Bulletin d'études orientales

Tome LVIII | Septembre 2009
Années 2008-2009

Daniella TALMON-HELLER, *Islamic Piety in Medieval Syria. Mosques, Cemeteries and Sermons under the Zangids and Ayyūbids (1146-1260)*

Brill, "Jerusalem Studies in Religion and Culture, volume 7", Leyde-Boston,2007, XVI + 306 p, 4 cartes, index.

Abbès Zouache

OpenEdition Journals

Édition électronique
URL : https://journals.openedition.org/beo/106
DOI : 10.4000/beo.106
ISBN : 978-2-35159-316-5
ISSN : 2077-4079

Éditeur
Presses de l'Institut français du Proche-Orient

Édition imprimée
Date de publication : 1 septembre 2009
Pagination : 429-434
ISBN : 978-2-35159-143-7
ISSN : 0253-1623

Référence électronique
Abbès Zouache, « Daniella TALMON-HELLER, *Islamic Piety in Medieval Syria. Mosques, Cemeteries and Sermons under the Zangids and Ayyūbids (1146-1260)* », *Bulletin d'études orientales* [En ligne], Tome LVIII | Septembre 2009, mis en ligne le 12 novembre 2009, consulté le 14 septembre 2023. URL : http://journals.openedition.org/beo/106 ; DOI : https://doi.org/10.4000/beo.106

Tous droits réservés

ISLAMIC PIETY IN MEDIEVAL SYRIA. MOSQUES, CEMETERIES AND SERMONS UNDER THE ZANGIDS AND AYYŪBIDS (1146-1260),

Daniella TALMON-HELLER

Brill, "Jerusalem Studies in Religion and Culture, volume 7", Leyde-Boston, 2007, XVI + 306 p, 4 cartes, index.

L'une des difficultés majeures que l'historien médiéviste doit surmonter est de reconstituer le passé à partir de données partielles et souvent partiales. Il lui appartient de les regrouper et de les analyser avec le plus grand soin, car elles seules lui permettent d'*imaginer* le monde mouvant et lointain qu'il s'est choisi comme objet d'étude. À tout instant, il jongle plus ou moins habilement entre la déduction et l'imagination. Déduire donc d'autant plus lorsque l'histoire qu'il s'attache à écrire est une *histoire du non-événementiel* et donc, selon l'expression de Jacques Le Goff, une *histoire de l'implicite* [1]. Imaginer évidemment, mais en sachant précaution garder : l'histoire qu'il écrit doit être, tout à la fois, « imagination et contrôle de l'imagination par l'érudition [2] » (Antoine Prost). Daniella Talmon-Heller, qui s'était déjà distinguée par des publications certes de portée plus limitée mais également de qualité [3], apparaît plutôt bien armée sur ces deux points : sa démarche est toujours précautionneuse vis-à-vis de ses sources, nombreuses et de genres divers (très largement littéraires – narratives et didactiques essentiellement, plus rarement archivistiques et, contrairement à ce qu'on pouvait attendre, moins souvent encore architecturales et artistiques [4]) ;

1. Jacques Le Goff, « Du Ciel sur la terre : la mutation des valeurs du XII^e^ au XIII^e^ siècle dans l'Occident chrétien », dans *Héros du Moyen Âge, le saint et le roi*, Quarto Gallimard, Paris, 2004, p. 1268.

2. Antoine Prost, « Comment l'histoire fait-elle l'historien », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire* 65, janv.-mars 2000, p. 10-11.

3. En particulier « The Shaykh and the Community : Popular Hanbalite Islam in the 12th-13th Century Jabal Nāblus and Jabal Qaysūn », *SI* 79, 1994, p. 103-120 ; « "The Cited Tales of the Wondrous Doings of the Shaykhs of the Holy Land" by Ḍiyā' al-Dīn Abī 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Abd al-Wāḥid al-Maqdisī (569/1173-643/1245) : Text, Translation and Commentary », *Crusades* I, 2002, p. 111-154 ; « Religion in the Public Sphere : Rulers, Scholars and Commoners in Syria under Zangid and Ayyūbid Rule (1150-1260) », dans M. Hoexter *et alii* (éd.), *The Public Sphere in Muslim Societies*, Albany NY, 2002, p. 49-64.

