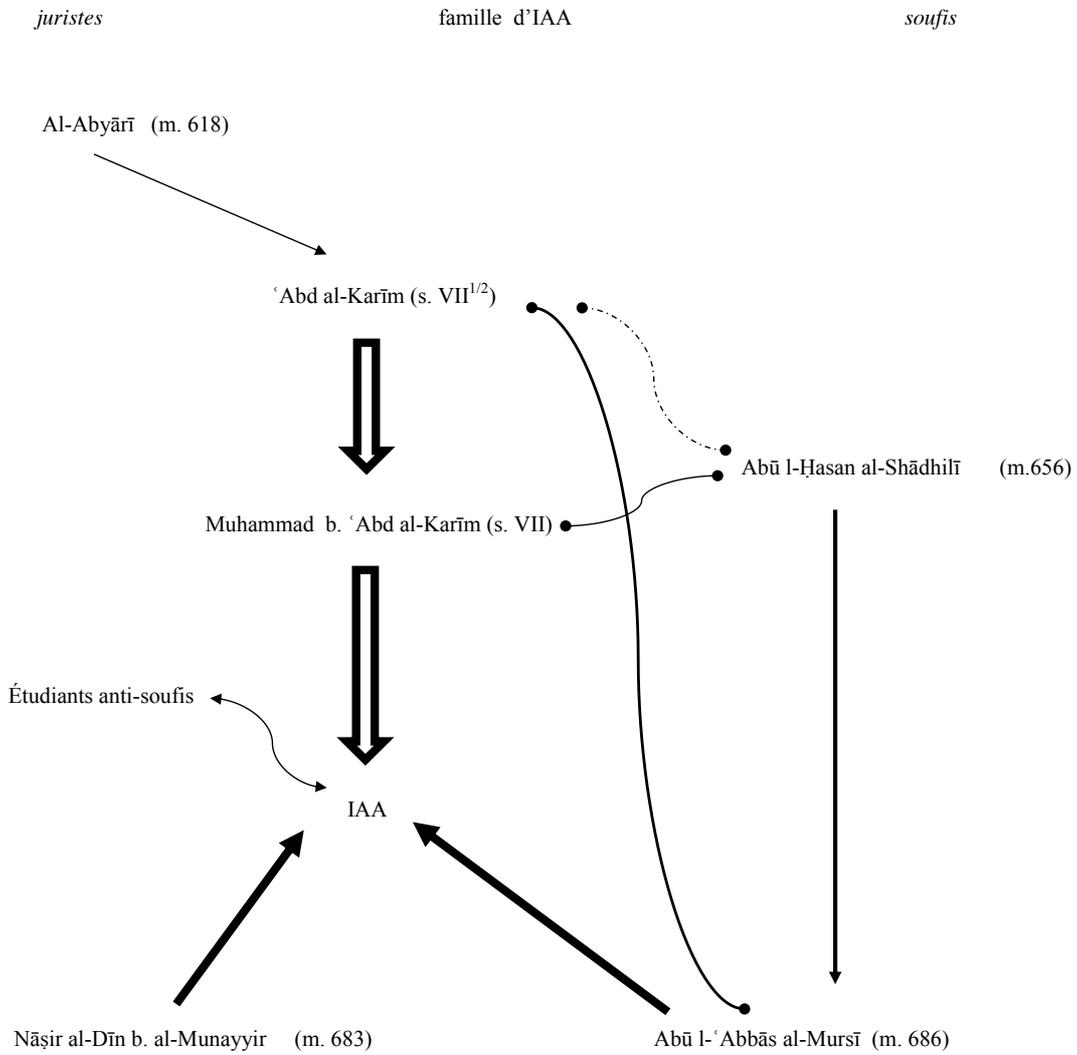


Figure 2 : Zone d'ego (rang 2) d'Ibn 'Aṭā' Allāh jusqu'à sa conversion spirituelle (jusqu'à 674 environ.) à la lumière aussi des sources externes.

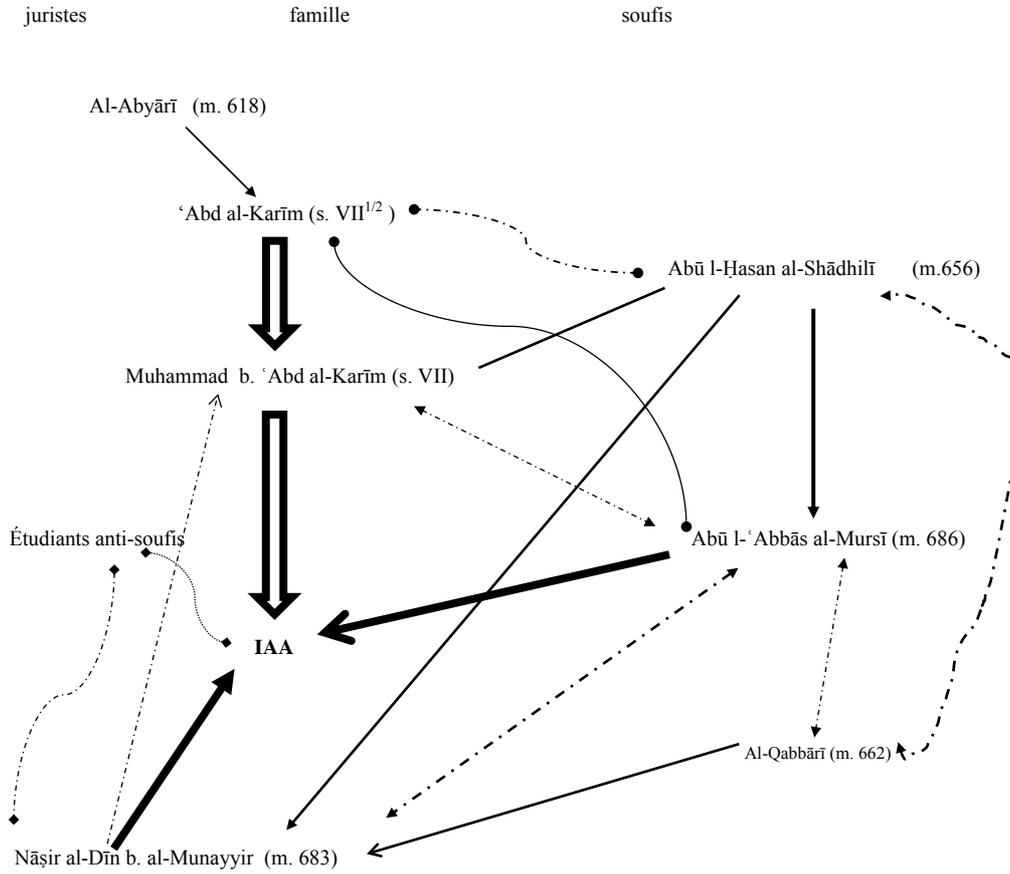


Figure 3 : Zone d'ego rang 2 de YH, d'après le seul Ibn 'Ata' Allāh.

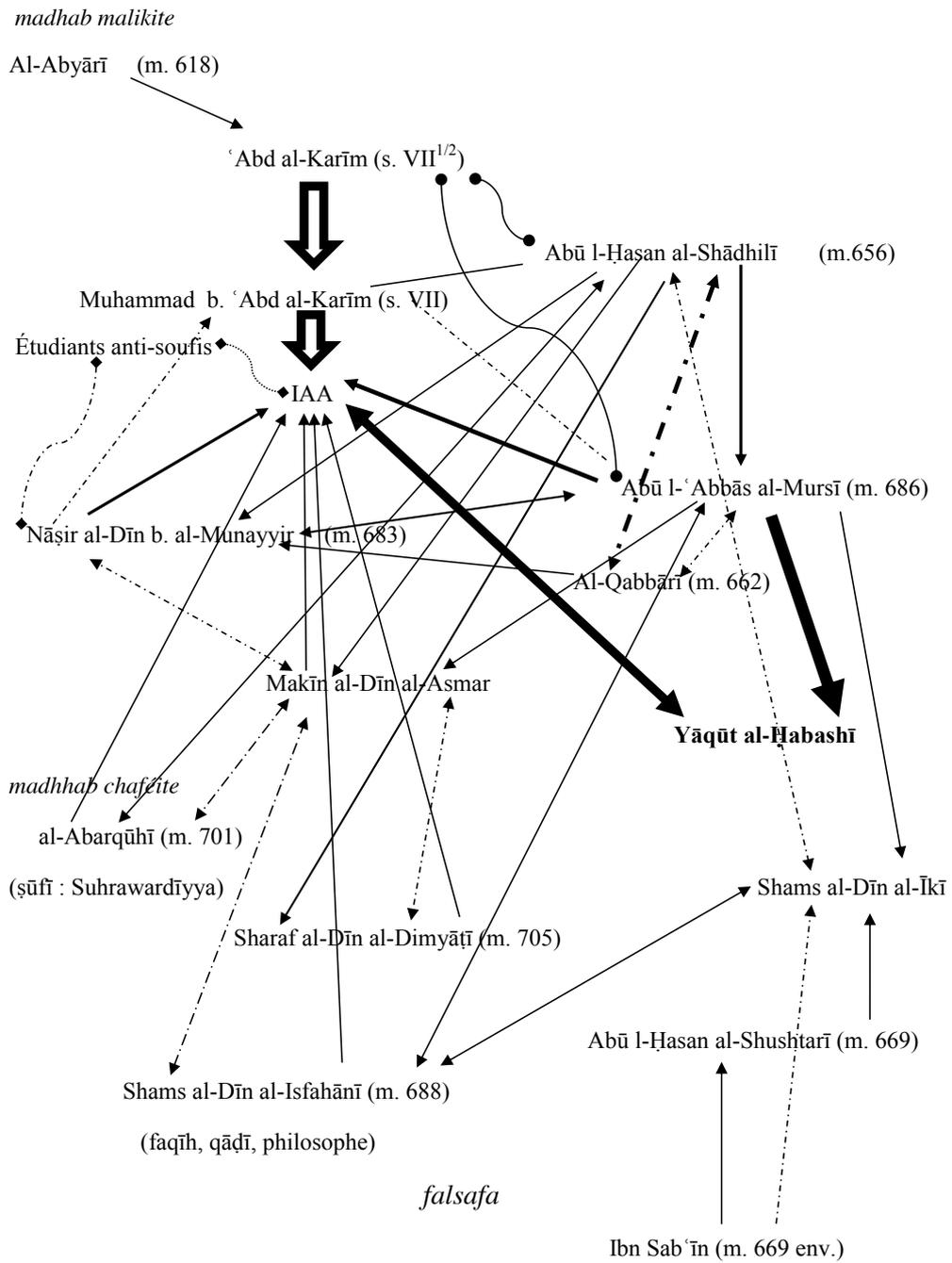




Figure 5 : Après la mort d'al-Mursī : Yāqūt en tant que maître (étoile d'ego, rang 2).

