

حـولـيات
مخطوطات
اليمن
الجديدة



*Nouvelles
Chroniques
du manuscrit
au Yémen*



ECRIVAIN PUBLIC À SANAA

عدد ٢٠ (٣٩) ، يناير ٢٠٢٥

n° 20 (39) / Janvier 2025

Directrice de la Publication Anne REGOURD

Contact Secrétariat secremy@gmail.com

Comité de rédaction Tamon BABA (Ritsumeikan University, Japon), Anne REGOURD, Mohammad TAWAF (École nationale des Chartes-PSL), Alexander WEISSENBURGER (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Vienna)

Revue de presse Koen JANSSEN (Leiden University, Pays-Bas)

Conseil de rédaction Geoffrey KHAN (Faculty of Asian and Middle Eastern Studies, Cambridge University (GB)), Martha M. MUNDY (The London School of Economics and Political Science), Jan RETSÖ (Gothenburg University, Suède), Sabine SCHMIDTKE (Institute for Advanced Study, Princeton)

Correspondants Tamon BABA (Ritsumeikan University, Japon), Abdullah Yahya AL SURAYHI (Abu Dhabi University, National Library)

Comité de lecture Parappu Kadavath Matra ABDULJALEEL (Asia Research Institute, National University of Singapore), Bernard HAYKEL (Department of Near Eastern Studies, Princeton University), Michaela HOFFMANN-RUF (Staatsbibliothek zu Berlin, Dept of Oriental manuscripts), Scott C. LUCAS (School of Middle Eastern and North African Studies, University of Arizona), Clifford B. MESSICK (Columbia University), Christoph RAUCH (Orientabteilung, Staatsbibliothek zu Berlin)

Mise en page Eugénie DE MARSAY eugenie.demarsay@gmail.com

Webmaster Peter J. NIX webmaster@cdmy.org

ISSN 2727-5221

Photo de couverture/Cover's image

© Hermann Burchardt éditée en carte postale par Sarrafian Frères, Bibliothèque Orientale-Université Saint-Joseph de Beyrouth

Graphisme/Cover's graphic

Eugénie de Marsay

Nouvelles
Chroniques du manuscrit au Yémen 20

(Ancienne série 39)

Janvier 2025
(prochain numéro juillet 2025)

Éditorial

En 2025, les *nCmY* fêtent leurs dix ans. L'année sera ponctuée par différentes publications. Toutes les cartes de vœux sont désormais accessibles en ligne, vous en trouverez le lien dans les Actualités, sous l'entrée *nCmY*. Durant la première moitié de l'année, paraîtront le volume 2 d'index du *Fihris al-makḥṭūtāt al-yamaniyya li-Maktabat al-Aḥqāf bi-Muḥāfazat Ḥaḍramawt – al-Ġumhūriyya al-yamaniyya*, organisé par collections d'origine, et un numéro spécial. Un nouveau comité de lecture a été constitué pour ouvrir la décennie et nous remercions chaleureusement les membres sortant de leur soutien tout au long de ces années pionnières.

Dans ce numéro, vous trouverez deux articles où il est question d'apologétique. Le premier, celui d'Émilie Le Borgne, porte sur Guillaume Postel, un catholique dont l'ambition était de convertir les Musulmans au christianisme par une voie originale. Le second, présenté par moi-même, avec la collaboration de Mohammed Tawaf, traite d'un manuscrit du récit de conversion qui met aux prises le fameux ascète soufi al-Biṣṭāmī (m. 261/874 ou 234/857) avec des moines, un manuscrit conservé dans le Hadramaout. C'est la première fois dans l'histoire de la revue que nous abordons le thème de l'apologétique. Le troisième article a pour sujet la magie et la sorcellerie dans le Hadramaout. Son auteur, Serge (Serguey) Alexeyevitch Frantsouzoff (Frantsuzov), l'a lui-même traduit du russe dans un français éblouissant et l'a augmenté. Mais cet article, s'appuyant sur un texte de l'historien égyptien al-Maqrīzī (m. 845/1442) est aussi un regard croisé sur l'autre.

Ce numéro s'ouvre sur un hommage à Aga Khan IV. Son décès est survenu le 4 février, au moment où nous œuvrions au bouclage du numéro, daté de janvier 2025 ; nous avons cependant décidé d'inclure l'événement. Wafi A. Momin nous présente la personne et l'œuvre marquantes d'Aga Khan IV. Marylène Barret prend la suite en décrivant le travail de restauration de la mosquée d'Asnāf, qu'elle a conduit sur des années et pour lequel elle a obtenu le prestigieux prix Aga Khan d'architecture. La personnalité charismatique d'Aga Khan IV, conciliant les oppositions et transcendant les dogmatismes de toutes sortes, à la vision globalisante et ouverte, vient donc merveilleusement chapeauter ce numéro.

Les Actualités s'achèvent sur un encart réalisé avec la collaboration d'Anna Kaetz, Reynolds-Finley Historical Library, The University of Alabama at Birmingham, États-Unis.

Anne Regourd

Sommaire

<i>Éditorial</i>	4
<i>In memoriam</i>	1
Aga Khan IV and his Vision to Revitalise Islamic Culture, Heritage and the Built Environment Wafi A. Momin (Assistant Professor and Head of the Ismaili Special Collections Unit, The Institute of Ismaili Studies, London)	1
Le Prix Aga Khan d'architecture au Yémen Hommage à son Fondateur Marylène Barret-Audouin (Expert Technique Internationale (ETI) Patrimoine Culturel).....	21
<i>Actualités</i>	29
<i>nCmY</i>	29
Yémen.....	30
Abu Dhabi	69
Arabie	71
Arabie saoudite.....	74
Golfe / péninsule Arabique.....	74
mer Rouge / océan Indien	77
Oman	79
Sharjah	80
Revue de presse / Press Review	81
<i>Encart</i>	85
Middle East Medical Collection Anna Kaetz(Reynolds Finley Historical Library, The University of Alabama at Birmingham) & Anne Regourd(CNRS ; dir. <i>Nouvelles Chroniques du manuscrit au Yémen</i>)	85
<i>Articles</i>	95
Les superstitions et les rites de sortilège en Arabie méridionale du v ^e /xiii ^e au ix ^e /xv ^e siècle (Abyan, le Hadramaout, al-Šihr, Ḥafār/Dhofar) Serge (Serguey) Alexeyevitch Frantsouzoff (Frantsuzov) (Institut des Manuscrits Orientaux, St Pétersbourg)	95
Des manuscrits orientaux pour écrire les <i>Histoires orientales</i> : aux sources de l'humaniste Guillaume Postel Émilie Le Borgne (Chercheur indépendant)	115
Note sur <i>Masā'il fi-mā bayna al-Yahūd wa-Abū Yazīd al-Biṣṭāmī</i> (ms Tarīm n° 1853). Encore sur al-Biṣṭāmī et les moines : hagiographie morale ou apologétique ? Anne Regourd (CNRS ; Dir. <i>Nouvelles Chroniques du manuscrit au Yémen</i>) avec la collaboration de Mohammed Tawaf (Responsable des archives à l'École nationale des chartes-PSL ; Membre du Centre Jean Mabillon, École des chartes – PSL).....	141

In memoriam

AGA KHAN IV AND HIS VISION TO REVITALISE ISLAMIC CULTURE, HERITAGE AND THE BUILT ENVIRONMENT

On 4 February 2025, His Late Highness Prince Karim Aga Khan IV, the 49th hereditary Imam of the millions of Ismaili Muslims, passed away in Lisbon at the age of 88. For the worldwide Ismailis, whom he led as their spiritual leader since 11 July 1957, his passing meant that the everlasting light of Imamate transferred to the next designated Imam, his son and successor Prince Rahim al-Hussaini (b. 1971). So, while the Ismaili communities grieved the physical passing of their Imam, they also drew comfort and fortitude in the continuation of the light of Imamate to guide them in matters of spiritual enlightenment and worldly prosperity.

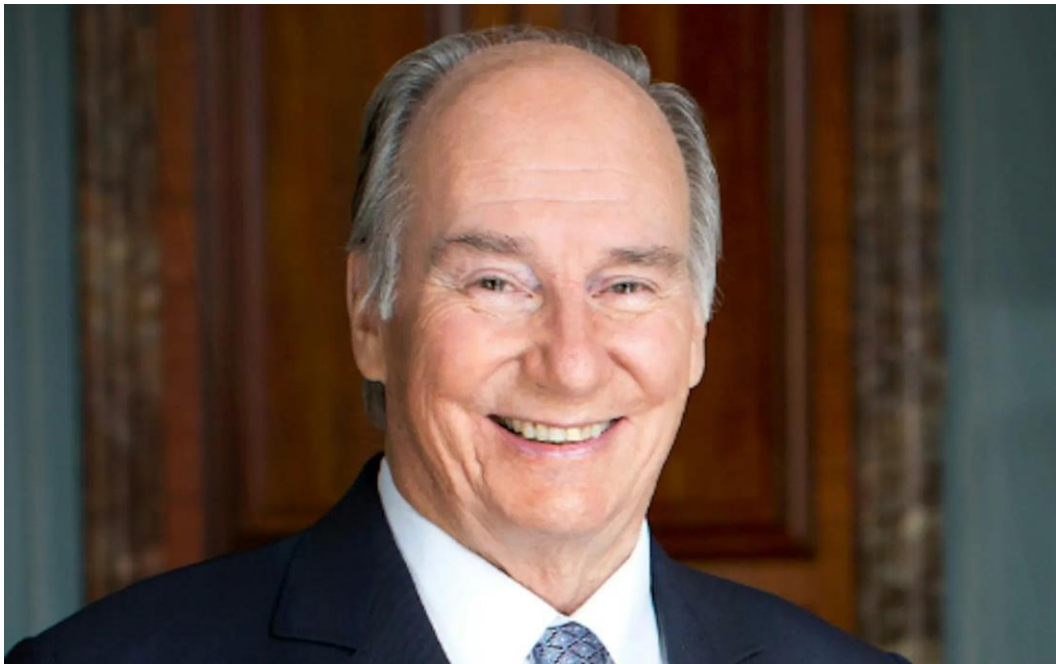


Fig. 1. A Portrait of Aga Khan IV (reproduced from the.akdn).

During his nearly seven decades of Imamate (1957–2025), Prince Karim Aga Khan has left behind a legacy that one rarely sees accomplished in a single lifespan. In the outpouring of tributes and messages since his passing from a cross-section of society—world leaders, government officials, journalists, civil society activists and, indeed, scores of lay people from all walks of life—one finds profound sentiments of gratitude expressed for the immeasurable humanitarian work undertaken by the Aga Khan through a network of socio-economic and cultural development institutions. But such tributes, ironically, also point to their limitations in truly honouring the multifaceted, transformative work undertaken by the Aga Khan since the middle of the last century.

This inadequacy stems not from any lack of reflection, love and due regard for the Aga Khan's wide-ranging institution building endeavours and the manner they have impacted human lives in large parts of Asia, Africa and the industrialised world. It is because the Aga Khan worked towards a sustainable societal transformation and a meaningful change in the condition of human life in terms of a multi-generational process. Such a process for him—as reflected in his decades of work—entailed an assessment of the problem by asking tough but vital questions, a considered discussion about the possible course of action and devising a viable, long-term plan capable of measuring outcomes against defined objectives. His approach, moreover, involved a regular re-assessment of the issue and revisiting the action plan for its continuing relevance and suitability, while embedding a course correction mechanism as required by evolving conditions. In other words, the Aga Khan's approach to addressing societal problems did not involve “quick fixes”, the likes of instantaneous charity driven measures aimed at raising and disbursing funds for the alleviation of poverty and the redressal of socio-economic and other problems.

From this viewpoint then, any meaningful reflection upon the Aga Khan's multifaceted, generative legacy—the profound impact his vision, ideas and institution building efforts have made in large parts of the world—would require those undertaking this mammoth task to do so from several different vantage points, while covering a staggering range and depth of numerous spheres of activities that he made his life's mission. It would also require them to locate their assessments not just against the backdrop of history, but through the flow of shifting socio-religious and politico-economic realities of those concerned generation after generation. Such an assessment, moreover, would require a close examination of how a multitude of partners, stakeholders and individuals with diverse expertise and at times competing interests—whom the Aga Khan brought together and engaged in his developmental and humanitarian projects—have risen to the challenge and lived up to his vision.

Being conscious of my limitations—many for the reasons I have sketched above—I venture to offer here some reflections, by way of a tribute and without necessarily going into any depth, to the Aga Khan's visionary work in preserving and revitalising Muslim heritage and culture, something that is also fitting for this Journal's broader objectives. As we will see, the Aga Khan's interests in and concerns for preserving the artistic, cultural and intellectual heritage of Islam date back to his Harvard years which he followed through the course of his Imamate by creating an environment of collaboration, dialogue and institution-building mechanism to achieve the vision.¹ In particular, I will focus here on those initiatives that became institutionalised and channelised through the Aga Khan Development Network's agency, Aga Khan Trust for Culture (AKTC) and its various programmes and projects, as well as one other ma-

¹ Seyyed Hossein Nasr, “His Highness the Aga Khan: Reminiscences of over Six Decades”, *Sacred Web: A Journal of Tradition and Modernity* 14 (June 2018), pp. 77–83.

jour initiative outside of the AKTC. But before coming to these matters, a brief account of the Aga Khan's life is in order.

Prince Karim Aga Khan: A Brief Biographical Portrait²

Prince Karim al-Hussaini was born in Geneva on 13 December 1936 to Prince Aly Khan and Princess Joan, also known as Princess Tajuddawlah. He was the eldest son, followed by his brother, Prince Ayn, and a sister, Princess Yasmin, from his father's second marriage. His grandfather, Sir Sultan Mahomed Shah Aga Khan III (1877–1957), was a prominent Muslim leader who dedicated himself to advancing the social and political interests of Muslims in India and beyond. He also worked tirelessly for world peace during the two World Wars and in the face of nationalist fervour against colonial powers. As the hereditary Imam of the Ismailis since 1885, Aga Khan III guided his community through turbulent transformations in many parts of Asia and Africa during the era of his Imamate.

After the passing of his grandfather in 1957, Prince Karim became the forty-ninth hereditary Imam of the Shi'i Ismaili Muslims and assumed the title of Aga Khan. He received his early education in Nairobi before attending the prestigious boarding school Le Rosey in Switzerland. He then went to Harvard University, where he graduated with a bachelor's degree in Islamic history in 1959. The Aga Khan was known for being an avid sportsman and athlete. He had a strong interest in thoroughbred breeding and horse racing, a tradition passed down through his family. Through his marriage to Begum Salimah, he has left behind three children—Princess Zahra, Prince Rahim and Prince Hussain—and through his second wife, Begum Inaara, a son named Prince Aly Muhammad. Together with Prince Ayn, all of Aga Khan IV's children have played a vital role in his socio-cultural and economic development initiatives, profoundly impacting many segments of society in the developing and industrialised world.

² This section draws upon and uses material from my "HH Prince Karim al-Hussaini, Aga Khan IV: A Humanist, Philanthropist and World Leader", [*The Pakistan Society Magazine*], pp. 10–11, published by The Pakistan Society, London, marking its 65th Annual Dinner, held at The Dorchester, London on 25 October 2018, in which the Aga Khan IV was the guest of honour.



Fig. 2. Aga Khan III and Prince Karim with other members of the family and Ismaili leaders in 1951
(Rosina Dhala Digital Collection, Ismaili Special Collections Unit
© The Institute of Ismaili Studies, London).

In the late 1950s, when Aga Khan III designated Prince Karim as the next Imam, the world was still recovering from the devastating effects of World War II while witnessing significant geopolitical shifts on the international stage. Thus, Aga Khan III's comments in his will about the need of his successor being raised in the midst of the new age—one also marked by “the discoveries of atomic science”³—spoke directly to many of his followers who then often referred to Prince Karim as the “Imam of the Atomic Age”. But the shifts in the global geopolitical order and the socio-religious fabric of societies where his followers lived—signalled by the idea of the “atomic age”—went far beyond what anyone could have anticipated. These changes presented unprecedented and pressing challenges for the new Imam from the onset of his office, with lasting implications on a global scale for his followers and other communities among whom they lived. These challenges included the realities of decolonisation in Asia and Africa, an increasing polarized environment during the Cold War that adversely affected many countries, largescale migration and displacement of populations in conflict-affected regions (such as Syria, Afghanistan and Tajikistan), the impact of global climate change and environmental degradation—especially among the mountain communities in northern Pakistan which include a large Ismaili population—and the rising trends of political violence perpetrated by Islamist organisations, contrib-

³ Willi Frischauer, *The Aga Khans*, London, The Bodley Head, 1970, p. 14.

uting to an environment of Islamophobia and misunderstandings about Islam in the West.

Despite these challenges, the Aga Khan took on the significant responsibility of leading his community by strengthening and expanding the institutional base established by his grandfather. He further broadened its scope to better serve the larger societies in which Ismaili communities now lived. These efforts in institution-building under the Ismaili Imamate found new direction when the Aga Khan established the Aga Khan Development Network (AKDN). The network consists of non-denominational institutions focused on improving quality of life through a range of programmes in social, cultural and economic spheres. The programmes offered by the AKDN, which are implemented in partnership with other governmental and international organisations, extend beyond what is typically considered basic needs in the developing world. They include access to healthcare, nutrition, education at various levels, enhancing economic opportunities and rural development. Rather than focusing solely on immediate necessities, the AKDN adopts a holistic and multifaceted view of human development—recognizing it as an organic process that fosters meaningful change across interconnected aspects of life. Guided by the Aga Khan’s vision, the AKDN has strived to achieve the ideal of human development by investing resources in diverse areas. These include the preservation and restoration of cultural heritage, improving the built environment, promoting artistic expressions and creating and rehabilitating gardens and parks. In implementing these programmes, the Network further aims to ensure active community participation, long-term capacity building and self-sustainability.

In recognition of his contributions to humanity at large, the Aga Khan has received numerous awards, distinctions and honours from governments and esteemed educational institutions. To commemorate the long and significant journey of his Imamate, the Ismaili community has celebrated Silver, Golden and Diamond Jubilees, marking twenty-five, fifty and sixty years of his Imamate. These celebrations have further strengthened the Imamate’s commitment to its ongoing development initiatives.

The Aga Khan Award for Architecture: Vision for a Sustainable Built Environment in Muslim Societies

Arguably, among the most visionary and bold initiatives of Prince Karim Aga Khan in the sphere of Muslim heritage and cultural revitalisation is the creation of the Aga Khan Award for Architecture (AKAA). Established in 1977, this triennial prize in architecture reflected the Aga Khan’s long-standing concerns about the deterioration and loss of direction in the built environment of Muslim societies. This state of deterioration—interpreted and approached variously by all those who deliberated on the Award in its successive cycles—stemmed from, among other factors, the imposing socio-political transformations faced by Muslims as they encountered rapid urbanisation and vast knowledge of modern architectural practices in the West. Since the inauguration of the AKAA, Prince Karim elaborated on numerous occasions about the potential role of the Award as a catalyst in reviving an authentic spirit of Muslim architec-

tural traditions, being at the same time responsive to the changing needs of present and future generations.⁴

For the Aga Khan, the singular importance of architecture is borne by its practical relevance and role. In his own words, “Architecture is the only art form which has a direct, daily impact on the quality of human life”—it entwines people in a reciprocal relationship with their built surroundings, each shaping the other.⁵ Elsewhere, he spoke of “a strange and encompassing form of often unrecognised power” wielded by architects, one that can instil a sense of inspiration, awe, pride, humility and solitude by playing upon the senses using “colour, fragrance, touch or sound”. For this reason, as he observed, “I can think of no human art form which exercises such a permanent influence over our lives”.⁶

Also, for Prince Karim, Muslim traditions of arts and architecture had historically embraced ethos of pluralism about which he so passionately spoke throughout his long public career as the Imam. These traditions represented some of the crowning achievements in the history of Islamic civilisation, albeit ones that Muslims had forgotten amidst the socio-political upheavals of the modern era and under the shadow of recent colonial domination over much of the Muslim world.⁷ In this vein, for the Aga Khan the Award also sought to embrace a number of values at the heart of Qur’anic teachings, most notably the ethics of a shared responsibility towards the natural and built surroundings, whereby humans are entrusted by God with a responsibility of caring for and passing on their habitat in a better state to subsequent generations.⁸

Thus, right from AKAAs inception, the Aga Khan was clear that the Award’s key purpose was not just about recognising exemplary architectural achievements; it was more significantly about reflecting on the nature of sprawling physical constructions and their relationship with the habitat, about the present and future of Muslim built surroundings by drawing inspiration from the past. It was about embracing the best of

⁴ Ismail Serageldin, *Space for Freedom: The Search for Architectural Excellence in Muslim Societies*, London, The Aga Khan Award for Architecture; Butterworth Architecture, 1989, p. 16.

⁵ Speech made by Aga Khan IV at the Aga Khan Award for Architecture 2016 ceremony, Al-Ain, UAE, 6 November 2016, available at <https://the.akdn/en/resources-media/resources/speeches/aga-khan-award-architecture-2016-ceremony-his-highness-the-aga-khan>, accessed 30 March 2025.

⁶ See Aga Khan Award for Architecture, *Highlights*, selected proceedings of the First Aga Khan Award Ceremony and related activities, held in Lahore, Pakistan, October 22–24, 1980 and Karachi, Pakistan, October 25, 1980, [Karachi]: The Aga Khan Awards, 1980, p. 8.

⁷ Speech by Aga Khan IV at 2001 Award presentation ceremony of the Aga Khan Award for Architecture, Aleppo, Syria, 6 November 2001, available at <https://the.akdn/en/resources-media/resources/speeches/2001-award-presentation-ceremony-aga-khan-award-architecture-his-highness-the-aga-khan>, accessed 30 March 2025.

⁸ Aga Khan IV, “Talk by His Highness the Aga Khan at the UIA/AIA Congress of Architects”, in: Azim Nanji (ed.), *Building for Tomorrow: The Aga Khan Award for Architecture*, London, Academy Editions, 1994, pp. 121–123.

what the technological advancements had to offer by bringing them in dialogue with lived conditions of Muslims in rural and urban settings, so as to recognise and inspire to build for a sustainable future keeping in mind the social and cultural realities of Muslim societies.

In actualising this grand vision, the AKAAs has embraced an approach that not just revolves around a mechanism of nomination, selection and recognition of projects demonstrating excellence in architectural practices. Rather, going much further, it has valued and embedded within its successive cycles a rigorous process of (re)search and exchange of ideas concerning the critical and ever renewed questions at the heart of what the Award has represented. These questions have ranged from a consideration of what constitutes an authentic spirit of Islamic architecture (including the vexed issues of symbols and their meanings), matters pertaining to the use of materials, design techniques, technology, as well as the larger issues of ecology, cultural and environmental sensibilities and quality of life.

To achieve these considerations, over its past fifteen cycles the AKAAs has brought together among its ranks—in the work of Steering Committees, Master Juries, Technical Review clusters, academics, a network of nominators and others—not only professional architects, technical experts, builders and planners, but scholars of international repute working on Islamic architecture and arts, and a host of other fields of inquiry in humanities and social sciences. In this way, while bridging a divide between academic and practice-based approaches to Islamic architecture, these people have crossed cultural, religious, gender and geographical boundaries, all united in a common purpose of searching for excellence in architecture, one that meets the demands of modern Muslim societies.

But bringing together and working with such a concert of people, who represented competing and at times conflicting viewpoints, was not an easy task, especially when the object of inquiry was a contentious topic. The challenge was clearly signalled by the Aga Khan in his opening remarks in the first of a series of seminars during the first award cycle (1977–1980), held at his then secretariat in Aiglemont (France) in 1978. Entitled “Toward an Architecture in the Spirit of Islam”, the seminar focussed on connections between architecture and Islam by examining diversity in architectural forms, potential models for the future of Islamic city and revitalising traditional habitats. The Aga Khan lauded those gathered and appreciated them for “being part of the courageous group of men and women who have agreed to face a great challenge”.⁹

The Award has thus fostered an intellectual space where interactions and debates could lead to new horizons of knowledge and a thoughtful consideration of key issues at stake, generating in the process a new architectural discourse. But such conversations were not a smooth sailing either, being in their very nature novel for the manner

⁹ Renata Holod *et al.* (ed.), *Toward an Architecture in the Spirit of Islam*, proceedings of Seminar One in the series Architectural Transformations in the Islamic World, held at Aiglemont, Gouvieux, France, April, 1978, [Philadelphia], The Aga Khan Awards, 1980 [2nd ed.], p. viii.

they sought to bring different viewpoints and approaches together. The gravity of such debates and divergencies of opinions may be sensed, for instance, from a 1979 seminar from the first cycle, entitled “Architecture as Symbol and Self-Identity”, which touched upon numerous issues of theory and practice, universality and cultural specificity. For example, discussions on papers coalesced around the theme “Form: A Vocabulary and Grammar of Symbols”, generated a wide-ranging debate on questions around what do symbols signify in architecture and the role of cultural forces in constructing such symbols in societies; what constitute central symbols in Islamic architecture and why; whether meanings cohere in symbols arbitrarily or consciously; as well as, the relationship between forms of knowledge and symbols, and that between symbolic language and how general public relates to it. Not only the opinions varied widely on these issues, but they also saw charged comments about “intellectual arrogance” and how it tended to disregard if common people cared about and connected with abstract scholarly discussions.¹⁰



Fig. 3. Members of the first Aga Khan Award for Architecture steering committee deliberating in Boston in 1979 (reproduced from the.akdn).

These conversations also transformed the thinking of even the great minds who participated in various deliberations of the Award. Like Oleg Grabar, the renowned art historian and archaeologist with a long association with the Award, who once recalled how the AKA process transformed his approach to buildings from conceiving them merely as stone structures and decorations of aesthetic and historical value to their intimate connections with people.¹¹

¹⁰ Jonathan Katz et al. (ed.), *Architecture as Symbol and Self-Identity*, proceedings of Seminar Four in the series *Architectural Transformations in the Islamic World*, held in Fez, Morocco, October 9–12, 1979, [Philadelphia], The Aga Khan Awards, 1980, pp. 1–42.

¹¹ See “In Conversation with Oleg Grabar”, a discussion organised by the AKA between Grabar and some of his former students, available at https://youtu.be/Tbs_dEEmlzA?si=aPle5pHoETZTvfGc, accessed

But it was His Late Highness' vision—with his long experience of working in other similar contexts and a conviction that change does not come about instantaneously—that channelised such differing viewpoints into powerful new ideas and pragmatic forward plans for the future of the built environment in the Muslim world. So, at the conclusion of the abovementioned seminars (in 1978 and 1979), he reminded that the purpose of such seminars was not to create “a school of architecture or thought”, but to have a dialogue that can bridge the divide between history and architecture, theory and practice, and can create an atmosphere of wide-ranging conversations within and outside of the AKAA.¹²

It was this belief in search for architectural excellence, in creating an atmosphere for sharing ideas and debating conventional wisdom, and in using the new learning to improve the very process of the Award by redefining its parameters that the AKAA has established a prestigious standing of its own. Nearly fifty years since its conceptualisation, the AKAA has seen the completion of fifteen cycles, has produced documentation on over 9,000 projects and has awarded 128 projects, seeing also its original prize fund doubling to USD 1 million.¹³

To take one example, the evolution of the Award process can be gauged from the sixth cycle (1993–1995), in not just the kinds of projects that were awarded but the issues they raised. The Aga Khan, in his remarks at the Award distribution ceremony in 1995, hinted at the “growth into maturity of a vision”. This maturity for him was reflected, among many indicators, in how the Master Jury asked for their deliberations to be made public, so as to institute a practice of transparency and make the wider public informed about the nature of debates informing the Jury's decision. But more significantly, the nominated awards for the Jury and for the Aga Khan raised questions about new problems for the future of the built environment, along with their application not just to Muslim societies but the global world more widely. This, for the Aga Khan, signalled for the Award to move in new directions and raise new questions, frameworks and parameters.¹⁴

Reflecting this growth, at the conclusion of the sixth cycle, the Master Jury selected twelve projects, grouping them into three themes each raising a special kind of discourse. In the first group, there were five projects pertaining to “critical social discourse” and were selected for their ability to solve different kinds of issues in the face of rapid urbanisation. Recipients in this category included such projects as conserving

30 March 2025. Grabar was the recipient of the 2010 Chairman's Award at the Aga Khan Award for Architecture ceremony in Doha.

¹² R. Holod et al., *Toward an Architecture in the Spirit of Islam*, 1980, p. 114; and J. Katz et al., *Architecture as Symbol and Self-Identity*, 1980, p. 101.

¹³ For information on the AKAA award cycles, see <https://the.akdn/en/how-we-work/our-agencies/aga-khan-trust-culture/aga-khan-award-for-architecture>, accessed 30 March 2025.

¹⁴ Speech by Aga Khan IV on the occasion of Aga Khan Award for Architecture ceremony, Solo, Indonesia, 25 November 1995, available at <https://the.akdn/en/resources-media/resources/speeches/aga-khan-award-architecture-ceremony-solo-his-highness-the-aga-khan>, accessed 30 March 2025.

the historic Old Sanaa in Yemen and Aranya Community Housing in Indore (India). Second theme included three award recipients addressing “critical architectural and urbanistic discourse”. The projects in this category demonstrated a capacity to “contribute to an architecture of humanism that transcends the boundaries of place” and included such projects as one focused on the Great Mosque and Old City Centre redevelopment in Riyadh (Saudi Arabi) and another relating to Kaedi Regional Hospital in Mauritania. Finally, the last theme, “innovative concepts”, included four recipients representing imaginative ideas going beyond the confines of conventional wisdom even when the execution was less than perfect; the recipients included a reforestation programme of the Middle East Technical University in Ankara, Turkey.¹⁵



Fig. 4. Exterior, green plot in the centre of the Old Town; conservation of Old Sanaa, Yemen (recipient of 1995 AKA) (reproduced from the.akdn).

¹⁵ Cynthia Davidson & Ismail Serageldin (ed.), *Architecture beyond Architecture: Creativity and Social Transformations in Islamic Cultures; the 1995 Aga Khan Award for Architecture*, London, Academy Editions; The Aga Khan Award for Architecture, 1995, esp. pp. 20–153.



Fig. 5. Great Mosque, Riyadh, Saudi Arabia (recipient of 1995 AKA) (reproduced from the.akdn).



Fig. 6. Aerial view showing hillside planting and the METU campus; re-forestation programme of METU, Ankara, Turkey (reproduced from the.akdn).

In short, informed by the vision of the Aga Khan, the AKA has rigorously revisited its parameters and pushed the boundaries in architecture and the built environment by

engaging, over its successive cycles, with themes like pluralism, modernity, inclusivity, community and public spaces, creativity and adaptability and others.

Revitalising Historic Cities, Promoting Muslim Heritage and Arts

I. Historic Cities Programme

Among other major cultural revitalisation initiatives under the aegis of the AKTC is the Aga Khan Historic Cities Programme (HCP). If the AKA emerged from Prince Karim's concerns about the future of the built environment in Muslim societies and how to reinvigorate it through nurturing excellence in Islamic architecture broadly defined, the HCP represented yet another stage in that concern. Except now it sought to show what that reinvigoration could look like through a range of connected socio-economic and cultural initiatives. In other words, while the AKA sought to actively explore and search for architectural excellence in the service of Muslim built environment, the HCP employed that learning by undertaking select projects of cultural restoration and socio-economic rehabilitation on a public-private partnership basis.

Initiated in 1992, the HCP bears witness to the Aga Khan's firm belief and an action-oriented approach that culture is not just a luxury to be enjoyed by a few privileged ones, rather it could act as a catalyst for wider socio-economic development and improving the quality of life in impoverished or less privileged parts of the world. To this end, the HCP has developed a model that utilises knowledge and expertise of local residents in concerned historic cities and districts (both in urban and rural settings) so as to revitalise deteriorating and precarious cultural assets. But the HCP performs this task on a self-sustaining basis, harnessing the requirements of a sound financial base, leveraging public-private partnerships and creating viable tourism opportunities capable of not just providing an authentic cultural experience to visitors but ensuring economic opportunities for the invested communities. As the Aga Khan has reminded time and again, HCP's approach thus seeks to restore respect and pride of the residents in their cultural assets and monuments, while channelling them into serving their socio-economic sustenance.¹⁶ Over the years, the HCP projects have been initiated in multiple historic cities and districts in the Muslim world and in select Western contexts—in countries as diverse as Afghanistan, Bosnia-Herzegovina, Canada, India, Malaysia, Mali, Pakistan, Syria, Tajikistan and Tanzania. But, arguably, among its most ambitious and broad-based projects are those undertaken in Cairo, which have served as a viable model for many other restoration and rehabilitation projects.

Lasting over several years since its first intervention in 1997, HCP's engagement in Cairo began with a megaproject transforming a 30-hectare rubble dump in the district of Darb al-Aḥmar, accumulating centuries of debris, into a public green space, creating what has been described as a "green lung" for one of the largest and fastest growing

¹⁶ Aga Khan IV, "Protecting the Past, Inspiring the Future", in: Philip Jodidio (ed.), *The Aga Khan Historic Cities Programme: Strategies for Urban Renewal*, Munich, Prestel, 2011, pp. 7–11.

metropolises in the world. Born out of the Aga Khan's decision to gift a park to the citizens of Cairo (following a 1984 AKAAs seminar, "The Expanding Metropolis", held in Cairo), the resulting Al-Azhar Park features gardens, waterways and design features in constructions drawn from the Islamic tradition. During HCP's work on the park, the discovery of an Ayyubid Wall on the site led to a new project of restoring this historic archaeological asset. The resulting project on the Ayyubid Wall entailed not just restoring it by deploying local expertise and craftsmanship but also reviving this cultural asset into the landscape of the park and the adjacent neighbourhood, as well as reintegrating it into the life of the community by opening new connections to the park and renewing monuments and habitations abutting the Wall. Finally, HCP's engagement in Cairo also entailed rehabilitating the historic, albeit impoverished, neighbourhood of Darb al-Aḥmar through a multi-pronged community redevelopment programme. This included restoration of historical monuments in the neighbourhood, improving housing and living conditions and providing economic and educational opportunities to the residents through the intervention of other AKDN agencies.¹⁷



Fig. 7. Aerial view of Al-Azhar Park, Cairo, Egypt (reproduced from the.akdn).