4. Sources archivistiques : quelques lettres personnelles, quelques actes de *waqf*, des certificats de pèlerinage, quelques certificats d'audience. Sources narratives : chroniques, dictionnaires biographiques et hagiographiques, auxquels il faut ajouter les sources géographiques au sens large, dont les

et ce n'est pas sans solides garde-fous bibliographiques (voir la Bibliographie, p. 271-286 ; quelques oublis importants sont néanmoins à déplorer [5]) qu'elle propose à ses lecteurs d'embarquer pour « un voyage virtuel à travers les cités, villes et villages de province [syriennes] du milieu du XII^e^ au milieu du XIII^e^ siècle » (p. 1).

Dans l'Introduction (p. 1-26), où la piété n'est pas définie [6], Daniella Talmon-Heller précise quelque peu son invitation au voyage : elle propose de se pencher sur la vie religieuse de l'ensemble des croyants du Bilād al-Šām aux époques zangide et ayyoubide, dont on sait depuis longtemps qu'elles furent marquées tout à la fois par une réunification politique sous l'égide de pouvoirs turcs et/ou kurdes, et par la poursuite du « *Sunnī* revival » (George Makdisi [7]), les deux processus entrant en interaction, d'une part sous la forme de la « consolidation et l'épanouissement, en Syrie, d'un islam populaire ressourcé à d'anciennes traditions et volontiers triomphaliste » (Dominique Sourdel et Janine Sourdel-Thomine [8]), d'autre part *via* une réaction à la croisade de plus en plus souvent nommée « contre-croisade » (ainsi par D. Talmon-Heller [9]).

À vrai dire, D. Talmon-Heller réfute d'abord le concept de « religion populaire », conformément aux tendances récentes de l'anthropologie religieuse. Son ambition est de dépasser le « modèle

guides de pèlerinage. Sources didactiques : ouvrages exposant les vulgates des quatre écoles juridiques musulmanes, manuels anti-*bida'*, traités de *ḥisba*, écrits dévotionnels, collections de *fatwā*-s, ouvrages sur les professions médiévales.

5. Par exemple les *Essays on Islamic Piety and Mysticism* de Fritz Meier, qui regroupent quelques-uns de ses travaux majeurs, traduits de l'allemand par John O'Keane, Brill, Leyde, 1999 ; la totalité des travaux d'Henri Laoust (pas même ses traductions d'Ibn Baṭṭa, Damas, 1958, ou d'Ibn Qudāma, Beyrouth, 1950) ; Thierry Bianquis et Sarab Atassi-Khattab, « Luttes d'influence à l'intérieur du sunnisme damascain entre 400 et 550 de l'hégire. Traduction de textes arabes », M. Allard *et alii* (éd.), *Mélanges offerts à Henri Laoust*, Damas, 1977-1978, p. 361-373, éclairant pour la période postérieure ; Yusuf Ragheb, « Structure de la tombe d'après le droit musulman », *Arabica* XXXIX, 1992, p. 395-403 ; André Vauchez (dir.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires : approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, École française de Rome, Rome, 2000 (contributions de Catherine Mayeur-Jaouen sur le domaine musulman) ; Dominique Sourdel et Janine Sourdel-Thomine (éd. et trad.), *Certificats de pèlerinage d'époque ayyoubide. Contribution à l'histoire de l'idéologie de l'islam au temps des Croisades*, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris, 2006. Signalons aussi la parution, la même année qu'*Islamic Piety,* de Leor Halevi, *Muhammad's Grave : Death Rites and the Making of Islamic Society*, Columbia University Press, 2007.

6. En arabe, plusieurs termes sont utilisés pour désigner la piété, notamment *al-birr*. Rappelons que selon Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, s. v. *B R R* : ولكنَّ ذا الْبِرّ من آمن بالله. Ibn Manẓūr souligne également que les *'ulamā'* divergeaient à son sujet :

وقال شمر في تفسير قوله صلى الله عليه وسلم عليكم بالصِّدْق فإنه يَهْدي إِلى البِرِّ اختلف العلماء في تفسير البر فقال بعضهم البر الصلاح وقال بعضهم البر الخير قال ولا أَعلم تفسيراً أَجمع منه لأَنه يحيط بجميع ما قالوا [. . .]