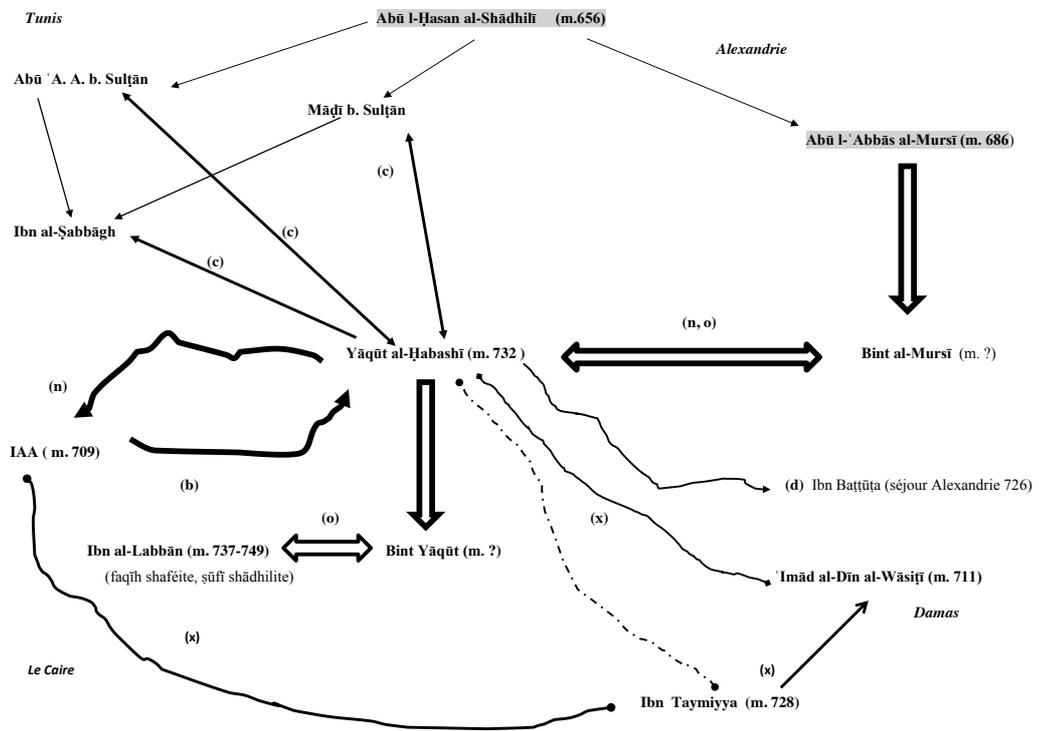
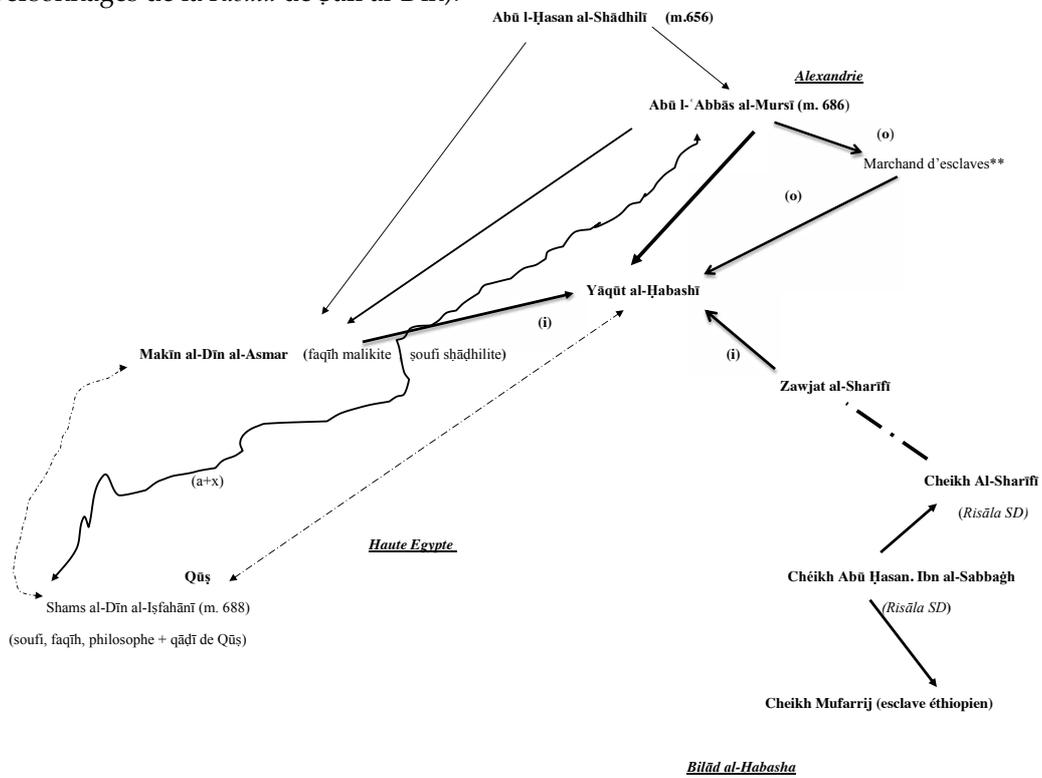


Figure 6 : Yāqūt *avant* Yāqūt : récit d'Ibn Mulaqqin vs. version d'al-Munāwī (plus : personnages de la *Risāla* de Ṣafī al-Dīn).



## *Kairouan, une ville au cœur des réseaux savants andalous (III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> - IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> siècle)*

Aurélien MONTEL  
UMR 5648-CIHAM - Université Lumière-Lyon 2

---

Extrait de : Sylvie DENOIX, *Sociétés en réseaux dans le monde musulman médiéval*, Paris, Édition électronique du CTHS (Actes des congrès des sociétés historiques et scientifiques), 2017.

Cet article a été validé par le comité de lecture des Éditions du CTHS dans le cadre de la publication des actes du 140<sup>e</sup> Congrès national des sociétés historiques et scientifiques tenu à Reims en 2015.

L'époque umayyade en al-Andalus (138/756-410/1009), marquée par l'ouverture de la péninsule Ibérique sur la Méditerranée, se caractérise par la construction d'un espace de relations cohérent dès les premières années du III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> siècle. Celui-ci intégrait, à l'échelle de la Méditerranée occidentale, al-Andalus et le Maghreb : d'importantes circulations se développèrent dès lors entre ces deux ensembles, interprétées de manière simpliste par l'historiographie traditionnelle. Déclinant le modèle braudélien, qui repose sur l'opposition entre un centre et des périphéries, de nombreux travaux décrivent l'Occident musulman comme un espace inerte animé par deux pôles, Cordoue et Kairouan, dont le rayonnement et l'attractivité iraient décroissants à mesure que l'on s'en éloignerait. L'analyse des flux engendrés par les circulations des ulémas andalous permet de revenir sur cette lecture, trop absolue pour envisager le phénomène dans toute sa complexité. Raisonner en termes de « réseaux » devient alors essentiel. Un réseau peut en effet être défini comme étant formé d'un ensemble d'éléments distincts (hommes, institutions, villes...), connectés par des liens de nature variée, et organisés selon une hiérarchie qui structure l'ensemble.

L'existence, dès l'aube de la période umayyade, d'une véritable « culture du voyage » en al-Andalus, fondamentale dans la construction identitaire des élites savantes de la région, permet d'envisager ces réseaux d'échanges sous un angle bien particulier<sup>1</sup>. La question, du point de vue des acteurs, de ces circulations, qui privilégient certains pôles, axes, ou régions, est en effet primordiale, car leur diversité est un indice de la variété des réseaux qui intégraient alors la péninsule Ibérique et le Maghreb. Les ulémas andalous partis se former hors de la péninsule Ibérique, recensés dans les dictionnaires biographiques (*tabaqāt*), nourrissaient un rapport particulier à cette région, différent de celui des administrateurs du califat, des commerçants, etc.

Particulièrement riches, ces sources renferment plusieurs milliers de notices biographiques relatives à des personnages ayant vécu à l'époque umayyade. Ces biographies, plus ou moins développées, possèdent une structure très répétitive, organisée autour de la filiation du personnage, du détail de sa formation intellectuelle, de son activité professionnelle et de quelques anecdotes édifiantes. Le cas échéant, des indications sur sa production bibliographique peuvent être données. Ce corpus offre donc la possibilité – rare en Islam médiéval – de disposer de données suffisamment nombreuses pour permettre une approche quantitative.

Peu utilisées jusque dans les années 1970, ces *tabaqāt* sont aujourd'hui reconnues à leur juste valeur : les approches méthodologiques se sont considérablement diversifiées. Des

---

1. H. Touati, *Islam et voyage au Moyen-Âge* ; Y. Dejunat, *Le voyage d'Occident et d'Orient des lettrés d'al-Andalus*.

travaux comme ceux de Dominique Urvoy<sup>2</sup>, consacrés précisément aux réseaux savants andalous, étudiés d'un point de vue social, ou de Vanessa van Renterghem<sup>3</sup>, qui a cerné, à partir d'une base de données, le comportement des élites de Bagdad à l'époque seldjoukide, témoignent du potentiel de ce type de documentation pour l'étude des réseaux savants. Du côté du Maghreb, seul un travail de glane, a été réalisé, par Hady Roger Idris, Mohamed Talbi, ou encore Manuela Marín. Les études, partielles, qui résultent de ce travail n'offrent qu'une mince lisibilité. Consacrées à des maîtres kairouanais fameux, dont les disciples sont minutieusement catalogués, elles sont constituées de listes de noms, sans interprétation globale du phénomène<sup>4</sup>. Il faut donc opérer une synthèse des données fournies par ces sources, en tirant profit du grand nombre de notices disponibles pour tirer une analyse plus large, tout en conservant la finesse d'analyse offerte par le concept de « réseau ».

Dans une étude prenant pour cadre les circulations entre al-Andalus et le Maghreb, c'est précisément l'étape de formation qui présente le plus d'intérêt, car il était fréquent que celle-ci fût structurée autour d'une *rihla fi ṭalab al-'ilm*, d'un voyage d'étude, élément structurant de cette « culture du voyage » évoquée plus haut. Ce type de source se distingue d'ailleurs par l'importance de l'indication des maîtres et des disciples, car cette mention assure la chaîne de transmission du savoir, en même temps qu'elle replace un individu au sein d'une toile de relations entretenues avec tel ou tel maître, tel ou tel disciple, afin de témoigner de ses qualités. En ce sens, les *ṭabaqāt* présentent un intérêt tout à fait unique : ce sont des sources qui, par nature, mettent en scène des réseaux de manière parfaitement visible. À partir de ces ouvrages de *ṭabaqāt*, les profils de près de 600 ulémas andalous qui ont fréquenté le Maghreb ont pu être dégagés<sup>5</sup>. Leur analyse permettra d'historiciser la place de cette région dans leur pratique du voyage et de la longue distance. Observant comment le fonctionnement des réseaux savants andalous a donné naissance à une organisation spatiale, géographique, structurée par des logiques de circulations et d'échanges propres aux III<sup>e</sup>-V<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle, il devient possible de construire une véritable cartographie du savoir et des réseaux savants en Occident musulman, en repérant leurs pôles, leurs axes, leurs relais, leurs marges<sup>6</sup>.

### *Les ulémas andalous et le Maghreb*

Lorsque les ulémas andalous entreprenaient une *rihla* pour se rendre dans les grands centres orientaux, l'étape maghrébine était souvent incontournable, qu'ils aient voyagé par terre ou par mer. Il apparaît donc, en première lecture, que le Maghreb, interface avec l'Orient, occupait une place particulièrement importante dans les pratiques itinérantes des ulémas andalous qui saisissaient alors l'occasion de rencontrer les érudits de la région, esquissant la structure d'importants réseaux savants. Du point de vue des ulémas andalous qui entreprirent une *rihla fi ṭalab al-'ilm*, il existait plusieurs Maghrebs, bien différenciés en termes d'attractivité, et donc de fréquentation (figure 1)<sup>7</sup>.

2. Voir notamment D. Urvoy, *Le monde des ulémas andalous du V<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle*.

3. V. Van Renterghem, *Les élites bagdadiennes au temps des Seldjoukides*.

4. Saḥnūn fut étudié par Mohamed Talbi (M. Talbi, « Kairouan et le malikisme espagnol ») et Manuela Marín (M. Marín, « Ifriqiya et al-Andalus »); dans le même article, Manuela Marín recensa les disciples des juristes qui succédèrent à Saḥnūn jusqu'à Ibn Abī Zayd. Hady Roger Idris a, lui, étudié ce même Ibn Abī Zayd, mais aussi al-Qābisī, ainsi que d'autres juristes d'époque ziride (H. R. Idris, « Deux juristes kairouanais de l'époque ziride »; H. R. Idris, « Quelques juristes ifriqiyens de la fin du X<sup>e</sup> siècle »; H. R. Idris, « Contribution à la vie religieuse en Ifriqiya ziride »; H. R. Idris, « Deux maîtres de l'école juridique kairouanaise sous les Zirides (XI<sup>e</sup> siècle)... »).