¹⁷ For HCP's projects in Cairo, see Philip Jodidio, *Under the Eaves of Architecture; the Aga Khan: Builder and Patron*, Munich, Prestel, 2007, pp. 86–105; and id., *The Aga Khan Historic Cities Programme*, 2011, pp. 282–323.

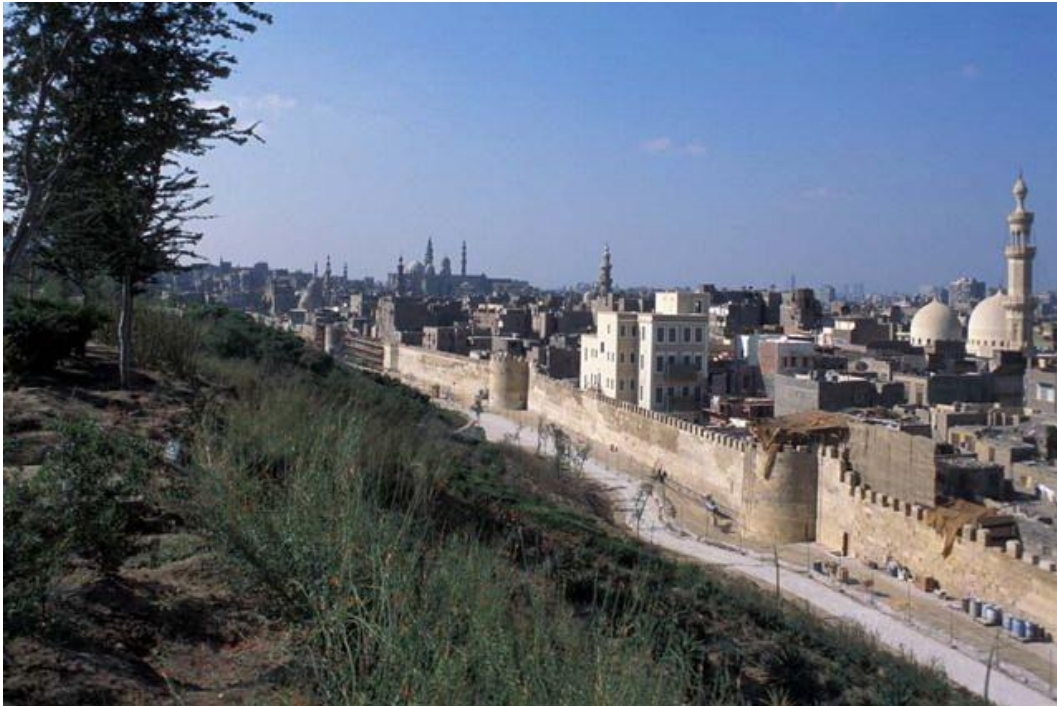


Fig. 8. View of Darb al-Ahmar neighbourhood from Al-Azhar Park, looking southwest across the Ayyubid city wall (reproduced from www.archnet.org).

Together, these three projects reflect a new model of urban regeneration by revitalising cultural and historic assets and channelling them into what the Aga Khan has remarked “an extraordinarily powerful trampoline for development”.

II. Museums

Promoting an understanding of Islamic heritage and art forms, especially through preserving historical objects, material culture and written heritage, and by fostering performative arts, is yet another major domain that has found a prominent place in the Aga Khan’s vision of cultural revitalisation. This vision, like programmes in recognising architectural excellence and rehabilitating historic cities, has transpired through institutional and programmatic efforts, benefiting present and future generations.

In the sphere of preserving material culture and historical objects of Muslim societies, the AKTC (through its HCP arm), working closely with its partners, has sought to create within the rehabilitated historic cities state-of-the-art museum facilities. An example of this effort is Humayun Tomb World Heritage Site Museum, which is part of the larger urban renewal initiative in Delhi, including among its projects the restoration of Humayun’s Tomb Complex and the nurturing of socio-cultural programmes in the neighbouring Nizamuddin area. But, more significantly, the Aga Khan’s vision to create a better understanding of Islamic civilisation through historical artefacts has led to the establishment of the first museum in North America dedicated to Islamic arts and culture, namely the Aga Khan Museum (AKM) in Toronto.

Opened in 2014, the AKM is an important landmark in the Aga Khan's efforts to promote a better understanding of Muslim cultures in the Western world, and hence its strategic location in Toronto. Enunciating his vision for the museum, Prince Karim has noted that as the Muslim world embraces the competing trends of modern, progressive change or adopting a traditional outlook, the role of history would become increasingly vital in clearing misunderstandings about the past and ensuring informed choices about the present and the future. In this context, reliance over different sources for understanding the past, depicting vibrant and pluralist Muslim societies would be extremely vital. Furthermore, for the Aga Khan, the receptivity of ideas and knowledge from different sources and how they have long shaped Islamic civilisation and Muslim identity are likewise vital in creating a pluralist understanding of Muslim societies. It is in this context that collections such as those that are part of the AKM, have been heralded by the Aga Khan as paramount in fostering cross-cultural understanding and bridging the divide between the East and the West.¹⁸

In serving its educational mandate, the AKM's collection range over thousand masterpieces, including paintings, manuscripts, ceramics and textiles from the ninth to the twenty-first century. Furthermore, the AKM's wide-ranging programmes include not just exhibitions but other engaging initiatives, like performances and public lectures through which it seeks to serve its mandate of encouraging intercultural understandings and dialogues.

¹⁸ See Speech by Aga Khan IV at "Spirit and Life" exhibition, London, UK, 12 July 2007, available at <https://the.akdn/en/resources-media/resources/speeches/spirit-and-life-exhibition-london-uk-highness-the-aga-khan>, accessed 30 March 2025; and Speech by Aga Khan IV at the "Musée-Musées" round table, Louvre Museum, Paris, France, 17 October 2007, available at <https://the.akdn/en/resources-media/resources/speeches/mus%C3%A9e-mus%C3%A9es-round-table-louvre-museum>, accessed 30 March 2025.



Fig. 9. The Constellations al-Sunbula (Virgo) and al-Mizān (Libra), from a manuscript of *‘Aḡā’ib al-maḥlūqāt wa-ġarā’ib al-mawġūdāt* (probably copied in Yemen) by Zakariyā b. Muḥammad Qazwīnī (ca. 1203–1283) (AKM397 © The Aga Khan Museum).



Fig. 10. A “Veneto-Saracenic” Bowl and Lid (Syria, first half of the 16th century)
(2018.1.1 © The Aga Khan Museum).

III. The Institute of Ismaili Studies: Fostering Intellectual, Literary and Cultural Heritage

In 1977, the Aga Khan formally inaugurated a research centre in London which he named The Institute of Ismaili Studies (IIS). In founding the IIS, the Aga Khan spoke of a long tradition of intellectual inquiry and scholarship among the Ismailis, going back to the era of the Fatimid caliphate in North Africa and Egypt (909–1171), a tradition he now viewed as continuing through the workings of the IIS, albeit fulfilling the needs of an audience living in a drastically different world. In addition to functioning as a research institution—mandated to “secure the fruits of Ismaili scholarship in the history, philosophy, theology and literature of Ismailism and Islam”—the IIS has also included, since its establishment, an important educational mandate to train human resource and produce curriculum materials for the intellectual and religious nourishment of global Ismaili communities, inculcating an inclusive understanding of the rich cultural, scientific and artistic heritage of Islam. In achieving this wide-ranging mandate of the IIS, the Aga Khan also hoped in his inaugural message to have in time “a

well-stocked library as well as archives for manuscripts, books, artifacts and other materials of interest and relevance to Islam and Ismailism and other faiths”.¹⁹

The timing of the creation of the IIS, the year 1977, was not entirely coincidental. It was, as we recall from our discussion above, the year when the Aga Khan had also formally set up the ACAA. Both these initiatives—the IIS and the ACAA—were fruits of a long reflection, discussions and efforts on the part of the Imam (and those who shared his vision) to foreground the declining state of Muslim societies in the modern era, as well as to take concrete steps to re-energise the vibrant spirit of Islamic civilisation and educate about its far-reaching achievements in culture, religion, arts and science. Both these institutions then not only represent the oldest expressions in the re-energisation of Islamic culture and heritage germinating from the Aga Khan’s vision, but they also bear witness to the vitality of intellectual inquiry by drawing upon a range of ideas and interconnected fields of inquiry in history, architecture, philosophy, literature, theology and artistic expressions. Furthermore, as in the case of the ACAA, the Aga Khan closely oversaw the workings of the IIS as its founder and chairman of the Board of Governors. Since its inception, the Institute thus has had a unique honour of being steered by the visionary ideas and guidance of the Aga Khan.

Almost half a century since that original aspiration, the IIS has become a major voice in Ismaili studies, together with other notable subsets in the study of Islam, such as Qur’anic and wider Shi’i studies. The IIS is also a major repository of manuscripts in Arabic, Persian and Indic languages covering a wide spectrum of fields in Ismaili and wider Shi’i thought, legal and theological traditions in Islam, philosophy and science, literary cultures and artistic expressions among other subject matters. In addition, the IIS holds an important repository of artefacts (including coinage from the Fatimid times), memorabilia, rare-printed books, archival and photographic collections, among others. These collections are at the heart of a vibrant research and publication programme, graduate level instruction and production of curriculum materials providing cultural, religious, philosophical, scientific and spiritual explorations in Islam’s rich history. More recently, the Institute has also focused on preserving and documenting oral histories as testimonies of intangible heritage and heritage sites in partnership with the AKTC; research from these documentations are actively impacting a variety of educational and heritage preservation projects.²⁰

¹⁹ Cited from an unpublished copy of a special message of Aga Khan IV sent on 25th November 1977 to the world-wide Ismailis on the inauguration of The Institute of Ismaili Studies.

²⁰ For information about these heritage preservation and research initiatives, see the IIS website: <https://www.iis.ac.uk>.



Fig. 11. An old manuscript of *Kitāb al-riyāḍ* by the Fatimid intellectual Ḥamid al-Dīn Kirmāni (copied in the 14th century and 16th century in Yemen) (Hamdani Collection, Ismaili Special Collections Unit © The Institute of Ismaili Studies).

IV. Promoting Musical Heritage

Among other initiatives, reflecting the Aga Khan's continuing commitment towards the revitalisation of Islamic culture and artistic traditions, it is important to mention the Aga Khan Music Programme (AKMP). It initially grew out of the Aga Khan's concerns to preserve and promote the musical heritage of Muslims across the world where they have an important presence. As the Aga Khan reminded, in a world where "Muslim" and "music" are increasingly not linked together, it is important to create an understanding and underscore the importance of musical language in Islam, which was widely used to convey emotions and experiences about the connections between humans and the divine, about spiritual enlightenment, devotional articulations and in sustaining various performative arts.²¹

The AKMP, over the years, has come to include many programmes focused on education and mentoring, creating opportunities for professional development and creating connections among artists, as well as production, documentation and dissemination

²¹ Remarks by Aga Khan IV at the Aga Khan Music Awards prize-giving ceremony at the Calouste Gulbenkian Foundation, 31 Mars 2019, Lisbon, Portugal, available at <https://the.akdn/en/resources-media/resources/speeches/aga-khan-music-awards-prize-giving-ceremony-calouste-gulbenkian-his-highness-the-aga-khan>, accessed 30 March 2025.

of musical heritage. To take this music initiative to a new level, the Aga Khan inaugurated the Aga Khan Music Awards in 2018, which seeks to not only recognise and honour exceptional musical talent and enterprise but also provide the artists with opportunities for professional growth. Modelled on the AKAA, the Awards are given every three years with a prize fund of USD 500,000 distributed among the winning recipients.

Concluding Reflections

On 25th October 2018, the Pakistan Society London hosted its 65th Annual Dinner in which His Late Highness the Aga Khan was the guest of honour. Introducing the Aga Khan and his multifaceted humanitarian work, the Society's then chairman Sir William Blackburne observed, "If there is one person above all others who personifies what is best about the world of Islam, it is Your Highness".²² Sentiments like these are commonplace when thinking about the vision and contributions of the Aga Khan in the service of Islam and inculcating an understanding about its glorious past and its continuing relevance in the modern world.

As I recall Sir Blackburne's words—transporting myself back to the event and offering a round of applause to the Aga Khan along with the audience—I am reminded that the best about the world of Islam that the Aga Khan embodied is actually what is best about humanity. These are the cherished values that have bound humanity through time and space and remind us about what is of greatest significance, in the final analysis, cutting across boundaries of religion, creed, ethnicity, colour, gender and nationality. These are the values of compassion, kindness, generosity, pluralism, tolerance, mutual respect and care—values that are truly reflected in the words and actions of the Aga Khan, some of which I mentioned above.

While Aga Khan IV has physically departed, leaving literally millions behind saddened at the loss of this great friend of humanity, a hero of Islam and a loving and caring Imam, but he lives on and has become forever immortalised through the imprint of his ideas, his institutions, his sage counsel and the network of dialogues that he has helped create. Above all, he lives on through the Ismaili Imamate which carries forward his legacy and a mandate to work for the socio-cultural development of not just the Ismailis and Muslims more widely, but in many ways for the global world.

Wafi A. Momin

(Assistant Professor and Head of the Ismaili Special Collections Unit,
The Institute of Ismaili Studies, London)

²² See <https://the.ismaili/gb/en/news/mawlana-hazar-imam-attends-the-pakistan-societys-annual-dinner>.

LE PRIX AGA KHAN D'ARCHITECTURE AU YÉMEN HOMMAGE À SON FONDATEUR

La récente disparition de Son Altesse le prince Karim Aga Khan IV m'a profondément émue, ayant eu l'honneur de le rencontrer à l'occasion du Prix Aga Khan, « Aga Khan Award for Architecture (AKAA) », qui couronnait des projets yéménites. D'abord en 2004 à New Delhi, puis à Kuala Lumpur en 2007.

Ce Prix international triennal a été créé en 1977 par le prince Karim pour identifier et encourager l'excellence en matière d'architecture, d'aménagement et de préservation du patrimoine en réponse aux aspirations sociales, économiques et culturelles des sociétés musulmanes. Depuis sa création cette distinction, scrute le paysage architectural du monde à la recherche de projets, des plus modestes édifices aux plus vastes complexes et aux fonctions variées, contribuant à la fois à innover dans la diversité et à pérenniser l'héritage de l'art islamique dans son universalité.

Le patrimoine architectural yéménite internationalement reconnu

Si l'écrit dont témoignent les manuscrits et l'épigraphie sudarabique constitue avec les antiquités (statuaire, gravure, bijoux, ...) une part remarquable du patrimoine du Yémen, l'art de bâtir en est l'emblématique fleuron. Trois de ses villes historiques aux architectures vernaculaires exceptionnelles sont inscrites au Patrimoine Mondial de l'Unesco qui leur confère une valeur universelle : Šibām (Hadramawt), ancienne cité caravanière aux gratte-ciel de terre (1982), Sanaa, aux maison-tours de pierre et de brique ornées de stuc (1986) et Zabīd (al-Ḥudayda) aux façades de briques cuites finement ouvragées (1993) ; en 2023, a été inscrit le site de Ma'rib incluant les hauts lieux de l'ancien Royaume de Saba aux vestiges monumentaux de temples, remparts et systèmes d'irrigation. Notons qu'en conséquence directe ou indirecte des effets destructeurs et déstabilisateurs de la campagne militaire lancée par l'Arabie saoudite, il y a précisément dix ans, tous ces sites ont été classés « en péril » par l'Unesco.

Les projets yéménites couronnés par le Prix Aga Khan d'Architecture (AKAA)

Cette richesse architecturale ancestrale, que le Yémen a su préserver au fil des civilisations qui l'ont forgé, n'a pas échappé à l'attention experte du prestigieux « Aga Khan Award for Architecture » (AKAA). Cette distinction a été décernée à quatre projets yéménites de restauration, dont deux au cours du même cycle. Chaque remise de Prix par le prince Aga Khan en personne fut l'occasion de cérémonies officielles grandioses souvent dans de hauts lieux d'art islamique, suivies, durant plusieurs jours, de rencontres et activités culturelles... mais nous l'évoquerons plus en détail.

Les projets yéménites primés et les lieux de cérémonie de remise du Prix lors des 6^e, 9^e et 10^e cycles triennaux ont été :

- en 1995, la conservation de la vieille ville de Sanaa, cérémonie au Kraton Surakarta de Java, Indonésie ;
- en 2004, la restauration de la mosquée al-‘Abbās d’Asnāf, cérémonie devant la Tombe de Humayun à Delhi, Inde ;
- en 2007, la restauration de la Madrasa al-Amiriya de Radaa et la réhabilitation de la vieille ville de Šibām, cérémonie dans les Tours Petronas à Kuala Lumpur, Malaisie.

Notons qu’en 2013, a été nominée la restauration du fort de Ṭulā‘, l’une des villes historiques prioritaires sur la liste indicative du Patrimoine Yéménite de l’UNESCO.

Cadre et procédures du Prix

Au sein de l’Agence culturelle (AKTC) du Réseau Aga Khan de Développement (AKDN), le Prix d’Architecture (AKAA), présidé par le prince Karim Aga Khan, est dirigé par un Comité directeur qui définit les critères d’éligibilité pour les projets, choisit les thèmes prioritaires, planifie les développements afférents (conférences, séminaires, expositions, publications) et désigne un Grand jury indépendant, pluridisciplinaire et international. Comité et jury sont renouvelés à chaque nouveau cycle.

Les projets présélectionnés identifiés en amont par un réseau de professionnels spécialisés, mais aussi soumis par candidatures libres, sont examinés *in situ* par des experts indépendants ; sur le résultat de ces enquêtes le jury affine sa sélection puis désigne les lauréats.

C’est ainsi que le projet de restauration de la mosquée al-‘Abbās identifié comme répondant aux critères du 9^e cycle du Prix se trouva engagé dans la procédure jusqu’au succès final. Cycle dont le Prince Karim résuma ainsi le thème principal : « Comment protéger le passé en inspirant le futur ».

La Mosquée al-‘Abbās au regard de sa restauration

La mosquée al-‘Abbās (519/1125-1126), se situe à une quarantaine de kilomètres à l’est de Sanaa, à proximité du village d’Asnāf dans la région du Ḥawlān. Elle fut construite sous la dynastie Sulayhīde, d’obédience ismaélienne suivant la règle des Fatimides du Caire, qui régna sur une grande partie du Yémen (1047-1173) à une période de grand bouillonnement intellectuel, politique, religieux et artistique. Simple petit cube, telle une Ka‘aba miniature couronnée de merlons, elle s’inscrit dans un paysage de cultures et de pâturages bordé de collines [Ill. 1]. Elle est constituée de pierres et de briques cuites ornées d’un bandeau de stuc et composée d’une salle hypostyle à six colonnes. Plusieurs indices et réemplois attestent une antériorité préislamique du site et l’empreinte sous-jacente d’un petit temple sudarabique. Ce modeste écrin contraste avec la magnificence de son plafond de bois richement décoré composé de vingt caissons (alternance de planches horizontales sculptées-dorées et verticales peintes) ornés d’entrelacs et d’arabesques aux motifs géométriques et floraux [Ill. 2]. Une rigoureuse géométrie harmonise l’ordonnance des compositions par la cadence des motifs et crée une unité ascendante qui converge vers le mihrab et le couronne. Le plafond

est encadré, au sommet des murs, d'une frise composite selon le même agencement, portant trois bandeaux épigraphiques dont deux en coufique. Ils portent des versets coraniques (dont la sourate de La Lumière, Coran 24, « Al-nūr », qui fait écho à l'or), la date de construction, « mois de dū al-ḥiġġa de l'année 519 de l'Hégire » et le nom du sultan commanditaire « Mūsā b. Muḥammad al-Fittī » ; celui de son maître d'œuvre « Muḥammad b. Abū al-Faṭḥ b. Arhab » est inclus dans le décor de stuc du mihrab. La construction est ingénieuse : les six colonnes en relais des murs portent à la fois le plafond et la toiture ; cette interdépendance structurelle confirme leur contemporanéité.



Ill. 1. Mosquée al-'Abbās, Asnāf, Yémen © Marylène Barret.



Ill. 2. Mosquée al-‘Abbās, Asnaf, Yémen © Marylène Barret.

Leur état de délabrement a nécessité leur dépose totale. Les bois et décors des 980 pièces constituant le plafond furent traitées dans un atelier de fortune installé au musée National de Sanaa. Il s'en suivit une longue et minutieuse restauration interrompue à plusieurs reprises, notamment par la guerre de 1994. Ce projet, que j'eus l'honneur et le plaisir de diriger avec l'aide de mes collègues yéménites, en coopération avec l'Organisation générale des antiquités, des musées et des manuscrits du Yémen (GOAMM) et le Centre français d'études yéménites de Sanaa (aujourd'hui Centre français de recherche de la péninsule Arabique (CEFREPA), délocalisé au Koweït en raison de la guerre), fut financé par la France. Le mélange et le transfert de compétences mêlant techniques importées (notamment pour la restauration des décors) et savoir-faire traditionnels des maîtres-artisans locaux (maçons, menuisiers, forgerons) permirent la formation de spécialistes yéménites et la revalorisation de savoirs ancestraux menacés de disparition. Au printemps 1996, les restaurations terminées et le plafond régénéré remis en place, la mosquée fut inaugurée et rendue au culte des fidèles. Elle a fort heureusement échappé aux saccages de la guerre qui a amputé le Yémen d'une part irremplaçable de son patrimoine archéologique et historique.

La restauration de la Mosquée al-‘Abbās lauréate du Prix Aga Khan 2004

Avertie de la présélection de notre projet avec l'accord des autorités yéménites et françaises, j'avais constitué un dossier de candidature. Présente à Sanaa, où j'étais alors chargée de la coopération patrimoine culturel entre la France et le Yémen, j'avais pu, avec mes collègues yéménites, répondre *in situ* aux questions des experts missionnés par le Prix. Et un matin de juillet 2004, je reçus la bonne nouvelle m'informant de l'élection de notre projet.

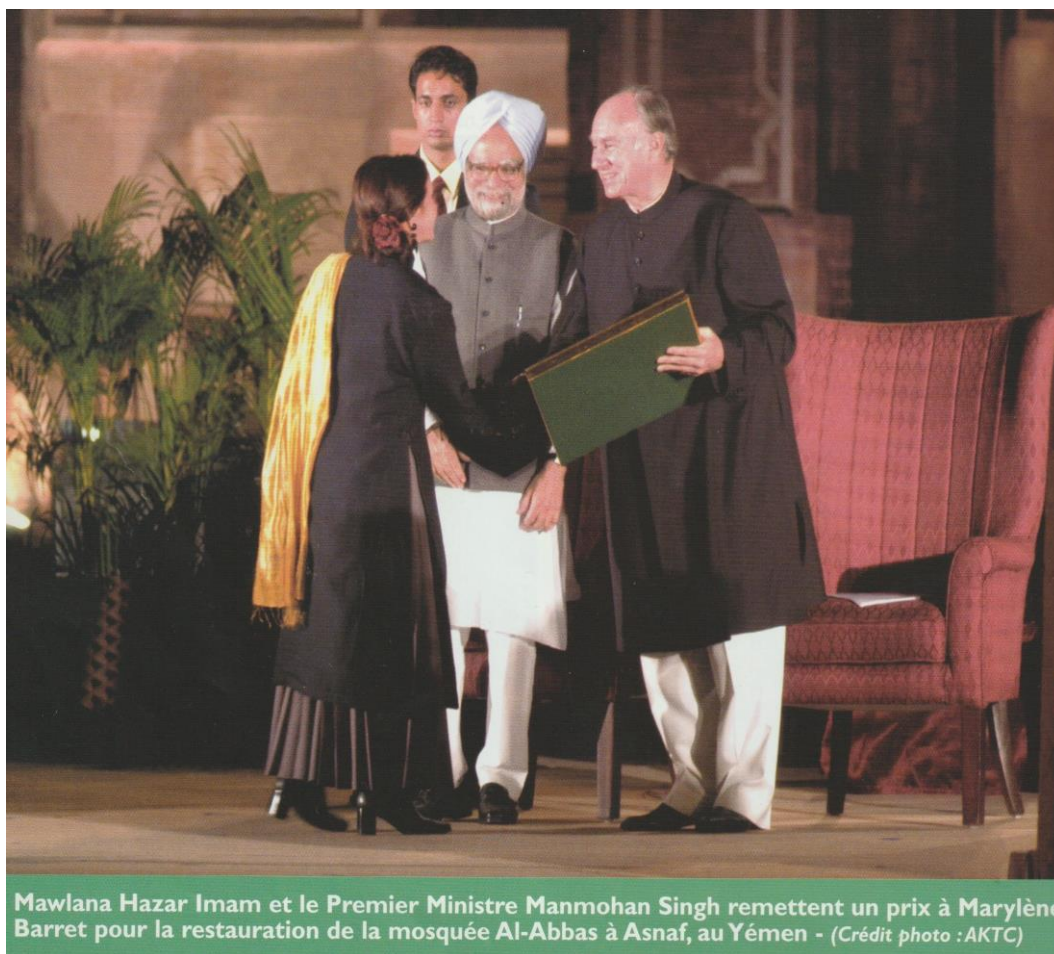
Au cours de ce 9^e cycle du Prix, sur 378 projets présentés, 23 ont fait l'objet d'une expertise technique parmi lesquels 7 ont été élus.

Au côté de notre Mosquée, les autres projets primés illustrent la « diversité » chère au Prince et à l'esprit du Prix : de créations futuristes d'ampleur telles la Bibliothèque d'Alexandrie et les Tours Petronas en Malaisie, à la redynamisation de la vieille ville de Jérusalem, une maison en Turquie, une école au Burkina Faso et un prototype d'abris pour réfugiés.

Concernant la mosquée al-‘Abbās le Jury déclara : « La restauration de la Mosquée al-‘Abbās, au Yémen, représente l'accession aux plus hauts standards en matière de restauration et de conservation, tout en explorant l'importance de la nature et de la contemporanéité d'un site sacré ».

La cérémonie de remise du Prix, la magie des lieux et la sagesse du Prince Karim

La remise du Prix se déroula en Inde, à Delhi, le 27 novembre 2004, au soleil couchant devant le tombeau de l'Empereur Humayun (1570), récemment restauré et magnifiquement éclairé au coeur des « Jardins du Paradis ». Les allées qui nous y guidaient parsemées de pétales de roses rouges que nous écrasions de nos pas, embaumaient... C'est dans cette atmosphère féérique que j'eus l'immense honneur de recevoir cette distinction des mains de Son Altesse l'Aga Khan, en présence du Premier ministre Manmohan Singh [Ill. 3].



The Ismaili 40, mars 2005, p. 14.

L'enchantement se poursuit plusieurs jours, entre visites de hauts lieux du patrimoine de l'Inde, rencontres avec le Jury, les lauréats, les journalistes, conférences et dîners mettant à l'honneur le patrimoine culinaire et artistique indien en présence du Prince Karim Aga Khan, de la princesse Zahra et du prince Hussein. À Agra, la magie toucha au sublime lors d'un dîner-spectacle face au Taj Mahal au clair de lune...

Le Prince Karim offrit aux lauréats dont j'étais le privilège de l'entendre de près évoquer sa vision éclairante du monde, au-delà du sujet qui nous réunissait. Je fus frappée par son charisme, sa simplicité et sa douceur, le sage pragmatisme de ses propos nourris d'une hauteur de vue à la fois lucide, pacifique et tolérante pour s'adapter au changement et proposer des solutions, notamment dans le domaine de l'habitat, et la clarté des actions simples à mener pour contribuer à l'échelle de chacun au bien être de ce monde...

Plus tard, en 2007, j'ai eu à nouveau le privilège et l'honneur de revoir le Prince Karim en Malaisie pour la remise du Prix Aga Khan d'Architecture, invitée au titre de nominateur d'un projet yéménite lauréat que j'avais défendu : la restauration de la Madrasa al-Amiriya de Radaa. La cérémonie se déroula dans les prestigieuses Tours Petronas de

Kuala Lumpur qui avaient partagé les honneurs du cycle précédent avec la Mosquée al-‘Abbās.

En guise de conclusion je retiendrai ces mots du Prince Karim Aga Khan : « Le monde est bien meilleur s’il est pluraliste et multiculturel, soutenir la diversité et les cultures menacées est une aventure fructueuse qui en vaut la peine ».

Marylène Barret-Audouin
(Expert Technique Internationale (ETI) Patrimoine Culturel)

Bibliographie

Baker, Phillipa (éd.). *Architecture and Polyphony: Building in the Islamic World Today*, Londres, Thames & Hudson, 2004.

Barret, Marylène, « Yémen : La mosquée Al-Abbas à travers sa restauration », *Les Dossiers de l'Archéologie* 263, mai 2001, p. 78-81.

_____, Archives personnelles : notes sur la restauration de la Mosquée al-‘Abbās ; notes, documents et dossier de candidature pour le AGAA, 2003, inédit.

Actualités

(jusqu'à décembre 2024)

Nouvelles Chroniques du manuscrit au Yémen = nCmY

Comment citer les Actualités ?/How to refer to the News?

Avec date/With date

*CmY*18 (Juil. 2014), Actualités, <26 avril 2014>

CmY, Nouvelles séries/New Series 19 (Janv. 2015), Actualités, <Décembre 2014>, p. 25.

*nCmY*10/29 (Janv. 2020), Actualités, <14 décembre 2019>, p. 22.

Sans date/Without date

*CmY*18 (Juil. 2014), Actualités, <Oman. Activités de l'Organisation des Archives Nationales du Sultanat d'Oman>

CmY, Nouvelles séries/New Series 19 (Janv. 2015), Actualités, <Nouvelle série « Studies on Ibadism and Oman »>, p. 39.

*nCmY*10/29 (Janv. 2020), Actualités, <*Fahāris Tāğ al-'arūs*>, p. 22.

N.d.l.R.

NCMY

Mur de carte de vœux/Greeting cards wall

Nos onze cartes de vœux sont désormais accessibles en ligne. Nous remercions toutes les bibliothèques qui nous ont autorisés à créer à partir des images inspirantes de leurs manuscrits.

Page Ressources, sous : Les cartes de vœux / Greeting cards,

https://www.cdmy.org/?page_id=728

Nouveau comité de lecture/Reading committee new members

Nous sommes ravis d'accueillir dans notre comité de lecture :

Parappu Kadavath Matra Abdul Jaleel, Asia Research Institute, National University of Singapore

Bernard Haykel (Department of Near Eastern Studies, Princeton University)

Scott C. Lucas, School of Middle Eastern and North African Studies, University of Arizona

Christoph Rauch (Orientabteilung, Staatsbibliothek zu Berlin)

YÉMEN

2003. Omar Abdulaziz Hallaj, “Shibam, Yemen: Urban Development for a World Heritage Site”, *Dialog: Zeitschrift für das Bauen in der Dritten Welt* 76: *Stadt und Wüste*, pp. 4–9.

The article describes the Shibam Urban Development Project (2000–2010), which was funded by the Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (GTZ) and aimed at saving the decaying city by equipping its inhabitants with the necessary skills and resources to eventually preserve it themselves. The article begins with a description of the city and the make-up of its iconic tower houses as well as the challenges of their maintenance. The article then goes on to lay out the societal changes and challenges contributing to the gradual abandonment of the old city. By then detailing how the population was on the one hand reacquaint with the traditional construction techniques to maintain, repair and rebuild the houses and on the other side advised on how to recuperate economically, the article describes how the project attempted to turn decaying cultural heritage into the viable home of a functioning urban community. The article is written by Omar Abdulaziz Hallaj, a Syrian consultant for the project, who, judging from the detailed account of city and project, is intimately acquainted with the situation and challenges on site. This might also explain why the article does not contain any referencing, only listing a few relevant sources in the end. Nevertheless, the article is highly instructive with regards to the manifold challenges of urban rehabilitation, economic reform and community building in the Yemeni context.

2008. Peter Stein, “The ‘Ḥimyaritic’ Language in pre-Islamic Yemen: A Critical Evaluation”, *Semitica et Classica* 1, pp. 203–212.

In this article, Peter Stein attempts to give a definite resolution for a long-standing dispute within South Arabian linguistics, which revolves around the question of the possible existence use of a non-Ṣayhadic language that appears to have survived in three inscriptions from Ḥimyarite times (3rd–6th CE), the Hymn of Qaniya,¹ the votive inscription ZI 11² and a building text known as VL 24 = 2353.³ The language used in

¹ The text was found in Wādī Širḡān in the al-Ḥudayda region. For his treatment of the inscription, Stein mainly relies on a photograph and transliteration by Christian Robin in *L'Arabie antique de Karib'ūl à Mahomet. Sous la responsabilité de Christian Robin. Nouvelles données sur l'histoire des Arabes grâce aux inscriptions*, Aix-en-Provence, Édisud, 1991.

² The text was found in Wādī Širḡān in the al-Ḥudayda region. For his analysis, Stein relies on a photograph, a facsimile and a partly completed transliteration by Muṭahhar al-Iryānī in “Unšuda min maḥram Bilqīs”, *Al-tawābit* 41, 2005, pp. 64–106.