قال أَبو منصور والبِرُّ خير الدنيا والآخرة فخير الدنيا ما ييسره الله تبارك وتعالى للعبد من الهُدى والنِّعْمَةِ والخيراتِ وخَيْرُ الآخِرَةِ الفَوْزُ بالنعيم الدائم في الجنة جمع الله لنا بينهما بكرمه ورحمته.

7. George Makdisi, « The Sunnī Revival dans D. S. Richards (éd.), *Islamic Civilization, 950-1150. Papers on Islamic History*, Bruno Cassirer, Oxford, 1973, p. 155-168.

8. Dominique Sourdel, Janine Sourdel-Thomine, *Certificats de pèlerinage d'époque ayyoubide*, p. 9.

9. L'ouvrage novateur d'Emmanuel Sivan, *L'islam et la croisade. Idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux croisades*, Paris, 1968, a été complété, notamment par Yasser Tabbaa, « Monuments with a Message : Propagation of *Jihād* under Nūr al-Dīn », dans V. P. Goss (éd.), *The Meetings of Two Worlds*, Kalamazoo, 1986, p. 223-240 ; H. Dajani-Shakeel, « Jihād in Twelfth Century Arabic Poetry : A Moral and Religious Force to Counter the Crusades », *The Muslim World* LXVI, 1976, p. 96-113 ; *id.*, « A Reassessment of Some Medieval and Modern Perceptions of the Counter-Crusade », dans *id.* et R. A. Messier (éd.), *The Jihad and its Times : dedicated to Andrew Stefan Ehrenkreutz*, Un. Of Michigan, 1991, p. 41-70.

dichotomique » qui distingue « religion des élites cultivées » (*ḫāṣṣa*) et « religion des masses » (*ʿāmma*), et qui oppose une « version officielle, normative et orthodoxe de la religion » à une « version populaire, hétérodoxe et folklorique » (p. 1). Cela ne l'empêchera pas, lorsqu'il sera temps d'examiner, dans son ouvrage, les « perceptions et pratiques de piété personnelle dans la Syrie zangide et ayyoubide » (Partie III, chap. 7, p. 213-224), de traiter « séparément » (*separately*) les groupes sociaux (sans doute par commodité ?) [10].

Plus largement, D. Talmon-Heller se propose de répondre au « challenge » proposé en son temps par Oleg Grabar qui se demandait s'il ne fallait pas expliquer les transformations du paysage urbain proche et moyen-oriental, au XII^e^ siècle, par l'expansion de formes de piété variées qui nécessitèrent la construction « d'unités sociales de plus petites tailles » (p. 23). Un examen minutieux des textes doit permettre à D. Talmon-Heller de confirmer une « intuition », celle que la « vie religieuse (*religious life*) a dû être assurée par des assemblées de fidèles plus ou moins cohésives – soit des groupes de personnes – qui entretenaient des relations étroites, respectaient les mêmes traditions et avaient un sens de la solidarité » (p. 23).

La première partie, la plus développée (« *Mosques* », p. 29-249), s'avère dès lors la plus intéressante – notamment parce qu'aux yeux de D. Talmon-Heller, les mosquées paraissent constituer les « institutions les plus à même de produire des assemblées de fidèles (*congregations*) définissables » (p. 24). Par-delà cette « production », que les sources ne permettent pas toujours de saisir clairement, c'est surtout le rôle majeur des mosquées (mosquées principales, mosquées de quartiers, petits oratoires et mosquées de village dont on ne sait pratiquement rien) qui est souligné par D. Talmon-Heller. Selon elle, un « réseau fourni de mosquées se répandit à travers la Syrie » ayyoubide (p. 31 ; une carte des édifices mentionnés aurait été bienvenue). En ces temps de prospérité, les constructions se multiplièrent donc, parallèlement à l'expansion des institutions (madrasas, *ḫanqa*-s, mausolées) sur lesquels Yasser Tabbaa mettait quant à lui l'accent [11]. Sans doute faut-il expliquer cette frénésie de construction par l'impulsion donnée par les souverains et les cercles de pouvoir, ainsi que par les immigrants, du moins dans les grands centres urbains. D. Talmon-Heller suggère également de les expliquer par des « facteurs socio-religieux » tels que « l'islamisation et l'approfondissement de l'engagement religieux » (mais une étude du processus d'islamisation en Syrie reste à faire), à moins qu'il ne faille y voir une conséquence de tensions religieuses plus prégnantes ou de la fragmentation des communautés en petites entités cherchant à marquer leur identité particulière. Mais D. Talmon-Heller ne parvient aucunement à étayer cette hypothèse, qu'elle est d'ailleurs elle-même amenée à qualifier de