5. Ce travail s'appuie notamment sur le dépouillement de la *Prosopografía de los ulemas de al-Andalus*, une base de données interactive mise en ligne par l'Escuela de Estudios Árabes de Grenade (<http://www.eea.csic.es/pua>).

6. C'est en partie ce qu'avait commencé à faire L. Molina, qui n'avait étudié que le corpus du *Ta'riḥ 'ulamā' al-Andalus d'Ibn al-Faraḍī* (L. Molina, « Lugares de destino de los viajeros andalusíes en el *Ta'riḥ* de Ibn al-Faraḍī »).

7. Il est cependant à noter que nous n'avons pas conservé – s'il en a existé – de *ṭabaqāt* composées au Maghreb al-Aqṣā et au Maghreb central à cette époque, ce qui peut contribuer à expliquer ces différences de fréquentation. Si cette absence n'est en effet pas forcément l'indice de l'atonie de la vie culturelle de ces régions, elle nous oblige à recourir exclusivement à des ouvrages rédigés en al-Andalus ou en Ifriqiya, et selon un point de vue dont il faut tenir compte afin de ne pas biaiser l'interprétation des comptes.

D'abord, le Maghreb al-Aqṣā, qui n'attira, sur l'ensemble de la période, que très peu les ulémas, voire pas du tout – en tout cas pas dans un but de formation. Il conserva tout au long de la période un statut de marge. Fès ne disposait pas encore de l'envergure spirituelle et culturelle qu'elle acquit sous les Almoravides, les Almohades, puis les Mérinides<sup>8</sup>. Al-Bakrī signale bien quelques savants andalous à la cour de l'émir idrisside Yahyā IV (292/905-307/920)<sup>9</sup>, mais les *ṭabaqāt* restent presque muettes quant à de telles circulations : Ceuta (fréquentée par un seul uléma d'origine andalouse), Fès (1) et Siġilmāsa (1) étaient bien davantage fréquentées par les marchands, les administrateurs, ou les soldats. Seules se distinguèrent, et seulement au IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> siècle, les villes du Déroit entrées dans l'orbite umayyade, Ceuta et Tanger, qui accueillirent quelques ulémas à elles deux : sans doute profitèrent-elles aussi d'une situation avantageuse, sur la rive africaine du détroit de Gibraltar, ce qui en faisait, pour les Andalous, la première étape d'un voyage terrestre vers l'Orient. On ne s'y formait cependant que très peu.

Le Maghreb central n'était lui aussi fréquenté qu'un peu moins marginalement par les ulémas andalous. Quelques sites sont ponctuellement mentionnés, mais, à l'exception de Bône (11), leur importance est mineure, comme c'est le cas de Ténès (1), de Tahert (1) ou de M'sila (1). En outre, tous les ulémas qui passèrent par ces villes n'y rencontrèrent pas forcément des maîtres locaux. Quelques rares itinéraires intellectuels viennent cependant insérer le Maghreb central dans des réseaux savants de plus large portée.

À ce titre, le cas d'Abū Ġa'far Aḥmad ibn Maymūn ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn 'Ubayda al-Umawī (353/964-400/1010) est particulièrement éclairant<sup>10</sup>. Ce Tolédan, parti accomplir le pèlerinage à La Mecque (*ḥaġġ*) en 380/990, fréquenta sur le chemin du retour des maîtres de Tripoli d'Occident (Abū Ġa'far Aḥmad ibn al-Ḥusayn al-Mu'addib), de Kairouan (Ibn al-Ṣiqillī, Ibn 'Adhra, Ibn Abī Zayd), mais aussi de M'sila (Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Abī Zayd, al-Dāwūdī) et de Ténès (Abū-l-Qāsim Sawwār ibn Kaysān), deux villes d'importance dans le Maghreb central du IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> siècle (figure 2).

Sans-doute repartit-il depuis ce port en direction de Tudmīr : cet itinéraire est en tout cas décrit par al-Ya'qūbī à la fin du III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> siècle<sup>11</sup>. Ibn Maymūn al-Umawī est le seul uléma dont nous savons qu'il se forma dans ces deux villes, qui, par ailleurs, entretenaient une relation particulière avec al-Andalus : Ténès fut fondée par des marins andalous en 262/875<sup>12</sup>, tandis que M'sila avait été fondée puis dirigée, au milieu du IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> siècle, par les Banū Ḥamdūn, une famille originaire d'Alcala la Real qui rejoignit le mouvement fatimide dans les dernières années du III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> siècle<sup>13</sup>. Une communauté andalouse semble par ailleurs s'être implantée dans la ville sous leur gouvernement. Le cas d'Abū Ġa'far ibn Maymūn, exceptionnel, vient donc, en négatif, témoigner de la faible intégration du Maghreb central et de ses élites dans les réseaux savants andalous.

L'Ifrīqiya présente une situation diamétralement opposée. Urbanisée de manière beaucoup plus importante, la partie orientale du Maghreb apparaît plus attractive pour les ulémas andalous. Parmi plus de 2 000 notices biographiques relatives à l'époque umayyade, 380 personnages sont précisément dits avoir fréquenté l'Ifrīqiya - auxquels il faudrait ajouter tous ceux dont nous ne possédons pas le nom, mais qui sont signalés dans les notices pour avoir accompagné qui un frère, qui un fils, qui un ami. Cette région était alors organisée autour d'un pôle au rayonnement exceptionnel, Kairouan, où se sont

8. R. Vimercati Sanseverino, Fès et sainteté, de la fondation à l'avènement du protectorat (808-1912).

9. al-Bakrī, *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*, éd. A. van Leeuwen et A. Ferré, t. II, p. 816 et trad. W. Mc Guckin de Slane, p. 296.

10. PUA, n° 1900 (Ibn Bashkuwāl, *al-Ṣila*, éd. F. Codera, t. I, p. 21-23 ; Ibn Bashkuwāl, *al-Ṣila*, éd. I. al-Ibyārī, t. I, p. 51-53 ; al-Dhahabī, *Siyār a'lām al-nubalā'*, éd. Š. al-Arna'ut, H. al-Asad et alii, t. XVII, p. 150-151 ; al-Dhahabī, *Tadhkirat al-huffāz*, éd. s. n., t. III, p. 1091 ; al-Ṣafadī, *al-Wafī bi-l-wafayāt*, éd. H. Ritter et alii, t. VIII, p. 124-125).

11. al-Ya'qūbī, *Kitāb al-buldān*, éd. A. G. T. Juynboll, p. 147 et trad. G. Wiet, p. 217-218.

12. al-Bakrī, *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*, éd. A. van Leeuwen et A. Ferré, t. II, p. 726 et trad. W. Mc Guckin de Slane, p. 147-148.

13. M. Canard, « Une famille de partisans, puis adversaires, des Fatimides ».

rendus, sur l'ensemble de la période, près de 370 ulémas andalous<sup>14</sup>. L'attractivité de la ville rayonnait sur l'ensemble de l'Occident musulman, puisque les Andalous y firent très souvent étapes sur la route de l'Orient ; seule La Mecque et Fustāṭ-Le Caire (près de 400) étaient davantage fréquentées, Kairouan se plaçant loin devant Bagdad (environ 70), Médine (environ 50) ou Alexandrie (environ 20). Ce pôle majeur voyait ensuite son influence relayée, au niveau de l'Ifrīqiya, par un chapelet de villes secondaires telles Tripoli d'Occident (27 ulémas), Tunis (14), Bône (11) Sousse (8), Mahdia (6), Barqa (5), Béja (4) ou Tozeur (2).

Les *riḥla*-s des ulémas andalous, étendues à l'échelle de l'ensemble du monde musulman (certains fréquentèrent la Crète, le Yémen, l'Asie centrale !), donnèrent donc naissance à une organisation spatiale originale, marquée par le rôle polarisant de l'Ifrīqiya, et plus précisément de Kairouan. Située entre la péninsule Ibérique et l'Orient, la ville apparaît comme le point nodal des *riḥla*-s entreprises par les ulémas andalous aux III<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle, dont les itinéraires convergeaient vers la ville.

### *Maîtres kairouanais et disciples andalous*

Une première analyse des *ṭabaqāt* révèle que, pour les lettrés andalous, les maîtres de Kairouan étaient les plus attractifs. La légitimité des élites culturelles de la ville à dispenser une formation de qualité n'y était évidemment pas étrangère. Kairouan, fondée par 'Uqba ibn Nāfi' en 50/670, était en effet devenue la capitale de la dynastie aghlabide (184/800-297/909) et, à ce titre, le principal pôle politique de l'Occident musulman. Bastion sunnite dans une région, marquée par la persistance des doctrines kharidjites, la ville devint l'une des grandes métropoles occidentales de la doctrine malékiste, née des interprétations et des enseignements de l'imam médinois Mālik ibn Anas (mort en 179/795). C'est d'ailleurs depuis cette ville que le malékisme se diffusa en péninsule Ibérique, où elle s'imposa peu à peu sous le règne de l'émir Hishām I<sup>er</sup> (172/788-180/796), avant d'être érigée au rang de doctrine officielle par al Ḥakam I<sup>er</sup> (180/796-206/822).

Plusieurs grandes figures du malékisme se distinguent au sein du paysage culturel kairouanais par leur capacité à attirer les disciples andalous<sup>15</sup>. L'envergure du personnage de Saḥnūn (160/777-240/855), considéré comme le fondateur du malékisme occidental, est évidemment incontestable. Selon ses biographes, il aurait formé plus de sept cents disciples, de plus en plus nombreux à mesure que se diffusait sa réputation. Grâce aux précisions fournies par les *ṭabaqāt*, 86 Andalous ont pu être formellement identifiés parmi ses élèves (figure 3)<sup>16</sup>. Un siècle plus tard, Ibn Abī Zayd (310/922-386/996), surnommé le « petit Mālik » en raison de sa maîtrise de la doctrine, enseigna à 57 disciples andalous<sup>17</sup> ; à la même époque, al-Qābisī (324/935-403/1012), qui devint à la mort d'Ibn Abī Zayd le *faqīh* malékite le plus respecté d'Ifrīqiya, forma 33 Andalous<sup>18</sup>. À titre de comparaison, les autres maîtres kairouanais connus n'eurent jamais – et c'est déjà là une exception – plus de 15 disciples andalous ; la plupart n'en eurent que quelques-uns<sup>19</sup>.

Ces réseaux pouvaient prendre une apparence plus matérielle par le biais de la correspondance qu'entretenaient entre eux les ulémas. Muḥammad ibn Fuṭays (348/959-402/1012), qui devint cadi de la grande mosquée de Cordoue à partir de 394/1004, échangea ainsi des lettres avec Ibn Abī Zayd et al-Dāwūdī (mort en 402/1011-1012), qui

14. Cette imprécision est due aux incertitudes relatives à certains personnages, dont les notices divergent selon les *ṭabaqāt*.

15. Ces comptages ne sont pas exhaustifs, car les maîtres ne sont pas systématiquement recensés dans les notices : ceci introduit un biais dont il faut tenir compte dans l'interprétation des statistiques, car, logiquement, les maîtres les plus prestigieux sont systématiquement mentionnés, et non les maîtres les moins réputés.

16. M. Talbi, « Kairouan et le malikisme espagnol » ; M. Marín, « Ifrīqiya et al-Andalus ».

17. H. R. Idris, « Deux juristes kairouanais de l'époque ziride », p. 124-172.

18. *Ibid.*, p. 173-196.

19. H. R. Idris, « Contribution à la vie religieuse en Ifrīqiya ziride » ; M. Marín, « Ifrīqiya et al-Andalus ».

avaient été ses maîtres à Kairouan, mais aussi avec al-Abharī, grand juriste malékite bagdadien, qui mourut en 375/985<sup>20</sup>.