³ The text was found in Ma'rib. Stein relies on the text as given by Albert Jamme in *Miscellanées d'ancien arabe*, Washington, 1971, vol. 2.

these inscriptions does not seem to share the characteristics of other Late Sabaic inscriptions, yet seem to be related to a language known to Medieval historians, most importantly al-Ḥamdānī (d. ca. 335/947)⁴ as “Ḥimyaritic”, which was said to have been spoken in Yemen until several centuries after the advent of Islam and appears to be retained in some of its aspects in some Arabic dialects in contemporary Yemen.

The question now is whether the language of the three inscriptions is the only known scriptural evidence of the language spoken by the Ḥimyarites, who in this theory would have retained the language of their political forbears, the Sabeans in writing. As, however, all of the three inscriptions in question were later discovered to be written in rhymed prose, which, as in Arabic, follows its own morphological rules, hail from different times, were found in different places and on closer inspection also contained characteristics of other Late Sabaic inscriptions, Stein comes to the conclusion that they constituted examples of the same language in different stages of development. What is more, the fact that the language of the three inscriptions shows characteristics of the so-called “Ḥimyaritic” language from the Middle Ages as well as several contemporary Arabic dialects, suggests, as Stein argues, that there is a continuity of the Late Sabaic language through Ḥimyaritic, which then at some point fused with Arabic.

2017. Ekatarina Pukhovaia, “A Zaydī Multitext manuscript from the Glaser Collection (Staatsbibliothek zu Berlin): MS Glaser 37”, *Shii Studies Review* 1, pp. 175–193.

In this paper, Ekatarina Pukhovaia introduces the reader to a manuscript, compiled by Eduard Glaser (1855–1908), which consists of the works spanning over a millennium by 54 authors of different proveniences and Islamic denominations. With the exception of Ḡamāl al-Dīn b. Nubāta al-Miṣrī’s (d. 768/1367) *Šarḥ al-‘uyūn fī šarḥ* Risālat Ibn Zaydūn, which is, as also the title states, a commentary on a work by Ibn Zaydūn (d. 463/1071), an Andalusian poet and two chronicles, the *Kitāb al-ifāda fī tāriḥ al-a’imma al-sāda* and its continuation by ‘Imād al-Dīn Yaḥā al-Ḥabašī (or al-Ḥibšī or al-Ḥaysī, 11th/17th century), the *Tatimmat Kitāb al-ifāda*, which, as she states, together contain a history of all Zaydi imams from ‘Alī b. Abī Ṭālib to al-Mutawakkil ‘alā Allāh Ismā‘īl (d. 1087/1676), Pukhovaia does not go into detail about the content of the various texts. Instead, she focuses on dating the various texts, using colophons, the physical appearance of the texts and ownership statements to establish the history of the manuscript and concludes that it was most likely compiled between 1054/1644 and 1134/1722. “From the point of content”, she argues, “MS Berlin, Glaser 37 is of potential interest to scholars of Zaydis, since it contains a valuable copy of a history of Zaydi imams”. For those wishing to engage with the manuscript, the high-resolution scan of the manuscript, which was also consulted by Pukhovaia, who did not have access to the physical copy of the manuscript, can be found on the homepage of the Staatsbibliothek zu Berlin (Berlin State Library) under:

⁴ Unfortunately, Stein does not mention other historians than al-Ḥamdānī, nor does he specify the exact work of the latter in which the language is mentioned.

https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN732723523&PHYSID=PHYS_0015

Août 2019. Taysīr Kāmila (*tarǧama*), « Wata'iq al-ḥāriǧiyya al-brīṭāniyya 'an al-Yaman (10) », *Al-masār* 59, p. 143-168.

Ce dossier, intitulé « Documents du ministère des Affaires étrangères britannique sur le Yémen (10) », est une collection de documents officiels britanniques traduits en arabe. Il s'inscrit dans une série initiée en 2011 avec la publication du premier dossier dans *Al-masār* 10, 2010, qui marquait le début de la traduction des documents britanniques et américains relatifs à la Révolution constitutionnelle au Yémen en 1948 par Taysīr Kāmila. Ce dixième volet se concentre sur une période cruciale de l'histoire du Yémen, couvrant les cinq mois qui ont suivi le soulèvement de l'Imam Yaḥyā Ḥamīd al-Dīn (1904-1948), le 20 rabī' al-awwal 1322/3 juin 1904. Cette date marque le début d'une révolte majeure contre la domination ottomane au Yémen, un événement qui a eu des répercussions profondes sur la région et qui a attiré l'attention des puissances étrangères, notamment la Grande-Bretagne.

Le soulèvement de l'Imam Yaḥyā en juin 1904 était une réponse à la politique oppressive des Ottomans au Yémen. L'Imam Yaḥyā, un leader religieux et politique influent, a appelé à la résistance contre les Ottomans, accusés de corruption, de mauvaise gestion et d'oppression des populations locales. Son appel a trouvé un écho parmi les tribus yéménites, qui se sont ralliées à sa cause, déclenchant une série de conflits armés avec les forces ottomanes.

Les documents conservés sous la côte Foreign Office 406 : Confidential Print Eastern Affairs 1812-1946 se composent de correspondances, de rapports et de télégrammes échangés entre les responsables britanniques à Aden, en Inde et à Londres. Ils abordent plusieurs thèmes clés :

1. Les opérations militaires ottomanes

Les documents détaillent les batailles entre les forces ottomanes et les rebelles yéménites, notamment la prise de Sanaa par les Ottomans en août 1905. Les rapports décrivent les stratégies militaires, les pertes humaines et les conséquences de ces conflits sur la population civile.

Une attention particulière est portée à la bataille de Ḥiǧǧa, où les forces ottomanes ont réussi à reprendre le contrôle de la région après des combats intenses.

2. La situation économique et sociale

Les documents soulignent les difficultés économiques auxquelles était confronté le Yémen, notamment la famine et la hausse des prix des denrées alimentaires. Ces problèmes étaient exacerbés par les opérations militaires et la perturbation des routes commerciales.

Les rapports mentionnent également les conditions de vie difficiles des populations rurales, touchées par les combats et les déplacements forcés.

3. Les relations tribales et politiques

Les documents explorent les relations complexes entre les tribus yéménites, les forces ottomanes et les Britanniques. Les tribus locales jouaient un rôle crucial dans les conflits, certaines soutenant les Ottomans tandis que d'autres se rangeaient du côté des rebelles.

Les Britanniques surveillaient de près ces alliances, cherchant à maintenir leur influence dans la région tout en évitant une implication directe dans les conflits.

4. La réponse britannique à la lettre de l'Imam :

L'un des points forts des documents est la discussion interne entre les responsables britanniques sur la manière de répondre à une lettre adressée par l'Imam Yaḥyā au Roi britannique. Les Britanniques étaient divisés sur la question de savoir s'il fallait répondre officiellement, craignant que toute communication directe avec l'Imam ne soit interprétée comme un soutien à sa rébellion contre les Ottomans.

Finalement, il a été décidé de ne pas répondre directement, mais de transmettre un message verbal indiquant que le gouvernement britannique était au courant des efforts du Sultan ottoman pour résoudre les problèmes au Yémen.

Ces documents sont d'une importance capitale pour comprendre les dynamiques politiques et militaires au Yémen au début du xx^e s. Ils montrent comment le soulèvement de l'Imam Yaḥyā a marqué un tournant dans la lutte contre la domination ottomane, jetant les bases du mouvement nationaliste yéménite qui allait émerger plus tard.

– Résistance locale et leadership

Les documents mettent en lumière le rôle de l'Imam Yaḥyā en tant que leader charismatique capable d'unifier les tribus yéménites contre un ennemi commun. Sa stratégie combinant résistance armée et diplomatie a été cruciale pour le succès initial de la révolte.

– Impact régional

Le soulèvement de l'Imam Yaḥyā a eu des répercussions au-delà du Yémen, attirant l'attention des puissances étrangères et influençant les relations entre les Ottomans, les Britanniques et les autres acteurs régionaux.

– Conditions de vie des populations locales

Les documents fournissent un aperçu précieux des conditions de vie difficiles des Yéménites pour la période, pris entre les combats et les difficultés économiques.

En résumé, ce dossier offre une perspective unique sur une période cruciale de l'histoire du Yémen, marquée par la résistance contre la domination ottomane et les débuts du mouvement nationaliste yéménite. Il souligne également le rôle des puissances étrangères, notamment la Grande-Bretagne, dans les affaires yéménites, ainsi que les défis auxquels étaient confrontées les populations locales.

1441/2020. Ḥasan Ṣādiq Ibrāhīm Ṣamsī, *Al-Yaman fī al-aršif al-‘utmānī: Dirāsāt watā’iqīyya fī awḍā’ihā al-siyāsīyya 1849-1911*, Koweït, Markaz Ṭurūs li-al-našr wa-al-tawzī‘, 1175 p. [1^{re} éd.].

L’ouvrage *Al-Yaman fī al-aršif al-‘utmānī* (Le Yémen dans les archives ottomanes) offre une analyse documentaire approfondie des conditions politiques du Yémen pendant la domination ottomane entre 1849 et 1911. Il s’appuie sur des archives inédites conservées au Başbakanlık Osmanlı Arşivi d’Istanbul, qui regroupent des documents provenant de divers fonds, tels que les archives du Palais impérial, les Conseils d’État ottomans et d’autres sources administratives majeures.

L’ouvrage aborde de manière analytique les multiples campagnes militaires lancées par les autorités ottomanes pour établir leur contrôle sur le Yémen, notamment la campagne de 1849 et l’installation de garnisons dans la région de Tihāma. Les stratégies mises en œuvre par les gouverneurs ottomans successifs pour consolider leur pouvoir sont explorées en détail, ainsi que la résistance acharnée menée par les tribus locales, les imams zāidites et d’autres forces politiques influentes.

L’ouvrage est structuré en une introduction, un préambule, trois chapitres et une conclusion. Le préambule « La domination ottomane sur le Yémen jusqu’en 1849 » se concentre sur la situation politique au Yémen avant cette date.

Le premier chapitre, intitulé « La politique de l’État ottoman envers le Yémen de 1849 à 1889 », est subdivisé en trois sections. La première traite de la domination ottomane sur la région de Tihāma (1849-1872), en détaillant la campagne ottomane de 1849 et l’occupation d’al-Ḥudayda. Il aborde également la politique des gouverneurs ottomans qui ont dirigé la ville entre 1850 et 1872. La deuxième section traite des mesures prises par l’État ottoman pour renforcer son influence sur le Yémen entre 1872 et 1873, y compris la campagne de 1872 et les actions de l’ambassadeur Aḥmad Muḫtār Bāšā (en poste de 1871 à 1873) après son entrée à Sanaa. La troisième section analyse la situation politique au Yémen entre 1873 et 1889, en mettant l’accent sur la réaction des Yéménites face à la politique ottomane, l’impact de la gendarmerie yéménite de 1879 à 1881 et les actions des gouverneurs ottomans dans le pays de 1881 à 1889.

Le deuxième chapitre, intitulé « La politique de l’État ottoman face aux mouvements de résistance au Yémen de 1889 à 1904 », se penche sur les mouvements de résistance dirigés par Muḥammad b. Yaḥyā al-Manṣūr (1890-1904) et son fils, l’imam Yaḥyā b. Muḥammad Ḥamīd al-Dīn (1904-1948). La première section traite de la position de l’État ottoman face à la résistance menée par l’imam Muḥammad b. Yaḥyā al-Manṣūr (1889-1898), tandis que le deuxième aborde les évolutions politiques au Yémen entre 1898 et 1904. Le troisième sujet examine la politique ottomane vis-à-vis de l’imam Yaḥyā b. Muḥammad al-Mutawakkil (1904-1908).

Le troisième chapitre se concentre sur les conditions politiques au Yémen au début de la Révolution constitutionnelle de 1908 à 1911. La première section explore les conséquences de la Révolution constitutionnelle sur la politique yéménite entre 1908 et 1910 et les demandes des députés arabes et yéménites au sein du Parlement ottoman pour résoudre la question du Yémen. Le deuxième sujet porte sur la réaction de l’État ottoman face au mouvement de Muḥammad al-Idrīsī (1906-1920) à ‘Asīr, qui s’empara de

la plupart des régions, contraignant les Ottomans à contacter le Chérif Ḥusayn (1908-1924) de La Mecque pour récupérer ces territoires. Le troisième sujet décrit le siège de Sanaa par l'Imam Yaḥyā et l'envoi d'une expédition ottomane sous la direction d'Aḥmad 'Izzat Bāšā en 1911 pour lever le siège. Ce chapitre détaille également la signature du traité de Da'an et la réconciliation entre l'Imam Yaḥyā et Aḥmad 'Izzat Bāšā, en expliquant les clauses publiques et secrètes du traité, ainsi que les abus commis par les autorités ottomanes.

L'auteur conclut son ouvrage sur plusieurs points clés relatifs à l'histoire du Yémen sous domination ottomane :

1. L'État ottoman a réussi à restaurer son autorité sur les côtes yéménites après sa campagne de 1849, mais un événement majeur, l'ouverture du canal d'al-Suways en 1869, a transformé la région en un carrefour stratégique. Cela a poussé l'Empire ottoman à reconsidérer sérieusement la question du Yémen, ce qui a conduit à la campagne d'Aḥmad Muḥtār Bāšā (1871-1873) en 1872 et à la reconquête de Sanaa.
2. Le Gouvernement ottoman a choisi la région de Ḥarrāz comme centre pour ses forces militaires, en raison de son emplacement stratégique entre Sanaa, à majorité zaïdite, et al-Ḥudayda, à majorité chaféite, pour se défendre contre les rébellions locales.
3. L'administration ottomane a été confrontée à un problème récurrent : la structure tribale yéménite difficile à contenir ou à pénétrer.
4. L'arrivée de gouverneurs inefficaces, corrompus et négligeant leurs obligations a exacerbé les tensions. Cela a intensifié la résistance, culminant avec l'attaque de l'Imam al-Manṣūr et le siège de Sanaa (1891-1892), ce qui a nécessité une intervention militaire sous le commandement d'Aḥmad 'Izzat Bāšā.
5. Les documents ottomans confirment l'importance stratégique du Yémen pour l'Empire, avec des renforts continus envoyés pour contrer toute insurrection.
6. Le mandat de Ḥasan Ḥalamī Bāšā (1898-1902) en tant que Gouverneur a été une réussite, car il a su gérer l'Imam al-Manṣūr et apaiser les tensions en répondant aux besoins locaux, tout en respectant les droits des habitants.
7. L'émergence de l'Imam Yaḥyā Ḥamīd al-Dīn, qui a suivi l'exemple de son père en menant la résistance contre l'autorité ottomane, a marqué une intensification des rébellions, notamment avec le siège de Sanaa en 1905.
8. Les négociations entre les Ottomans et les Yéménites entre 1905 et 1908 ont échoué, en grande partie à cause de la méfiance de l'Imam Yaḥyā envers les intentions de l'Empire ottoman.
9. Après la Révolution de 1908, les députés yéménites au sein du Parlement ottoman ont joué un rôle crucial dans la mise en lumière de la question du Yémen, la transformant en un enjeu majeur des discussions politiques.
10. En 1910, une nouvelle figure, celle d'al-Idrīsī, a émergé sur la scène yéménite : soutenu par l'Italie, il cherchait à affaiblir les Ottomans et à renforcer la résistance. Sa collaboration avec l'Imam Yaḥyā a conduit à une révolte plus large contre l'Empire ottoman, mettant en péril la stabilité de la région.

11. La situation au Yémen a atteint son point culminant, marquant un tournant décisif dans la gestion de la province par les Ottomans et dans les relations entre les autorités ottomanes et les forces locales.

L'ouvrage s'appuie sur un ensemble de documents ottomans inédits du Başbakanlık, rangés dans les catégories suivantes :

1. Documents « al-Bāb al-Āṣfi » : documents du bureau de la correspondance (« waṭā'iq qalam al-taḥrīrāt »)
2. Documents « al-Sadāra » : documents « qalam al-muhimma » – documents « al-Wilāya al-Mumtāza »
3. Documents « al-Dīwān al-Humāyūnī »
4. Documents « Ğurfat awrāq al-Bāb al-Ālī »
5. Documents « Niżārat al-Dāḥiliyya » : documents « qalam al-maktūbī » (« qalam al-taḥrīrāt »), documents « awrāq idārat al-muḥābarāt al-amma » (documents de la Direction générale des renseignements), documents « al-qism al-siyāsī » (documents de la section politique), documents « awrāq al-šifra » (documents de la section du chiffre)
6. Documents « Niżārat al-Ḥāriġiyya » (Documents du ministère des Affaires étrangères) : « waṭā'iq awrāq ğurfat al-tarġama » (documents de l'office de traduction)
7. Documents des décrets (« Irādāt ») : documents relatifs aux décrets militaires, décrets internes, décrets particuliers, décrets du Conseil spécial, ainsi que les décrets de distinctions (récompenses/insignes)
8. Documents du ministère de l'Éducation (« Niżārat al-Ma'ārif ») : documents du bureau de la correspondance (« waṭā'iq qalam al-maktūbī/qalam al-taḥrīrāt »)
9. Documents des procès-verbaux du Conseil des agents (« Muḍabaṭāt Maġlis al-Wukalā' »)
10. Documents du Conseil d'État (« Šūrā al-Dawla »)
11. Documents de Yıldız : documents du cabinet de Yıldız/documents des présentations privées, documents du cabinet de Yıldız/documents des présentations officielles, documents des archives de Yıldız, documents divers des archives de Yıldız, documents militaires de Yıldız, documents divers de Yıldız/présentations du ministère du Commerce et des Biens utiles.

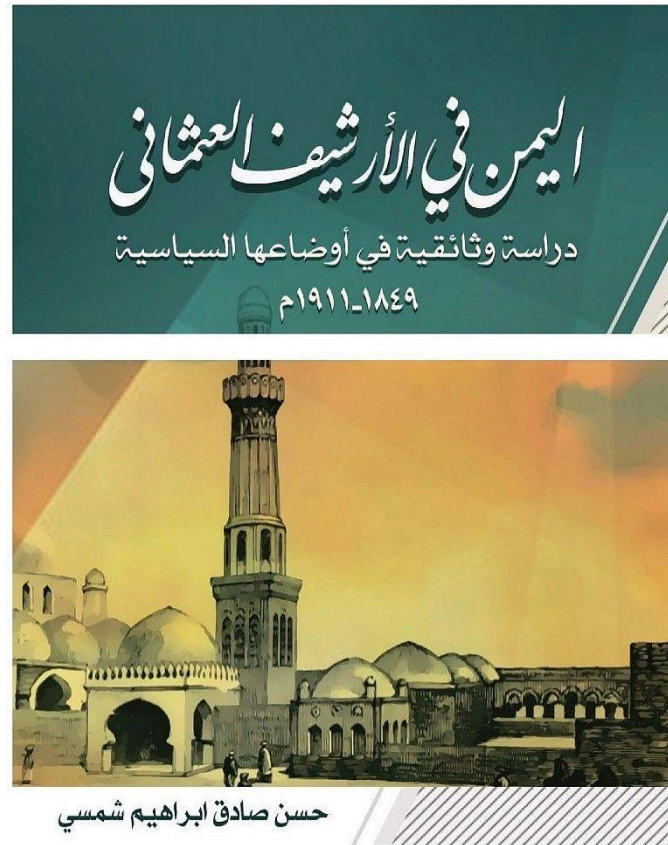
Ces documents, dans leurs diverses catégories, témoignent d'événements, d'évolutions politiques, contiennent des lettres et télégrammes cryptés entre l'administration ottomane de la Province du Yémen et les autorités ottomanes à Istanbul, mais conservent aussi la trace de la position de l'État ottoman vis-à-vis des chefs de tribus locales.

L'ouvrage comprend des annexes précieuses, notamment :

- Une bibliographie complète des sources documentaires utilisées ;
- Une liste des documents originaux analysés.

En somme, cette étude montre que la situation au Yémen sous l'Empire ottoman a été marquée par une résistance persistante, des luttes de pouvoir internes et des interven-

tions militaires, mettant en évidence la complexité de la gestion de cette région périphérique de l'Empire.



2021. Najwa Adra, “Decolonizing Tribal ‘Genealogies’ in the Middle East and North Africa”, *International Journal of Middle Eastern Studies (IJMES)* 53/3, pp. 492–496.

The concept of “tribe” is one of the most contested concepts in social sciences. Part of the controversy may be said to stem from the imprecision of the term itself. Whereas the phenomenon of tribalism is often approached through a rigid lens, focusing on patrilineal descent, unchallenged shaykhly leadership and primordial loyalties to the tribe and its members, Najwa Adra shows how these notions are inadequate in order to understand tribes and tribalism in Yemen. Highlighting how loyalties and notions of tribal belonging are dependent on the analyzed tribal segment, be it the household (*bayt*) as smallest entity over the wider descent group (*lahm*) to village (*maḥall*) and finally the tribe (*qabila*), she shows, that group cohesion declines with the widening of the segment, that belonging is only based on descent in the lower segments and that shaykhly authority was always based on consent rather than the possibility to coerce.

In highlighting the multifaceted phenomenon of the Yemeni tribe, Adra seeks to “decolonize” the perception and consequently portrayal of tribes as atavistic entities. Whereas, as she readily admits, most tribal parts of Yemen were never colonized, she understands “decolonization” as the return to an emic conception of “tribe”, unburdened by external presumptions of their nature. Based on her fieldwork in the 80s and extensive knowledge of the academic literature in the English,⁵ Arabic,⁶ Italian⁷ and French⁸ language on tribes, she argues that as tribes do not own allegiance to their leaders, they were open to embrace other entities, such as the state as locus of their loyalty. This in turn could open the door to approaching Yemeni tribes as an indigenous form of civil society tasked with rebuilding Yemen, she argues. Even if one considers this reconceptualization of tribes as a model of civil society as a bit too far-fetched—if not entirely an attempt at exactly what was criticized before, namely the ascription of external categories on indigenous actors—the article serves as a good introduction to the intricacies of Yemen’s tribal system. Coincidentally, the article may therefore serve as a welcome compliment to Marieke Brandt’s new book, which is reviewed in this issue (*nCmY* 20, Actualités, <2023. Marieke Brandt, *The Tale of a Feud: Domination, Resistance, and Agency in Highland Yemen*, pp. 48–50>).

Août 2021. ‘Abd al-Raḥmān Muḥammad ‘Abd Allāh al-Ṣabrī, *Nafīs al-taman fī asbāb musammayāt mudīriyyāt wa-muḥāfazāt al-Yaman*, Sanaa, Markaz Našwān al-Ḥimyarī li-al-dirāsāt wa-al-i’lām, 171 p. N° de dépôt, Autorité générale du livre pour le Ma’rib : 21/2021.

Ainsi que son titre l’indique, l’ouvrage explore les origines et les significations des noms des districts et gouvernorats du Yémen. Structuré comme un dictionnaire géographique, il offre une analyse détaillée des toponymes yéménites, en s’appuyant sur des sources historiques, linguistiques et ethnographiques pour expliquer les raisons derrière ces dénominations.

Les sources utilisées dans ce livre sont présentées dans l’ordre alphabétique. Parmi les sources les plus importantes figurent des ouvrages linguistiques tels que : *Lisān al-‘Arab* d’Ibn Manẓūr, *Tāğ al-‘Arūs min ḡawāhir al-qāmūs* de Muḥammad Murṭadā al-Ḥusaynī al-Zabīdī, *Mu’ḡam maqāyīs al-luġa* d’Abū al-Ḥusayn Aḥmad b. Fāris b. Zakariyyā, *Šams al-‘ulūm wa-dawā’ kalām al-‘Arab min al-kulūm* de Našwān b. Sa‘īd al-

⁵ For example: Paul Dresch, *Tribes, Government, and History in Yemen*, Oxford, Clarendon Press, 1993; Sheilagh Weir, *A Tribal Order: Politics and Law in the Mountains of Yemen*, Austin, University of Texas press, 2007.

⁶ ‘Abd Allāh Ḥamūdī, “Al-dāḥilī wa-al-ḥāriġī fī al-tanzīr al-zāhir al-qabaliyya: ḥaṭwa fī ṭariq ta’sīs ḥiṭāb anṭrubūlūġī mustaqill”, *‘Umrān/Omran* 19/5, 2017, pp. 113–156.

⁷ Ettore Rossi, “Il diritto consuetudinario delle tribu arabe del Yemen”, *Rivista degli Studi Orientale* 23, 1948, pp. 1–36.

⁸ For example: Maurice Gaudelier, “Le concept de tribu. Crise d’un concept ou crise des fondements empiriques de l’anthropologie ?”, *Diogene* 81, 1973, pp. 3–28.

Ḥimyarī. De plus, des travaux relatifs à la généalogie ont également été mobilisés, tels qu'*Al-iklīl* d'al-Hamdānī, *Nasab Ma'add wa-al-Yaman al-kabīr* d'Abū al-Mundīr Hišām b. Muḥammad b. al-Sā'ib al-Kalbī, d'autres ouvrages historiques, tels que : *Tārīḥ al-Ṭabarī* de 'Arīb b. Sa'd al-Qurṭub, *Idām al-qūt fī dīkr buldān Ḥaḍramawt : mu'ğam, ğuğrāfī, tārīḥi, adabī, iğtimā'ī* de 'Abd al-Raḥmān b. 'Ubayd Allāh al-Saqqāf, *Tārīḥ madīna Ṣan'ā'* d'al-Rāzī, *Al-tiğān fī mulūk Ḥimyar* de 'Abd al-Malik b. Hišām, des éditions de manuscrits tel qu'*Irtifā' al-dawla al-Mu'ayyadīyya : ğibāya bilād al-Yaman fī 'ahd al-Sulṭān al-Malik al-Mu'ayyad Dāwūd b. Yūsuf al-Rasūlī*, édité par Muḥammad 'Abd al-Raḥīm Ğāzim.

L'auteur a entrepris une recherche méthodique et rigoureuse, qui s'appuie sur des publications, des sources académiques, mais aussi des masters et des thèses de doctorat traitant de certains districts, afin d'en extraire les raisons de leur dénomination. Il a pu retracer l'origine linguistique de certains toponymes, tandis que pour d'autres, à l'origine plus obscure, il a fait preuve d'effort personnel (*iğtihād*) et proposé des explications plausibles. Cette approche reflète un travail approfondi et collaboratif, combinant recherche documentaire, analyse des sources historiques, analyse linguistique, enquêtes de terrain et la consultation d'historiens et de linguistes spécialisés afin de fournir une compréhension complète et précise des noms des districts et gouvernorats du Yémen. Il s'agissait pour l'auteur de combler le vide existant dans la littérature yéménite, où les études sur les toponymes étaient jusqu'alors dispersées et fragmentaires. En dépit des défis importants auxquels il a dû faire face, notamment le manque de sources fiables, la difficulté d'accès aux régions étudiées et la complexité liée à l'interprétation de noms imprégnés de dialectes locaux et portant la trace de transformations historiques, l'auteur fournit une analyse détaillée et précise, contribuant ainsi à une meilleure compréhension de l'histoire et de la culture du Yémen à travers ses toponymes.

Les sources mobilisées comprennent notamment des ouvrages historiques, des récits locaux, des études linguistiques et des traditions orales. Par exemple, le nom de la ville de Taz est expliqué comme dérivant de la racine arabe signifiant « force » ou « puissance », reflétant peut-être son rôle historique en tant que centre de pouvoir. De même, le nom de Ḥaḍramawt est lié à une légende locale selon laquelle un roi aurait ordonné la construction d'un mur pour protéger la région des invasions.

Plusieurs thèmes récurrents de la toponymie yéménite sont mis en lumière, tels que les noms dérivés de personnages historiques, de tribus, de caractéristiques géographiques ou d'événements marquants. Par exemple, de nombreux noms de districts sont associés à des figures légendaires ou à des tribus qui ont joué un rôle clé dans l'histoire de la région. D'autres noms reflètent des caractéristiques naturelles, comme les montagnes, les vallées ou les sources d'eau, qui ont influencé le développement des communautés locales.

Enfin, on trouvera un index alphabétique des noms de districts et de gouvernorats.

نقيس الثمن

في أسباب مسميات مديريات ومحافظات
اليمن



عبد الرحمن محمد عبدالله الصبري



2022. Bence Gombkötő, “Horse Tack Terms in the Mongolic Languages”, *International Journal of Eurasian Linguistics* 4/2, pp. 132–159.

This article discusses specific horse tack terms in the Mongolic languages for such items as bridle, bit, saddle, stirrup, and girth from a morphological and etymological perspective. Data are collected from various linguistic works: the Middle Mongol historical documents, dictionaries of the Modern Mongol languages, works on nomadic equestrian literacy, and various etymological dictionaries of Turkic languages. The author concludes that the terminology of horse tack in Mongolic is extensive and mainly native, and that the Turkic borrowings are limited. At the same time, the Mongolian culture and the related terms most probably had a stronger influence on Manchu than the Turkic had on Mongolic. *The King's Dictionary: The Rasūlid Hexaglot. Fourteenth Century Vocabularies in Arabic, Persian, Turkic, Greek, Armenian and Mongol* (Leiden, Brill, ser. “Handbook of Oriental Studies. Section 8: Uralic & Central Asian Studies”, 4, 2000) edited and published by Peter B. Golden & Tibor Halasi-Kun, the Yemeni Rasūlid dictionary, was used for comparison because this has various Middle Mongolian horse tack terms.

https://brill.com/view/journals/jeal/4/2/article-p132_2.xml

2022. Asher Orkaby, “Revolutionary Decades: Yemeni National Memory, 1962–2012”, *The Middle East Journal* 76/1, pp. 29–49.

September 26, 1962, the day ‘Abd Allāh al-Sallāl declared himself President of the Yemen Arab Republic was one of the most consequential days of Yemen’s modern history and became *de facto* synonymous with both the revolution against the Imamic state and the subsequent civil war. Asher Orkaby’s article investigates how the September 26th Revolution became one of the points of reference for the formulation of a Yemeni nationalism narrative.

Orkaby’s diachronic analysis relies on two sets of sources, the original copies of the mouthpiece of the Republican regime, the newspaper *Al-tawra* from the 1960s, which he gained access to in the Yemeni Ministry of Culture in 2013, and the proceedings of the Yemeni Revolution Conference published just before the Arab Spring revolt. The Conference consisted of six symposia, held between 2002 and 2008, and was an attempt to unify the country behind a cohesive revolutionary narrative, lending legitimacy to the regime of President Ṣāliḥ who attended the conference in person.

The narratives perpetuated by the newspaper and four decades later the conference are strikingly similar. Both downplay the role of Egypt in support of the Revolution and its role as an occupying power, both delegitimize the old regime, and both attempt to portray the Revolution as united Yemeni effort, in which also the South had its part. This crude reinterpretation of history, failing to acknowledge the grievances of a new generation brought up after the Revolution, however ultimately failed in uniting Yemenis behind the regime, Orkaby argues. Neither Southern separatists, nor northern Zaydi revivalists felt bound the revolutionary narrative. Whereas the article is very well researched, it is in the context of the Zaydi revival movement that Orkaby makes

the claim that the Huthi movement's name stemmed from the tribal affiliation of its leaders. As the al-Ḥūtī family is a family of the *ahl al-bayt*, or from among the *sāda*, however, this is fundamentally untrue. Whereas this is inconsequential for Orkaby's argument, the reader should be aware of this.

2022. Anīs Muḥammad Hazzā' al-Qubāṭī, *Ṭalab al-ma'ārif fi aḥbār al-Ma'āfir*, Le Caire, al-Maktaba al-'arabiyya li-al-našr wa-al-tawzī', 236 p. ISBN : 2-16-6985-977-978.

L'ouvrage *Ṭalab al-ma'ārif fi aḥbār al-ma'āfir* (La quête des connaissances dans les récits des Ma'āfir) d'Anīs Muḥammad Hazzā' al-Qubāṭī est une étude détaillée des récits historiques et tribaux liés aux Ma'āfir, une tribu originaire de la région de Taz au Yémen. Ce travail se distingue par son approche approfondie de l'histoire de cette tribu, souvent négligée dans les études classiques. L'auteur cherche à combler cette lacune en retraçant leurs origines, leurs contributions et leur héritage, tout en mettant en lumière leur rôle essentiel dans les périodes préislamique et islamique, périodes généralement dominées par d'autres récits historiques.

L'auteur adopte une approche multidisciplinaire, combinant diverses sources pour documenter l'histoire des Ma'āfir. Il met en évidence l'importance du corpus de connaissances laissé par les érudits arabes, en particulier au Yémen, pour enrichir son étude. Son objectif est de faire découvrir l'histoire de cette région, notamment aux jeunes générations, afin de nourrir leur identité et leur avenir. L'auteur précise que son travail n'est pas exhaustif, mais une synthèse vérifiée, ouverte aux ajouts futurs des chercheurs.

L'ouvrage est composé d'une introduction, de quatre chapitres et une conclusion :

1. Introduction

L'introduction souligne l'importance de l'histoire et des récits tribaux pour comprendre l'identité yéménite, tout en mettant en évidence le manque d'attention accordée à l'histoire de la province de Taz, malgré son riche héritage historique et tribal. L'auteur présente sa méthodologie, qui s'appuie sur la collecte minutieuse de sources historiques, généalogiques et littéraires, ainsi que sur des entretiens avec des érudits locaux. Il campe le contexte géographique et historique de la région des Ma'āfir, en explorant les relations complexes entre les tribus du Yémen et les grandes dynasties régionales, telles que celles de Ḥimyar et de Qaḥṭān.