10. « *Here I have found it necessary to treat men and women of different social groups separately, and to accordingly formulate several role models of piety and righteousness : those of the pious ruler, the pious emir, the pious scholar and the pious 'ordinary' Muslim (as constructed from bits and pieces in the multiple sources used in this work)"* » (p. 214).

11. Cf. Yasser Tabbaa, *Constructions of Power and Piety in Medieval Aleppo*, The Pennsylvania State University Press, 1997, notamment p. 99, 100, 184.

« conjecture » qui « ne peut être confirmée par nos sources » (p. 45).

Dans tous les cas, la mosquée syrienne avait des fonctions diverses, déterminées évidemment par sa taille, son lieu d'implantation et/ou son mode d'administration. Un savoir y était dispensé, des messages religieux et/ou politiques y étaient transmis, par exemple à travers les prêches. D. Talmon-Heller rappelle également à quel point les mosquées étaient des lieux de sociabilité multiforme, où les pauvres comme les ascètes pouvaient se reposer, des voyageurs se rencontrer (notamment des soufis), des savants discuter… et tout un chacun vénérer qui un saint, qui une relique. Malgré quelques exemples d'intervention des fidèles, il semble bien qu'il faille conclure à l'absence de toute tentation d'autogestion, si l'on excepte le milieu ḥanbalite. Les fidèles n'en avaient pas moins parfois droit au chapitre. Le commun pouvait d'ailleurs s'opposer aux *'ulamā'* – ainsi concernant le calendrier liturgique : il paraît par exemple avoir particulièrement goûté les prières qui sortaient de l'ordinaire, telles les *Ṣalāt al-raǧā'ib* qui avaient lieu lors de la nuit du premier vendredi du mois de *raǧab*, ce qui ne plaisait guère à certains *'ulamā'*. Ces derniers, comme semble-t-il l'ensemble des hommes de religion (*imām*-s, *ḫaṭīb-s/prêcheurs et wu"āẓ/prédicateurs*), évoluèrent, pendant la période étudiée, vers une grande proximité avec les tenants du pouvoir. Sans doute les *wu"āẓ* y gagnèrent-ils en honorabilité et en reconnaissance sociale, dans le Bilād al-Šām tout au moins. Rien d'étonnant, donc, que les *wu"āẓ* des XII^e^-XIII^e^ siècles y fissent partie de « l'élite religieuse de la Syrie ayyoubide » (p. 124), et que les souverains ayyoubides prissent garde à s'attacher les plus influents d'entre eux, tel Sibṭ b. al-Ǧawzī (m. 654/1257).

D. Talmon-Heller s'intéresse aussi à quelques prédicateurs moins célèbres (p. 139-144), dont quelques femmes, « rares phénomènes » peu évoqués par les auteurs arabes. Alors qu'à Bagdad, au XII^e^ siècle, comme l'avait montré Merlin Swartz [12], les *maǧālis al-wu"āẓ* donnaient fréquemment lieu à une critique du pouvoir, il en allait différemment en Syrie, aux XII^e^-XIII^e^ siècles. Certes, les prédicateurs n'hésitaient pas à inciter hommes et femmes à se réformer ; certes ils les adjuraient de s'engager au *ǧihād*. Mais ils n'en appelaient aucunement à une réforme de la société. Là est peut-être l'apport le plus important de D. Talmon-Heller : selon elle, le discours des *wu"āẓ* ne s'opposait pas frontalement à celui des savants religieux de haut vol, contrairement à ce que l'on a cru. Elle en fait même des « médiateurs entre les différents groupes sociaux », voire entre les différentes strates culturelles. Membres de l'élite religieuse, ils contribuaient à la revivification du sunnisme (*iḥyā' al-sunna*) et à la réaction anti-franque, œuvrant ainsi à cimenter les couches sociales autour du détenteur de l'autorité, et donc à consolider l'autorité politique.