C'est donc principalement autour de ces grandes figures du malékisme occidental que se sont structurés les réseaux savants andalous à l'échelle de l'ensemble de l'islam d'Occident. Les leçons que dispensaient ces personnages accueillirent en effet des ulémas originaires de toutes les régions de la péninsule Ibérique, notamment de Cordoue, Tolède ou Elvira ; d'autres venaient de Sicile, du Maghreb central, voire, dans quelques cas, du Maghreb al-Aqṣā, comme Abū 'Imrān al-Fāsī (mort en 430/1038). C'est donc à partir de ces enseignants que se sont développées les structures réticulaires, que se sont dirigés les déplacements ; autrement dit, leur réputation explique que Kairouan dispose du statut de capitale intellectuelle, et soit largement investie par les élites savantes andalouses. Leur rayonnement met pleinement en évidence l'importance des personnalités renommées dans la construction d'une structure spatiale, autrement dit dans la territorialisation des réseaux savants andalous.

Kairouan abrita également une communauté andalouse, qui était la plus importante de tout le Maghreb des premiers siècles. C'en est aussi la mieux connue, car les Andalous de Kairouan apparaissent de manière explicite dans diverses chroniques, dans les *ṭabaqāt* évidemment, mais aussi dans des sources plus rarement mobilisées, notamment les inscriptions funéraires. On y retrouve par exemple les descendants de Muḥammad ibn 'Umar ibn Khayrūn<sup>21</sup>. Passé par Kairouan pour accomplir le pèlerinage, celui-ci s'y installa et y mourut en 305-306/917-918 ; il y devint l'ancêtre d'une célèbre famille de juristes malékites, signalée jusqu'à la fin du IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> siècle<sup>22</sup>. Plusieurs Andalous y occupèrent d'importantes fonctions, comme Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn 'Abd Allāh ibn Ḥassān al-Anṣārī ibn Abī al-Manzūr qui, né à Tarifa, fut nommé *cadi* de Kairouan par le calife fatimide al-Manṣūr (334/946-341/953)<sup>23</sup>.

Le développement à Kairouan d'une communauté andalouse, qui réussit à se faire une place dans le paysage intellectuel régional, entretint probablement aussi la réputation de la ville dans l'imaginaire des ulémas andalous. Le très réputé Yaḥyā ibn 'Umar (213/828-289/902), un Andalou qui s'installa à Kairouan dans sa jeunesse et s'y forma au *fiqh*, accueillit ainsi 31 disciples originaires de péninsule Ibérique, en particulier de Huesca (7), de Tudèle (5) et de Saragosse (1) (figure 4).

Cette surreprésentation de la Marche Supérieure d'al-Andalus est absolument unique pour l'époque, et pourrait s'expliquer par l'histoire personnelle de Yaḥyā ibn 'Umar. Son lieu de naissance est inconnu mais le Riyāḍ al-Nufūs rapporte qu'il aurait rencontré dans son enfance un personnage nommé Yumn ibn Rizq<sup>24</sup>, qu'Ibn al-Faraḍī (351/962-403/1013) range parmi les « gens de Tudèle » (*ahl Tuṭīla*)<sup>25</sup>. La répartition géographique des disciples andalous de Yaḥyā ibn 'Umar, particulièrement originale, montre donc que des logiques réticulaires plus fines pouvaient sous-tendre l'organisation spatiale globale

20. PUA, n° 4555 ('Iyāḍ al-Qaḍī, *Tartīb al-madārik*, éd. M. al-Tunḡī, t. VII, p. 181-183 ; Ibn Bashkuwāl, *al-Ṣīla*, éd. F. Codera, t. I, p. 303-307 ; Ibn Bashkuwāl, *al-Ṣīla*, éd. I. al-Ibyārī, t. II, p. 466-470 ; Ibn Sa'īd al-Maghribī, *al-Mughrib fī ḥulā al-Maghrib*, éd. Š. Ḍayf, t. I, p. 216 ; al-Ḍabbī, *Bughyat al-multamis fī ta'rikh riḡāl al-Andalus*, éd. F. Codera et J. Ribera y Tarragó, p. 343 ; al-Bunnāhī, *al-Marqabat al-'Ulyā*, éd. A. Cuellas Marqués, p. 124-125 et trad. p. 266-267 ; Ibn Farḥūn, *al-Dibāḡ al-mudhhab fī ma'rifat a'yān 'ulamā' al-madhhab*, éd. M. al-Aḥmadī Abū-l-Nūr, t. I, p. 478-479 ; al-Dhahabī, *al-'Ibar fī khabar man ghabara*, éd. Š D. al-Munaḡḡid et F. Sayyid, t. III, p. 78-79 ; al-Dhahabī, *Tadhkirat al-ḥuffāz*, éd. s. n., t. III, p. 1061-1062 ; al-Dāwūdī, *Ṭabaqāt al-mufasssirin*, éd. 'A. S. 'Abd al-Mun'īn, p. 202-203).

21. B. Roy, P. Poinssot, et L. Poinssot, *Inscriptions arabes de Kairouan*, t. I, p. 184-186, n° 93 ; p. 216-218, n° 114 ; p. 254-256, n° 142.

22. M. Marín, « Ifrīqīya et al-Andalus », p. 46-47.

23. PUA, n° 9541 (al-Khushanī, *Ṭabaqāt 'ulamā' Ifrīqīya*, éd. M. ben Cheneb, p. 173 et trad. 260-261 ; al-Mālikī, *Riyāḍ al-nufūs*, éd. B. al-Bakkūsh et M. al-'Arūsī Maṭwī, t. II, p. 357-361 ; 'Iyāḍ al-Qaḍī, *Tartīb al-madārik*, éd. M. al-Tunḡī, t. V, p. 329-330 ; Ibn Ḥammad, *Akhbār mulūk Banī 'Ubayd wa siratuhum*, éd. M. Vonderheyden, p. 38 et trad. p. 59 ; Ibn al-Abbār, *al-Takmilat al-Ṣīla*, éd. F. Codera, t. I, p. 98 ; Ibn al-Abbār, *al-Takmilat al-Ṣīla*, éd. 'I. al-'Aṭṭār al-Ḥusaynī, t. I, p. 363-364 ; Ibn al-Abbār, *al-Takmilat al-Ṣīla*, éd. 'A. S. al-Harrās, t. I, p. 291 ; al-Marrākushī, *al-Dhayl wa-l-takmila VI*, éd. I. 'Abbās, p. 277-278).

24. al-Mālikī, *Riyāḍ al-nufūs*, éd. B. al-Bakkūsh et M. al-'Arūsī Maṭwī, t. II, p. 492.

25. Ibn al-Faraḍī, *Ta'rikh 'ulamā' al-Andalus*, éd. F. Codera, t. II, p. 63-64.

des réseaux savants andalous, comme une origine géographique commune, l'entretien de réseaux familiaux ou de liens amicaux, la diffusion d'une réputation, etc.

Si la plupart des ulémas andalous, dont nous savons qu'ils se sont formés à Kairouan, étaient des malékites, d'autres doctrines étaient représentées dans la ville, insérée dans des réseaux savants étendus jusqu'en Orient. Faire étape à Kairouan, c'était évidemment, pour un *faqīh* andalou, l'occasion d'étudier auprès des malékites les plus réputés, mais aussi de maîtres hanéfites, shaféites, ibadites, ou mutazilites, de s'instruire en *fiqh* aussi bien qu'en hadith. Le savoir profane y était également de qualité, et les sources signalent quelques médecins, grammairiens, ou littérateurs, qui eurent des disciples andalous.

### Réseaux savants et transferts culturels

En polarisant les déplacements des hommes, Kairouan structurait aussi les circulations de savoir, de culture, qu'il est difficile d'aborder autrement que par les rares mentions de circulation des écrits.

Il existait manifestement une véritable unité de jurisprudence malékite entre la péninsule Ibérique et l'Ifrīqiya, et ce dès le III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> siècle. En ce sens, le déplacement des juristes n'est évidemment pas anodin, pas moins que celui des manuscrits, qu'il s'agisse de sommes théoriques ou de recueils d'*alḥkāṃ*, de *nawāzil*, de *masā'il*, ou de *fatwa*-s. Nombreux furent les ouvrages qui, composés en péninsule Ibérique, furent apportés, discutés, commentés ou critiqués à Kairouan : c'est notamment le cas de la *Mustakharāḡa*, une somme jurisprudentielle compilée par le juriste cordouan al-'Utbi (mort en 254/868), que plusieurs de ses disciples andalous enseignèrent en Ifrīqiya et qu'Ibn Abī Zayd commenta plus tard dans un ouvrage aujourd'hui perdu, le *Tahdīb al-'Uṭbiyya*. Inversement, les lettrés andalous étudièrent, copièrent, résumèrent, de nombreux ouvrages composés à Kairouan, dans des domaines variés : les ouvrages de droit (*fiqh*) étaient les plus courants, mais quelques titres consacrés au hadith, à la lecture coranique (*qirā'a*), ou encore à l'exégèse du texte sacré (*tafsīr*) sont signalés par les sources.

Les savoirs profanes étaient tout aussi concernés, bien que les exemples soient plus rares encore. La biographie d'un médecin andalou, Abū Ḥaṣṣ 'Umar ibn Burayq, qui vécut sous le règne de 'Abd al-Raḥmān III<sup>26</sup> vient éclairer le phénomène, bien que tenant en quelques lignes. Les *Ṭabaqāt al-aṭibbā' wa-l-ḥukamā'* composées par Ibn Ḡulḡul (332/944-ap. 384/994), qui donnent les biographiques des plus éminents médecins de l'Histoire, nous apprennent qu'il se rendit à Kairouan et y résida six mois, pour se former auprès du renommé médecin Abū Ḡa'far ibn al-Ḡazzār (mort vers 395/1004-1005). Illustre praticien et auteur prolifique, on lui doit notamment un *Viatique du voyageur* (*Zād al-musāfir*), qui fut traduit en grec du vivant de l'auteur, puis en latin par Constantin l'Africain (mort en 479/1087)<sup>27</sup>. Or, nous savons par Ibn Ḡulḡul qu'il fut introduit en al-Andalus précisément par Abū Ḥaṣṣ 'Umar ibn Burayq, à son retour de Kairouan (*wa huwā adḥala al-Andalus kitāb Zād al-musāfir*)<sup>28</sup>, structurant un transfert culturel par le déplacement d'un manuscrit. Le rôle que joua dans ces circulations culturelles Abū Ḥaṣṣ 'Umar ibn Burayq fut donc double : en tant que médecin formé par Ibn al-Ḡazzār, il fut le vecteur de compétences, de pratiques, mais en tant que voyageur, il fut aussi celui qui introduisit, par le biais d'un ouvrage, des connaissances théoriques originales. Son exemple est donc unique, qui révèle comment les médecins andalous du califat umayyade de Cordoue furent influencés par un maître kairouanais de la science médicale ; plus globalement, il montre comment Kairouan se situait, du point de vue andalou, à la croisée des itinéraires, des réseaux et des savoirs.

26. OA, n° 50146 ; PUA n° 6936 (Ibn Ḡulḡul, *Ṭabaqāt al-aṭibbā' wa-l-ḥukamā'*, éd. F. Sayyid, p. 107 ; Šā'id al-Andalusī, *Ṭabaqāt al-umam*, éd. L. Cheikho, p. 79 et trad. R. Blachère, p. 145 ; Ibn Abī Uṣaybi'a, *'Uyūn al-ambā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*, éd. H. Jahier et A. Noureddine p. 31-32, et trad. p. 30).

27. F. Micheau, « La connaissance d'Ibn al-Ḡazzār ».

28. Ibn Ḡulḡul, *Ṭabaqāt al-aṭibbā' wa-l-ḥukamā'*, éd. F. Sayyid, p. 107.

Les déplacements des ulémas andalous, à la recherche de savoir, de maîtres, ont donc construit un espace de relations cohérent à l'échelle de l'Occident musulman (voire de la Méditerranée tout entière). Polarisée par l'Ifrīqiya, et particulièrement par Kairouan, la structure de cet espace apparaît tout à fait fonctionnelle dès les premières décennies du III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> siècle, grâce au rayonnement de figures comme Saḥnūn, Ibn Abī Zayd ou al-Qābisī. Sur l'ensemble de la période considérée, elle n'a jamais été remise en cause, pas même sous les Fatimides (297/909-566/1171), pourtant hostiles aux Umayyades de Cordoue au moins autant qu'aux malékites : la ville est toujours restée importante pour les élites savantes andalouses jusqu'à sa prise par les Hilaliens (446/1054). Peu après, sous les Almoravides, Fès et Marrakech acquirent une attractivité qui conféra au Maghreb occidental un rôle central dans les pratiques itinérantes des ulémas andalous, dont les réseaux se recomposèrent pour donner naissance à un autre Maghreb.