2. Chapitre 1 : Les tribus Sakāsik et Ma'āfir avant l'Islam

Ce chapitre explore les origines et l'influence de ces tribus dans l'histoire préislamique du Yémen. L'auteur retrace l'histoire des Ma'āfir et des Sakāsik, en les associant aux anciennes tribus yéménites telles que Ḥimyar et Qaḥṭān. Il inclut des récits mythologiques et historiques, tout en analysant des inscriptions anciennes mentionnant les Ma'āfir. Le chapitre aborde également leur rôle dans

les batailles locales, notamment dans les luttes contre les Abyssins et d'autres tribus.

3. Chapitre 2 : Al-Ma'āfir après l'Islam et leur participation aux conquêtes islamiques

Ce chapitre traite de la participation des tribus des Ma'āfir aux conquêtes islamiques, en mettant l'accent sur leurs contributions en Syrie, en Égypte, en Afrique du Nord et en Andalousie. L'auteur analyse leur rôle dans les expéditions militaires et leur intégration dans le monde islamique, notamment à travers l'adoption de l'Islam et la diffusion de la culture et de la science arabes. Le chapitre présente également des figures historiques importantes issues des Ma'āfir, telles que des commandants militaires et des savants religieux, qui ont marqué l'histoire de l'expansion islamique.

4. Chapitre 3 : Figures marquantes des Ma'āfir hors du Yémen jusqu'au ix^e/xv^e s.

Ce chapitre se concentre sur les biographies d'érudits, de dirigeants et d'autres figures influentes originaires de Ma'āfir qui ont joué un rôle essentiel dans la culture, la science et la politique dans le monde musulman. L'auteur met en lumière leurs contributions, en particulier dans les domaines de la poésie, de la science, du droit et de la politique, tout en évoquant leur participation à des batailles et conflits internes au sein de l'Islam.

5. Chapitre 4 : Histoire des Ma'āfir au Yémen après l'Islam

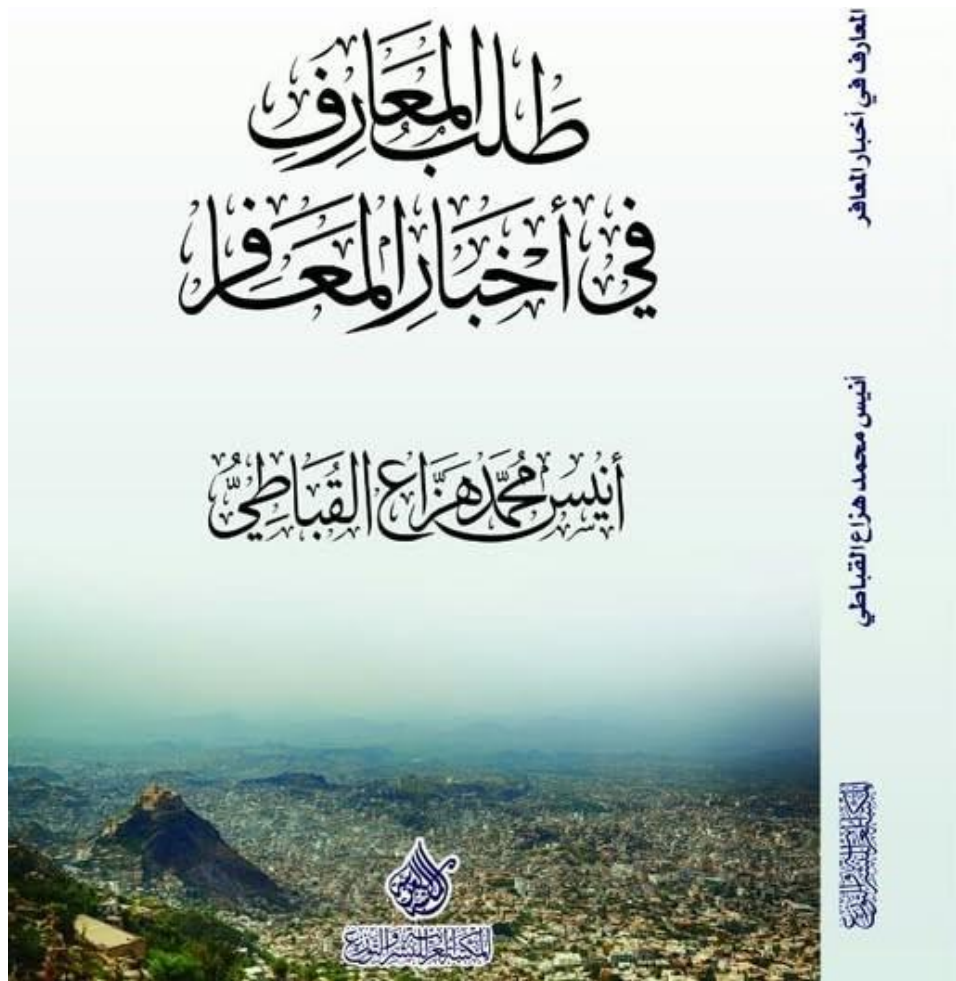
Ce chapitre examine leur rôle clé dans les dynasties successives et leur résistance aux invasions étrangères, notamment contre les Mamelouks et les Ottomans. Sous les dynasties Rasoulides et Tahirides, les Ma'āfir ont contribué à la défense du Yémen, à la stabilité du pays et à la consolidation de leur position, notamment par la construction d'infrastructures et leur participation aux campagnes militaires. Ils ont également résisté aux Mamelouks au xv^e s. et à l'occupation ottomane au xvi^e s., en utilisant leur connaissance du terrain pour mener des actions de guérilla. Le chapitre aborde aussi les biographies de figures influentes originaires de cette région qui ont laissé une empreinte durable sur la culture et la science dans le monde musulman. L'auteur évoque plusieurs lieux historiques dans Taz, en soulignant que certains sont difficiles à localiser à cause de l'évolution de leur nom au fil du temps, tout en invitant les lecteurs, notamment les gens du cru, à les reconnaître et à en apprendre davantage.

6. Conclusion

Dans sa conclusion, l'auteur souligne que le lecteur a probablement découvert l'origine et l'unité du tissu tribal et clanique de cette région, ainsi que la force et la résilience de ces tribus jusqu'au Moyen Âge. Cependant, malgré leur enracinement dans des traditions séculaires, ces tribus se sont progressivement transformées en communautés proches d'une société civile moderne, tout en conservant certains traits tribaux distinctifs. Cette évolution s'explique par plusieurs

facteurs, notamment l'influence des autres sociétés en raison de la migration de leurs membres à l'intérieur et à l'extérieur du Yémen, ainsi que la création d'écoles éducatives en grand nombre depuis l'époque de l'État rasoulide. De plus, elles ont progressivement adopté les principes et les enseignements de l'Islam, remplaçant peu à peu les coutumes tribales de l'ère préislamique.

Les références et sources utilisées dans ce livre sont présentées dans l'ordre de leur apparition tout au long de l'ouvrage. Les sources incluent des ouvrages historiques tels : *Al-iklīl* d'al-Hamdānī, *ʿĀdil Muršīd : tāriḥi* d'Ibn Ḥaldūn, *Nasab Ma'add wa-al-Yaman al-kabīr* d'Abū al-Mundir Hišām b. Muḥammad b. al-Sā'ib al-Kalbī, des références académiques, des manuscrits et d'autres travaux qui ont enrichi le contenu de ce livre, notamment des généalogies et *ṭabaqāt*, par exemple : *ʿAšā'ir al-ʿIrāq* de ʿAbbās al-ʿAzzāwī, *Nihāyat al-ʿArab fī ma'rifat ansāb al-ʿArab* d'Abū al-ʿAbbās Aḥmad al-Qalqašandī, *Al-muntaḥab fī dīkr nasab qabā'il al-ʿArab* de ʿAbd al-Raḥmān b. Ḥamd b. Zayd al-Muḡīrī, des biographies telles *Al-sīra al-nabawiyya* d'Ibn Hišām, *Al-ṭabaqāt al-kubrā* de Muḥammad b. Sa'd al-Baṣrī, ainsi que des études consacrées aux narrateurs de hadiths, dont *Musnad Aḥmad* d'Aḥmad b. Ḥanbal, dans l'édition établie et commentée par Šu'ayb al-Arna'ūṭ. Malheureusement, les dates d'édition, les éditeurs ou les versions spécifiques des ouvrages sont inégalement précisés.



2022. 'Abd Allāh 'Abduḥ 'Abd Allāh al-Wardī al-Ḥubayṣī, *Al-ṣawāb min aḥbār Wuṣāb : tāriḥ al-ġihāt al-Wuṣābiyya wa-a'lāmuḥā ba'd muntaṣaf al-qarn al-tāsi' al-ḥiġrī, al-ġuz' al-awwal 850-1289 H*, Sanaa, Wizārat al-ṭaqāfa, 450 p. N° de dépôt, Autorité générale du livre à Sanaa : 299/2022, version électronique.

L'auteur est né en 1980, dans le village de Ġibaḥ, district de Ġa'far, Wuṣāb al-'Āli. Il travaille comme employé au Bureau de l'Éducation à la capitale Sanaa (al-Amāna) depuis 2008. Il est membre de l'Union des poètes du Yémen, des Généalogistes arabes et de l'Union des écrivains arabes.

L'ouvrage est composé d'une introduction qui présente l'objectif du livre et l'importance de préserver l'histoire locale de Wuṣāb, ainsi que de six chapitres. Le premier chapitre a pour titre : « Les provinces de Wuṣāb : la terre et l'homme » et est divisé en deux sections. La première section traite de l'histoire de Wuṣāb et fournit une chronologie des événements majeurs de la province, incluant des détails sur les guerres, les invasions et les dynasties qui ont régné sur Wuṣāb, ainsi qu'une description des différents conflits et alliances formés au fil du temps. La deuxième section présente des biographies de personnalités wuṣābites des trois premiers siècles de l'Hégire.

Le deuxième chapitre donne un aperçu de l'époque rasūlide et ṭāhiride. La première section étudie ces deux époques. La deuxième section présente des biographies de personnes du ix^e/xv^e s., offrant ainsi au lecteur une idée claire de l'importance de Wuṣāb et de sa place historique, scientifique, politique et sociale, avant l'arrivée des Ottomans au Yémen.

Le troisième chapitre examine les provinces wuṣābites pendant la première époque ottomane (1517-1635). La première section traite de l'histoire des Wuṣābites durant la première présence ottomane, tandis que la deuxième section présente des biographies de personnes du x^e/xvi^e s.

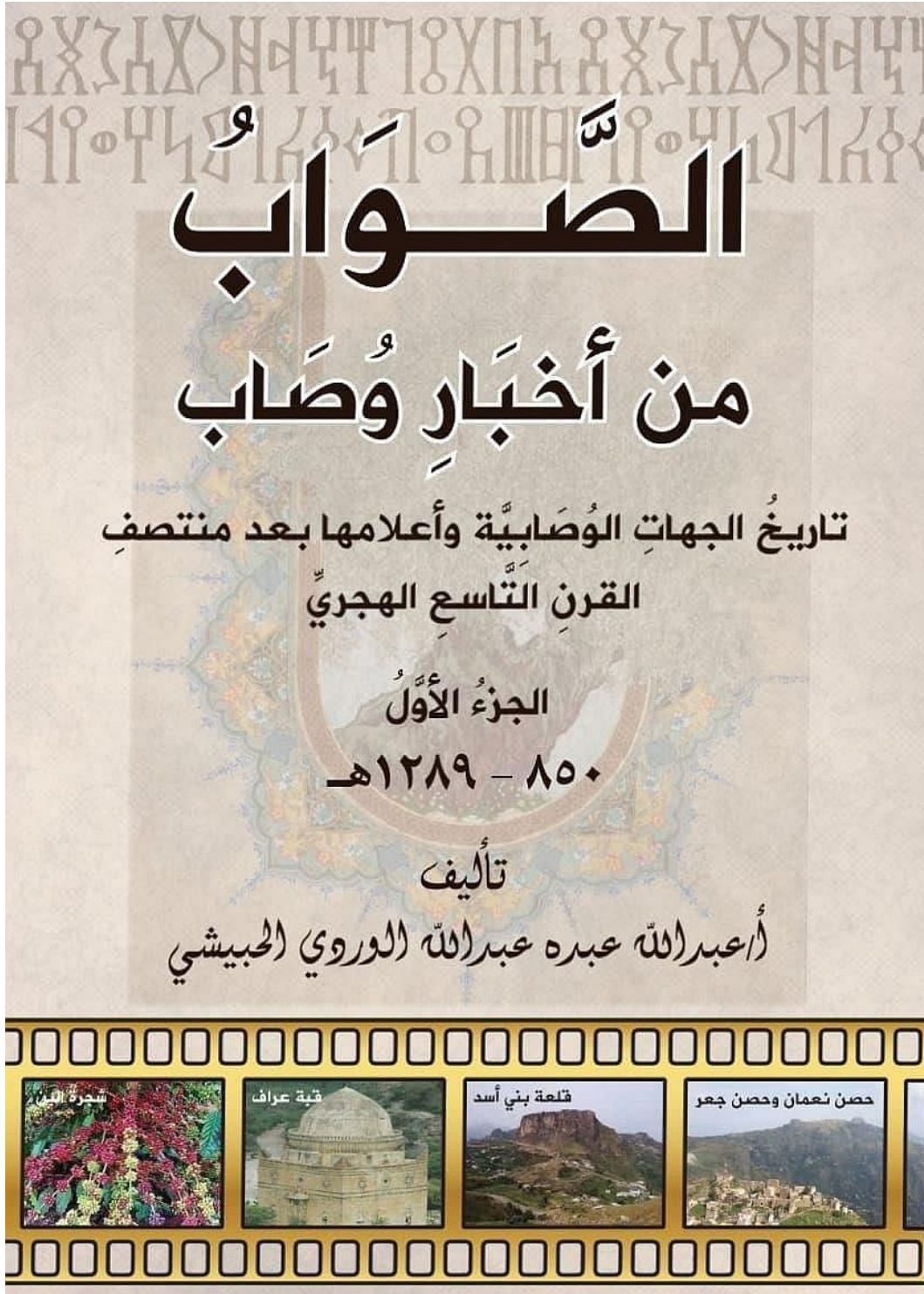
Le quatrième chapitre porte sur les provinces wuṣābites de la première époque qāsimīte (1045/1635-1289/1872). La première section étudie la succession des régimes et souverains ottomans (1038/1628-1046/1636). La deuxième section concerne la période de domination du puissant État des Qāsimī (1046/1636-1124/1712). La troisième section examine des biographies de personnes du xi^e/xvii^e s.

Le cinquième chapitre étudie l'indépendance d'Ishāq b. al-Mahdī (1093/1682-1160/1747) et de ses descendants vis-à-vis de la province de Wuṣāb et leurs activités entre (1110/1698-1189/1775). La première section se concentre sur les conditions des provinces wuṣābites pendant cette période. La deuxième section étudie des biographies du xii^e/xviii^e s.

Le sixième chapitre traite de l'affaiblissement de l'État qāsimīte et de la propagation consécutive du chaos (1189/1775-1289/1872). Ce qui rend compte de sa subdivision en deux parties : 1. période de faiblesse de l'État (1189/1775-1224/1809) et 2. période de chaos (1224/1809-1289/1872). La deuxième section étudie les manifestations du chaos dans les provinces de Wuṣāb. La troisième section examine l'activité scientifique et culturelle dans les mêmes provinces à l'époque qāsimīte (1045/1635-1289/1872). La quatrième section étudie des biographies du xiii^e/xix^e s.

L'auteur conclut qu'il est parvenu à étudier en détail l'histoire de la province. Son travail couvre plus de douze campagnes militaires menées contre cette province au cours de deux siècles et demi (960-1289/1553-1872). Outre des informations sur l'État, les juges et *ṣuyūḥ* influents, ces récits ouvrent des portes auparavant fermées pour les chercheurs et les passionnés du domaine. L'ouvrage comprend au total 266 biographies. Il est pourvu d'un seul index, celui des personnalités.

Pour son étude, l'auteur s'appuie en premier lieu sur les archives privées des familles al-Ġahamī, Sālim al-Ḥuṭāmī, al-Šayḥ Sa'd al-'Afif al-Musallamī, 'Abd al-Karīm al-Ġarīb, ainsi que sur les siennes propres, déposées aux archives de l'Encyclopédie de Wuṣāb, mais aussi sur les archives britanniques conservées sous la côte Foreign Office 406: Eastern Affairs (Middle East), 1812–1946. À ces sources, il a ajouté des manuscrits, publiés ou non publiés, tels qu'*Al-futūḥāt al-murādiyya fī al-ġihāt al-yamāniyya* de 'Abd Allāh b. Šalāḥ al-Dīn al-Dā'ir, *Lisān al-'Arab* d'Ibn Manẓūr, *Tāğ al-'Arūs min ḡawāhir al-qāmūs* de Muḥammad Muṭṭadā al-Ḥusaynī al-Zabīdī, *Mu' ḡam maqāyīs al-luġa* d'Abū al-Ḥusayn Aḥmad b. Fāris b. Zakariyyā, *Šams al-'ulūm wa-dawā' kalām al-'Arab min al-kulūm* de Našwān b. Sa'id al-Ḥimyarī.



2023. Marieke Brandt, *The Tale of a Feud: Domination, Resistance, and Agency in Highland Yemen*, Leiden/Boston, Brill, ser. "Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia", 132, 323 p., 14 pictures, two maps, one chart. ISSN: 1385-3376.

After her very successful first book on the history of the Huthi conflict, *Tribes and Politics in Yemen*, published in 2017,⁹ Marieke Brandt now released her second book. Also dealing with Yemeni politics, this time she addresses the country's tumultuous modern history from the perspective of the biography of a prominent tribal shaykh. She opens her book with the epitaph "*ḥafaḥa Allāh al-Yaman wa-ahlahā*" (May God preserve Yemen and its people), which, given the hardships the country and its people had to endure over the last decades, is a sentiment that can only be seconded. To understand the underlying causes of these hardships, which left the country split and embroiled in war, however, is easier said than done. Brandt's book goes a long way to give an impression of the complexities of Yemeni society and politics, portraying not merely a country in permanent crisis, but a political system in its ultimately failing attempts to manage the various crises it had sustained, if not provoked, in order to ensure its own survival. Long-term president 'Alī 'Abd Allāh Ṣāliḥ (1942–2017) famously described this strategy, which may be flippantly summarized with the adage "the enemy of my enemy is my friend", as a "dance on the heads of snakes". One of the "snakes" he might have thought of was Muḡāhid Ḥaydar, whose life story is the central theme of the book.

Unlike most other books on Yemeni politics, Brandt's *Tale of a Feud* sets out to investigate Yemen's recent history from the vantage point of the biography of an individual, which was never part of the formal political elite. As senior shaykh of Sufyān, one of the member tribes of the confederation of Bakīl, Muḡāhid Ḥaydar was locked in a decades-long struggle with the shaykhly family of al-Aḥmar and their allies. Ḥaydar was elected shaykh in 1987 after his father and three brothers had been killed in a feud with 'Abd Allāh al-Aḥmar (d. 2007), one of the most influential persons in Yemeni politics for over 40 years and the senior shaykh of the tribal confederation of Ḥāṣid, which already in Imamic times had stood in opposition to the Bakīl. The other important figure in Ḥaydar's political life was President Ṣāliḥ, who on the one hand attempted to coopt Ḥaydar as he had done with so many other tribal leaders and who on the other sought to instrumentalize Ḥaydar's feud with the al-Aḥmars to his own advantage. In his drive to stay independent from the regime and the emerging Sunni Islamists, Ḥaydar aligned himself with the Yemeni Socialist Party and the southern cause, which ultimately resulted in his decade long stint in exile after the remnants of the former socialist state had been vanquished in the civil war of 1994. Upon his return in 2004, the al-Aḥmar family had lost much of its influence and Ḥaydar found himself in an unlikely and unsought alignment with the Huthi movement and President Ṣāliḥ against

⁹ Marieke Brandt, *Tribes and Politics in Yemen: A History of the Houthi Conflict*, London, Hurst & Company, 2017.

General ‘Alī Muḥsin, who stood in the way of ‘Alī ‘Abd Allāh Ṣāliḥ attempts to instate his son Aḥmad as his successor. Before long, however, in an attempt to defuse the escalating situation, Ḥaydar left the country for his second, ongoing, exile. Still, slowly but surely, Sufyān was dragged into the Ṣa‘da conflict—a topic Brandt recounts in detail in her 2013 article “Sufyān’s Hybrid War”¹⁰ and her first book, published four years later—and ultimately openly threw its power behind the Huthi-Ṣāliḥ alliance in the wake of the president’s downfall in 2012.

Brandt lays out Ḥaydar’s life story contextualized in its wider social, political and religious environment. The book proceeds chronological, mainly along Ḥaydar’s statements augmented by additional information and analysis. Brandt intersperses her seemingly encyclopaedic knowledge of Western scholarship on Yemeni history, religion and, perhaps most of all, its tribal system with frequent references to tribal societies in other countries such as Egypt, Jordan, Iran or Albania and theoretical literature on tribalism, exile, masculinity and biographical writing. Besides that, Brandt draws on Yemeni scholarship such as Raṣād al-‘Alimī’s work on tribal leadership¹¹ or Faḍl Abū Ġānim’s works¹² on Yemeni tribes and the memories of the likes of ‘Abd Allāh al-Aḥmar¹³ and Sinān Abū Laḥūm,¹⁴ another tribal shaykh. Ḥaydar and Brandt communicated primarily digitally and met in Cairo in 2018. While she laments the obvious lack of access to the field, Brandt’s intimate knowledge of Upper Yemen, the result of five years spent in the country, and the fact that Ḥaydar spent the majority of the time since she first contacted him in 2011 in exile outside Yemen, alleviate this limitation. Additionally, Brandt makes it clear that she does not consider the book a full biography, but an attempt to portray certain aspects of his life, especially those relating to his political and public life in Yemen. Ḥaydar’s two exiles are addressed only briefly and his private life, which Ḥaydar requested stay that way, is excluded entirely. Nevertheless, the book draws a very intimate picture of Ḥaydar, attempting to look behind his account, which, as is readily admitted, not only reflects Ḥaydar’s personal viewpoint, but also his efforts to deliberately shape his public persona. Addressing his personal motivations and their connections to both his personality and his circumstances, Brandt shows great empathy, even compassion for a man whose life from his childhood onwards was defined by hardship, extreme violence, loss and ultimately failure. Without, however, justifying or condoning his actions, she shows how his life story was not only determined by his own decisions, but also the political, societal and—

¹⁰ Marieke Brandt, “Sufyān’s ‘Hybrid’ War: Tribal Politics during the Ḥūthī Conflict”, *Journal of Arabian Studies* 3/1, 2013, pp. 120–138.

¹¹ Raṣād al-‘Alimī, *Al-quḍā’ al-qabālī fi al-muḡtama‘ al-Yamanī*, Sanaa, Dār al-Wādī li-al-naṣr wa-al-tawzī’, 1988.

¹² Faḍl Abū Ġānim, *Al-bunya al-qabālīyya fi al-Yaman bayna al-istimrār wa-al-taḡyir*, Sanaa, Dār al-ḥikma al-yamāniyya, 1985 and *Al-qabīla wa-al-dawla fi al-Yaman*, Cairo, Dār al-manār, 1990.

¹³ ‘Abd Allāh al-Aḥmar, *Qaḍāyā wa-mawāqif*, Sanaa, al-Āfāq li-al-ṭibā‘a wa-al-naṣr, 2008.

¹⁴ Sinān Abū Laḥūm, *Al-Yaman: haqā’iq wa-waṭā’iq ‘iṣṭuhā*, Sanaa, Mu’assasat al-‘Afif, 2004.

given that Sufyān's home territory is a strategically extremely important location, overseeing the only road from Sanaa to Ṣa'da—also geographical context.

Brandt thus not only gives an account of Ḥaydar's life, but also a bottom-up study of President Ṣāliḥ's style of governance as well as the workings of Yemeni politics in general, and their relationship to Upper Yemen's "tribal matrix". While Brandt unfortunately does not define this term precisely, it might be rendered as the socio-political order arising from tribalism. While not shying away from the often-contentious issue of depicting the centrifugal dynamics inherent in the segmentary make up of tribal society, Brandt also highlights its highly sophisticated approach to the exertion of retaliatory violence and the role individual dispositions and political contexts play in escalating conflicts with tribal involvement. Brandt therefore makes a highly valuable contribution to various aspects of the study of Yemen and the wider region, which will be of interests for Yemen researchers across a wide spectrum of disciplines and specialisations. The book includes several photographs of Muḡāhid Ḥaydar and Upper Yemen as well as two maps and a diagram of tribal lineages. It is very well written and copyedited, the only shortcomings standing out being the literal repetition of the definition of the term "liminality" on pages 215 and 253 and a few small inaccuracies in the transliteration of Arabic references—admittedly always a problem hard to eradicate completely. In how far the book could have benefitted from access to the field, which would have potentially given access to additional interview partners and written documents, remains a hypothetical question. As northern Yemen remains inaccessible to foreign researchers, this book with its innovative approach, augmenting digital anthropology with a solid foundation in the existing scholarly literature—also including works by Yemeni academicians, is a great achievement in the field of Yemen studies.

The book is published in open access and available for download at

<https://brill.com/display/title/64934>

2023. Marieke Brandt, "A Stray Bullet from the Seventh Century Hit Yemen: Anti-Zaydi Polemics and the Politics of Genealogy in al-Ghobari's *Al-Qabīlah al-Hāshimiyyah*", Leiden Arabic Humanities and Islamic Thought Blog.

The rise to power of the Huthi movement has deepened one of the most persistent chasm within Yemeni society, that between the majority of the population, claiming descent from the mythical forefather Qaḡṡān, and the societal minority of *ahl al-bayt* or *sāda*, the descendants of Muḡammad, tracing back their lineage to 'Adnān. For centuries, this split was one of the most consequential in Yemeni politics, as the Zaydi imams had to hail from among the *ahl al-bayt*, who in general constituted something akin to a societal elite. The Huthi movement is quite open regarding their ambitions to reinstate the *ahl al-bayt* to political leadership; after all, the al-Ḥūṡī family are from among the *ahl al-bayt*.

Over the last years, at least from 2019 onwards, there is noticeable opposition against the return of the *ahl al-bayt* to power. In 2019, Sām al-Ġubārī, a Yemeni writer, published his book *Al-qabīlah al-hāshimiyya* in which he details how the *ahl al-bayt*—or as

he condescendingly and imprecisely reverts to them, the Hashemites—allegedly conspired to subjugate the Arab people in Yemen and beyond. Al-Ġubārī is a member of a wider yet loose movement, often referred to as the Aqyāl movement, named after the pre-Islamic leaders known as *aqyāl* (sing. *qayl*). Using al-Ġubārī as an example, Marieke Brandt details the main hallmarks of the movement and shows how its essential ethno-nationalist discourse weaponises genealogy against the Hashemites, without, however, making similar claims against other non-ʿAdnānīs—the only major exception, which Brandt does not mention in this brief article, are Zionists, to whom al-Ġubārī likens the Hashemites.

Available on

<https://www.leidenarabichumanitiesblog.nl/articles/a-stray-bullet-from-the-seventh-century-hit-yemen-anti-zaydi-polemics-and-the-politics-of-genealogy-in-al-ghobaris-al-qab%C4%ABlah-al-h%C4%81shimiyyah>

2023. Ibrāhīm al-Kāzimī, *A'lām yamāniyya: baṣamāt ḥālida fī ṣafḥāt al-tārīḥ: mundu mā qabla al-mīlād wa-ḥattā al-qarn al-awwal al-ḥiġrī*, Sanaa, Markaz Naṣwān al-Ḥimyarī li-al-dirāsāt wa-al-i'lām, septembre 2023, 487 p. N° de dépôt, Autorité générale du livre dans le Hadramaout : 304/2023.

A'lām yamāniyya: baṣamāt ḥālida fī ṣafḥāt al-tārīḥ: mundu mā qabla al-mīlād wa-ḥattā al-qarn al-awwal al-ḥiġrī (Figures yéménites : des empreintes éternelles dans les pages de l'histoire : d'avant J.-C. au 1^{er} s. de l'Hégire) d'Ibrāhīm al-Kāzimī retrace les parcours de grandes figures yéménites ayant marqué l'histoire culturelle, politique et sociale de la région, couvrant une période allant de l'ère préislamique jusqu'au i^{er}/xii^e s. Ce livre s'efforce de corriger les récits historiques biaisés et de réhabiliter le rôle central de personnalités yéménites dans le façonnement de l'histoire arabe et islamique, tout en ravivant la mémoire historique des grandes figures du Yémen.

L'auteur n'a pas suivi la méthode traditionnelle des biographies pour ce faire, mais a adopté une approche nouvelle, établissant un lien entre l'histoire de chaque personnage ou chef yéménite et l'environnement dans lequel il a vécu. Il explore ainsi l'architecture, l'écriture, la religion et la nature du terrain, tous éléments qui ont façonné la vie et l'œuvre de ces figures emblématiques du patrimoine yéménite et arabe.

Ce sont les biographies et récits de plus de 100 figures yéménites, devenues des modèles admirés internationalement dans divers domaines, qui sont présentées ici. Le rôle pivot des Yéménites dans des domaines variés tels que l'architecture, la gouvernance, la littérature et la diffusion de l'islam est montré en réponse à l'effacement progressif de l'identité yéménite dans certains récits historiques contemporains.

Le livre est structuré en une introduction et un préambule, suivis de trois chapitres riches et variés, chacun offrant une perspective unique sur l'histoire du Yémen.

Introduction et préambule : L'introduction éclaire la méthodologie historiographique adoptée par l'auteur, mettant en exergue la centralité du Yémen dans l'histoire de la péninsule Arabique, les efforts de certaines traditions historiques pour minimiser ou

effacer le rôle des figures yéménites et la nécessité de redécouvrir et valoriser les contributions oubliées de cette région.

Chapitre 1 : Les origines du Yémen et ses premières civilisations

Ce chapitre explore les débuts de la civilisation yéménite :

- La grandeur de la civilisation sabéenne : Le Yémen est présenté comme le berceau d'une culture avancée, maîtrisant l'architecture (construction de barrages et citernes) et l'écriture (*al-musnad*).
- Les rois et dirigeants légendaires : L'auteur détaille les exploits des Tubba' (rois himyarites) et de la reine de Sabā', soulignant leur influence au-delà des frontières du Yémen.
- Les pratiques religieuses et culturelles : Une section est consacrée aux croyances préislamiques et à leur transformation au contact des grandes religions abrahamiques.

Chapitre 2 : L'âge d'or islamique et ses figures yéménites

Dans ce chapitre, l'auteur met en lumière les contributions des Yéménites à l'histoire islamique :

- Les compagnons du Prophète Muḥammad : Des figures comme Mu'ād b. Ğabal et Abū Mūsā al-Aṣ'arī sont décrites comme des piliers essentiels de la diffusion de l'islam.
- Leur rôle dans les conquêtes islamiques : Est détaillée la manière dont les Yéménites ont apporté leurs compétences militaires et diplomatiques à l'expansion de l'islam.
- Les poètes et érudits : Une section explore leur apport à la littérature arabe classique et aux sciences islamiques, témoignant de leur rayonnement intellectuel.

Chapitre 3 : Figures médiévales et résistances culturelles

Ce chapitre se concentre sur les personnalités qui ont marqué la période médiévale :

- Les chefs militaires et les résistants : L'auteur met en avant leur lutte contre les forces étrangères et leur rôle dans le maintien de l'identité culturelle yéménite.
- Les philosophes et penseurs : Leur contribution aux débats intellectuels et culturels de l'époque est mise en lumière, reflétant leur influence durable.

L'ouvrage repose sur une combinaison de sources primaires islamiques comprenant des œuvres historiques majeures sur l'histoire ancienne et islamique du Yémen, telles que *Tārīḥ al-Ṭabarī*, *Tārīḥ al-rusul wa-al-mulūk*, ou *Kitāb al-Iklīl* et *Ṣifāt ḡazīra al-'Arab* d'al-Hamdānī, auxquelles l'auteur ajoute le Coran et les hadiths. Les sources modernes, y compris des encyclopédies et des travaux récents, tel *Tārīḥ al-Yaman al-islāmī* de Muḥammad al-Surūrī, offrent des perspectives supplémentaires pour une analyse équilibrée.

L'ouvrage met en lumière trois thèmes majeurs. Tout d'abord, il insiste sur la préservation de l'identité culturelle, en soulignant l'importance de conserver la mémoire des figures yéménites comme une source d'inspiration pour les générations futures. Ensuite, il s'intéresse aux leçons de l'histoire, en accompagnant chaque biographie d'une

réflexion sur les enseignements qu'elle peut apporter aux sociétés modernes. Enfin, il déconstruit les mythes historiques à travers une critique des stéréotypes, en valorisant la contribution souvent négligée du Yémen à l'histoire humaine.

En conclusion, ce livre va au-delà de sa dimension historique pour devenir un manifeste en faveur de la reconnaissance du rôle du Yémen dans l'histoire humaine. Il invite à réfléchir sur l'importance de l'histoire dans la construction de l'identité collective et appelle à préserver un héritage riche et méconnu.