La deuxième partie, moins développée (p. 151-209) mais non moins foisonnante, est consacrée à trois autres lieux d'activité religieuse publique : les cimetières, les mausolées et les lieux saints, *mašhad*-s et *maqāmāt*. À certains égards, le chapitre V,

12. Merlin Swartz, « The Rules of Popular Preaching in Twelfth Century Baghdad, According to Ibn al-Jawz », dans G. Makdisi, D. Sourdel et J. Sourdel-Thomine (éd.), *Prédication et propagande au Moyen Âge. Islam, Byzance, Occident*, Paris, 1983, p. 223-240.

« The Cemetery » (p. 151-178) constitue une contribution à une anthropologie historique de la mort en terre d'islam. En Syrie zangide et ayyoubide aussi, la mort était un sacrilège envers la société, à laquelle les funérailles devaient permettre de retrouver son intégrité. Ces dernières – événement social très important – étaient particulièrement réglées ; l'importance du défunt déterminait évidemment leur ampleur. D. Talmon-Heller décrit les rites funéraires sunnites qui devaient absolument être correctement (et totalement) appliqués : le vivant attendait du mort qu'il intercédât en sa faveur et qu'il lui concédât un peu de la *baraka* que sa plus grande proximité avec Dieu lui conférait. En particulier, la prière mortuaire (*ṣalāt al-ǧanā'iz*) devait faire l'objet de toutes les attentions. Elle était si importante que des savants préconisaient même d'ouvrir une tombe si l'homme qui y reposait n'en avait pas bénéficié. En revanche, peu est dit des rituels chiites, qui certes différaient peu comme l'ont encore rappelé Léo Halévi (trop récent pour être connu de D. Talmon-Heller [13]) ou Thierry Bianquis, mais sans qu'on puisse parler de pratiques complètement identiques. Par exemple, lors de la prière sur le défunt, à côté du corps, l'imam prononçait quatre fois la formule « Allah est le plus grand » pour le sunnite, cinq fois pour le chiite. Les tombes des uns et des autres pouvaient être distinguées, celles des chiites et des aš'arites ayant la particularité d'être aplanies au sommet alors que celles des autres sunnites s'arrondissaient, au sommet, en bosse de chameau. Dans le plus grand cimetière de Damas, Bāb al-Ṣaġīr, cette distinction permet toujours de repérer des sections chiites, même si nombre de tombes y sont aussi mêlées [14].

Le cimetière – où le recueillement était aussi de mise – n'en était pas pour autant un lieu consensuel, exempt de tout conflit. Les tensions sociales y affleuraient, les oppositions idéologiques pouvaient s'y révéler indépassables. On avait parfois recours à l'exhumation – acte de vengeance particulièrement redouté.

Le chapitre VI (« Shrines (*mashhads* and *maqāmāt*) », p. 179-209) revient sur l'essor bien connu, à l'époque ayyoubide, des pèlerinages auprès d'un lieu saint, notamment auprès des tombes de saints, dont on espérait obtenir une intercession (*šafā'a*) auprès de Dieu. Toutes les classes sociales étaient touchées ; les processus de sanctification étaient divers. Des sites déjà sanctifiés par d'autres traditions religieuses étaient récupérés par l'islam ; D. Talmon-Heller suppose même que la conquête franque eut un rôle notable dans « l'intensification du culte de lieux saints » (p. 206). Là encore, cette interprétation n'est pas vraiment étayée : les exemples sont rares et « l'influence latine est difficile à isoler des autres facteurs » (p. 206). En tout état de cause, les sites locaux paraissent avoir été des lieux de *ziyāra* privilégiés, alors que le temps n'était pas aux célébrations de masses – c'est seulement à l'époque

13. L. Halévi, *loc. cit.* et « Funerary Practices, Muslim », dans J. W. Meri et J. L. Bacharach (éd.), *Medieval Islamic Civilization. An Encyclopedia*, I, Routledge, 2006, p. 270-2.