### Résumé

L'analyse du très riche corpus des dictionnaires biographiques (*tabaqāt*), permet de constater que le parcours de formation des ulémas originaires de la péninsule Ibérique comportait fréquemment un passage par le Maghreb. S'esquissent ainsi de véritables réseaux savants, polarisés de manière très forte par Kairouan : si d'autres sites étaient fréquentés par ces lettrés, aucun ne peut véritablement rivaliser avec la métropole ifriqiyenne. Celle-ci profita en effet de l'attrait exercé par la réputation de maîtres comme Saḥnūn (160/777-240/855) ou Ibn Abī Zayd (310/922-386/996), faisant de cette ville un lieu d'interactions culturelles, entre al-Andalus et l'Orient.

## Bibliographie

### Sources

Ibn al-Abbār, *al-Takmilat al-Şila*, éd. Francisco Codera, *al-Takmila li-Kitāb al-Şila. Complementum Libri Assilah*, Madrid, 1887-1889, 2 vol.

\_\_\_\_\_, *al-Takmilat al-Şila*, éd. ‘Izzat al-‘Aṭṭār al-Ḥusaynī, *al-Takmilat al-Şila*, Le Caire, Maktabat naşr al-Taḳāfat al-Islāmiyya, 1955, 2 vol.

\_\_\_\_\_, *al-Takmilat al-Şila*, éd. ‘Abd al-Sālam al-Harrās, *Kitāb al-takmilat al-Şila*, Casablanca, Dār al-ma‘ārif, 1990, 4 vol.

Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*, éd. Adrian van Leeuwen et André Ferré, *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*, Tunis, Dār al-‘arabiyya li-l-kitāb, 1992.

\_\_\_\_\_, *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*, trad. William mc Guckin de Slane, *Description de l’Afrique septentrionale*, Paris, Imprimerie Impériale, 1859.

Ibn Bashkuwāl, *al-Şila*, éd. partielle Francisco Codera, *al-Şila. Aben-Pascualis Assila*, Madrid, de Rojas, 1882-1883, 2 vol.

\_\_\_\_\_, *al-Şila*, éd. Ibrāhīm al-Ibyārī, *al-Şila*, Le Caire, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1989, 3 vol.

Al-Bunnāhī, *al-Marqabat al-‘Ulyā*, trad. partielle Arsenio Cuellas Marqués et Celia del Moral, *La atalaya suprema sobre el cadiazgo y el muftiazgo*, Grenade, Universidad de Grenada, 2005.

Al-Ḍabbī, *Bughyat al-multamis fi ta’riḫ riḡāl ahl al-Andalus*, éd. Francisco Codera et Julián Ribera y Tarrago, *Bughyat al-multamis fi tar’iḫ riḡāl ahl al-Andalus. Desiderium quaerentis historiam virorum populi Andalusiae*, Madrid, de Rojas, 1885.

Al-Dhahabī, *al-‘Ibar fi khabar man ghabara*, éd. Şalāḥ al-Dīn al-Munaḡḡid et Fu‘ād Sayyid, *Al-‘Ibar fi khabar man ghabara*, Koweït, Maṭba‘a ḥukūmat al-Kuwayt, 1960-1966, 5 vol.

\_\_\_\_\_, *Tadhkirat al-ḥuffāz*, éd. s. n., *Tadhkirat al-ḥuffāz*, Hyderabad, Dā‘irat al-ma‘ārif al-‘uṭmāniyya, 1968-1970, 4 vol.

\_\_\_\_\_, *Siyar a’lām al-nubalā’*, éd. Şu‘ayb al-Arnā‘ūṭ et Ḥusayn al-Asad et alii, *Siyar a’lām al-nubalā’*, Beyrouth, Mu‘assasat al-risāla, 1981-1988, 25 vol.

Al-Dāwūdī, *Ṭabaqāt al-mufasssirīn*, éd. ‘Abd al-Salām ‘Abd al-Mun‘īn, *Ṭabaqāt al-mufasssirīn*, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 2002.

Ibn al-Faraḏī, *Ta’riḫ ‘ulamā’ al-Andalus*, éd. Francisco Codera, *Historia virorum doctorum Andalusiae : Dictionarium biographicum*, Madrid, La Guirnalda, 1891-1892, 2 vol.

Ibn Farḥūn, *al-Dībāḡ al-mudḥab fi ma’rifat a’yān ‘ulamā’ al-madḥab*, éd. Muḥammad al-Aḥmadī Abū-l-Nūr, *al-Dībāḡ al-mudḥab fi ma’rifat a’yān ‘ulamā’ al-madḥab*, Le Caire, Dār al-turāṭ, 1972, 2 vol.

Ibn Ğulḡul, *Ṭabaqāt al-aṭibbā’ wa-l-ḥukamā’*, éd. Fu‘ād Sayyid, *Ṭabaqāt al-aṭibbā’ wa-l-ḥukamā’*, Beyrouth, Mu‘ssasat al-risāla, 1985.

Ibn Ḥammad, *Akhbār mulūk Banū ‘Ubayd wa sīratuhum*, éd. et trad. Madeleine Vonderheyden, *Histoire des rois ‘Obaïdides*, Alger, Carbonel, 1927.

Al-Khushanī, *Ṭabaqāt ‘ulamā’ Ifrīqiya*, éd. Mohammed ben Cheneb, *Classes des savants de l’Ifriqiya*, Paris, Ernest Leroux, 1915, t. I, p. 157-256.

\_\_\_\_\_, *Ṭabaqāt ‘ulamā’ Ifrīqiya*, trad. Mohammed ben Cheneb, *Classes des savants de l’Ifriqiya*, Alger, Jules Carbonel, 1920, t. II, p. 209-352.

‘Iyāq al-Qāḍī, *Tartīb al-Madārik wa-taqrīb al-masālik li-ma’rifat a’lām madhab Mālik*, éd. Muḥammad al-Ṭunḡī et alii, *Tartīb al-Madārik wa-taqrīb al-masālik li ma’rifat a’lām madhab Mālik*, Rabat, Wizārat al-Awqāf al-Islāmiyya, 1980-1983, 8 vol.

Al-Mālikī, *Riyāḍ al-nufūs fī ṭabaqāt ‘ulamā’ al-Qayrawān*, éd. Bašīr al-Bakkūsh et Muḥammad al-‘Arūsī Maṭwī, *Riyāḍ al-nufūs*, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-islāmī, 1994, 2 vol.

Al-Marrākuṣī, *al-Dhayl wa-l-takmila VI*, éd. Iḥsān ‘Abbās, *al-Sifr al-sādis min Kitāb al-Dhayl wa-l-takmila li-kitābay l-mawṣūl wa-l-ṣila*, Beyrouth, Dār al-ṭaqāfa, 1973.

*Onomasticon Arabicum*, consulté en ligne sur [<http://onomasticon.irht.cnrs.fr>].

*Prosopografía de los ulemas de al-Andalus*, consulté en ligne sur [<http://www.eea.csic.es/pua>].

ROY Bernard, POINSSOT Paule et POINSSOT Louis, *Inscriptions arabes de Kairouan*, Paris, Klincksieck, 1950, 2 vol.

Al-Ṣafadī, *al-Wāfi bi-l-wafayāt*, éd. Helmut Ritter et alii, *al-Wāfi bi-l-wafayāt*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1962-1993, 22 vol.

Ṣā’id al-Andalusī, *Ṭabaqāt al-umam*, éd. Louis Cheikho, *Kitāb ṭabaqāt al-‘umam ou les catégories des nations*, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1912

\_\_\_\_\_, *Ṭabaqāt al-umam*, trad. Régis Blachère, *Kitāb ṭabaqāt al-umam (Livre des Catégories des Nations)*, Paris, Larose, 1935.

Ibn Sa’īd al-Maghribī, *al-Mughrib fī ḥulā al-Maghrib*, éd. partielle Ṣawqī Ḍayf, *al-Mughrib fī ḥulā al-Maghrib*, Le Caire, Dār al-ma’ārif, 1995, 2 vol.

Ibn Abī Uṣaybi’a, *‘Uyūn al-anbā’ fī ṭabaqāt al-aṭibbā’*, éd. et trad. française partielle Henri Jahier et Abdelkader Noureddine, *Sources d’information sur les classes des médecins. XIII<sup>e</sup> chapitre : Médecins de l’Occident musulman*, Alger, Ferraris, 1958.

Al-Ya’qūbī, *Kitāb al-buldān*, éd. Abraham Willem Theodoor Juynboll, *Kitāb al-buldān*, Leyde, Brill, 1861.

\_\_\_\_\_, *Kitāb al-buldān*, trad. Gaston Wiet, *Les Pays*, Le Caire, Institut français d’archéologie orientale, 1937.

## Études

CANARD Marius, « Une famille de partisans, puis adversaires, des Fatimides », dans *Mélanges d'histoire et d'archéologie de l'Occident musulman, t. II. Hommage à Georges Marçais*, Alger, Imprimerie officielle du Gouvernement général de l'Algérie, 1957, p. 33-50.

DEJUGNAT Yann, *Le voyage d'Occident et d'Orient des lettrés d'al-Andalus : genèse et affirmation d'une culture du voyage (V<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup>/XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, thèse de doctorat en histoire médiévale, Paris, Université de Paris I-Panthéon Sorbonne, 2010, 2 vol.

IDRIS Hady Roger, « Deux juristes kairouanais de l'époque z̄iride : Ibn Abī Zayd et al-Qābisī », *Annales de l'Institut d'Études Orientales d'Alger*, n° 12, 1954, p. 121-198.

\_\_\_\_\_, « Quelques juristes ifrīqiyens de la fin du X<sup>e</sup> siècle », *Revue Africaine*, n° 100, 1956, p. 344-373.

\_\_\_\_\_, « Deux maîtres de l'école juridique kairouanaise sous les Zirides (XI<sup>e</sup> siècle) : Abū Bakr ibn 'Abd al-Raḥmān et Abū 'Imrān al-Fāsī », *Annales de l'Institut d'études orientales d'Alger*, n° 13, 1955, p. 30-30.

\_\_\_\_\_, « Contribution à la vie religieuse en Ifriqiya ziride », dans *Mélanges Louis Massignon*, Damas, Institut français de Damas, 1957, t. II, p. 327-358.

MARÍN Manuela, « Ifrīqīya et al-Andalus, à propos de la transmission des sciences islamiques aux premiers siècles de l'Islam », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n° 40, 1985, p. 45-53.

MICHEAU Françoise, « La connaissance d'Ibn al-Ġazzār, médecin de Kairouan, dans le Proche-Orient arabe », *Arabica*, n° 43, 1996, p. 385-405.

MOLINA Luis, « Lugares de destino de los viajeros andalusíes en el *Ta'rij* de Ibn al-Faraḍī », dans MARÍN Manuela (éd.), *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus, t. I*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1988, p. 585-610.

TALBI Mohamed, « Kairouan et le malikisme espagnol », dans *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1967, t. I, p. 317-338.

TOUATI Houari, *Islam et voyage au Moyen Âge, Histoire et anthropologie d'une pratique lettrée*, Paris, Seuil, 2000.

URVOY Dominique, *Le monde des ulémas andalous du V<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle*, Genève, Droz, 1978.

VAN RENTERGHEM Vanessa, *Les élites bagdadiennes au temps des Seldjoukides. Étude d'histoire sociale*, Damas-Beyrouth, Presses de l'IFPO, 2015, 2 vol.