2023. Bayarma Khabtagaeva, “On Dagur Kinship Terms”, *International Journal of Eurasian Linguistics* 5/2, pp. 233–249.

Dagur is an archaic Mongolic language. This article analyzes Dagur kinship terms from etymological, phonetic and morphological perspectives. Data were collected from Dagur language dictionaries and the author’s recent fieldwork (2017 September, Hulunbuir China), and the dictionary regarding the Hailar dialect. Further, Para-Mongolic, Tungusic and Chinese sources were used. To sum up, most of the kinship terms are of Mongolic origin, though with special Dagur features which are absent in other Mongolic languages. A few terms were borrowed from Tungusic languages and Chinese. Several compounds and amalgamations are etymologically of hybrid origin (Mongolic and Tungusic or Tungusic and Chinese). In the scope of *nCmY, The King’s Dictionary: The Rasūlid Hexaglot. Fourteenth Century Vocabularies in Arabic, Persian, Turkic, Greek, Armenian and Mongol* (Leiden, Brill, ser. “Handbook of Oriental Studies. Section 8: Uralic & Central Asian Studies”, 4, 2000) edited and published by Peter B. Golden & Tibor Halasi-Kun, the Yemeni Rasūlid dictionary, provides some Mongolic terms according to the author. For example, elder sister, *ekē* in Dagur and *egeči* in Mongolic language, also appears as *eke* in *The King’s Dictionary*.

https://brill.com/view/journals/jeal/5/2/article-p233_4.xml

2023. Yihao Qiu, “Understanding the career of Mongolian speakers in the Mamluk Sultanate: A comparative perspective”, *Acta Asiatica Varsoviensia* 36, pp. 199–228.

Yihao Qiu discusses how the Mongolian language and its speakers played an active part in the life of the Mamluk Sultans’ courts. Further, comparing with the Persian and Chinese sources, the author points out the similarities of Mongolian education in the Mamluk Sultanate and the Mongol Empire and the complexity of the relationship between language acquisition and knowledge of Mongol history. The result shows that the Mongolian speakers in the Mamluk sultanate mainly appear as agents who make cross-cultural contact between the Mamluk Sultanate and the Mongol Empire. They were also active in the secretariat and participated in the creation of the culture of the interpreting office, which covered the space from the Black Sea to Yemen and shared a multilingual practice. The Yemeni source during the 14th century, *The King’s Dictionary: The Rasūlid Hexaglot. Fourteenth Century Vocabularies in Arabic, Persian, Turkic, Greek, Armenian and Mongol* (Leiden, Brill, ser. “Handbook of Oriental Studies. Section 8: Uralic & Central Asian Studies”, 4, 2000), edited and published by Peter B. Golden & Tibor Halasi-Kun, is provided in this article as a good example of the compilation process that revolves around the Mongolian language.

<https://doi.org/10.60018/AcAsVa.sdxh8192>

2023. ‘Alī b. ‘Alī b. Šāliḥ al-Ruwayšān, *Šahādāt min al-rīf: mudakkirāt šaḥṣiyya al-siyāsa wa-al-muḡtama‘ wa-al-a‘rāf wa-al-‘ādāt wa-al-taqālīd*, Sanaa, p. 667, ill. [al-ṭab‘a al-tāniyya]. N° de dépôt, Autorité générale du livre à Sanaa : 56/1997.

‘Alī b. ‘Alī b. Šāliḥ al-Ruwayšān était originaire du village de Bayt al-Ruwayšān, dans le sous-district (‘Uzla) d’al-Yamāniyya al-sufla, district de Ḥawlan al-Ṭayāl. Il a été le Gouverneur d’al-Maḥwīt, d’al-Bayḍā’ et d’autres régions.

Ces témoignages du *rīf* sont une compilation de mémoires personnelles qui explore les aspects politiques, sociétaux, les coutumes et les traditions du Yémen. La première version de l’ouvrage est parue en 1997, en 280 p. Après sa publication, l’auteur a continué à enregistrer et consigner de nouveaux événements, conversations et réflexions, dans l’objectif de les publier ultérieurement dans une édition revue et augmentée. Il avait confié à son fils Ġalāl (officier et homme politique yéménite devenu Vice-Premier Ministre chargé des Affaires de défense et de sécurité dans le gouvernement Houthi-Sanaa depuis 2016) le soin de réaliser une nouvelle édition.

L’auteur est décédé le 7 octobre 2016, après être tombé gravement malade. Le lendemain de son décès, alors que de nombreuses personnes étaient réunies pour honorer sa mémoire, la salle de condoléances a été bombardée par l’aviation de la coalition saoudienne, causant la mort de plus de 150 personnes et faisant près de 900 blessés. Ce type d’acte, horrible, n’était malheureusement pas isolé après 2015. L’auteur dédie ses écrits aux âmes des martyrs, aux cœurs des blessés, des affligés et des victimes, afin que les générations futures se souviennent que les Yéménites n’acceptent pas l’injustice, que, suivant l’adage, les jours passent et le débiteur ne meurt pas (« fa-al-Yamānī lā yaqbal al-ḍaym, wa-al-ayyām dawal, wa-al-dayyān lā yamūt », فاليميني لا يقبل
(الضيم، والأيام دول، والديان لا يموت).

On a là une précieuse ressource documentant les coutumes et traditions anciennes du Yémen. Le livre présente une collection de souvenirs personnels couvrant des aspects clés de la vie avant et après la Révolution, notamment la politique, la société et les traditions. Il peut être considéré comme une archive orale préservant une facette importante de l’histoire et de l’identité du peuple yéménite et un aspect significatif des traditions et lois tribales héritées, ainsi que des proverbes coutumiers anciens transmis dans/par les campagnes yéménites. On y trouve de nombreuses histoires sur la vie des bédouins et des tribus du Ḥawlān, les conflits tribaux et d’autres faits et événements importants de l’histoire pré- et postrévolutionnaire. Une expérience de vie.

L’auteur a choisi de structurer son texte autour de thèmes plutôt que sous forme de chapitres classiques. Le livre commence par des récits de son enfance, de sa famille et des difficultés traversées après la mort prématurée de son père. Il explore diverses pratiques sociales et communautaires, illustrant différents aspects de la vie yéménite. L’auteur mentionne les noms des tribus et les termes sociaux utilisés dans la société tribale, montrant leur importance juridique et constitutionnelle dans presque toutes les régions du Sud-Est et du Nord-Est du Yémen. Il utilise sa mémoire vive et ses journaux personnels pour documenter les événements qu’il a vécus ou observés, fournissant des exemples concrets de comportements sociaux, qu’ils soient positifs ou négatifs.

tifs. Il raconte des histoires de personnages influents de sa famille, ainsi que des événements marquants liés aux imams Yaḥyā (1904-1948) et Aḥmad (1948-1962), jusqu'à la Révolution de 1962 et celle de 1963.

L'auteur décrit également la situation du Nord du Yémen à l'époque de l'imamat, où les conditions de vie étaient marquées par l'ignorance, le sous-développement et la faim, en précisant que l'État dépendait des revenus de la *zakāt*. L'auteur aborde les coutumes et traditions, expliquant certaines règles coutumières utilisées dans le système juridique et constitutionnel des tribus et l'illustrant par des anecdotes humoristiques et des histoires réelles. Cet ouvrage aborde des questions sociales et politiques, en plus des poèmes, des chants traditionnels et des joutes poétiques. Diverses professions agricoles et le patrimoine populaire yéménite sont envisagés dans leur diversité, en fournissant des exemples précis de coutumes et traditions. L'auteur utilise une grande quantité de termes tribaux et les documente, expliquant leur importance de façon détaillée.

Les sections suivantes évoquent les événements politiques et militaires contemporains, notamment les révolutions de Septembre 1962 et d'Octobre 1963, reflétant l'opinion personnelle de l'auteur. Sa narration unique complète les perspectives d'autres historiens et politiciens contemporains ayant relaté ces mêmes événements. Il analyse enfin les conflits et leurs évolutions après ces deux révolutions, tant au Nord qu'au Sud.

شهادة من الريف

علي بن علي بن صالح الرويشان



مذكرات شخصية في السياسة والمجتمع
والأعراف والعادات والتقاليد

الطبعة الثانية - ٢٠٢٣ م

2024. Ismail Fajrie Alatas, “Voicing God’s Presence: Qur’anic recitation, Sufi Ontologies, and the Theatro-Graphic Experience”, *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 14/1, pp. 47–60.

In this article, Ismail Fajrie Alatas examines the Yemeni and Indonesian Bā ‘Alawīs’s approach to Qur’anic recitation, which, as he argues, entails two unified yet distinct aspects, recitation as not only a form of worship or participation in an enactment of divine self-disclosure but divine self-disclosure itself. Like divine speech, which is not only a timeless actuality and as such an attribute of God but also a concrete act, giving testimony to the existence of this principal actuality and thus inherently linked with it, humans are, according to Sufis like the Bā ‘Alawīs, not only passive receivers of God’s wish to reveal himself to his creation, but as transmitters and receivers of his speech also an integral part of this revelation themselves. Alatas likens Qur’anic recitation to a theater, not only ascribing a role to the reciter him- or herself as vehicle and thus part of divine self-disclosure, but also as just the latest in line of other reciters going back to the very beginning in Islam, thus also grounding him or her manifestly in the material present. Similarly, every party involved in this theatre of recitation is not a passive recipient of the divine but also an active participant, intellectually digesting and thus assigning meaning to revelation. In this way, a recitation of the Qur’an brings together the scriptural nature of the Qur’an and the theatric and multivalent experience and act of the embodiment of God’s speech in the here and now.

Alatas, who studied ‘Abd al-Raḥmān b. Mustṣafā al-‘Aydārūs’s (d. 1192/1779) text *Al-‘arf al-‘ātir fī ma’rifat al-ḥawāṭir wa-ḡayrha min al-ḡawāḥir* at a boarding school in Tārim and attended recitations of the highly revered founder of that school Ḥabīb ‘Umar, then goes on to explain the approach to and effects of ‘Umar’s recitation as well as the way in which followers of the Bā ‘Alawīs, attained proficiency in recitation by over time becoming engaged with the divine through the process of recitation itself. Knowledge of the divine for the Bā ‘Alawīs was thus not solely acquirable through scripture alone. Meaning instead arose through both personal experience and intellectual engagement, thus foreclosing notions of a unitary and inflexible nature of the message of the Qur’an.

2024. Muḥammad Sālīm Bā-Aḥmadān, *Šibām fī ba’d al-mu’allafāt (1893-1987)*, Hadramout, 118 p. N° de dépôt, Autorité générale du livre à Hadramout : 208/2024.

L’ouvrage Šibām dans certaines œuvres de Muḥammad Sālīm Bā-Aḥmadān est une contribution érudite et personnelle visant à rassembler des écrits et des témoignages de voyageurs, arabes ou étrangers, sur la ville historique de Šibām, située dans la région du Hadramout, au Yémen. L’auteur met en lumière l’importance de cette ville, souvent qualifiée de « Manhattan du désert » en raison de ses célèbres gratte-ciel en terre crue, du fait de son rôle économique, social et culturel à travers les âges.

Dans son introduction, l’auteur indique que celle-ci a été rédigée à l’origine pour une impression de l’ouvrage qui devait coïncider avec les célébrations de « Tarīm, Capitale de la Culture Islamique 2010 ». Cependant, l’auteur précise que le colloque scienti-

fique intitulé « Šibām à l'époque de son essor commercial » a constitué une alternative appropriée à cette publication. Par la suite, il a effectué quelques modifications dans l'introduction pour l'adapter à cette nouvelle circonstance.

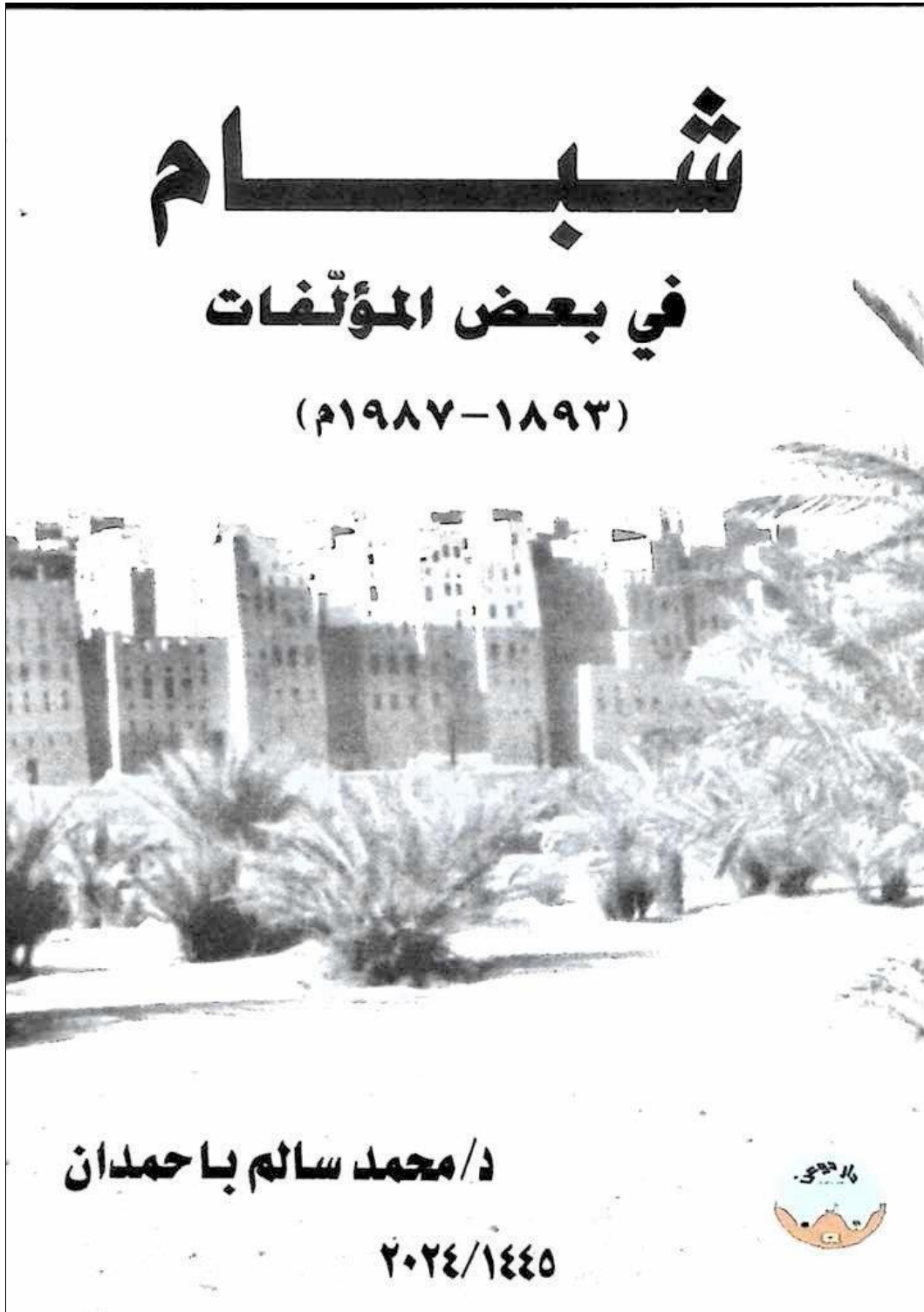
L'auteur souligne dans son livre que Šibām fut autrefois un centre économique et commercial majeur du Hadramout, attirant l'attention de nombreux explorateurs et écrivains tels que Leo Hirsch (1867-1924), Theodore Bent (1852-1897), Mabel Bent (1847-1929), Hans Helfritz (1902-1955), Daniël van der Meulen (1894-1989), Hermann von Wissmann (1895-1979), Harold Ingrams (1897-1973), Freya Stark (1893-1993), Harry St. John Bridger Phillby (1885-1960), Wilfred Thesiger (1910-2003), Šalāh al-Bakrī (1912-1993), Eva Hoeck (1917-1995), Wendell Phillips (1921-1975), Salīm Zabbāl (1925-2018), Karl Heinz Bochow (1936-) et Lothar Stein, ainsi que Robert Stephens (1931-1995), qui en ont laissé des descriptions détaillées. Ces récits, bien qu'enrichissants, reflètent autant la ville que les perspectives des auteurs eux-mêmes, d'où l'invitation à les lire avec discernement et esprit critique.

Le projet est né de la gratitude personnelle de Bā-Aḥmadān envers Šibām, inspirée par sa visite en 2006 et par les relations qu'il y a nouées. Il souligne l'importance de collecter, d'analyser et de préserver ces récits épars afin de faciliter l'accès à une documentation précieuse pour les chercheurs et les passionnés d'histoire. Il apporte des corrections aux noms de lieux et de personnes, enrichissant les textes originaux par des annotations sans en altérer l'esprit. Cependant, il a choisi de ne pas commenter directement les récits, laissant cette tâche aux lecteurs et aux chercheurs.

Le livre s'inscrit également dans une démarche de réhabilitation culturelle. Bā-Aḥmadān regrette que Šibām, jadis un centre économique et commercial majeur, soit aujourd'hui reléguée à une position marginale. Toutefois, il exprime l'espoir que des efforts collectifs puissent restaurer la splendeur de la ville et lui redonner la place qu'elle mérite dans l'histoire et le patrimoine mondial.

En conclusion, *Šibām fi ba'd al-mu'allafāt* est bien plus qu'un simple recueil de témoignages. Il s'agit d'une œuvre émotionnelle et visionnaire, qui cherche à susciter une prise de conscience collective quant à l'importance de préserver et de célébrer le patrimoine unique de Šibām. Par cet ouvrage, Bā-Aḥmadān laisse une porte ouverte à la recherche future et à une collaboration renouvelée pour documenter et sauvegarder cette cité historique.

La couverture est tirée de : Hans Helfritz, Guido Zebisch & Irfan Ahmad, *Neugier trieb mich um die Welt: Hans Helfritz im Jemen 1931-1935 : eine photographische und musikethnologische Spurensuche*, Sanaa, Deutsche Botschaft (Yemen), Deutsches Archäologisches Institut Abteilung Sanaa, 2007. L'ouvrage contient des illustrations de Šibām réalisées par divers explorateurs et écrivains.



2024. Tamon Baba, “Mules and the Yemeni Rasūlids: Kingships and Networks around Goods”, in: Nobuaki Kondo (ed.), *Political Power and Networks*, Tokyo, the University of Tokyo Press, pp. 37–55 [in Japanese].

This article discusses how the Yemeni Rasūlids regarded mules in political and commercial networks and how mules (were) moved. Mules, like horses, were given as valuable gifts by several dynasties and peoples around the Red Sea and the Indian Ocean. The Rasūlids valued tall white mules from Ethiopia as special, while mules were also produced in Yemen. This perspective seemed to be the same as that of kings in the Walāsmāʿ dynasty in Ethiopia. They thought that mules fathered by a white donkey from Sudan and produced by Christians were precious and accordingly restricted their commercial transport outside Ethiopia. Detailed information on mules is provided by Rasūlid sources such as *Nūr al-maʿārif fi nuḏum wa-qawānīn wa-aʿrāf al-Yaman fi al-ʿahd al-muḏaffarī al-wārif* edited by Muḥammad ʿAbd al-Raḥīm Ġāzim (Sanaa, Centre français d’archéologie et de sciences sociales (CEFAS), 2003 & 2005), the veterinary medicine book *Al-aqwāl al-kāfiyya* by al-Malik al-Muḡāhid (r. 1321–1363), edited by Yaḥyā Wahīb al-Ġabbūrī (Bayrūt, Dār al-ġarb al-islāmiyya, 1987), and the chronicle *Al-ʿuqūd al-luʿluʿiyya* by al-Ḥazraġī (d. 812/1409), edited by Muḥammad Basyūnī ʿAsal (Cairo, Maṭbaʿat al-hilāl, 1914).

<https://www.utp.or.jp/book/b10094537.html> [in Japanese]

2024. Mohamed al-Fatimi, “Traditional knowledge of wild plants on traditional tools, materials, products and economic practices in southern Yemen”, *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine* 20, article no. 62.

This article documents the traditional knowledge of wild plants that is essential for the daily livelihood of local people in southern Yemen and elucidates the reality. Ethnobotanical data were collected during the 2000–2005 using open-structured interviews with direct observation focusing on traditional use of wild plants for domestic purposes. The valid number of informants reached 1,020. The survey identified 73 wild plant species belonging to 28 families with various local traditional uses. The most dominant plants belong to *Fabaceae* mostly *Acacia* species. They were used for handicraft, health aids, agriculture tools, construction timber, livestock & beekeeping, as fuel and in economic products. While the author does not call on Yemeni Arabic historical sources directly, he refers to studies based on Yemeni sources by Daniel Martin Varisco, such as “Agricultural crops in South Arabia/Yemen in the first millenium CE”.¹⁵ to provide historical evidence.

<https://doi.org/10.1186/s13002-024-00698-5>

¹⁵ *Vegetation History and Archaeobotany* 2023, online

<https://link.springer.com/article/10.1007/s00334-023-00975-5#citeas>

2024. Banu Güzelderen, “A Study of the Vocabulary in al-Qavânîn al-Kulliyya li-Zabṭ al-Luġa at-Turkiyya”, *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 77/2, pp. 279–300.

To explore how Kipchak and Oghuz feature in its multi-layered language structure, Banu Güzelderen investigates the vocabulary used in *Al-qawânîn al-kulliyya li-zabṭ al-luġa al-turkiyya* written by an unknown author in Cairo at the beginning of the fifteenth century. The author used the edition by Recep Toparli, Mehmet Sadi Çögenli & Nevzat Hafis Yanık, entitled *El-Kavâninü'l-Külliyeye Li-Zabti'l-Lügati't- Türkiyye* (Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1999–2003). This Mamluk Kipchak grammar is one of the most authoritative texts on the distinction between ‘pure Turkic’ and ‘impure Turkic’. Results indicate that 37.03% of the fifty-eight words analyzed in this study still exist in contemporary Oghuz, while 25.93% are still present, and even have the same meaning, in contemporary Kipchak. A large part of the studied vocabulary is comprised of different words that express the same meaning in historical and/or contemporary Oghuz and Kipchak languages and dialects, and there was no ‘pure Turkic’ during this period. While the Yemeni source was not directly used in this article, *Resuli Sözlüğünün Türkçe Söz Varlığı* [*Turkish Vocabulary in Resuli's Dictionary*] by Galip Güner (Ankara, Kesit Yayınları, 2017) was quoted to show several examples of Turkic words used during the Medieval ages.

<https://doi.org/10.1556/062.2024.00314>

2024. Nidhal Abd Jabbar, “The intellectual contributions of the princes of Bani Rasul in Yemen and their cultural impact (656–858/1228–1452)”, *Journal of the Iraqia University* 68/1, pp. 227–237 [in Arabic].

This article discusses how the Rasūlid princes contributed to Yemeni intellectual activities. Various Rasūlid sources, such as the chronicle *Al-‘uqūd al-lu’lu’iyya* by al-Ḥazraġī (d. 812/1409) edited by Muḥammad Basyūnī ‘Asal (Sanaa, Markaz al-dirāsāt wa-al-buḥūṭ al-yamanī, 1983), and the biographical works *Qilādat al-baḥr fī waḥyiyāt a’yān al-dahr*, edited by ‘Abd al-Ġanī ‘Alī al-Aḥġarī (Sanaa, Wizārat al-ṭaqāfa wa-al-siyāḥa, 2004) and *Al-sulūk fī ṭabaqāt al-‘ulamā’ al-mulūk*, edited by Muḥammad ‘Alī al-Akwa’ (Sanaa, Maktabat al-iršād, 1995), show us that the Rasūlid princes supported scholars by providing patronage, financial aid, and intellectual engagement, and that the princes themselves visited the scholars to seek knowledge, and wrote and compiled essential books. Further, the Rasūlid princes founded schools and religious buildings with *waqfs* which continued after the Rasūlids’ rule had ended and contributed to Yemeni intellectual activities (see below: Encart, Anna Kaetz & Anne Regourd, “Middle East Medical Collection”, pp. 85–93).

<https://www.iasj.net/iasj/issue/2776>

2024. Magdalena Moorthy Kloss, *Unfree lives: Slaves at the Najahid and Rasulid Courts of Yemen*, Leiden, Brill, 248 p.

Magdalena Moorthy Kloss explores the real activities of slaves in Yemen during the Medieval Ages. Focusing on slaves, including eunuchs, she reconstructs the lives of the Yemeni people and transregional activities around the Western Indian Ocean.

This book consists of the chapters below:

- Introduction (pp. 1–10)
- 1. Historical Context and Sources (pp. 11–31)
- 2. The Medieval Slave Trade to Yemen (pp. 32–69)
- 3. Eunuchs (pp. 70–138)
- 4. Enslaved Women and Girls (pp. 139–184)
- 5. Enslaved Workers of Low Rank (pp. 185–201)
- Conclusions (pp. 202–208)

As the quantity of pages show, the author mainly analyses the activities of eunuchs in the courts. Starting from their early history in the Islamic age, their military and political importance and their duties as protectors of the Royal women and educators of the Royal children are described in detail. The Rasūlid administrative document *Nūr al-ma'ārif fi nuḏum wa-qawānīn wa-a'rāf al-Yaman fi al-'ahd al-muḏaffarī al-wārif*, edited by Muḥammad 'Abd al-Raḥīm Ġāzim (Sanaa, Centre français d'archéologie et de sciences sociales (CEFAS), 2003 & 2005), the Yemeni biography *Al-'iqd al-fāḥir al-ḥasanfītabaqātakābirahlal-Yaman* by al-Ḥazraġī (d. 812/1409) edited by 'Abd Allāh b. Qā'id 'Abbādī, Mubārak b. Muḥammad al-Dūsarī, 'Alī 'Abd Allāh Sāliḥ al-Wusābī, and Ġamīl Aḥmad Sa'd al-Aṣwal (Sanaa, Maktabat al-ġīl al-ġadīd, 2009), and the chronicle *Al-'uqūd al-lu'lu'yya* by al-Ḥazraġī edited by James William Redhouse and Alexander Rodgers (Leiden, Brill, 1906) provide information on the actual lives of slaves under the Rasūlid court during the thirteenth century, including high-ranking eunuchs' salaries.

<https://brill.com/display/title/69851?contents=editorial-content>

<https://e-book.fwf.ac.at/detail/o:1960>

2024. Sa'īd b. Baṭrīq al-Muṭṭabbib *al-mulaqqab bi-Awtīšīyyūs, Tārīḥ Ibn Baṭrīq al-ma'rūf bi-Naẓm al-ġawhar, al-ġuz' al-tānī : al-'aṣr al-islāmī (1^{er}-326 H)*, dirāsa wataḥqīq 'Abd al-Ġanī b. Ġālib al-Ḥāġibī, al-Ġīza, Dār naṣr 'anāwīn books, 2024, 643 p.

Le manuscrit *Tārīḥ Ibn Baṭrīq*, connu également sous le nom de *Naẓm al-ġawhar*, n'a pas encore fait l'objet d'une édition critique scientifique sérieuse. C'est à présent chose faite. Si Sa'īd b. Baṭrīq, l'auteur du texte, est égyptien, l'éditeur scientifique de cette édition est yéménite, ainsi que la maison d'édition. Ce texte est pourtant considéré comme l'une des œuvres majeures de la bibliothèque historique arabe et son importance n'a pas échappé à certains historiens chrétiens. Malheureusement, explique 'Abd al-Ġanī b. Ġālib al-Ḥāġibī, ces premiers efforts d'édition ne furent ni rigoureux, ni critiques :

- La première édition a été publiée au xviii^e s. par Edward Pocock à Oxford. Le texte manuscrit n'a été ni comparé à d'autres manuscrits, ni accompagné d'un travail d'édition scientifique.
- La deuxième édition a été publiée par Louis Cheikho à l'imprimerie des Jésuites de Beyrouth en 1905. Bien qu'elle soit une comparaison avec l'édition de Pocock, il ne s'agit pas d'une édition critique et elle manque d'une vérification approfondie.
- La troisième édition a été réalisée par Michael Breydy à Louvain en 1985, à partir du manuscrit de la bibliothèque du Sinaï (Sinai 582). Cependant, ce manuscrit souffre de graves lacunes, notamment avec l'absence de deux cahiers au début et six cahiers à la fin, et parce qu'il ne contient qu'une petite section liée à la période islamique, que le présent éditeur a précisément entrepris d'attester et d'éditer. En conséquence, l'édition de Breydy est également incomplète, en plus de ne pas être consolidée avec d'autres manuscrits.

En résumé, les éditions de Pocock et Breydy ne sont pas comparées, ni éditées de manière critique, tandis que celle de Cheikho se limite à une comparaison avec Pocock sans effort de vérification approfondie. Par conséquent, ce livre précieux n'a jamais été véritablement édité de manière scientifique. Ces premières éditions visaient principalement à diffuser la connaissance et à préserver l'état des manuscrits disponibles à l'époque. Bien que ces initiatives soient louables et aient contribué à révéler le contenu du livre, elles ont néanmoins laissé de nombreuses erreurs, omissions, ajouts et altérations (particulièrement les éditions de Cheikho et Breydy). En outre, ces éditions sont devenues extrêmement rares aujourd'hui et ne sont disponibles que sous forme numérique dans des bibliothèques limitées. Face à cette situation, et conscient de l'importance de cet ouvrage pour la bibliothèque arabe et islamique, l'éditeur a entrepris de le republier dans une édition nouvelle, complète et rigoureusement critique.

Pour cette édition, l'éditeur a travaillé à partir de quatre manuscrits et deux éditions imprimées. Il les a comparés et vérifiés (à l'exception de l'édition de Breydy, qui a été écartée au profit du manuscrit original du Sinaï, le n^o 582). Bien que l'édition de Breydy présente des erreurs et soit incomplète, al-Ḥāḡibī dit avoir tout de même tiré parti de ses travaux, notamment de son introduction en allemand (sans en donner la référence) et de ses *Études sur Sa'īd ibn Baṭrīq et ses sources*, Louvain, E. Peeters, coll. « Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium », 450 – « Subsidia », 69, 1983.

Contenu de l'ouvrage :

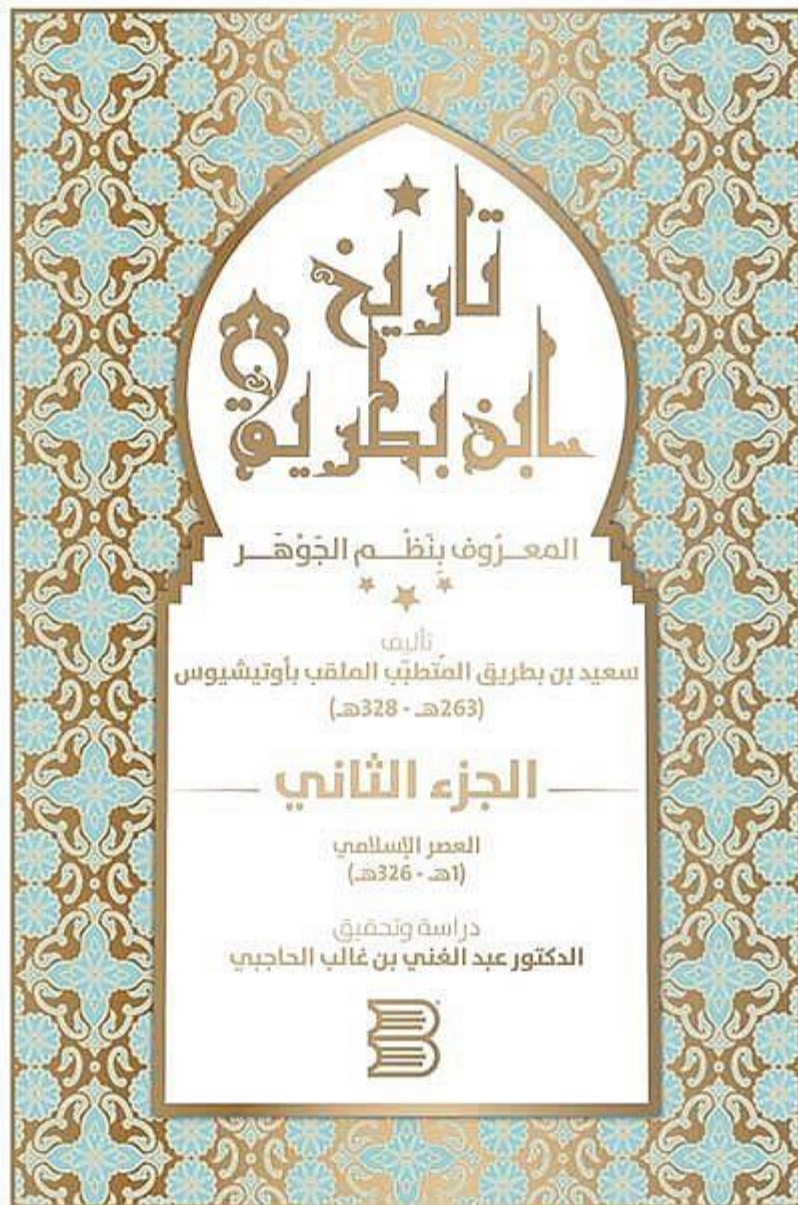
- Introduction de l'éditeur : Elle comprend une biographie concise d'Ibn Baṭrīq (263/877-328/940), une présentation de son ouvrage, de sa méthodologie et de ses sources, ainsi qu'une liste des manuscrits encore conservés dans des bibliothèques autour du monde à ce jour, l'auteur présente une recherche approfondie sur 30 manuscrits du *Naẓm al-ǧawhar*, conservés dans différentes bibliothèques du Moyen-Orient et d'Europe. Parmi les manuscrits les plus remarquables, on trouve celui du Sinaï, intitulé Sinaï Arabe 582, daté du xi^e s. J.-C, et considéré comme le plus ancien exemplaire connu. Des copies importantes sont conservées en Égypte, en Palestine (notamment à Gaza avec le manuscrit daté

de 1543) ainsi qu'au Liban, notamment au Patriarcat grec catholique de Beyrouth. La Syrie possède également des copies significatives, avec le manuscrit de Damas copié par Sulaymān b. 'Abd Allāh Lu'lu' en 1872 et un autre, fragmentaire, trouvé à Alep, copié par Murquṣ b. Mūsā et datant de 1672.