14. Thierry Bianquis, « Les espaces des morts dans l'Orient arabe médiéval », dans Susanne Rau et Gerd Schwerhoff (dir.), *Toporaphien des Sakralen. Religion und Raumordnung in der Vormoderne*, Munich-Hambourg, 2008, p. 122, citant notamment Khaled Moaz et Solange Ory, *Inscriptions arabes de Damas. Les stèles funéraires*, I, *Cimetière d'al-Bāb al-Ṣaġīr*, Damas, 1977, p. 18-29. Cf. aussi Thierry Bianquis, « Sépultures islamiques », *Topoi. Orient-Occident* 4/1, MOM, Lyon, 1994, p. 209-218.

suivante que les célébrations collectives imposantes de *mawlid*-s connurent un succès croissant. En revanche, c'est bien à l'époque ayyoubide que les sheikhs soufis s'imposèrent comme des références incontournables dans la société syrienne et que le pouvoir des saints hommes ici-bas et dans l'au-delà fut magnifié.

La troisième partie (p. 213-242), constituée des deux derniers chapitres (chap. VII, « Piety », p. 213-224 ; chap. VIII, « Impiety and Religious Dissent », p. 225-242), est plus succincte. D. Talmon-Heller s'intéresse d'abord aux « modèles de piété ». À une époque où les souverains obtinrent des élites religieuses la légitimité qu'ils réclamaient, Nūr al-Dīn et Saladin sont décrits comme des modèles de la piété sultanale. Quant à l'élite religieuse, elle devait faire preuve d'humilité, d'ascétisme, de dévotion, de goût du savoir, etc. Même si le *topoi* du savant indépendant tel qu'il était magnifié à l'époque précédente était toujours véhiculé, nombre d'entre eux étaient employés par le souverain ou son administration. Encore les sources s'étendent-elles parfois sur ces hommes dont plusieurs mériteraient une monographie poussée. Cela n'est pas le cas des membres de la *ʿāmma*, de sorte qu'il n'est guère possible de dresser le portrait type d'un homme pieux qui y appartenait. D. Talmon-Heller n'en livre pas moins les impressions laissées par les sources. Celle qui domine, selon elle, est la prégnance de la *šarīʿa* dans la vie quotidienne. La dévotion régnait. La piété soufie et le « rigorisme ḥanbalite » influençaient profondément les perceptions et les pratiques religieuses. Quant aux impies et aux « dissidents » (chap. VIII), ils ne différaient pas des exclus des périodes précédentes. Les exclusions « traditionnelles » persistaient : *zindīq*-s (hérétiques), soufis « libertaires » et autres ascètes indisciplinés, faiseurs de miracles, astrologues, pseudo-prophètes, théologiens et philosophes étaient vilipendés par les auteurs arabes.

Islamic Piety in Medieval Syria, qui est également agrémenté d'un « calendrier liturgique » (Appendice I, p. 253-263), est donc un livre utile, où l'imagination semble toujours contrôlée par l'érudition, selon le précepte d'Antoine Prost. D. Talmon-Heller y fait montre d'une connaissance fine des textes arabes – on en aurait d'ailleurs apprécié des extraits plus nombreux. Même si, pour répondre avec plus d'acuité au « challenge » proposé par Oleg Grabar, une prise en compte systématique des autres sources (artistiques et architecturales surtout) s'impose [15] ; même si le foisonnement des interprétations brise parfois l'unité du propos ; on ne peut que tirer profit des nombreuses pistes d'investigation qui sont proposées tout au long de l'ouvrage. Un mot, tout de même, pour déplorer qu'il n'ait pas été relu avec plus d'attention : la bibliographie (et singulièrement les titres français) est entachée de fautes d'impressions et/ou d'orthographe nombreuses qui ne laissent pas d'étonner pour un livre si coûteux.

Abbès ZOUACHE
Chercheur associé au CIHAM (Lyon)

15. Pour les mosquées, voir les pistes suggérées par Susana Calvo Capilla, *Estudios sobre arquitectura religiosa en al-Andalus : las pequeñas mezquitas en su contexto histórico y cultural*, Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 2001.