VIMERCATI SANSEVERINO Ruggero, *Fès et sainteté, de la fondation à l'avènement du protectorat (808-1912), Hagiographie, tradition spirituelle et héritage prophétique dans la ville de Mawlawī Idrīs*, Rabat, Centre Jacques-Berque, 2014.

## Illustration

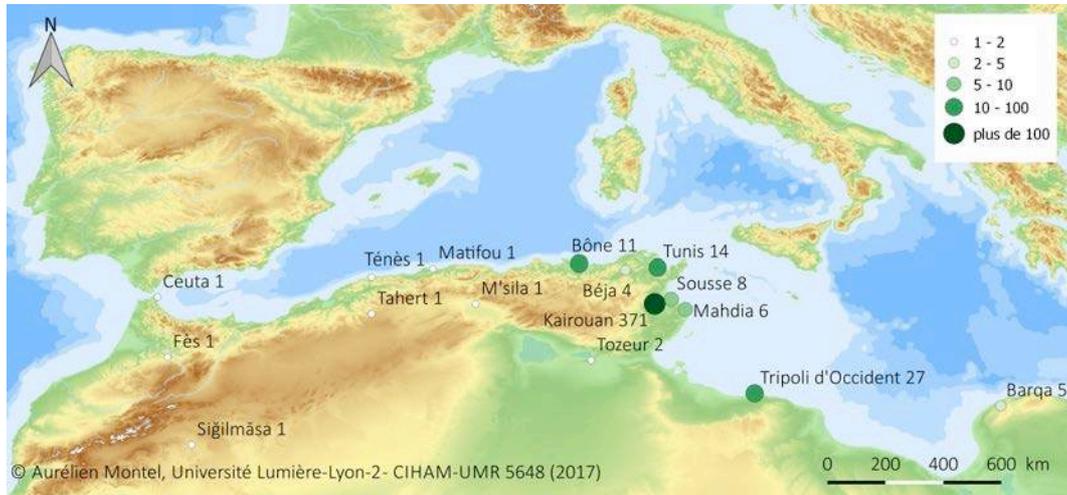


Figure 1 – Les lieux de formation maghrébins des ulémas andalous (IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle)



Figure 2 – L'itinéraire intellectuel d'Abū Ġā'far Aḥmad ibn Maymūn (354/964-400/1010)



Figure 3 – Origine géographique des disciples andalous de Saḥnūn (160/777-240/855)



Figure 4 – Origine géographique des disciples andalous de Yahyā ibn ‘Umar (213/828-289/902)

## *Solidarités familiales et réseaux à l'épreuve dans la police califale abbasside*

Eugénie RÉBILLARD

Doctorante contractuelle,  
Laboratoire Islam Médiéval, UMR Orient et Méditerranée,  
Université Paris I Panthéon-Sorbonne

---

Extrait de : Sylvie DENOIX, *Sociétés en réseaux dans le monde musulman médiéval*, Paris, Édition électronique du CTHS (Actes des congrès des sociétés historiques et scientifiques), 2017.

Cet article a été validé par le comité de lecture des Éditions du CTHS dans le cadre de la publication des actes du 140<sup>e</sup> Congrès national des sociétés historiques et scientifiques tenu à Reims en 2015.

Sous les premiers Abbassides, la nomination des chefs de la police califale relevait essentiellement du souverain qui s'entoura, dès ses débuts, des soldats ayant prouvé leur loyauté envers la nouvelle dynastie par leurs faits d'armes contre l'armée umayyade. Leurs carrières devaient pour beaucoup au développement de réseaux au sein des différentes sphères du pouvoir et à la constitution d'un capital social<sup>1</sup>, devenus nécessaires pour maintenir leur situation personnelle et pérenniser la légitimité acquise par leur participation au mouvement abbasside. Il revenait ensuite aux générations suivantes de renforcer et d'entretenir ce capital hérité de la nouvelle élite militaire, et d'assurer sa reproduction par la mise en place d'un système relationnel qui s'avérait plus ou moins stable au gré des conjonctures et recompositions politiques.

L'institution de la police califale (*al-shurṭa*) sous les Abbassides a souvent été associée à la puissante famille des Tahirides qui en monopolisa le commandement de 821 à 891. Que des membres d'une même famille aient été nommés à la tête de la police pendant plusieurs décennies était cependant loin de constituer un fait nouveau. Les descendants de Mālik b. al-Haytham al-Khuzā'ī, d'al-Musayyab b. Zuhayr, et enfin de Ṭāhir b. al-Ḥusayn s'illustrèrent dans la police et cherchèrent à favoriser le recrutement de leurs proches. L'origine de cette politique est à rechercher dans les premières années qui suivirent l'accession au pouvoir des Abbassides. À l'instar de l'armée, la police califale connut sous les premiers califes abbassides d'importants changements (Kennedy : 2001, p. 96) dont le plus notable fut, sans conteste, le renouvellement des élites placées à son commandement. Aucun des individus à la tête de la police du calife sous les Umayyades ne fut maintenu à son poste une fois le nouveau pouvoir établi. En matière de recrutement cependant, les Abbassides poursuivirent la politique de leurs prédécesseurs, en confiant le poste de chef de la police exclusivement à des militaires. Le choix du premier calife abbasside, al-Saffāḥ (750-754), se porta sur ses plus fidèles partisans, ceux qui avaient combattu l'armée umayyade, puis sur leurs descendants qui s'insèrent durablement dans le système étatique et constituèrent pour les califes suivants un vivier de recrues pour des postes-clefs de l'État, dont la police califale. Les quatre premiers chefs de la police firent ainsi partie de cette première génération de combattants.

Pour mener cette recherche à bien, nous nous appuyons sur des dictionnaires bibliographiques et des chroniques historiques dans lesquels les événements sont rangés

---

1. Pierre Bourdieu (1980, p. 2), définit le « capital social » comme « l'ensemble des ressources actuelles ou potentielles qui sont liées à la possession d'un réseau durable de relations plus ou moins institutionnalisées d'interconnaissance et d'inter-reconnaissance ; ou, en d'autres termes, par l'appartenance à un groupe, comme ensemble d'agents qui ne sont pas seulement dotés de propriétés communes, susceptibles d'être perçues par l'observateur, par les autres ou par eux-mêmes, mais sont aussi unis par des liaisons permanentes et utiles ».

par année et par règnes. Ces sources nous renseignent de la manière suivante sur les processus de nomination des chefs de la police califale sous les premiers abbassides : le plus souvent, figurent à la fin d'une année ou d'un règne, les noms de l'autorité déléguante et des chefs de police, ainsi que les dates d'entrée en fonction et de révocation. De façon générale, les auteurs des chroniques abbassides, comme al-Ṭabarī ou al-Mas'ūdī, se sont davantage intéressés aux individus qu'aux institutions, et on ne saurait y voir là une paucité des sources, comme l'ont pensé longtemps certains historiens. Loin de constituer un obstacle à l'écriture de l'histoire de la police abbasside, les récits transmis, qui traitent moins de la police en tant que corps que des performances des chefs de la police, de leurs comportements, ou encore des valeurs militaires et morales qu'ils incarnaient, sont au contraire une mine pour qui s'intéresse aux pratiques, aux réalités vécues, et aux représentations (les valeurs morales) concernant les hommes occupant ces postes (El-Hibri : 2007, p. 16). La démarche proposée ici consiste donc à sortir d'une approche institutionnelle de l'histoire de la police en déplaçant le regard vers les agents eux-mêmes, leurs carrières et les interactions entre ces derniers, le pouvoir et la société.

La prosopographie permet de retracer les parcours de ces individus, mais, pour mieux saisir ces trajectoires individuelles au sein même de l'institution et évaluer les contraintes que les politiques de recrutement pouvaient faire peser sur elles, le recours à une analyse des relations effectives s'impose. L'étude des connaissances interpersonnelles permet ainsi de mettre au jour les ambitions des acteurs, les réseaux développés et les stratégies mises en place pour réaliser leurs desseins, notamment au sein de concurrences professionnelles. En d'autres termes, elle permet de rendre compte de ce qui n'est pas toujours visible et formalisé, de ce qui relève plus généralement du non-dit (Rentet : 2008, p. 4-5). Nous souhaitons évaluer dans cette étude le poids des liens familiaux et des réseaux sur les carrières des chefs de la police califale, et ainsi, donner à voir des interactions entre la police et le pouvoir.

Le contexte de production de certaines de ces œuvres, notamment celles d'al-Ṭabarī, d'Ibn Ṭayfūr et d'al-Baghdādī, appelle quelques remarques. Ces textes ont été composés dans les deux siècles ayant suivi l'accession au pouvoir des Abbassides, ce qui n'est pas sans soulever de nombreuses questions concernant l'écriture de l'histoire umayyade. Dans la mesure où les Abbassides cherchaient à affirmer leur légitimité politique et religieuse, l'écriture de l'histoire du califat était devenue un enjeu de pouvoir. Ainsi, comme cela a déjà été souligné (El-Hibri : 2007), pour les auteurs des premières chroniques au IX<sup>e</sup> siècle, le choix de transmettre un récit plutôt qu'un autre, de lui donner une plus grande importance, de fournir un grand nombre de données sur un événement, voire de minimiser un autre, n'était pas le fruit du hasard. Ces récits tendaient à fournir des commentaires sur certaines questions politiques, sociales, religieuses, et culturelles relatives à un épisode historique réel et controversé (El-Hibri : 2007, p. 12-13).

Le cadre temporel retenu couvre un peu moins d'un siècle : il débute avec l'avènement des Abbassides en 750 et s'arrête aux premières années du règne d'al-Ma'mūn (815-820). Cette période connut deux crises politiques majeures : la chute des Barmékides, grande famille de vizirs et la guerre civile qui opposa quelques années plus tard (entre 812 et 815) al-Amīn et al-Ma'mūn, les deux fils de Hārūn al-Rashīd. « Les périodes de crise, de décomposition ou de recomposition politiques qui mettent à nu les mécanismes et les rouages des pouvoirs » (Berlière : 2008, p. 23) constituent des moments privilégiés pour étudier l'évolution des réseaux de relations interpersonnelles dans l'institution policière. Il s'agira de voir comment les crises impactent les réseaux et les solidarités familiales au sein de la police, en d'autres termes, si elles les affectent et provoquent des dysfonctionnements, lesquels imposeraient en retour aux acteurs de nouveaux comportements.

### *Ascension personnelle et constitution d'un capital relationnel*

Si la participation au mouvement abbasside avait permis à certains militaires d'accéder à de hautes fonctions, elle ne garantissait en rien à ces derniers d'y être maintenus ou de bénéficier d'un quelconque avancement, les obligeant alors à adopter des stratégies diverses. Le parcours d'al-Musayyab b. Zuhayr illustre bien les ambitions de cette nouvelle élite militaire qui chercha à renforcer sa situation personnelle après l'accession au pouvoir des Abbassides. Son ascension professionnelle devait autant à ses compétences militaires qu'aux réseaux qu'il développa au sein de l'entourage du souverain. Il fut promu à la fonction de gouverneur à plusieurs reprises, et eut une carrière au sein de la police exceptionnellement longue au regard de celles de ses homologues. Bien que parvenu à un âge avancé, il fut de nouveau nommé à la tête de la police, poste qu'il occupa jusqu'à sa mort, alors âgé de 76 ans, selon le *Ta'rikh Baghdād d'al-Baghdādī*<sup>2</sup>.

Sous le règne du deuxième calife abbasside al-Manṣūr (754 -775 ), al-Musayyab b. Zuhayr n'était encore que le substitut du chef de la police califale en poste, Mūsā b. Ka'b. À la mort de ce dernier, en 758, la question de la succession se posa rapidement. L'historien al-Ṭabarī relate l'épisode mettant en scène al-Musayyab et le fils de Mūsā b. Ka'b, 'Uyayna b. Mūsā, alors gouverneur de la province du Sind, située à l'est du califat. Deux générations briguaient le poste, la première, celle des partisans abbassides dont la position au sein du pouvoir avait été acquise grâce à leurs faits d'armes, et la seconde, qui avait hérité du capital social familial de ces aïeux, membres de la première génération.