En Europe, plusieurs grandes bibliothèques abritent des exemplaires notables. En France, la Bibliothèque nationale de France conserve plusieurs manuscrits : BnF Arabe 243 (xiii^e s.), 244 (xiv^e s.), 245 (xvi^e s.), 246 (xvii^e s.) et 247, contenant des variantes textuelles importantes. Le Vatican possède le manuscrit Arabe 45 (xiv^e s.), tandis que la bibliothèque Laurentienne de Florence conserve un exemplaire datant du Moyen Âge (Florence Laurentienne 17,7). Au Royaume-Uni, la British Library détient le manuscrit BL Add. 12345 du xvii^e s., tandis qu'Oxford et Cambridge conservent respectivement le Bodleian Library MS Arab. 51 (xviii^e s.) et le University Library MS Arabic 77, de datation incertaine.

Les dates de production des manuscrits vont du xi^e s., avec le Sinaï Arabe 72, au xix^e s., avec une copie réalisée en 1858. Ces manuscrits présentent de nombreuses variantes textuelles et certains sont fragmentaires ou comportent des ajouts ultérieurs, ce qui complique l'établissement d'une édition critique définitive. L'étude de ces manuscrits met en lumière la richesse et la complexité de la transmission textuelle dans l'histoire des lettres arabes.

- Texte critique : Le texte édité couvre la période allant de la création d'Adam jusqu'au règne du Calife abbaside al-Rāḍī bi-Allāh en 400/1010. Il est divisé en deux parties : la première traite la période d'Adam à l'avènement de l'Islam, et la seconde, l'ère islamique par l'histoire des dynasties musulmanes, des relations avec les Byzantins et les Perses, des conflits internes (tels que les Qarmates) et de l'émergence de la dynastie fatimide.
- Index multiples : index complets des noms propres (personnages), des lieux, des tribus, des peuples, des sources, références et contenus.



2024. Anne Regourd, « Material and Textual Ties in a Yemeni Manuscript » (ms UBL Or. 474 (41)), dans : Arnoud Vrolijk, Kasper van Ommen, Karin Schreper & Tijmen Baarda (éd.), *Prophets, Poets and Scholars*, Leyde, Leiden University Press, 2024, p. 86-87.

Il s'agit d'une contribution au volume *Prophets, Poets and Scholars* édité par Arnoud Vrolijk, Kasper van Ommen, Karin Schreper & Tijmen Baarda pour commémorer l'inauguration de la nouvelle bibliothèque orientale de l'Université de Leyde (Universitaire Bibliotheken Leiden (UBL)), qui a pris place le 25 septembre 2024. Elle porte sur le *'Unwān al-šaraf* d'Ibn al-Muqri' (m. 837/1433), un auteur du Yémen rasoulide (626/1229-858/1454). Son livre est composé des textes imbriqués de 5 disciplines, représentatifs de l'enseignement en *madrasas* (Kinga Dévényi, « A polythematic work from the Rasūlid era: The manuscript of *'Unwān al-šaraf* of Ibn al-Muqri' (d. 837/1433) in the Library of the Hungarian Academy of Sciences », *nCmY* 11/30, juillet 2020, p. 107-130). Dans le format d'une note, l'analyse attire l'attention sur l'intérêt codicologique essentiel du texte et sa postérité par la copie. Plusieurs copies ont été réalisées au xv^e s., la plus ancienne, datée de 832/1429 au colophon, se trouvant à Dublin. La Bibliothèque de l'UBL possède une copie datée au colophon de 999/1591, le ms Or. 474. La note est accompagnée d'une image de ce manuscrit.

2024. Aḥmad Yāsir Ṭāha & Fawāz Zaḥlaf Ğazzā', "The Role of Yemeni Markets in Commercial Activity during the Era of the Rasulid State (626–858 AH/1228–1454 AD)", *Journal of University of Anbar for Humanities* 21/3, pp. 1194–1212 [in Arabic].

This article discusses how the Yemeni markets, especially in Aden, Zabīd, Ḥafār, al-Šiḥr and Sanaa under the Rasūlids developed focusing on their geographical locations, commercial and political situation, and weights and measures. Yemeni sources such as *Al-sulūk fi ṭabaqāt al-'ulamā' wa-al-mulūk* by al-Ġanadī (d. 732/1332), edited by Muḥammad 'Alī al-Akwa' (Sanaa, Maktabat al-iršād, 1995), *Ṣifat bilād al-Yaman* by the Persian traveller al-Muġāwir (d. 690/1291), edited by Mamdūḥ Ġilāf 'Ādī (Cairo, Maktabat al-ṭaqāfa al-dīniyya, 1996), and the essential administrative sources *Nūr al-ma'ārif fi nuḏum wa-qawānīn wa-a'rāf al-Yaman fi al-'ahd al-muḏaffarī al-wārif* edited by Muḥammad 'Abd al-Raḥīm Ğāzim (Sanaa, Centre français d'archéologie et de sciences sociales (CEFAS), 2003 & 2005) and *Irtifā' al-dawla al-rasūliyya*, edited by Muḥammad 'Abd al-Raḥīm Ğāzim (Sanaa, CEFAS, 2008) provide information on Yemeni markets during the 13th and the 15th centuries.

<https://www.iraqoj.net/iasj/article/325235>

2024. Mahnoor Zaman, *Tracing the Maritime Slave Trade in The Red Sea and Gulf of Aden: The Intersection of Islamic Principles and The Socioeconomic and Political Practices in Yemen's Rasulid Dynasty (1229–1454 C.E.)*, Montréal, McGill University, Indian Ocean World Centre, ser. "Indian Ocean World Centre Working Paper Series", 19, 28 p. ISSN: 2371-5111.

This article discusses how Islamic principles drove and justified the maritime slavery practised by the Yemen Rasūlids. While the author outlines the history of the Rasūlids, the maritime activities centred on Aden and the institution of slavery, it is mainly based on previous studies such as *Unfree Lives: Slaves at the Najahid and Rasulid Courts of Yemen (11th and 15th Centuries CE)* by Magdalena Moorthy Kloss (Leiden, Brill, 2024), "Across the Red Sea and Gulf of Aden: Ethiopia's Historic Ties with Yaman" by Richard Pankhurst (*Africa: Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente* 57/3, 2002, pp. 393–419), "Writing the Ethnic Origins of the Rasulids in Late Medieval South Arabia" by Daniel Mahoney (*The Medieval History Journal* 21/2 (2018), pp. 380–399), and *Aden and the Indian Ocean Trade: 150 Years in the Life of a Medieval Arabian Port* by Roxani Eleni Margariti (Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2007). On the other hand, the author, bearing in mind the hadiths on slavery, concludes that while Rasūlid slavery was shaped by Islamic law, they selected interpretations of Islamic law which suited them, because slavery played an essential role in the social, political and economical structure of Yemen at that time.

<https://iowcwp.mcgill.ca/article/view/32>

ABU DHABI

29-31 octobre 2024. Sorbonne University Abu Dhabi Campus & National Library & Archives, Abu Dhabi. Conférence internationale, « Digital Archiving in the Arab World (DAAW) 2024 and research about Ras Al Khaimah Manuscripts and sailors dairies »

Présentation [n. de nCmY : reprise du site]

« The first-ever International Conference on Digital Archiving in the Arab World (DA|AW), held in Abu Dhabi in 2019, organized to spark off a series of conferences on the subject. Four years later, and following a global epidemic, it is time to reassemble for exploring and move ahead with the practises, experiences, and challenges of digital archiving in the Arab World. The inaugural colloquium/conference examined the issues of data preservation in the Arab world and eventually resulted in a publication release that continues to serve as a reference for researching the subject today (...). At DAAW|2024, we aspire to address it through the more focused standpoint of the digital management and preservation of data and documents, without foregoing a broader reflection, concerning both historical and future documents and data in danger whether physical or natively digital.

Hereby, CEDEJ centre d'études et de documentation économiques juridiques et sociales) has joined forces with the Bibliotheca Alexandrina, the UAE National Archives, and the University of Sorbonne Abu Dhabi to organize a second conference in Abu Dhabi from 29th till 31st October, 2024.

The conference aims to showcase the richness of Arab content and the significance of digital archiving. At a time when global digitalization is transcending all barriers, the sources of scholarships and culture cannot be bound to books, while much historical and fresh knowledge is undeniably lost. It also restricts the ability to generate new information and synthesize new pedagogies. Similarly, digital archiving contributes to the preservation of the region's identity, knowledge, and heritage by prolonging their lifespan. Besides conservation, digital archives enable broader access to their content by utilizing the power of digital technology.

The principal objective of DAAW|2024 is to bring together scholars and practitioners for discussions about archiving challenges in the Arab world. »

Site de la conference : [DAAW - Digital Archiving Conference in the Arab World - Sorbonne University Abu Dhabi](#)

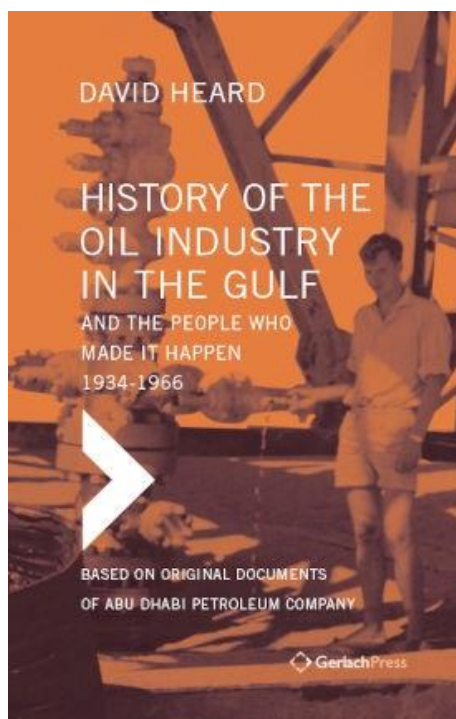
Programme : [DAAW-2024_Booklet-Final-2-DigitalUse.pdf](#)

2025. David Heard, *History of the Oil Industry in the Gulf and the People Who Made it Happen, 1934-1966*, Gerlach Press, 2748 p., 6 vols [1st ed.]. ISBNs below.

Based on Original Documents of Abu Dhabi Petroleum Company, with a extensive summarized index for all volumes, and richly illustrated with historic photos and maps, this set consists of 5 book titles in a total of 6 volumes:

1. From Pearls to Oil: How the Oil Industry Came to the United Arab Emirates (ISBN: 978-3-95994-176-1)
2. Oil Men, Territorial Ambitions and Political Agents: From Pearls to Oil in the Trucial States of the Gulf (ISBN: 978-3-95994-064-1 > set of 2 volumes)
3. The Trucial Coast Diaries (1948-1957). On the Way from Pearls to Oil in the Trucial States of the Gulf (ISBN: 978-3-95994-080-1)
4. The Trucial Coast Political Reports 1958–1963. The Slow Progress from Pearls to Oil (ISBN: 978-3-95994-140-2)
5. The Trucial Coast Political Reports 1963–1966. From Pearls to Oil—at Last (ISBN: 978-3-95994-172-3)

<https://gerlachpress.com/9783959941785>



ARABIE

1981. Muhammad Nazeer Ka Ka Khel, “Political System in pre-Islamic Arabia”, *Islamic Studies* 20/4, pp. 375–393.

In this article, Muhammad Nazeer Ka Ka Khel analyses the systems of governance of the Himyarite Kingdom in South Arabia and Qurayshite rule in the decades before the advent of Islam. Whereas the topic would yield ample opportunity for comparison and analysis the article fails to do so. The article discusses each of the two systems but does not synthesize the findings, thus remaining entirely descriptive. It relies heavily on Arabic sources, whereas Western scholarship on Arabia is almost entirely missing. The article thus does not include the findings from disciplines such as Archeology or the study of South Arabian languages, but uncritically adopts the writings of Medieval Arabic historiographers. Also, in terms of writing the article leaves much to be desired. Not only is it the article riddled with typos, it also uses a moralizing language, revering to pre-Islamic religious practices as “odd” and attesting a lack of “moral fibre” in pre-Islamic Arabia, more or less necessitating the advent of Islam. Nevertheless, given the articles reliance on Medieval Arabic sources such as al-Ḥamdānī’s *Al-iklīl*, Ibn Hišām’s *Kitāb tiğān fī mulūk Ḥimyar* and Našwān al-Ḥimyarī’s *Šams al-‘ulūm*, it may be gainfully consulted as starting point for further research into pre-Islamic systems of political leadership in South and North Arabia.

2024. Juan Andrés, *La Confusion de la secte de Muhamed traduite par Guy Le Fèvre de La Boderie*, Préface, édition critique et notes par Juliette Privat, Genève, Droz, coll. « Cahiers d'Humanisme et Renaissance », 204, 336 p., avec index des noms propres, des notions, des noms de lieux et des titres d'ouvrages. ISBN : 978-2-600-06586-3.

Ce livre est une édition critique de la traduction française de la *Confusión de la secta mahometica y d'l alcorán* par Guy Le Fèvre de la Boderie (1541-1598). La *Confusión* paraît pour la première fois en 1515 à Valence sous la plume de Juan Andrés, néo-converti au christianisme. Il s'agit d'un ouvrage de controverse religieuse qui attire particulièrement l'attention du public de l'époque parce que son auteur a été musulman et qu'il est d'origine arabe. Le livre est traduit en français en 1574 par Guy Le Fèvre de La Boderie, un disciple du controversé Guillaume Postel (1510-1581) (voir, dans ce numéro, l'article d'Émilie Le Borgne, « Des manuscrits orientaux pour écrire les *Histoires orientales* : aux sources de l'humaniste Guillaume Postel », p. 85-93).

En 2003, Elisa Ruiz García et María Isabel García-Monge faisaient paraître une édition moderne du texte espagnol de Juan Andrés¹⁶. Quoiqu'il s'appuie sur cette édition très utile, le livre de Juliette Privat élargit la perspective proposée par les chercheuses qui l'ont précédée. En effet, elle propose une édition critique qui non seulement établit le texte de La Boderie, cherche à en élucider les sources et les références mais qui adopte un point de vue comparatiste en mettant en regard dans les annexes les différences de traduction du texte original de Juan Andrés. Cette édition expose également l'intéressante question du problème des sources manuscrites de Juan Andrés qui ne seraient ni le texte coranique, ni les hadiths, ni la *sīra nabawiyya* et propose une réflexion sur les formes variées (orales et écrites) qu'ont peut-être prises ces textes souvent difficiles à identifier.

L'ouvrage s'ouvre sur une préface de 68 pages qui fait d'abord état de ce que l'on sait aujourd'hui de l'auteur de la *Confusión* et du contexte dans lequel il écrit son livre. Le propos se concentre ensuite sur le contenu détaillé de la *Confusión* : chaque chapitre est résumé et mis en relation avec le contenu d'autres textes polémiques antérieurs ou contemporains avec lesquels il entre en résonance (*Fortalitium fidei* d'Alfonso de Espina ; *Contra Principales errores perfidi Machometi* de Juan de Torquemada ; *Écrits sur l'islam* de Jean Damascène ; *De seta Machometi* de Ramon Martí ; *La paix de la foi* et *Le Coran tamisé* de Nicolas de Cues entre autres) ce qui permet au lecteur d'avoir un aperçu clair de la place qu'occupe la *Confusión* dans la littérature polémique et de commencer à mesurer la particularité de la démarche de Juan Andrés ainsi que la richesse de ses sources, puisqu'il a un accès direct aux sources musulmanes disponibles en langue arabe. Avec prudence et méthode, l'éditrice met en lumière les originalités de ce texte et ses effets de mise en scène. Au terme de la présentation de la *Confusión*, elle nous propose un panorama des éditions et traductions connues de l'ouvrage aux xvi^e et xvii^e s. avant d'expliquer son influence sur la pensée européenne à partir de

¹⁶ Juan Andrés, *Confusión o confutación de la secta Mahomética y del Alcorán*, éd. Elisa Ruiz García & María Isabel García-Monge, Mérida, Regional de Extremadura, 2003.

l'utilisation qu'en fait Guillaume Postel dans le *De orbis terræ concordia* (1544). C'est sans doute Postel lui-même qui a fourni à Guy Le Fèvre de la Boderie son exemplaire de la *Confusión* dans la traduction italienne de Gatzelu datée de 1537. Postel en aurait fait l'acquisition lors de son premier voyage à Venise en 1537. La suite de la préface s'attelle ensuite à comparer la traduction de La Boderie au texte original en espagnol et à sa traduction en italien. Les notes marginales de la main de La Boderie, le contenu des manchettes et les choix de sa traduction française sont soigneusement commentés et en particulier la présence du mot « mussulmans » et de la graphie « Muhamed » pour désigner le Prophète de l'islam. Ces mots sont un apport de la traduction de La Boderie et sont des indices importants de l'évolution de la connaissance et de l'approche de l'islam par les penseurs européens. Enfin, la préface se referme sur un panorama clair de la postérité de la traduction de La Boderie aux siècles suivants.

Les pages 69 à 83 donnent au lecteur les principes de l'édition critique que l'on s'apprête à lire : les pages 69 à 78 expliquent les principes de translittération de l'arabe suivis par Juan Andrés, par son traducteur italien Gatzelu et enfin par Guy Le Fèvre de La Boderie. Un tableau comparatif des trois transcriptions permet de mesurer l'apport de chacun, leur connaissance réelle de la langue arabe ainsi que leur connaissance du texte coranique. Les pages 79 à 83 quant à elles présentent le protocole d'établissement du texte dont l'objectif affiché est de donner à lire un texte proche de l'original mais accessible au lecteur moderne.

L'appareil de notes très complet permet à la fois d'élucider les références culturelles et géographiques, les éléments de contexte nécessaires à la compréhension du texte, les sources multiples de Juan Andrés et de comprendre les choix de traduction de La Boderie. Elles présentent également les méthodes de recherche suivies par l'éditrice, ses questionnements, ses hypothèses et les apories de son édition.

L'édition critique est complétée par un glossaire de bonne qualité (p. 291 à p. 297) et par une annexe (p. 299 à p. 308) qui se présente sous la forme d'un nouveau tableau comparatif composé de quatre colonnes. On y trouve une mise en regard des sourates coraniques telles qu'elles sont numérotées et intitulées dans la *Confusión*, dans sa traduction par La Boderie, dans l'édition du Caire du Coran traduite par Régis Blachère¹⁷ et dans les *Sermons* de Martín García (1215-1285) (un auteur proche de Juan Andrés). Afin de permettre au lecteur de comparer mieux encore la *Confusión* avec d'autres textes, les pages 309 à 313 proposent une très utile « table des mots arabes ». On sait ainsi quelle(s) orthographe(s) des mots arabes ont été retenues dans les versions espagnole, italienne et française de la *Confusión* ce qui est très utile pour élucider l'identité de certains personnages ou certains lieux dans d'autres textes contemporains.

Cette édition complète ouvre donc de nouvelles perspectives à celles et ceux qui réfléchissent à la façon dont les intellectuels chrétiens européens percevaient l'islam et son Prophète au xvi^e s. En plus de nous donner accès à la traduction française élaborée par La Boderie, elle fait le lien entre les différentes traductions de la *Confusión* à toutes les

¹⁷ Régis Blachère, *Le Coran*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2005 [1957].

échelles, tant au niveau des idées que des mots choisis. Le travail de Juliette Privat offre ainsi au lecteur un outil précieux pour travailler sur d'autres textes qui s'intéressent à l'islam avant et après la *Confusión*.

Émilie Le Borgne
(Chercheur indépendant)

ARABIE SAOUDITE

1981. Johannes Reissner, "Die Idrīsiden im 'Asīr. Ein historischer Überblick", *Die Welt des Islams* 21/1, pp. 164–192.

Compared with the Imamate in Yemen, the nascent Sa'ūdī state in the Nağd and the Šarīfian kingdom in the Ḥiğāz, the Idrīsī dynasty in 'Asīr has so far received comparatively little attention from scholars. Whereas with Anne K. Bang's *The Idrīsī State in 'Asīr 1906–1934*, and John Baldry's *The Idrisi Emirate of South East Arabia* two academic books on the history of the Emirate have been published so far, Johannes Reissner's article, which pre-dates Bang's book by some 16 Baldry's by 35 years, remains a good brief introduction to the subject. In its description of the state apparatus and its system of governance, the article goes beyond the two mentioned books. Besides academic literature on the region, the article relies heavily on travel literature from both Western and Arab visitors, such as Wilfred Thesiger and Carsten Niebuhr, Amīn al-Rayḥānī's *Around the Coast of Arabia* and Šaraf al-Dīn al-Barakātī's *Al-riḥla al-yamāniyya* as well as several (semi-)scholarly works on regional history in Arabic such as Ḥayr al-Dīn al-Zirkilī's *Šibh al-Ġazīra fī ahd al-Malik 'Abd al-'Azīz* or Farīq 'Āṭif Pāšā's *Yaman tāriḥī*.

GOLFE / PÉNINSULE ARABIQUE

1442/2021. Aḥmad 'Abd al-Wahhāb al-Šarqāwī, *Masā'il muhimma : al-Ḥaliğ wa-al-Ġazīra al-'arabiyya fī dafātir al-muhimma al-'utmāniyya*, tarğamat Kamāl Aḥmad Ḥawāğā, Istanbul, Markaz al-tāriḥ al-'arabī li-al-našr, 383 p. [1^{er}éd.].

Masā'il muhimma : al-Ḥaliğ wa-al-Ġazīra al-'arabiyya fī dafātir al-muhimma al-'utmāniyya (Questions importantes : le Golfe et la péninsule Arabique dans les registres ottomans des affaires importantes) d'Aḥmad 'Abd al-Wahhāb al-Šarqāwī est une étude approfondie qui s'appuie sur des documents ottomans inédits pour explorer les relations complexes entre l'Empire ottoman et les différentes régions de la péninsule Arabique au xix^e s. L'auteur utilise principalement les *dafātir al-muhimma*, pour explorer les relations politiques, économiques et sociales entre l'Empire ottoman et les différentes régions de la péninsule Arabique, notamment le Ḥiğāz, le Nağd, le Yémen et les émirats du Golfe.

L'ouvrage se compose d'une introduction et de neuf chapitres, chacun étant consacré à une région spécifique de la péninsule Arabique :

L'introduction contextualise l'importance des *dafātir al-muhimma* en tant qu'outil administratif et diplomatique dans la gestion des affaires des provinces éloignées, en particulier celles du Golfe et de la péninsule Arabique. L'auteur y décrit également les défis de l'exploitation de ces documents et leur valeur historique.

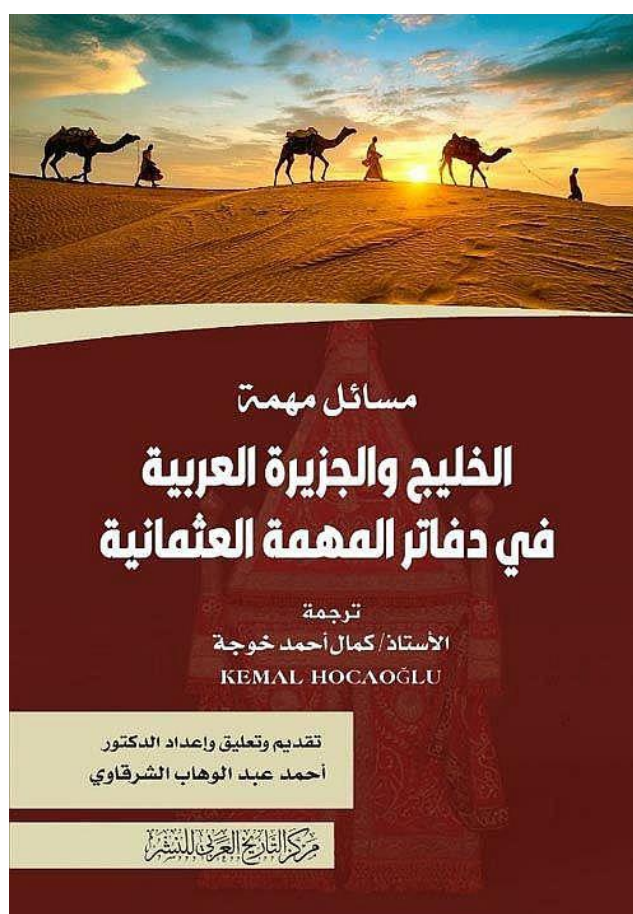
Le chapitre 1, sur le Golfe arabe, examine les relations entre l'Empire ottoman et les émirats du Golfe, notamment le Koweït, Bahreïn, Oman et les régions côtières. Les documents analysés révèlent les tensions entre les Ottomans et les Britanniques, qui cherchaient à étendre leur influence dans la région. Les Ottomans, de leur côté, tentaient de maintenir leur autorité en s'appuyant sur des alliances locales et en intervenant militairement lorsque nécessaire. Le chapitre 2, sur le Ḥiğāz, se concentre sur la gestion des lieux saints de l'Islam, La Mecque et Médine. Les documents étudiés montrent comment les Ottomans géraient les rivalités entre les différentes factions locales, notamment les chérifs de La Mecque, tout en assurant la sécurité des pèlerins et en maintenant l'ordre dans la région. Le chapitre 3, sur le Nağd, explore les relations entre les Ottomans et les chefs tribaux du Nağd, en particulier les Āl Sa'ūd. Les documents révèlent les tentatives ottomanes pour contenir l'influence des Wahhabites et maintenir leur autorité dans cette région stratégique. Le chapitre 4, sur La Mecque, approfondit les aspects administratifs et politiques de la gestion de La Mecque par les Ottomans. Il aborde notamment les questions liées à la sécurité, à l'approvisionnement en nourriture et à la gestion des pèlerins. Le chapitre 5, sur Médine, met l'accent sur les défis auxquels les Ottomans ont été confrontés pour maintenir l'ordre dans cette ville sainte. Les documents analysés révèlent les tensions entre les autorités ottomanes et les populations locales, ainsi que les efforts pour assurer la sécurité des pèlerins. Le chapitre 6, intitulé « *Iyālat Ğidda* », porte sur le rôle de Ğidda en tant que port clé pour le commerce et le pèlerinage. Les documents étudiés montrent comment les Ottomans géraient les affaires commerciales et les relations avec les marchands étrangers, tout en assurant la sécurité de la ville. Le chapitre 7, sur le Yémen, qui explore les relations entre les Ottomans et les différentes factions au Yémen, aborde les rébellions locales et les tentatives ottomanes pour maintenir leur autorité dans cette région difficile à contrôler. Le chapitre 8, sur Bilād 'Asīr, traite des relations entre les Ottomans et les tribus de la région d'Asir, en mettant en lumière les défis posés par les rébellions locales et les interventions militaires ottomanes. Enfin, le chapitre 9, sur la Province de Bagdad (*Wilāyat Bağdād*), embrasse les relations entre les Ottomans et les régions du sud de la Mésopotamie, qui impliquent les questions liées à la sécurité, au commerce et à la gestion des populations locales. Chaque chapitre présente une sélection de documents traduits et annotés, accompagnés d'une analyse contextuelle qui éclaire les dynamiques politiques et sociales de l'époque.

Cet ouvrage constitue une contribution majeure à l'étude de l'histoire de la péninsule Arabique sous domination ottomane. Fondé sur l'analyse rigoureuse de documents d'archives inédits, il éclaire les relations complexes entre l'Empire ottoman et les régions de la péninsule au XIX^e s., en explorant leurs dynamiques politiques, économiques

et sociales. Sa richesse documentaire en fait une référence essentielle pour les chercheurs s'intéressant à l'histoire du Moyen-Orient et aux archives ottomanes. En conclusion, l'auteur met en avant l'importance des archives ottomanes pour comprendre les enjeux historiques de la région, en soulignant les tensions politiques, les rivalités tribales et les ingérences étrangères qui ont marqué cette période.

De précieuses annexes enrichissent considérablement la valeur scientifique de l'ensemble et facilitent la navigation des lecteurs. Elles comprennent :

1. Bibliographie exhaustive des sources utilisées : la bibliographie détaille les sources primaires et secondaires consultées par l'auteur. Elle inclut notamment des références aux archives ottomanes, en première instance les *dafātir al-muhimma*, ainsi que des documents provenant d'autres fonds d'archives, telles les correspondances officielles, les décrets impériaux et les rapports administratifs.
2. Liste des documents traduits : une sélection de documents traduits est présentée, offrant aux lecteurs un aperçu direct des sources primaires mobilisées. Ces documents incluent des correspondances officielles entre les autorités ottomanes et les gouverneurs locaux, des décrets impériaux, des rapports administratifs et des lettres échangées entre les différentes factions locales.
3. Index des noms propres, des lieux et des tribus : détaillé, il permet aux lecteurs de retrouver aisément les noms propres, les lieux géographiques et les tribus mentionnés. Il recourt aux références croisées pour les noms et les lieux qui apparaissent sous différentes formes dans les documents historiques. Cet index est particulièrement utile aux chercheurs et aux étudiants qui souhaitent approfondir des aspects spécifiques de l'histoire de la péninsule Arabique.
4. Tableaux et graphiques : des tableaux et graphiques présentent des données quantitatives, telles que les revenus fiscaux, les dépenses militaires et les flux commerciaux. Ces éléments visuels éclairent sur les aspects économiques et administratifs de la gestion ottomane dans la péninsule Arabique.



MER ROUGE / OCÉAN INDIEN

2024. Mahmood Kooria, “Etiquette of Manuscripts: Legal Discourses on Writing and Preserving Texts in the Malabar Coast”, in: Olly Akkerman (ed.), *Social Codicology: The Multiple Lives of Manuscripts in Muslim Societies*, ser. “Leiden Studies in Islam and Society”, 21, Leiden, Brill, pp. 277–311.

Mahmood Kooria discusses the roots and routes of legal discourses on writing and preserving texts in the Malabar coast and the wider Indian Ocean littoral by focusing on the manuscript culture from the 16th century onwards. Based on the text *Ağwibat al-‘ağība* by the Šāfi‘ī scholar Zayn al-Dīn al-Malaybārī (d. 1583), which treats legal issues for the everyday lives of ordinary Muslims and how to use and preserve manuscripts, the author explains how jurists in Malabar exchanged ideas with their counterparts in Yemen, Hiğāz, and Egypt and how the manuscript culture in Malabar connected to other regions. Yemeni, Hiğāzī, and Egyptian scholars shared a common lexicon for codicological subjects, and their transregional exchanges illuminate how the ideas of a shared book culture circulated in the areas surrounding the Indian Ocean. The English translation of the Yemeni Rasūlid chronicle *Al-‘uqūd al-lu’lu’iyya* by al-Ḥazrağī (d. 812/1409) by James William Redhouse (Leiden & London, Brill, 1907–1918)

provides an essential letter by a few Muslim leaders from Calicut to the Rasūlid court on February 15, 1383, requesting permission to read his name in the Friday sermon. This means that a vibrant and cosmopolitan Islamic community thrived along the Malabar coast.

The author published an article “Hadrami Archives of Malabar: Two Manuscript Collections in Calicut, Southwest India”, *nCmY* 17/36, Juillet 2023, p. 70-151. See also *nCmY* 19/38 (Juil. 2024), Actualités, <25 décembre 2024>, pp. 36–37.

https://doi.org/10.1163/9789004689329_010

2024. Anne Regourd, coll. Sana Mirza, *Catalogue des manuscrits du Sherif Harar Municipal Museum. Les corans/Catalogue of the Manuscripts in the Sherif Harar Municipal Museum. The Qur’ans*, Paris, Académie des Sciences d’Outre-Mer (ASOM)/Geuthner, coll. « Fontes Historiae Africanae/Sources africaines », 5, préface de Bruno Delmas ; foreword ‘Abdullahi ‘Ali Sherif, 340 p., ill., 1 carte. ISBN : 9782705340377.

Ce catalogue des corans manuscrits, le plus souvent en trente parties, de la collection ‘Abdullahi ‘Ali Sherif, la plus importante en nombre de volume d’Éthiopie, est précédé d’introductions détaillées par Sana Mirza (historienne de l’art, Smithsonian Institution), sur les enluminures, et par Anne Regourd (CNRS ; dir. des *nCmY*), sur la collection et des aspects codicologiques, dont les papiers des manuscrits, débouchant sur une perspective de circulation des modèles et des personnes dans la mer Rouge et l’océan Indien.

[Éditions Geuthner](#)



OMAN

2015. Abdulrahman Al-Salimi & Michael Jansen (eds), *Portugal and the Sea of Oman: Religion and Politics: Research on Documents, Corpus 1, Part 2, Volume 1: Documents form 1504–1522*, Hildesheim/Zürich/New York, Georg Olms Verlag, 346 p., vol. 1. ISBN: 978-3-487-15282-0.

The books are part of a larger series aimed at making accessible Portuguese documents on the region of the southeastern tip of the Arabian Peninsula. The book at hand is the first volume of a corpus of ten volumes of documents from the Arquivo Nacional da Torre do Tombo in Lisbon containing the transcription of the Portuguese documents and their English and Arabic translations. Whereas the documents of the first volume span a timeframe of 18 years, beginning in 1504, the entire corpus of ten volumes spans a timeframe of around 190 years. Together the 10 volumes make up the second part of books dedicated to the corpus, the first part containing the facsimiles. The corpus itself is one of two corpuses the second being from the Biblioteca Nacional de Portugal containing volumes 11 to 17, published separately. The project of making the documents accessible itself was initiated by the Omani state in the mid-1990s and supervised by Pedro Pinto at the New University of Lisbon.