Quels furent les critères retenus par le calife pour nommer un nouveau chef de la police ? Le poids de l'expérience acquise par al-Musayyab en tant que substitut, et son rôle dans la « révolution abbasside » ou la parenté entre 'Uyayna b. Mūsā et l'ancien chef de la police ? Al-Ṭabarī rapporte qu'à l'annonce du décès de Mūsā b. Ka'b, al-Musayyab craignit que le poste de chef de la police ne fût confié au fils de ce dernier. L'auteur mentionne également que 'Uyayna se rebella contre le calife, sans en donner les raisons<sup>3</sup>. Tombé en disgrâce, le fils de Mūsā, ne représentait alors plus une menace pour al-Musayyab auquel le poste de chef de la police fut confié. Les événements relatés par al-Ṭabarī laissent penser que le choix du calife se porta en premier lieu sur les descendants du précédent chef de la police. Al-Musayyab ne put obtenir le poste que grâce à la conjoncture politique née de la rébellion de 'Uyayna, sa légitimité acquise par ses faits d'armes et son expérience dans la police ne pouvant compenser l'absence de capital familial. Une fois à la tête de la police, al-Musayyab chercha à consolider sa situation personnelle en tissant des relations avec des individus évoluant dans d'autres sphères, politique surtout, et à favoriser les intérêts de ses proches.

Tout au long de sa carrière, le réseau d'al-Musayyab se développa, en premier lieu, au sein de l'entourage du calife, sa famille, dont son fils, et ses vizirs. Il put en tirer profit durant les premières années qui suivirent sa prise de fonction à la tête de la police, notamment en 773, pour réintégrer son poste après avoir été révoqué par le calife. En effet, Al-Musayyab avait mis en péril sa carrière pour favoriser les intérêts de son frère, 'Amr, gouverneur de Kūfa, lequel s'était brouillé avec un secrétaire, un certain Abān b. Bashīr, avec lequel il s'était associé financièrement. Al-Musayyab fit arrêter Abān b. Bashīr et le fit fouetter à mort<sup>4</sup>. L'annonce de son décès provoqua la colère d'al-Manṣūr qui emprisonna al-Musayyab et le suspendit de ses fonctions durant sept mois. La désaffection du souverain envers son chef de la police ne signifia pas cependant pour ce dernier l'arrêt brutal de sa carrière. Le fils du calife, le futur al-Mahdī, intercédait auprès

2. Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Ta'rikh Baghdād*, vol. 13, p. 138-139.

3. Les motifs qui poussèrent 'Uyayna à se rebeller contre le pouvoir ne sont pas explicités dans les œuvres plus tardives qui relatent cet épisode.

4. Al-Ṭabarī, *Ta'rikh al-rusul wa-l-mulūk*, vol. 8, p. 56-57 ; Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Ta'rikh Baghdād*, vol. 13, p. 138-139.

de son père pour le faire réintégrer dans ses fonctions, ce que celui-ci fit immédiatement. La carrière d'al-Musayyab, compromise, ne put alors se poursuivre que grâce à l'intervention d'un membre de la famille du souverain.

Une fois sa situation consolidée, al-Musayyab en fit bénéficier les membres de son réseau, sa position et son expérience lui conférant une certaine influence, y compris auprès du calife. Il put ainsi intervenir auprès de ce dernier pour tirer d'affaire certains de ses amis, dont le vizir Khālid b. Barmak, qui avait été imposé d'une lourde amende en 775<sup>5</sup>. Les Barmékides, dynastie de vizirs, avaient de leur côté constitué un solide réseau clientéliste. La nature du lien unissant al-Musayyab à Khālid b. Barmak est exprimée en termes affectifs, le premier était un « ami » (*ṣādīq*) du second. Après l'intervention d'al-Musayyab auprès du souverain, Khālid b. Barmak fut gracié et nommé gouverneur de la ville de Mossoul. Cette amitié permit à al-Musayyab et à Khālid b. Barmak d'élargir leurs réseaux respectifs et d'étendre leur influence. Nous retrouvons ici ce que Mathieu Eychenne (2013, p. 38) note à propos des modalités d'expression du lien social dans la société mamelouke :

« Le lien personnel est décrit comme un lien affectif, d'où l'importance que prennent dans les textes les termes traduisant l'amitié, l'affection, et en général le sentiment de gratitude et de fidélité réciproque qui lie deux personnes entre elles. Cette conception utilitaire de l'amitié suppose à la fois confiance, réciprocité, et échange de services. »

Les familles restèrent par la suite interconnectées. Le petit-fils d'al-Musayyab, al-ʿAbbās b. Muḥammad b. al-Musayyab, fut ainsi nommé chef de la police d'un autre Barmékide, Jaʿfar b. Barmak<sup>6</sup>.

Les liens « forts », ceux qui unissent des individus évoluant dans différentes sphères, ici militaire et politique, étaient ainsi les plus à même de renforcer un réseau et un capital relationnel. Une longue carrière prestigieuse associée à un solide réseau relationnel, permettait ainsi aux individus de consolider et protéger leur position personnelle et celle de leurs proches. En se forgeant un nom, ils pouvaient espérer maintenir une charge institutionnelle au sein de leur famille, et il revenait alors aux descendants d'entretenir et de faire fructifier les liens hérités, tâche à laquelle les descendants d'al-Musayyab s'attelèrent puisque trois d'entre eux commandèrent la police califale, jusqu'au début du règne d'al-Ma'mūn en 816 (Crone : 1980, p. 187). Al-Musayyab avait alors créé une lignée et son nom fut longtemps associé à celui de la police califale.

### *Effondrements des réseaux et conflits intrafamiliaux*

Les réseaux ainsi construits pouvaient également s'effondrer au gré des conjonctures politiques, poussant ainsi certains acteurs à favoriser leur situation personnelle au détriment de celle du groupe et de leur famille. Les stratégies suivies par les individus pouvaient alors aussi bien être motivées par un désir de promotion sociale que par celui, plus prosaïque, de survivre. Le comportement d'un acteur, qu'il ait été volontaire ou non, était susceptible d'avoir des répercussions sur son groupe et, dans certains cas, d'entraîner sa perte. Ses membres avaient alors pour tâche de pérenniser les réseaux hérités voire d'en développer de nouveaux si ces derniers devenaient compromettants, car l'appartenance à un réseau de clientèle, pouvait s'avérer aussi bénéfique que redoutable. Les crises politiques, suivies de profondes recompositions dans les sphères du pouvoir, mettaient alors au jour la fragilité de certains réseaux de relations et parfois

5. Al-Ṭabarī, *Ta'riḫ al-rusul wa-l-mulūk*, vol. 8, p. 54-55.

6. *Ibid.*, vol. 8, p. 262 ; Ibn ʿAsākir, *Ta'riḫ Dimashq*, vol. 26, p. 402.

même, pouvaient provoquer leur effondrement. Ainsi en fut-il de celui que les Barmévides développèrent tout au long de leurs carrières, après être tombés en disgrâce<sup>7</sup>.

Des conflits d'intérêts entre les membres d'une même famille naissent de ces recompositions politiques. La famille du chef de la police califale, Ibrāhīm b. 'Uthmān, en poste lors de la chute des Barmévides en 801, en fit l'expérience. Le calife Hārūn al-Rashīd fit mettre à mort Ja'far b. Barmak<sup>8</sup> et plusieurs militaires de l'entourage du calife furent sollicités pour arrêter les autres Barmévides et exécuter certains de leurs soutiens. Le chef de la police Ibrāhīm b. 'Uthmān participa à cette mission et reçut l'ordre de tuer Uns b. Abī Shaykh, un ami de Ja'far<sup>9</sup>. Comme sous les Umayyades, des membres de la police pouvaient être chargés de la mise à mort des opposants politiques à l'époque abbasside. Peu après, Ibrāhīm b. 'Uthmān aurait manifesté des regrets : al-Ṭabarī rapporte qu'après l'exécution de Ja'far, il s'adonnait fréquemment à la boisson et faisait part de ses remords à ceux qui se trouvaient en sa compagnie, dont son propre fils<sup>10</sup>. Miskawayh précise qu'Ibrāhīm, lorsqu'il évoquait les Barmévides, « les pleurait, affecté par leur perte »<sup>11</sup>.

Une fois encore, le lien personnel est évoqué en termes affectifs. La dimension tragique de l'évènement est bien présente dans le récit : le chef de la police apparaît comme un être torturé, à la recherche d'une délivrance morale. Les sources précisent que ce dernier aurait fait part de son désir de venger la mémoire de Ja'far. Son fils, 'Uthmān, prit alors l'initiative d'informer le calife du comportement et des intentions de son père. Le calife, peu convaincu par ce dernier, qu'il suspectait de vouloir briguer le poste, convoqua Ibrāhīm et lui fit boire une importante quantité de boisson fermentée. Après avoir eu confirmation des dires qui lui avaient été rapportés, le calife le fit mettre à mort<sup>12</sup>.

On voit qu'ici, les intérêts personnels de 'Uthmān l'emportèrent sur ceux de sa famille. D'ailleurs, on remarque parfois que le caractère inébranlable des liens de parenté n'est en réalité qu'apparent. Laurent Feller (2010, p. 233-34) souligne que les obligations morales liant les membres d'une même famille n'avaient, au Moyen Âge, rien de systématique. Peu de chose sont cependant dites sur les intentions réelles ou supposées des acteurs. L'analyse des deux récits rapportés par al-Ṭabarī et Ibn Kathīr (m. 1373), un historien plus tardif ayant relaté cet épisode, révèle que les choix qui ont présidé à la dénonciation du père ne sont pas évoqués dans les mêmes termes d'un auteur à l'autre. Dans le récit d'al-Ṭabarī, le calife suspecte 'Uthmān de vouloir prendre la place de son père. Le deuxième récit, tiré du *Bidāya wa-l-nihāya* d'Ibn Kathīr, présente quelques variantes quant à l'action du fils et ajoute un nouvel élément :

« 'Uthmān craignit alors que le calife ne découvre l'affaire et les exécute tous jusqu'au dernier. Son père persistant dans ses propos, il se rendit auprès d'al-Faḍl b. al-Rabī' pour l'en informer. Ce dernier en fit part à son tour au calife qui convoqua alors 'Uthmān et l'interrogea. »<sup>13</sup>

L'historien le plus tardif, Ibn Kathīr, s'il évoque les doutes du calife quant aux ambitions de 'Uthmān, insiste davantage que son prédécesseur sur les motifs qui le poussèrent à trahir son propre père. À un comportement qui, dans le récit d'al-Ṭabarī, suggère que la dénonciation du père pourrait être motivée par un désir de promotion sociale, s'oppose une attitude, qu'Ibn Kathīr justifie par la volonté d'échapper à une mort certaine. Ce qui est donc mis en avant dans le récit d'Ibn Kathīr, est moins la stratégie du fils de chef de la police, que la politique du calife qui sous-tend cette attitude, politique qui n'est d'ailleurs

7. Le calife Hārūn al-Rashīd (786 - 809) fit emprisonner et mettre à mort plusieurs membres de cette famille. Les raisons de cette crise politique ont été abondamment discutées par l'historiographie contemporaine, notamment par Tayeb El-Hibri, pour ne citer que les travaux les plus récents sur cette question.

8. Selon al-Ṭabarī, Masrūr al-Sayyāf aurait été chargé d'exécuter Ja'far.

9. Al-Ṭabarī, *Ta'rikh al-rusul wa-l-mulūk*, vol.8, p. 296.

10. *Ibid.*, vol. 8, p. 311.

11. Miskawayh, *Tajārib al-umam*, vol. 3, p. 550.

12. Al-Ṭabarī, *Ta'rikh al-rusul wa-l-mulūk*, vol. 8, p. 310 ; Khalīfa b. Khayyāṭ, *Ta'rikh Khalīfa b. al-Khayyāṭ*, p. 458.