Among other things, the documents give an insight into Portuguese Omani relations, Portuguese perceptions of local political, social and economic situation as well as Portuguese administrative practices and their relations to other European powers at a time when Portugal had occupied the Omani coast between 912–913/1507 and around

1060/1650. This first volume, spanning the earliest years of Portuguese presence in the region, however, is primarily occupied with intra-Portuguese administrative concerns and maritime issues.

SHARJAH

Novembre 2024. Sharjah International Book Fair & Sharjah Publishers Conference

Sharjah a accueilli une nouvelle fois sa foire internationale du livre. Elle s'est poursuivie par une distribution de prix. Vingt éditeurs en herbe ont en effet obtenu leur diplôme à l'issue d'un programme de formation de six semaines mise sur pied par le Sharjah Publishing Sustainability Fund. Appelé Onshur, le fonds est un projet de l'Autorité du livre de Sharjah (SBA) et de l'Association des éditeurs des Émirats (EPA) avec le soutien de la zone franche de Sharjah Publishing City.

La formation, très complète, a abordé dans sa première étape des questions inévitables telles que : que signifie publier, pourquoi publier, comment choisit-on son genre et comment utilise-t-on sa marque de fabrique ? Puis ont été traités les aspects juridiques, en première ligne, le droit d'auteur et la question de la rédaction d'un contrat complet avec un auteur ou un illustrateur. Enfin, le design et le marketing, c'est-à-dire comment construire une marque ? Les sessions se sont clôturées par une conférence sur la gestion des livres et des maisons d'édition, parce que, souvent, ont observé les organisateurs, les éditeurs se dotent d'un comptable tardivement, quand l'état financier de leur société est déjà désorganisé. Parmi les formateurs se trouvait Iman Ben Chaibah, de Sail Publishing. Le 3 novembre, la Conférence des éditeurs de Sharjah a célébré à titre posthume le regretté Bassam Chebaro (m. août 2024), figure honorée de l'industrie de l'édition arabe, fondateur de l'Arab Scientific Publishers, basé au Liban, et l'a récompensé par un prix pour son œuvre.

[Sharjah Book Fair Reports 1.82 Million Attendees in 2024](#)

[Sharjah's Onshur Incubator: First Group of 20 Aspiring Publishers](#)

[Remembering Bassam Chebaro: Proud Role in Arab Publishing](#)

REVUE DE PRESSE / PRESS REVIEW

An overview of the political orientation of the Yemeni newspapers¹⁸:

Newspapers linked to the Chairman of the Presidential Leadership Council Rashad Muhammad Al-Alimi, based in Riyadh, Saudi Arabia and Aden:

- 26 September News (<https://www.26sepnews.net/>)
- 'Aden al-ġad (<https://www.adengad.net/>)
- Al-mašhad al-yamanī (<https://www.almashhadnews.com/>)
- Ḥabar News Agency (<https://www.khabaragency.net/>)
- Al-mašdar Online (<https://almasdaronline.com/>)

Newspapers affiliated to the Southern Transitional Council (STC), based in Aden:

- Al-ayyām (<https://www.alayyam.info/>)

Newspapers affiliated to the Houthi *de facto* Government, based in Sanaa:

- Sabā Net (<https://www.saba.ye/ar>)
- Al-ṭawra (<https://althawrah.ye/>)¹⁹

September 16, 2024, 'Aden al-ġad – Person suspected of smuggling historic manuscripts arrested in Ma'rib

A 41-year-old real estate agent was arrested at the Al-faraġ checkpoint, in the Al-wādī district, in the Ma'rib Governorate. The suspect was heading to Sanaa when he was arrested. Pictures of ancient manuscripts were found on his phone which aroused suspicion of his involvement in manuscript smuggling.²⁰

October 1, 2024, Sabā Net – Minister of Culture and Tourism visits the historic city of Ṭulā'

The minister of Culture and Tourism in Sanaa, Dr. Ali Al-Yafei, visited the historic city of Ṭulā', in the 'Amrān Governorate. He was informed about the conditions of the archaeological, historical and touristic landmarks of the city and its walls, some of which

¹⁸ Sami Lagati, "Revue de presse," *Nouvelles Chroniques du manuscrit au Yémen* 16/35, January 2023, p. 70.

¹⁹ Afrah Nasser "The Yemen War, Media, and Propaganda," Atlantic Council, May 3, 2017,

<https://www.atlanticcouncil.org/blogs/menasource/the-yemen-war-media-and-propaganda/>

²⁰ "ضبط شخص مشتبه به تهريب مخطوطات أثرية في محافظة مأرب," 'Aden al-ġad, September 16, 2024,

[أخبار المحافظات - ضبط شخص مشتبه به تهريب مخطوطات أثرية في محافظة مأرب](#); also: "القبض على تاجر عقارات "

"، يُشتبه بتورطه في تهريب مخطوطات أثرية," *Al-mašhad al-yamanī*, September 16, 2024,

<https://www.almashhadnews.com/290814>

date back to the period of the Himyarite Kingdom (110 BCE–530 CE). The city and its landmarks have been damaged by the recent periods of heavy rainfalls.²¹

October 29, 2024, *Al-ayyām* – Rare Yemeni Qur’an manuscript sold by auction in London

Antiquities expert Abdullah Mohsen found out that a rare manuscript from Yemen containing part of the Quran was sold at an auction at the Mayfair Auctions House in London on October 31.²²

November 8, 2024, *Sabā Net* – Ministry of Youth and Sports contributes to the reparation of thousand manuscripts

The Ministry of Youth and Sports has agreed to contribute financially to the maintenance and restoration of a thousand historic manuscripts, as part of the project to preserve the national manuscript heritage at the House of Manuscripts in Sanaa.

The Minister of Culture and Tourism in Sanaa Dr. Ali Al-Yafei announced, in a statement to the Yemeni News Agency (*Sabā*), that an agreement has been reached with the Minister of Youth and Sports Mohammed Al-Mawlid to restore a thousand manuscripts at the Ministry’s expense as part of efforts to enhance areas of cooperation between state agencies in the Government of Change and Construction in Sanaa, and to contribute to the project of preserving the national manuscript heritage and protecting it from extinction. The thousand manuscripts that have been scheduled are the first of approximately 17,000 manuscripts in need of maintenance and restoration.²³

November 14, 2024, *Al-ayyām* – Egypt and Yemen call for international cooperation to recover their looted antiquities

In a special statement in the London-based newspaper *Al-Arab* on the occasion of the International Day against Illicit Trafficking in Cultural Property that takes place annually on the 14th of November a number of Arab representatives stressed the need for a shared international effort to return antiquities, manuscripts and cultural properties that have left their countries illegally.

²¹ “عمران بمحافظة التاريخية ثلا مدينة يزور والسياحة الثقافة وزير” *Sabā Net*, Octobre 1, 2024,

<https://www.saba.ye/ar/news3378831.ht>

²² “بيع مخطوط يماني نادر من القرآن الكريم في مزاد بلندن” *Al-ayyām*, October 29, 2024,

<https://www.alayyam.info/news/9ZY4PJDM-G0052Q-7668>; the webpage of the sale of the concerning Qur’an:

<https://www.invaluable.com/auction-lot/a-rare-quran-section-yemen-iraq-11th-century-8-c-5654a15bb9?objectID=192096491&algIndex=undefined&queryID=ce8d64b89fca856ba26101a6555f47f2>;
Mayfair Auctions House: <https://www.mayfairauctionhouse.com>

²³ “مخطوط ألف بترميم تساهم والرياضة الشباب وزارة” *Sabā Net*, November 8 2024,

<https://www.saba.ye/ar/news3393585.htm>

“There is a need for international cooperation and to address the legislative challenges that prevent the return of these antiquities to their countries of origin,” they stated, stressing that the illicit trade in cultural property not only deprives people of their history and culture, but also weakens social cohesion and fuels organized crime. More than 14.000 Yemeni manuscripts are lost, and their fate is not always clear.²⁴

December 2, 2024, ‘Aden al-ġad – Local authorities and the Culture office in Daw‘an honor the Daw‘an for Research and Heritage Service

Representatives of the local authority and the Culture office in Daw‘an honored the Daw‘an Center for Research and Heritage Service in the city of al-Ḥurayba²⁵. Muḥammad b. Ḥassan b. ‘Abd al-Rabb al-‘Almūdī, a member of the House of Representatives, attended the celebration in recognition of the center's interest in manuscripts and their restoration, preservation, and archiving. The center was established in 2012 by ‘Abd Allāh b. Ḥāmad al-Ġilānī and is managed by ‘Alī ‘Abd Allāh al-Ġilānī.²⁶

December 5, 2024, *Al-mašhad al-yamanī* – Ancient Yemeni funerary headstone and golden seal for sale by auction in December

Yemeni archaeologist ‘Abd Allāh Muḥsin revealed that an ancient Yemeni funerary tombstone and a golden seal will be offered for sale abroad this month. Muḥsin posted on his Facebook page²⁷ a picture of the seal offered for sale, explaining that it is a golden necklace seal, domed on the front and flat with a relief inscription on the back, from the fourth century BCE. It will be offered for sale at the Oriental Art Auctions in the Netherlands on the 12th of December.²⁸

²⁴ “المهريّة آثارهم لاسترداد دولي تعاون إلى يدعون واليمن مصر”

Al-ayyām, November 14, 2024, <https://www.alayyam.info/article/A0LAMFR9-GKCXLX-7B3B>

²⁵ Facebook page of the Daw‘an Center for Research and Heritage Service:

https://www.facebook.com/p/%D9%85%D8%B1%D9%83%D8%B2-%D8%AF%D9%88%D8%B9%D9%86-%D9%84%D9%84%D8%A8%D8%AD%D9%88%D8%AB-%D9%88%D8%AE%D8%AF%D9%85%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B1%D8%A7%D8%AB-100064454988205/?locale=ar_AR

²⁶ “التراث وخدمة للبحوث دوعن مركز يكرمان بدوعن الثقافة ومكتب المحلية السلطة” *‘Aden al-ġad*, December 2, 2024, <https://www.adengad.net/news/775644>

²⁷ Facebook page Abdullah Mohsen: <https://www.facebook.com/profile.php?id=100019690814645>

²⁸ “الشهر هذا للبيع يعرضان اليمن آثار من ذهب وختم جنازي شاهد” *Al-mašhad al-yamanī*, December 5, 2024, <https://www.almashhadnews.com/297315>

December 5, 2024, *Al-mašhad al-yamanī* – Dozen looted artifacts – including Hebrew manuscripts from al-Šabazī (1619–c. 1720) – recovered from the National Museum in Ta‘izz

The General Organisation of Antiquities, Museums, and Manuscripts of the Ta‘izz Governorate announced that 58 artifacts have been recovered. The artifacts, looted from the National Museum in Ta‘izz in recent years, were recovered by the security forces on several occasions. The Director of the Antiquities Department, Aḥmad al-Ġasār confirmed the recovering of the artifacts. Which included Islamic paper and parchment manuscripts, remains of a Qur’an, and items of the household of the Mutawakkilite Kingdom of Yemen (1918–1970). Furthermore, there were Hebrew manuscripts of al-Šabazī (1619–c. 1720), stone inscriptions in the Ancient South Arabian script and some bronze, limestone, copper, and stone statues.

Al-Ġasār said that the artifacts were stolen and looted after the Houthis had attacked the museum. During that attack, the museum was severely damaged. Hundreds of archaeological pieces and manuscripts fell into the hands of armed groups that took control of the city after defeating the Houthi militia.²⁹

²⁹ *Al-mašhad al-yamanī*, "بينها مخطوطات عبرية لـ"الشبزي" .. استعادة عشرات القطع الأثرية المنهوبة من المتحف الوطني بتعز" *Al-mašhad al-yamanī*, December 5, 2024, <https://www.almashhadnews.com/215812>

Encart

MIDDLE EAST MEDICAL COLLECTION

The Reynolds Historical Library opened on February 2, 1958, after Dr. Lawrence Reynolds (1889-1961), a native of Ozark, Alabama, donated his valuable collection of over 5,000 rare books and manuscripts related to the history of the health sciences to the University of Alabama School of Medicine (now part of the University of Alabama at Birmingham). In his youth, Dr. Reynolds accompanied his father, a blind physician, on house calls, reading to him from various medical writings en route. This experience encouraged an early appreciation for both books and medicine. After receiving his B.S. degree from the University of Alabama in 1912, Reynolds attended medical school at The Johns Hopkins University in Baltimore, Maryland. In Baltimore, Dr. Reynolds began collecting books important to the history of medicine, a pursuit he continued throughout his life. Dr. Reynolds worked as a radiologist in Detroit, Michigan, until his death in 1961. Since its opening, the collection has more than quadrupled in size and now holds over 23,000 items.

On November 14, 2014, it was announced that a gift from Sara J. Finley and Randall W. Finley that honors their father, Dr. Wayne H. Finley, would form an endowment for the continued enhancement and expansion of the medical historical collections. Dr. Finley is a professor emeritus and former co-director of the Department of Genetics at the UAB Heersink School of Medicine. In recognition of this significant gift, and of Dr. Finley's longstanding commitment to medical history at the University of Alabama at Birmingham (UAB), the Reynolds Historical Library was renamed the Reynolds-Finley Historical Library.

Among its many treasures, the library contains a Middle East Medical Collection, which was part of the original Reynolds donation. This is a rare collection compiled of both print and manuscript materials in languages including Arabic, Persian, Turkish and Syriac that discuss various topics within both medicine and religion. Some items of note in this collection are two Qur'ans with illuminated title pages, several works by renowned Greek physician Hippocrates (450–380 BCE) and 13th century Arab physician Ibn al-Nafis (c. 1210–1288), works on pathology and therapeutics, and much more.

Since the fall of 2023, the UAB Libraries Digital Services Department and the staff of the Reynolds-Finley Historical Library have collaborated to digitize this collection, and now about half the materials is available on the UAB Libraries Digital Collections website,

(https://uab.primo.exlibrisgroup.com/discovery/collectionDiscovery?vid=01AL_UALB:UAB_Libraries&collectionId=81187730230003176&lang=en).

Additionally, these items are being promoted by the Digital Library of the Middle East,

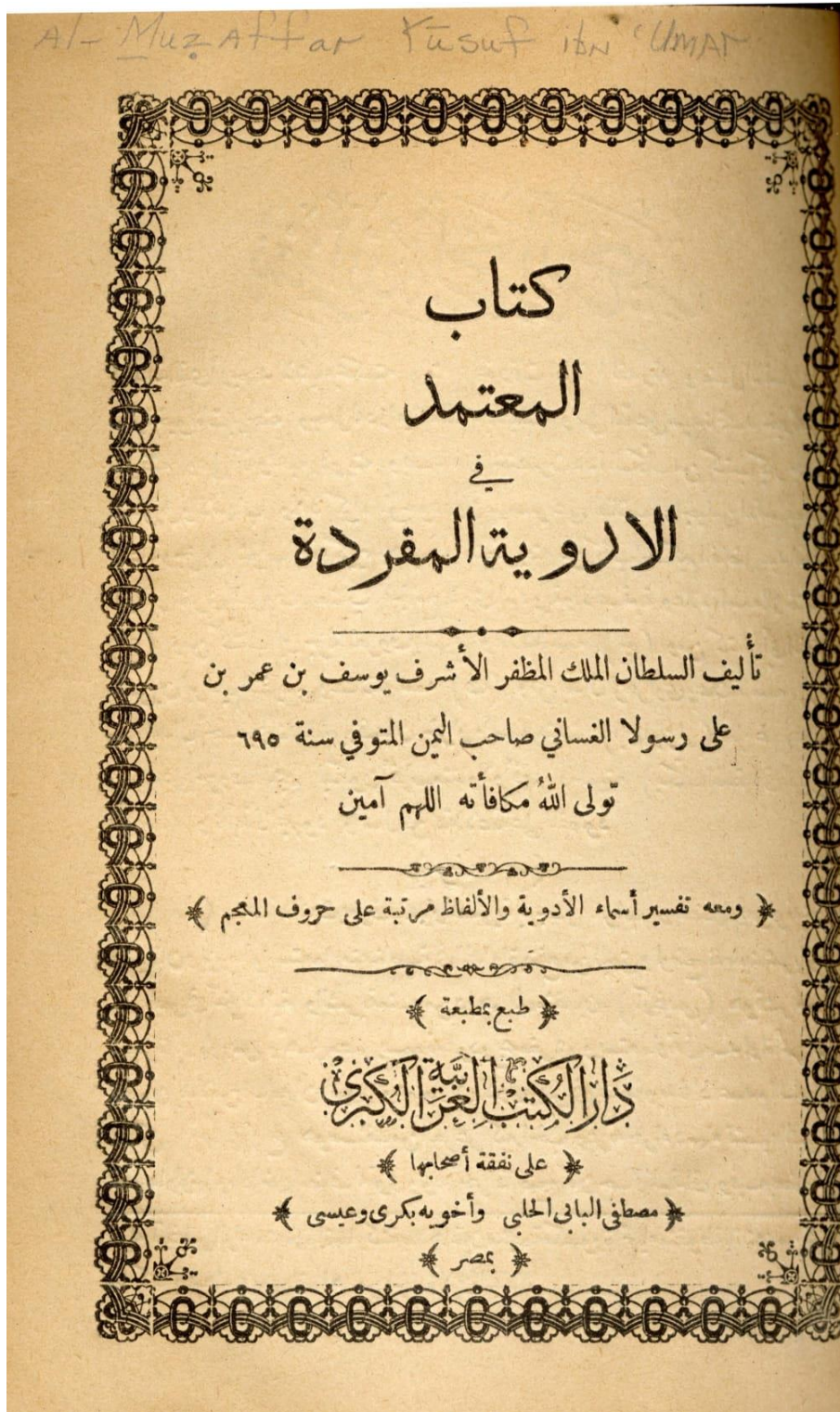
(https://dlmenetwork.org/library/catalog?f%5Bagg_data_provider_en%5D%5B%5D=University+of+Alabama+at+Birmingham+Libraries),

a website hosted by Stanford University Libraries and The Council on Library and Information Resources (CLIR). This rare work on medicine and herbal pharmacy originated in Yemen.

Under the name of al-Malik al-Muẓaffar Yūsuf b. ‘Umar b. ‘Alī b. Rasūl al-Ġassānī al-Turkmānī (d. 694/1295), the second Rasulid sultan’s (r. 647 694/1249–1295), *Al-mu‘tamad fī al-adwiya al-mufrada*, has been printed several times in Cairo and Beirut, leading to a wide distribution of the work.

The copy at Reynolds Historical Library is one of the oldest dated known. It was:

Printed lithographically by Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī & his brothers at their press in Cairo, Dār al-kutub al-‘arabiyya al-kubrā, n. d., 399 p., on line, [RFHL MEM000007.pdf](#)



Item 1. Title: *Kitāb al-mu'tamad fī al-adwiya al-mufrada*. Author: al-Sulṭān al-Malik al-Muzaffār al-Ašraf Yūsuf b. 'Umar b. 'Alī b. Rasūl al-Gassānī, Sultan of Yemen, 1222–1295. Date: 1909 or 1910.

Then among others, we have:

Ed. Muṣṭafā al-Saqqā, Cairo, Šarikat maktabat wa-matba‘at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī & his brothers, 1370/1951 [2d imp.]

No ed., Beirut, Dār al-ma‘rifa, n. d.

Ed. Muṣṭafā al-Saqqā, Beirut, Dār al-ma‘rifa, n. d., but foreword dated 1370/1951, 589 p. [3d imp. 1975, Beirut, Dār al-ma‘rifa, 589 p.]

Ed. Muṣṭafā al-Saqqā, Beirut, Dār al-qalam, 1402/1982, 589 p. [2d imp.]

Ed. Maktab al-tawsīq wa-al-dirāsāt, Beirut, Dār al-fikr, date?

Ed. Maḥmūd ‘Umar al-Dumyāṭī, Beirut, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1421/2000, 431 p. The text starts with the introduction by the author, al-Malik al-Muṣṭafā Yūsuf—without a foreword by the ed. On line, [waq106945 : Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive](#). Reprinted with a colorful cover in 2015.

Ed. Muṣṭafā al-Saqqā, Beirut, Dār al-qalam li-ṭibā‘a wa-al-našr wa-al-tawzī‘, 2021, 434 p. The text starts with the introduction by the author, al-Malik al-Muṣṭafā Yūsuf—without a foreword by the ed. On line, [المعتمد في الأدوية المفردة - الملك المظفر يوسف بن عمر الغساني التركياني - Google Livres](#)

We have not always been able to access all the information and we have not tried to be exhaustive. The aim here is to show that this text has been abundantly and constantly republished.

Exceptionally among the works by this author or other Rasulids, this title has escaped the restricted circle of specialists of Yemen. The work is listed by Manfred Ullmann and features in the discussions of other specialists in Medicine¹.

Al-mu‘tamad fi al-adwiya al-mufrada is organized by alphabetical order of herbs and materials, and, in his entries, al-Malik al-Muṣṭafā Yūsuf refers explicitly to: Ibn al-Bayṭār’s (d. 646/1248) *Al-ġāmi‘ li-mufradāt al-adwiya wa-al-aġziya*, Ibn Ġazla’s (d. 493/1100) *Minhāġ al-bayān*, Ibrāhīm al-Tiflīsī’s (12–13th c.) book, al-Zahrāwī’s (d. 400/1009) *Abdāl*, Ibn al-Ġazzār’s (d. 395/1004) *Abdāl*, and from time to time to Ibn al-Tilmīd (d. 560/1165). In other words, it draws on a strong, long-established and shared tradition.

Discussions regarding the work have revolved around the authorship and the status of the work, whether it is more than a compilation. The hypothesis that the work could have been written by al-Ashraf ‘Umar

¹ Manfred Ullmann, *Die Medizin im Islam*, Leiden/Köln, E.J. Brill, ser. “Handbuch der Orientalistik”, 1. Abt., Ergänzungsband VI, 1. Abschnitt, 1970, p. 285. By example, Oliver Kahl, “Two Tamil Words in Arabic Garb”, *Arabica* 66/1–2, pp. 171–173, p. 172 n. 4.

(d. 778/1377), i.e. the son of al-Malik al-Muẓaffar Yūsuf, was once raised², and if al-Malik al-Muẓaffar Yūsuf is acknowledged for being the author of some original—Yemeni—additions to his sources, a fact which would change the status of the work into more than a compilation, only a thorough study will map out his exact contributions and establish to what extent he added material.

Apart from *Al-mu'tamad fi al-adwiya al-mufrada*, al-Malik al-Muẓaffar Yūsuf was credited at least three other works in various disciplines: hadith (a collection of forty hadiths), art & craft mainly that of writing (*Al-muhtara' fi funūn min al-ṣun'*, raising again the issue of its status as a compilation³) and literature intended for the entertainment of an audience (*Mufākahat al-ġālisin*).

Anna Kaetz

(Reynolds Finley Historical Library, The University of Alabama at Birmingham)

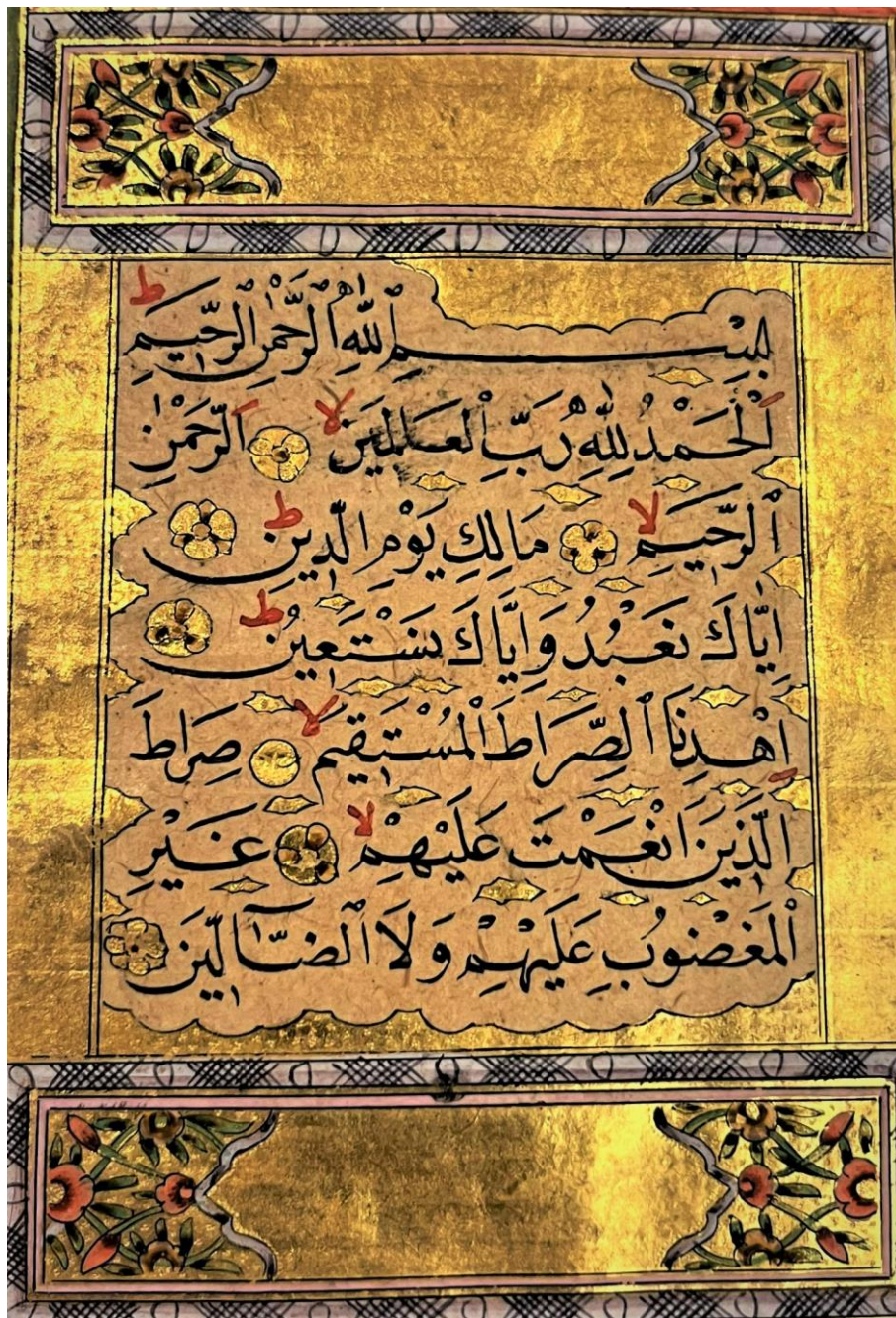
&

Anne Regourd

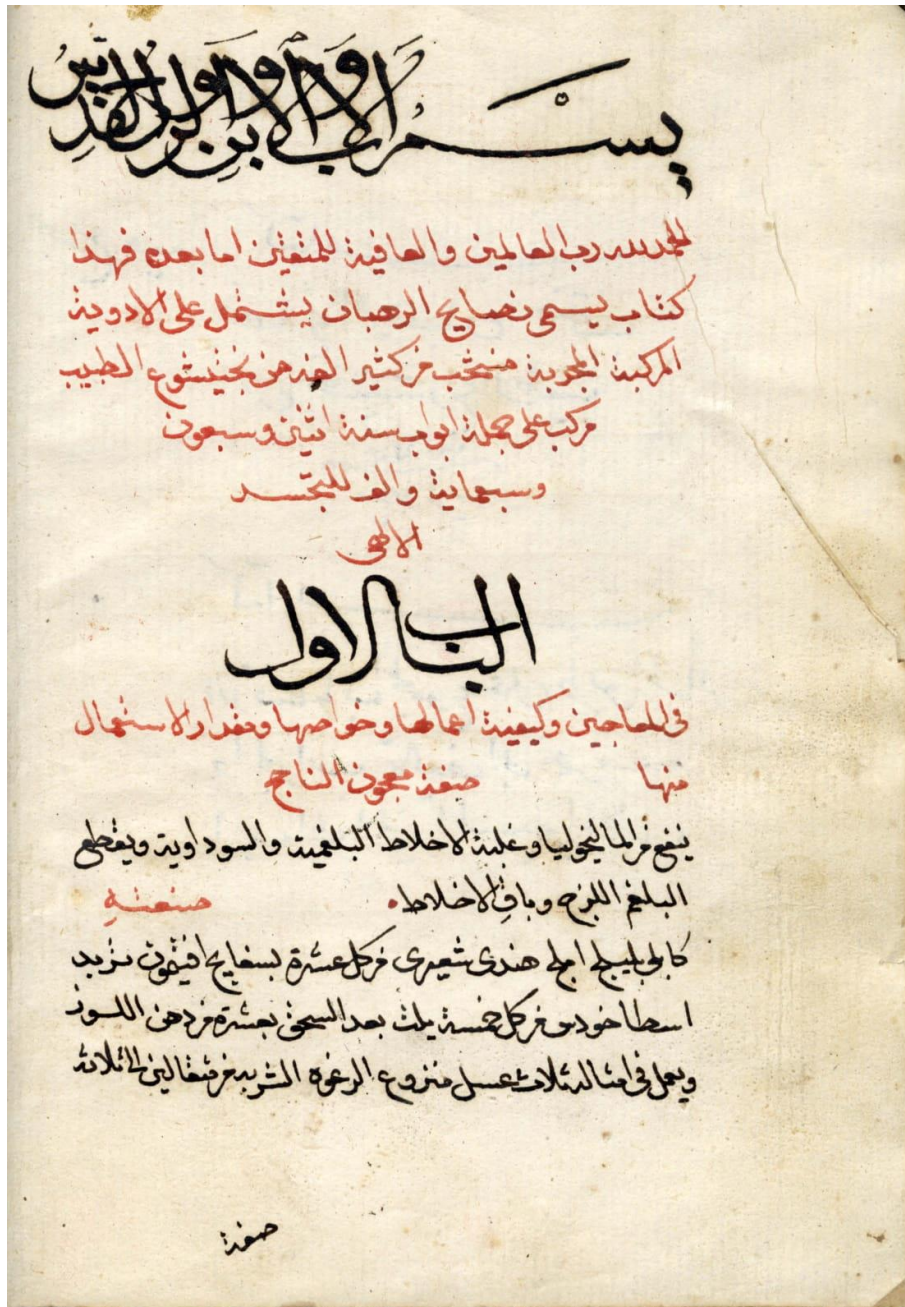
(CNRS ; dir. Nouvelles Chroniques du manuscrit au Yémen)

² An early example is: *GAL* I, 494 and *SI*, 901, which attributes the *Mu'tamad* to al-Ašraf 'Umar.

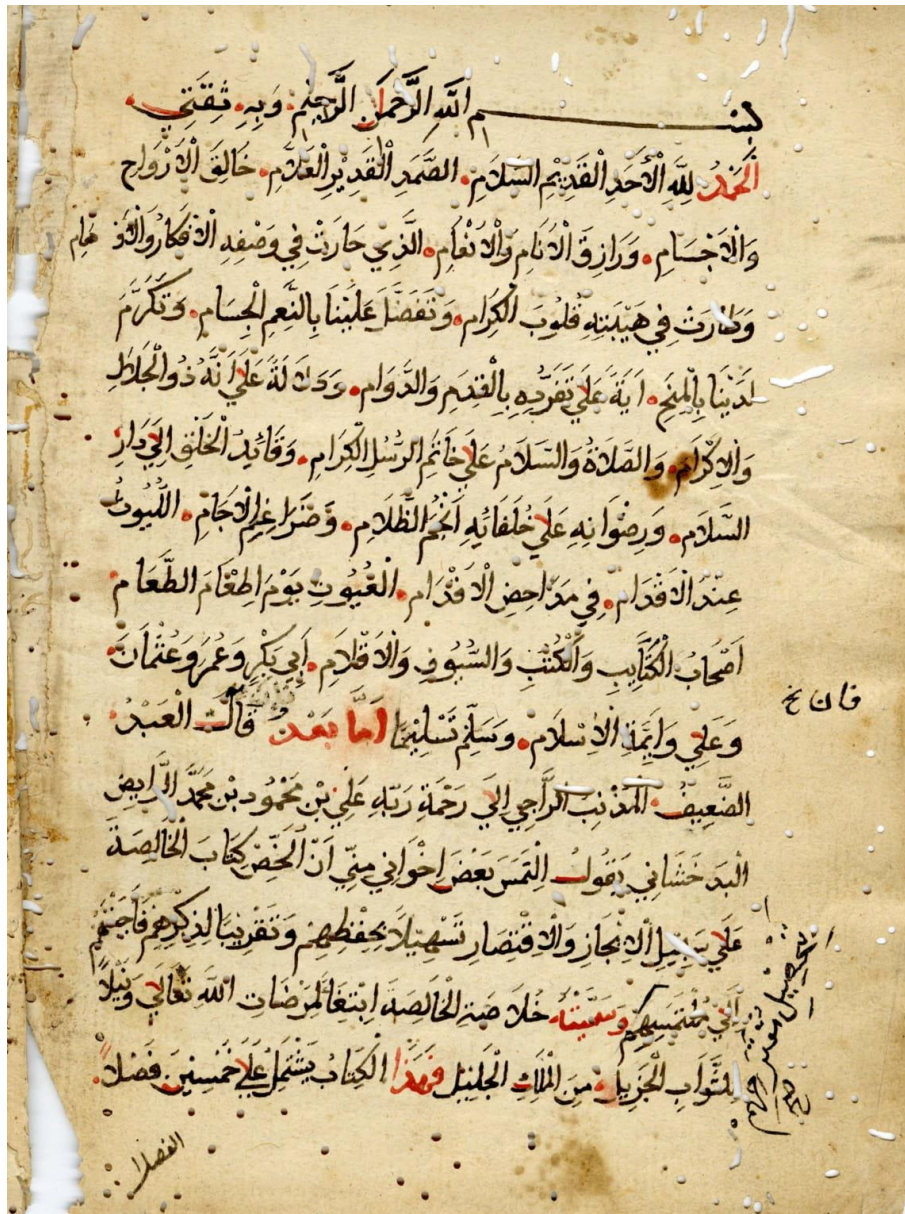
³ See for example, Karin Scheper & Anne Regourd, "Shifting sands of writing inks in Yemen. The occurrence of sparkling particles in Yemeni manuscripts", *Chroniques du manuscrit au Yémen*, New series 7/26, July 2018, pp. 141–183, pp. 151–153. En ligne, [cmv26.pdf](#)



Item 2. Title: *Quran*. Author: unknown. Date: unknown.