13. Ibn Kathīr, *Al-Bidāya wa-l-nihāya*, vol. 10, p. 194.

jamais évoquée en tant que telle. Chez cet auteur, le fils du chef de la police apparaît comme subissant les répercussions d'une reconfiguration politique et d'un effondrement des réseaux, sur lesquels il n'a aucune prise, alors qu'il semble chez al-Ṭabarī, plus enclin à tirer profit de la situation pour favoriser son ascension personnelle.

Plus généralement, cet épisode ne peut être détaché de celui de la chute des Barmékides et s'inscrit pleinement dans l'historiographie de la guerre civile qui opposa les deux fils du calife Hārūn al-Rashīd. Comme l'a montré Tayeb El-Hibri, il s'agissait en effet pour le pouvoir abbasside fournir une explication à cette guerre civile qui se solda par le régicide d'al-Amīn. La disgrâce des Barmékides et le sort qui leur fut réservé ainsi qu'à leurs partisans, participaient à donner un sens à ce désordre (El-Hibri : 2007, p. 34-35).

### *Crise politique et concurrence interfamiliale*

Après plusieurs années de combats qui détruisirent une grande partie de Bagdad, al-Ma'mūn succéda à son frère al-Amīn et procéda progressivement au renouvellement des élites, tout en maintenant à leurs postes une partie des chefs militaires, pour la plupart des descendants de ceux ayant participé au mouvement abbasside. L'expérience de ces derniers s'avéra fort utile pour venir à bout des diverses rébellions qui éclatèrent les années suivantes dans les provinces de l'empire (Sourdel : 1999, p. 107). La crise politique de 812 avait fait naître des divisions au sein de plusieurs familles de militaires, dont celle d'al-Musayyab, qui perdit son monopole partiel sur la police califale quelques années après l'accession au pouvoir d'al-Ma'mūn. Le nouveau calife nomma à la tête de la police al-ʿAbbās b. al-Musayyab, qui s'était rallié à lui au début de la guerre civile, alors que son frère, Muḥammad b. al-Musayyab, s'était rangé aux côtés d'al-Amīn. Très vite cependant, al-Ma'mūn décida de confier le poste à un autre de ses partisans, Ṭāhir b. al-Ḥusayn, général de l'armée qui s'était emparé de Bagdad, après plusieurs années de siège et d'affrontements avec l'armée d'al-Amīn.

Dans un récit extrait du Kitāb Baghdād, Ibn Ṭayfūr rapporte une conversation entre al-Manṣūr et al-ʿAbbās b. al-Musayyab au cours de laquelle le calife demanda à ce dernier de quitter le poste de chef de la police, estimant que son âge avancé et son état physique ne lui permettaient plus d'assurer cette fonction. Al-ʿAbbās b. al-Musayyab, tentant de défendre son cas, lui rappela que plusieurs membres de sa famille occupèrent cette fonction depuis le début du califat. Le calife maintint sa décision et lui annonça qu'il confiait la mission à son général, Ṭāhir b. al-Ḥusayn<sup>14</sup>. Cette conversation, fictive ou non, révèle que le choix du calife se porta principalement sur les individus qui l'avaient porté au pouvoir et sur leurs descendants. En s'entourant des hommes qui avaient prouvé leur loyauté dès les premiers moments du conflit, al-Ma'mūn poursuivait la stratégie politique de celle du fondateur de la dynastie, al-Saffāḥ. Les familles qui occupaient traditionnellement le poste avant la guerre furent en grande partie écartées : leur renommée avait été compromise et entachée par le soutien de certains de ses membres à al-Amīn, comme ce fut le cas avec celle d'al-Musayyab. Les solidarités familiales rompues, les acteurs de la police califale ne purent, malgré leur stratégie, compenser la perte de leur capital familial. La famille de Ṭāhir hérita de la charge de la police et la monopolisa pendant plusieurs générations. Les Tahirides firent gagner à la police une importance stratégique : lorsque Samarra devint la capitale de l'empire abbasside, leur pouvoir à Bagdad se renforça. Le chef de la police était le délégué du calife à Bagdad. Avec l'élargissement de ses prérogatives, il devint ainsi l'équivalent du gouverneur de la ville (Sourdel : 1959, p. 260 ; Le Strange : 1900, p. 119).

La stratégie califale consistait dans le renforcement de son entourage politico-militaire en privilégiant les liens familiaux. La politique de recrutement d'al-Ma'mūn s'inscrivait dans la suite de celle des califes précédents et la guerre civile, bien qu'ayant entraîné un

14. Ibn Ṭayfūr, *Kitāb Baghdād*, vol. 1, p. 20

renouvellement des élites militaires, ne constitua pas une rupture de ce point de vue. Le « temps des familles » au sein de la police califale n'était donc pas révolu après la guerre. Mais une telle politique n'était pas sans risque et ne garantissait en rien une quelconque stabilité politique. Quant au maintien de certains militaires à leurs postes, lesquels pouvaient même avoir combattu l'armée d'al-Ma'mūn, il ne signifiait pas pour autant la poursuite du recrutement des chefs de la police au sein des familles qui s'y étaient illustrées avant le déclenchement du conflit : le nouveau marqueur de ce groupe, son gage de légitimité était fondé sur le soutien à al-Ma'mūn dès les premiers moments de la guerre civile. Cette dernière eut des conséquences importantes sur l'armée et sur la police califale : la fidélité des soldats, remarquent T. Bianquis et M. Tillier :

« Était inversement proportionnelle à leur implication dans les réseaux de solidarités ou d'intérêts de l'empire » (Banquis et Tillier : 2012, p. 185).

L'armée composée de Khurāsaniens et de descendants de la première génération du mouvement abbasside était en partie brisée et sa loyauté envers le nouveau régime ne semblait pas totale (Kennedy : 2000, p. 118). Le recrutement des militaires connut ensuite de profonds bouleversements avec le frère d'al-Ma'mūn, al-Mu'tasim qui décida de réformer l'armée en y intégrant de nouveaux éléments, originaires d'Asie centrale. La police califale ne fut pas tout de suite affectée par ce changement de politique et il fallut plusieurs années avant que les critères de recrutement n'évoluent. Jusqu'au règne d'al-Mu'tadid, les chefs de police de Bagdad étaient toujours choisis au sein de la famille des Tahirides. Par la suite, très peu d'entre eux appartenaient à une même famille, il s'agissait le plus souvent d'individus isolés, n'ayant aucun lien de parenté entre eux. Les liens familiaux semblent alors avoir beaucoup moins pesé sur les carrières dans la police califale : la nomination à un tel poste dépendait surtout du prestige militaire et des relations personnelles développées dans l'entourage du calife.

L'appartenance à une grande famille de militaires, acquise au pouvoir, et dont la loyauté avait été éprouvée lors des crises politiques qui rythmèrent le califat, était devenue indispensable pour accéder au commandement de la police. Néanmoins, pour renforcer leur situation personnelle et familiale, plusieurs chefs de la police privilégièrent la constitution de réseaux au sein de la sphère politico-administrative. La mise au jour des stratégies qu'ils développèrent nous oblige ainsi à repenser l'influence réelle qu'ils eurent sur leurs propres carrières. Derrière le caractère soudain des révocations que peut laisser parfois sous-entendre l'historiographie, apparaissent alors des processus bien plus complexes, où les chefs de la police sont aussi les acteurs de leur propre histoire.

### Résumé

Dès ses débuts, le calife al-Saffāh nomma à des postes clefs les militaires qui l'avaient porté au pouvoir, et par la suite, leurs descendants. La fonction du chef de la police du calife fut ainsi occupée par plusieurs familles qui avaient en commun d'avoir participé à la « révolution abbasside », soit la mise en place de la nouvelle dynastie, à la suite des Umayyades. Pour renforcer leur situation personnelle et familiale, les chefs de la police développèrent des réseaux de clientèles. Les choix opérés par les différents califes, au gré des recompositions politiques, suscitèrent parfois de vives tensions et des rivalités entre ces différentes familles, voire en leur sein même. Les reconfigurations politiques issues des différentes crises qui rythmèrent le califat, mirent à l'épreuve ces relations tissées au sein des sphères politiques et militaires. Il s'agira de mettre au jour ces réseaux de clientèle et les stratégies mises en œuvre par les acteurs de la police califale pour consolider leur situation personnelle et consolider leur capital familial.

## Bibliographie

### Sources

Al-Khaṭīb al-Baġdādī, Ta'riḫ Baġdād, éd. Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'Aṭā, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2011, 24 vol.

Al-Ṭabarī, Ta'riḫ al-rusul wa al-mulūk, éd. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Le Caire, Dār al-ma'ārif, 1969, 11 vol.

Ibn 'Asākir, Ta'riḫ Dimashq, Beyrouth, Dār al-fikr lil-tibā'a wa-l-nashr wa-l-tawzī', 1995, 80 vol.

Ibn Kathīr, Al-Bidāya wa-l-nihāya, éd. Abū Mulḥim, Beyrouth, Dār al-fikr, 1986, 15 vol.

Ibn Ṭayfūr, Kitāb Baġhdād, éd. Al-Sayyid 'Izzat al-'Aṭṭār al-Ḥusaynī, Le Caire, Maktabat al-khānjī bi-l-Qāhira, 2002.

Khalīfa b. Khayyāṭ, Ta'riḫ Khalīfa b. al-Khayyāṭ, éd. Akram Ḍiyā' al-'Umrī, Beyrouth - Damas, Dār al-qalam-mu'assasat al-risāla, 1976.

Miskawayh, Tajārib al-umam, éd. Abū al-Qāsim Imāmī, Téhéran, Sharous, 2000, 7 vol.

### Études

BERLIÈRE Jean-Marc, « Histoire de la police. Quelques réflexions sur l'historiographie française », Criminocorpus [En ligne], Histoire de la police, Présentation du dossier, mis en ligne le 1<sup>er</sup> janvier 2008, <http://criminocorpus.revues.org/73>.

BIANQUIS Thierry et TILLIER Mathieu, « De Sâmarrah à Bagdad : l'autorité abbasside ébranlée », dans Thierry BIANQUIS, Pierre GUICHARD et Mathieu TILLIER (dir.), *Les débuts du monde musulman, VII<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle : de Muhammad aux dynasties autonomes*, Paris, Presses universitaires de France, 2012.

BOURDIEU Pierre, (1980), « Le capital social », Actes de la recherche en sciences sociales, vol. 31, p. 2-3.

CRONE Patricia, *Slaves on Horses: the Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

EL-HIBRI Tayeb, *Reinterpreting Islamic historiography: Hārūn al-Rashīd and the narrative of the 'Abbasid caliphate*, Cambridge, Cambridge Studies in Islamic civilisation, 2007.

EYCHENNE Mathieu, *Liens personnels, clientélisme et réseaux de pouvoir dans le sultanat mamelouk (milieu XIII<sup>e</sup> - fin XIV<sup>e</sup> siècle)*, Beyrouth, Presses de l'Ifpo, coll. « Études arabes, médiévales et modernes », 2013.

FELLER Laurent, « Groupements, alliances et réseaux. L'organisation des solidarités familiales dans l'Italie médiévale », dans Damien COULON, Christophe PICARD et Dominique VALÉRIAN (dir.), *Espaces et réseaux en Méditerranée, VI<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle*, vol. 2, La formation des réseaux, 2010, p. 233-254.

KENNEDY Hugh, *The Armies of the Caliphs : Military and Society in the Early Islamic State*, London, 2001.

Le STRANGE Guy, *Baghdad during the Abbasid Caliphate : from Contemporary Arabic and Persian*, Oxford, Clarendon Press, 1900.

RENTET Thierry (2008), « L'analyse de réseau en histoire moderne, esquisse bibliographique et cas concret », Tout est-il réseau ? : Journée d'études organisée par le CRESC, Université Paris 13, 14 mars.

SOURDEL Dominique (1999), *L'État impérial des califes abbassides : VIII<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle*, Paris, Presses universitaires de France.

SOURDEL Dominique (1959), *Le vizirat 'abbāside de 749 à 936 (132 à 324 de l'hégire)*, Damas, Institut français de Damas, 1959, 2 vol.