Item 3. Title: *Naṣā'ih al-ruhān ; Intihāb al-iqtidāb*. Author: Ğürġis b. Buḥtīšū' /Ibn al-Masīhī, Sa'īd b. Abī al-Ḥayr, 1177–1259 or 1260. Date: 1772.



Item 4. Title: *Scientific and religious advice for good living*. Author: Badahšānī, ‘Alī b. Maḥmūd, active 15th century–16th century. Date: unknown.



Item 5. Title: Syriac Book of Christian Prayers, vol. 1. Author: unknown. Date: 1589.

Articles

LES SUPERSTITIONS ET LES RITES DE SORTILÈGE EN ARABIE MÉRIDIONALE DU V^E/XIII^E AU IX^E/XV^E SIÈCLE (Abyan, le Hadramaout, al-Šiḥr, Zafār/Dhofar)¹

Serge (Serguey) Alexeyevitch Frantsouzoff (Frantsuzov)
(Institut des Manuscrits Orientaux, St Pétersbourg)

Résumé

Cet article prend en considération les superstitions et les rites magiques qui étaient repandus en Arabie du Sud, en premier lieu dans le Hadramaout, du vi^e/xiii^e au viii^e/xv^e s. La source principale sur laquelle il s'appuie sur un petit ouvrage d'al-Maqrīzī (766/1364–845/1442) intitulé *Kitāb al-Ṭurfa al-ġarība min aḥbār Wādī Ḥaḍramawt al-ʿaġība* où le Hadramaout, y compris al-Šiḥr et Dhofar, est décrit comme un « pays enchanté ». Le *Taʿrīḥ al-mustabṣir* d'Ibn al-Muġāwir (601/1204 ou 1205-691/1292), partiellement examiné sous cet aspect par G. Rex Smith, est aussi utilisé avec un intérêt particulier porté à la magie sexuelle, notamment à l'engendrement d'un être appelé 'afw qui est destiné à la débauche des femmes.

Abstract

Superstitions and magic rituals in Southern Arabia from the 5th/13th to the 9th/15th century
In this article the superstitions and the magic rites which were wide-spread in South Arabia, first off all in Ḥaḍramawt, in the 6th/13th–8th/15th century are considered. The principal source on the basis of which it is founded is a small work of al-Maqrīzī (766/1364–845/1442) entitled *Kitāb al-Ṭurfa al-ġarība min aḥbār Wādī Ḥaḍramawt al-ʿaġība*, where Ḥaḍramawt, including al-Šiḥr et Dhofar, is described as a “bewitched country”. The *Taʿrīḥ al-mustabṣir* of Ibn al-Muġāwir (601/1204-5-691/1292) partly examined under this aspect by G. Rex Smith is also used with a special interest in the sexual magic, namely in the begetting of a creature called 'afw that is destined to women's debauchery.

الخلاصة

الخرافات وطقوس السحر في جنوب شبه الجزيرة العربية من القرن الخامس الهجري إلى القرن التاسع الهجري/الثالث عشر إلى الخامس عشر الميلادي : (أبين، حضرموت، الشّحر، ظفار)
في هذه المقالة تطّلت الخرافات وطقوس السحر المنتشرة في جنوب جزيرة العرب، قبيل كل شيء في حضرموت، خلال الفترة من القرن السادس إلى القرن الثامن الهجري، المكافئ القرن الثالث عشر إلى القرن الخامس عشر

¹ N. d. l'Éd. : La traduction en français de cet article de S. A. Frantsouzoff, « Суеверия и колдовские обряды в Южной Аравии XIII-XV вв (Абйан, Хадрамаут, аш-Шихр, Зофар) » [Les superstitions et les rites de sortilège en Arabie méridionale du xiii^e au xv^e s. de l'è. chr. (Abyan, le Hadramout, al-Šiḥr, Zafār/Dhofar)], publié en russe en 1992, a été réalisée par l'auteur.

الميلادي. إن المصدر الرئيسي للمقالة هو مؤلف المقرئ الصغير المسمى كتاب الطرفة الغربية من أخبار وادي حضرموت العجيبة الذي فيه حضرموت بما في ذلك الشحر وظفار كانت موصوفة كـ "البلد المفتون". أما تاريخ المستبصر لابن المجاور (1204 أو 601/1205-691/1292) فكان مبحوثة جزئياً من قبل الاستاذ ج. ريكس سميث G. Rex Smith، ويستعمل هنا بالاهتمام المختص إلى السحر الجنسي، يعني إلى ميلاد الخليقة التي يقال لها العفو المختص لفجور النساء.

Mots clés

le Hadramaout — al-Šiḥr — Dhofar — Abyan — superstitions — sortilège — magie — al-Maqrīzī (766/1364-845/1442) — Ibn al-Muğāwir (601/1204-ou 1205-691/1292) — Abū Maḥrama (m. 947/1540)

Keywords

Ḥadramawt — al-Šiḥr — Dhofar — Abyan — superstitions — spell — magic — al-Maqrīzī (766/1364-845/1442) — Ibn al-Muğāwir (601/1204-5-691/1292) — Abū Maḥrama (m. 947/1540)

الكلمات الرئيسية

حضرموت - الشحر - ظفار - أبين - الحرافات - الإفنتان - السحر - المقرئ (766/1364-845/1442) - ابن المجاور (601/1204 أو 1205-691/1292) - أبو مخزومة (ت 947/1540)

I. L'islam et la sorcellerie

L'image de l'islam généralement admise qui le représente comme l'idéologie prédominante de l'Orient arabe médiéval devrait être sérieusement précisée. Deux composantes essentielles du système religieux musulman étudiées par l'orientalisme classique, dogmatique et philosophique (*kalām*), d'une part, pratique et juridique (*fiqh*), de l'autre, constituaient l'apanage de la couche peu nombreuse des savants théologiens et des juristes, tandis que la grande majorité des croyants donnait la priorité au côté extérieur, voire rituel, de l'islam. Ses principes fixés par le Coran et les hadiths sous la forme des « Cinq Piliers » de l'islam comprennent la profession de foi en un Dieu Unique (*tawḥīd*) et en la mission prophétique de Muḥammad, la prière quotidienne quintuple (*al-ṣalawāt al-ḥams*), le paiement de la taxe obligatoire pour les besoins de la communauté musulmane (*al-zakāt* ou *al-ṣadaqa*), le jeûne (*al-sawm*) au mois sacré de ramadān et le pèlerinage à la Mecque au début du mois de *ḍū al-ḥiġġa* (*al-ḥaġġ*).

Cependant la foi en possibilité du contact direct avec les pouvoirs surnaturels, en la magie, dans les sortilèges jouait un rôle assez considérable dans la conception du monde des Musulmans. Bien que certaines superstitions médiévales trouvent leur racine dans l'époque de l'ignorance (*al-ġāhiliyya*), elles se sont souvent formées au cours de la période islamique, dans le milieu culturel musulman. L'islam a réussi sans peine à extirper le fondement rituel du paganisme, notamment l'idolâtrie, mais il s'est avéré impuissant devant ses sources les plus profondes, cachées dans la conscience mythologique.

D'ailleurs aucun système idéologique, qu'il soit religieux ou athéistique, n'est parvenu à supplanter cette couche la plus archaïque de la conscience sociale. Il suffit de se familiariser avec des articles qui paraissent régulièrement dans les médias sur le phénomène de *poltergeist* et sur des objets volants non-identifiés ou avec les fantômes beaucoup moins anodins sur le complot « judéo-maçonnique » pour comprendre à quel point le mythe est vivant, quelle faculté d'adaptation aux changements des conditions sociales lui est propre. Il est évident que la conscience mythologique est une partie intégrante de la conscience sociale et ne disparaît point, lorsque ses formes plus développées, telles que la religion, l'idéologie et la science, surgissent, mais se manifeste différemment au cours d'époques historiques diverses.

Maintenant il n'est pas dénué d'intérêt de considérer, à partir d'exemples provenant de différentes régions de l'Arabie méridionale médiévale, l'une des variétés de la conscience mythologique dans lesquelles elle trouve son expression la plus adéquate. Il s'agit des superstitions, notamment des idées sur les forces surnaturelles et sur le contact avec elles, condamnées par la religion officielle.

L'attitude de l'islam envers les superstitions n'était pas sans ambiguïté. Il devait se montrer conciliant avec la foi omniprésente dans les génies (*al-ġinn*), bons et mauvais, musulmans et infidèles, puisque leur existence est attestée dans le Coran. L'indignation des savants musulmans (*al-ʿulamāʾ*) n'était provoquée que par ses manifestations extrêmes à l'instar des phobies de masse dans la ville de Bagdad du v^e/xi^e au vii^e/xiii^e s.². Tout au contraire, la sorcellerie (*sihr*) et les sorciers (*saḥara*) ne cessaient de subir des attaques aiguës de la part de l'islam officiel. Le Coran recommande aux croyants de demander pardon à Allāh pour les « fautes et les sortilèges » (Coran, 20, « Ṭā-Hā », v. 75/73)³. Le verset (*āya*), essentiel sur ce sujet, annonce que ce sont les Démons (*al-šayāṭīn*) qui « enseignaient aux Hommes la sorcellerie », mais « ne se trouvent nuire à personne, par cela, sauf avec la permission d'Allāh » (Coran, 2, « Al-baqara », v. 96/102). De cette façon la contradiction entre le dogme de toute-puissance d'Allāh et l'idée généralement acceptée de l'efficacité du *sihr* était levée. Un exposé de la légende biblique de Moïse et des magiciens de Pharaon a servi encore une fois de raison pour condamner la pratique des sortilèges, étroitement liée aux cultes païens de l'Arabie. « Moïse [*leur*] demanda : “les magiciens ne seront pas les Bienheureux”... “Ce que vous avez produit est magie ! Allāh va l'annihiler. Allāh ne réforme pas l'œuvre des Semeurs de scandales...” (Coran, 10, « Yūnus », v. 78/77 ; v. 81). Ces paroles de Moïse (Mūsā) reflètent l'attitude de Muḥammad lui-même.

Dans l'apocryphe ibāḍite médiéval attribué au Prophète et intitulé *Sermon pour al-ʿAlāʾ b. al-Ḥaḍramī*, l'attitude envers le *sihr* devient encore plus hostile, ce qui est typique non seulement de la doctrine juridique des Ibāḍites, mais aussi du droit mu-

² Voir O. G. Bolshakov, « Суеверия и и мошенничества в Багдаде XII–XIII вв. » (Les superstitions et les fraudes à Bagdad du xii^e au xiii^e s. de l'è. chr.), 1984, p. 145-146.

³ Dans cet article toutes les citations du Coran sont données d'après la traduction de Régis Blachère (R. Blachère, *Le Coran. Traduction selon un essai de reclassement des sourates*, 1949).

sulman en général : « Ensuite expliquez leurs grands péchés, notamment l'attribution des associés à Dieu – en effet Dieu ne pardonnera pas, si on Lui attribue des associés – et la sorcellerie ; quant au sorcier il n'a droit à aucune part, ni à aucun grain de miséricorde dans la Vie future ; ils (les sorciers) sont ceux que Dieu maudit »⁴. Bien que la polémique dirigée contre le paganisme ait perdu vers ce moment sa pertinence, les juristes et les théologiens comprenaient très bien que le *sihr* sapait les fondements de la foi en un Dieu Unique et Tout-Puissant et donc condamnaient le sortilège avec la même ardeur que le polythéisme.

II. Le livre d'al-Maqrīzī sur le Hadramaout

Telle est la norme idéale prescrite par la Sainte Écriture et la Sunna, tandis qu'en fait la sorcellerie s'était répandue partout en Orient arabe au cours du Moyen Âge et fut tolérée comme un phénomène de la vie quotidienne. Certaines régions du monde islamique, par exemple le Maghreb et le Hadramaout, ont acquis le renom de « pays des sorciers ». Un petit ouvrage achevé par Aḥmad b. 'Alī al-Maqrīzī (766/1364-845/1442) au mois de dū al-qa'da 841/mai 1438 et consacré aux récits sur les sorciers et sorcières ḥaḍramis nous est parvenu. Il s'agit du *Kitāb al-Ṭurfa al-ġarība min aḥbār wādī Ḥaḍramawt al-ʿaġība* (Livre de la rare curiosité extraite des récits de la vallée merveilleuse du Hadramaout)⁵.

À la différence des légendes sur des pays d'outre-mer, pleines de sujets fabuleux, qui ont été composées en abondance au cours du bas Moyen Âge, l'ouvrage d'al-Maqrīzī ne fut point un fruit de la fantasia de son auteur. Il est fondé sur les relations des pèlerins du Hadramaout, réunies pendant le *ḥaġġ* de l'an 839/fin juin 1436⁶. Dans leurs récits, les *ḥāġġīs* n'incluaient pas de fieffés mensonges afin d'épater un Égyptien qui n'avait jamais visité leur patrie, mais les remplissaient des détails qu'ils considéraient comme authentiques. Cette conclusion est confirmée par les traits caractéristiques des histoires rapportées par al-Maqrīzī, tels que la profusion de réalités locales (toponymes, ethnonymes, noms de souverains), l'élaboration méticuleuse des *isnāds* (chaînes d'informateurs), l'attention aux détails secondaires, de peu d'importance

⁴ *Siyar al-ʿUmāniyya* (ms anonyme de la collection de l'Université de Lvov (Léopol), code N° 1082), fol. 2v. Plusieurs savants religieux ibāḍites de haute compétence à l'époque du début de l'islam ont beaucoup contribué à la collecte et la systématisation des hadiths, à l'élaboration du *fiqh* ; c'est pourquoi dans certains cas leurs opinions ont coïncidé avec celles des juristes des autres courants de la religion musulmane.

⁵ Publié avec la traduction latine dans *Maqrizii „De valle Hadhramaut“ libellus arabice editus et illustratus. Dissertatio quam summorum in philosophia honorum auctoritate amplissimi philosophorum ordinis in Universitate Friderica Guilelmia Rhenana rite obtinendorum caussa una cum sententiis controversias die XIII mensis Martii anni MDCCCLXVI publice defendet Paul Berlin Noskowjij Silesius*, 1866. Il est intéressant de noter que le texte arabe de ce petit ouvrage a été copié d'après la thèse précitée, pour le moins, une seule fois. Il s'agit d'un manuscrit que l'auteur du présent article a examiné le 30 octobre 1994, à la Bibliothèque nationale et universitaire juive, à Jérusalem, sous la cote Ar 8° 69.

⁶ *Maqrizii „De valle Hadhramaut“ libellus arabice*, 1866, p. 17.

pour les sujets racontés. En outre, certaines superstitions et coutumes décrites par cet auteur, notamment le rite du dévoilement des sorcières par immersion des suspects, la légende des loups-garous de la tribu d'al-Şay'ar, etc., ont subsisté jusqu'à nos jours ou existaient encore assez récemment.

Le *Livre de la rare curiosité...* témoigne que, malgré la condamnation violente de la sorcellerie par l'islam officiel, « livresque », les Ḥaḍramis la traitaient sans aucun préjudice. Puisque les informateurs d'al-Maqrīzī, en particulier Abū Burayk 'Abd Allāh b. Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān, dont le père était connu comme une autorité religieuse indigène, et le « cheik pieux » (*al-şayḥ al-şāliḥ*) du port d'al-Şiḥr, Abū 'Uwayn Muḥammad, lecteur du Coran, qui connaissait les sept versions canoniques de sa déclamation, ne jugeaient pas nécessaire de se prononcer contre le *sihr*, vaudrait-il la peine de parler des musulmans ordinaires ?⁷

Quelques cheiks ḥaḍramis ne répugnaient pas à pratiquer eux-mêmes des sortilèges. Selon Abū 'Uwayn, 'Umar al-'Awdarī murmura une formule magique sous les yeux de ses compagnons et fit asseoir sans bouger un oiseau au milieu de la troupe ; peu importe à quel point ils lui ont fait peur, l'oiseau resta immobile jusqu'à ce que 'Umar l'ait délivré de ses charmes⁸. Une application plus utilitaire de cet artifice fut retrouvée par 'Umar b. 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad al-Bā'alawī (ou al-'Alawī) à qui 'Umar al-'Awdarī fit savoir le nom qui donnait le pouvoir sur le règne des volatiles. Alors il réussit à tuer immédiatement à distance chaque oiseau qui s'était posé sur ses plants. Selon sa *nisba*, 'Umar b. 'Abd al-Raḥmān tirait son origine des descendants de 'Alī et appartenait à la couche supérieure de la société du Hadramaout, à celle des *sayyids*, qui étaient considérés comme porteurs de la grâce (*baraka*) héréditaire et zélés de la piété musulmane⁹.

III. La magie maléfique

Pourtant ce haut statut social et religieux ne l'empêcha point de se livrer à la magie malfaisante. Un jour 'Umar b. 'Abd al-Raḥmān demanda à son frère Ibrāhīm de gravir la montagne jusqu'au sommet et d'y proclamer la mort d'Abū Qudaym 'Umar avec lequel il était en mauvais termes depuis longtemps. Ibrāhīm ayant refusé sous le prétexte que ce dernier fut encore vivant, 'Umar b. 'Abd al-Raḥmān ordonna à son serviteur (*min ḥuddāmi-hi*) Abū 'Ubāda de le faire. À peine exécuta-t-il cet ordre qu'Abū Qudaym fut tué, par suite d'une vendetta, à la sortie de sa maison¹⁰. À première vue il paraît surprenant que les participants à des événements de ce type – aussi bien que

⁷ Maqrizii „De valle Hadhramaut“ libellus arabice, 1866, p. 22-24, 30.

⁸ Maqrizii „De valle Hadhramaut“ libellus arabice, 1866, p. 30.

⁹ Maqrizii „De valle Hadhramaut“ libellus arabice, 1866, p. 31. Al-Maqrīzī, qui n'était pas familier de la structure sociale du Hadramaout au bas Moyen Âge, a identifié d'une manière erronée le clan Bā 'Alawī (ou 'Alawī), auquel 'Umar b. 'Abd al-Raḥmān et son frère Ibrāhīm appartenaient, à une tribu bédouine (« qabila yuqāla la-hā Abā 'Alawī min 'Arab Ḥaḍramawt ») et non à des descendants de 'Alī.

¹⁰ Maqrizii „De valle Hadhramaut“ libellus arabice, 1866, p. 31.

ceux qui les racontaient – n’y aient rien vu de répréhensible, quoiqu’ils aient été compétents en « sciences de la foi ». C’est ici qu’une particularité de la conscience mythologique se révèle, notamment sa nature alogique fondée sur l’impossibilité principale de la vérification rationnelle des mythologèmes qui ont leurs racines dans les émotions subconscientes. En outre, les pieux Ḥaḍramis ne percevaient pas l’incompatibilité de la pratique de la sorcellerie avec les prescriptions du *fiqh*, parce que les rites de sortilège furent consacrés par la tradition locale séculaire et considérés comme partie intégrante de la vie quotidienne.

Le Hadramaout et ses régions limitrophes ne connaissaient pas les persécutions pour sorcellerie du Moyen Âge. On entait en justice pour les dommages causés par le *sihr*, mais pas pour cet artifice lui-même. On se guidait dans ce cas sur les normes du droit coutumier (*urf*) : la quête des coupables et leur châtement ont été exécutés par la victime, tandis que la procédure du dévoilement des sorciers consistait en une sorte d’« ordalie »¹¹.

L’éditeur de l’ouvrage d’al-Maqrīzī, Paul Noskowjy, eut raison de comparer ces rites du Hadramaout avec ceux de l’Europe occidentale médiévale¹², mais son opinion devrait être précisée. La similitude des modes d’instruction des causes de sortilège est avérée entre les Ḥaḍramis du xv^e s. et les Européens de l’Ouest, au Haut Moyen Âge, avant l’apparition des tribunaux de la Sainte Inquisition. L’examen que les habitants du Hadramaout firent subir aux femmes soupçonnées de sortilège ressemble dans le détail à « l’épreuve par l’eau froide » (*iudicium aquae frigidae*) mise en pratique par les tribunaux ouest-européens aux procès de sorcières des premiers siècles du Moyen Âge¹³. « Et quand quelque personne avait subi une sorte de sortilège malfaisant et qu’elle ne savait pas qui l’avait enchanté, on rassemblait les femmes inculpées de sortilège et les emmenait vers l’eau qui les couvrirait entièrement à la façon de la mer ou quelque chose comme cela. Ensuite on attachait leurs bras¹⁴ l’un après l’autre fermement. Et on jetait à terre (chaque) sorcière face cachée, on liait à son dos une grande meule, puis on la portait avec la meule apposée sur son dos jusqu’à la faire tomber dans la mer ou dans le courant (*al-nahr*). Si elle allait au fond, on saurait qu’elle était innocente, mais si elle surnageait et n’allait pas au fond, on la punirait selon la loi du talion ou la pardonnerait, car il n’y aurait plus de doute sur le fait qu’elle l’ait enchanté »¹⁵.

Au milieu du xx^e s., un rite similaire persistait dans l’île de Socotra qui, depuis les temps anciens, était liée au Hadramaout par de multiples contacts. La particularité de

¹¹ Sur l’attestation de ce phénomène au Yémen voir : Ahmad Qāyid Barakāt, Anne Regourd & Fayza El Qasem, « Le Maître d’ordalie », 2000.

¹² Maqrizī, „De valle Hadhramaut“ libellus arabice, 1866, p. 2.

¹³ N. V. Speranski, *Ved'my i vedovstvo. Ocherk po istorii tserkvi i shkoly v Zapadnoj Evrope* (Les sorcières et la sorcellerie. Un essai sur l’histoire de l’Église et de l’École en Europe occidentale), 1906, p. 83-84.

¹⁴ Sans doute, faudrait-il lire *kitāfa-hunna* au lieu de *kitāba-hunna*.

¹⁵ Maqrizī, „De valle Hadhramaut“ libellus arabice, 1866, p. 26-27. Trad. de l’auteur.

l'épreuve par l'eau à Socotra consistait dans l'imposition d'une peine aux sorcières par le sultan lui-même¹⁶. La lutte contre la sorcellerie avait donc dépassé les limites du droit privé et on avait commencé à la considérer comme l'une des fonctions de l'autorité séculière.

Quelle est la cause de cette ressemblance stupéfiante entre les superstitions ouest-européennes et sudarabiques ? Il ne serait pas correct d'y voir des emprunts directs ou indirects. L'apparition de rites similaires dans des régions éloignées qui étaient à peu près isolées les unes des autres s'explique souvent par des stéréotypes de la mentalité, particulièrement dans le cas de la conscience mythologique. Selon toute probabilité, l'épreuve par l'eau remonterait à la conviction naïve que les sorcières et les magiciens qui étaient en relation avec les esprits incorporels devaient avoir un poids plus léger que les autres¹⁷. La diffusion de cette croyance est affirmée par un témoignage de Pline l'Ancien selon lequel plusieurs habitants des régions autour de la mer Noire, qu'on considérait comme possesseurs du mauvais œil, en particulier ceux qui appartenaient à la tribu des Thibiens (*Thibiorum genus*), étaient plus légers que l'eau et ne pouvaient se noyer, même du fait du poids de leurs vêtements¹⁸.

D'autres idées sont encore à la base d'un mode de dévoilement des coupables de sorcellerie qui fut attesté à al-Šiḥr, ainsi que dans le désert de Zafār, dans une tribu des « Bédouins les plus ignobles » (« qawm min arādil al- 'Arab »), durant la première moitié du ix^e/xv^e s.¹⁹. On ne l'utilisait que dans le cas où quelqu'un commençait à se consumer, sans aucun symptôme discernable, d'une maladie : « la chair de son corps se dissolvait entièrement sans aucune maladie » (« yadūbu laḥm badani-hi bi-asri-hi min ġayr maraḍ »)²⁰. On croyait que l'un de ses ennemis l'avait enchanté ou bien celui qui avait désiré sa femme. On appelait un tel sortilège *arnabil* (probablement dérivé du nom commun *arnab*, « lièvre »). Pour se délivrer de ce malheur, on emmenait les personnes soupçonnées de ce crime en bord de mer, battait le tambour (*ṭabl*) et criait leurs noms. Celui qui commençait à être secoué de convulsions comme un épileptique à l'écoute de son nom était reconnu coupable. On supposait que « le démon l'avait possédé » (« yaḥabbatu-hu al-šayṭān min al-mass »)²¹. Pour une personne dont les nerfs étaient à vif cet examen pouvait devenir fatal, surtout s'il était pénétré de ses capacités surnaturelles.

C'est à cette méthode de révélation des sorciers qu'on a eu recours quand le Gouverneur d'al-Šiḥr, en ce temps-là Abū Duġāna Sa'd b. Fāris al-Ša'ayṭī, est tombé

¹⁶ V. V. Naumkin, *Sokotrijtsy. Istoriko-etnograficheskiĭ ocherk* (Les Socotriens. Un essai historico-ethnographique), 1988, p. 244-247.

¹⁷ N. V. Speranski, *Ved'my i vedovstvo. Ocherk po istorii tserkvi i shkoly v Zapadnoj Evrope*, 1906, p. 84.

¹⁸ C. Plinii Secundi Nat. Hist. VII, 2 (2), 17.

¹⁹ Maqrizii „De valle Hadhramaut“ libellus arabice, 1866, p. 27.

²⁰ Maqrizii „De valle Hadhramaut“ libellus arabice, 1866, p. 27.

²¹ Maqrizii „De valle Hadhramaut“ libellus arabice, 1866, p. 27. Il faudrait corriger *al-masy* en le remplaçant par *al-mass*.

malade. L'une de ses concubines ne supporta pas l'épreuve et on la reconnut coupable. Selon une croyance persistante, seul l'individu qui a corrompu la victime est en mesure de la guérir en effectuant ses ablutions dans la mer à l'instar d'un défunt et en prononçant au cours de ce rituel les incantations opportunes. Après que la concubine a exécuté tous ces rites et Abū Duġāna s'est rétabli, on lui mutila le nez en guise de punition²².

IV. Formes spécifiquement féminines du sortilège

À la différence de cette variété de sortilège maléfisant à laquelle les représentants des deux sexes avaient recours, il existait des formes spécifiquement féminines du *sihr*. Dans les tribus ḥaḍramies telles qu'al-Barāwiġa, al-Ġalāhima, al-Ṭabātina, āl Abī Mālik, āl Musallim, āl Ibn al-Rabīʿ, āl Abī Ḥašraġ, une femme qui avait envie d'exterminer un membre de son lignage s'imaginait qu'elle dévorait le foie de cet individu : il tombait alors malade immédiatement et expirait le jour-même. D'autres femmes poursuivant le même but tâchaient de s'imaginer qu'elles mangeaient un gros mouton – si leur antagoniste était corpulent, ou un chevreau – s'il était au contraire de corpulence plus subtile²³.

Dans le premier cas il y a des échos du cannibalisme rituel, dont quelques manifestations ont été attestées dans l'Arabie païenne. Le plus frappant exemple de ce phénomène est un épisode de la bataille de Uḥud (mars de 625) lié à la mort de Ḥamza, l'un des oncles paternels du Prophète. Hind, épouse d'Abū Sufyān, a déshonoré le corps inanimé de Ḥamza qui avait tué son père, 'Utba b. Rabī'a, au cours de la bataille de Badr (mars de 624) et s'est mise à déchirer à pleines dents le foie du guerrier, arraché de sa poitrine et encore fumant. C'est pour cela que les musulmans pieux ont donné à Mu'āwiya, fils d'Abū Sufyān et de Hind le sobriquet méprisant (*nubda*) de « Fils de la Dévoreuse de foie »²⁴. D'après les croyances en vigueur en péninsule Arabique, c'était le foie de l'homme, et non son cœur, qui concentrait ses forces vitales.

La représentation d'un objet de sortilège sous forme d'un animal auquel il ressemble est l'un des procédés de la magie imitative universellement répandu parmi les peuples de notre planète. Il est probable qu'originellement les sorcières faisaient un vrai festin au cours duquel elles mangeaient un mouton ou un chevreau, mais ulté-

²² Maqrizī „De valle Hadhramaut“ libellus arabice, 1866, p. 28. Sur le Gouverneur d'al-Šihr de la 1^{re} moitié du ix^e/xv^e s., Sa'd b. Mubārak b. Fāris, voir aussi : Aḥmad b. Māġid. *Арабская морская энциклопедия XV в.* [Encyclopédie maritime arabe du xv^e s.]/*Книга польз об основах и правилах морской науки*/Kitāb al-Fawā'id fi uṣūl 'ilm al-baḥr wa-al-qawā'id, 1985, t. I, p. 369 [f. 70v], t. II, p. 129. Dans l'un des ouvrages récents sur l'histoire du Hadramaout, son nom de personne est rendu d'une manière inexacte comme Sa'īd ('A. Bāwazīr, *Ṣafaḥāt min ta'rīḥ al-Ḥaḍramī*, 1378/1959, p. 114-115).

²³ Maqrizī „De valle Hadhramaut“ libellus arabice, 1866, p. 20, 21.

²⁴ Ibn Saad, *Biographien Muhammeds, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams bis zum Jahre 230 der Flucht*, 1904, t. III, partie I, p. 4-7. Il semble qu'Auguste Müller ait traité ces données d'une manière trop critique, quand il les a considérées comme des fictions fantastiques (A. Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland*, 1885, t. 1, p. 125).

rieurement, avec le développement de la pratique de sorcellerie, il a été remplacé par un repas imaginaire.

Al-Maqrīzī a souligné que ces femmes ne pouvaient faire du tort qu'à leurs parents ; quant aux étrangers, leur charme n'avait aucun pouvoir sur eux²⁵. On a là un des traits de la conception du monde traditionnelle, propre à la société primitive, notamment la division des gens selon l'existence et le degré des liens du sang, en deux catégories, « les siens » qui embrassaient un milieu plus ou moins large de parents et « les autres ». La barrière entre eux était si solide que sa rupture aurait été considérée comme impossible, même dans la sphère de la magie.

V. La magie ethnique et les loups-garous

Selon Ibn al-Muğāwir (601/1204 ou 1205-691/1292), dans la première moitié du vii^e/xiii^e s. sur le territoire du Hadramaout, dans le Wādī Daw'an, il existait une source connue sous le nom Qarn Abā Ibrāhīm. Quand un homme des Ḥimyarites passait par ce wādī, un djinn qui habitait cet endroit faisait couler l'eau et le voyageur étanchait sa soif. Mais si un membre de la confédération tribale de Ḥawlān s'approchait de l'eau, elle disparaissait immédiatement dans le sable. Cependant les Ḥawlānites avaient leur propre source, du nom de 'Amal, dont aucun étranger ne pouvait profiter²⁶. Dans cette superstition, on relève une expression de l'antagonisme tribal très ancien entre descendants de la population indigène de l'Arabie du Sud ou « Ḥimyarites » et Bédouins émigrés dans cette région en provenance des localités intérieures de la péninsule et de la périphérie du Yémen, notamment les Ḥawlānites.

Dans le Hadramaout du bas Moyen Âge, l'une ou l'autre sorte de sorcellerie était habituellement rapportée à une certaine communauté ethnique. D'après l'opinion unanime des Ḥaḍramis de la tribu nomade d'al-Ṣay'ar, qui habitaient les plateaux désertiques au nord-ouest du Wādī Ḥaḍramawt, notamment les mêmes territoires qu'à présent, chacun savait se métamorphoser en loup. On croyait que pendant la sécheresse, quand il n'y avait pas de fourrage, une partie des Ṣay'arites brigandaient sur les voies caravanières, tandis qu'une autre se transformait en loups féroces. Ils maîtrisaient cet art du sortilège grâce à une « perle de verre précieuse » (« ḥaraza min

²⁵ Maqrizii „De valle Hadhramaut“ libellus arabice, 1866, p. 21.

²⁶ Ibn al-Muğāwir, *Descriptio Arabiae meridionalis praemissis capitibus de Mecca et parte regionis Ḥiğāz qui liber inscribitur Ta'rīḥ al-Mustabṣir*, pars I–II (pagination commune), 1951-1954, p. 255-256. Ce court passage a été traduit en anglais et commenté dans : R. G. Smith, « Magic, Jinn and the Supernatural in Medieval Yemen: Examples from Ibn al-Muğāwir's 7th/13th Century Guide », 1995, p. 13. L'auteur de cet article fut le premier qui a traité ce sujet dans sa version originelle rédigée en langue russe en 1992 (S. A. Frantsouzoff, « Суеверия и колдовские обряды в Южной Аравии XIII-XV вв. (Абйан, Хадрамаут, аш-Шихр, Зофар) [Les superstitions et les rites de sortilège en Arabie méridionale du xiii^e au xv^e s. de l'è. chr. (Abyan, le Ḥaḍramawt, al-Šiḥr, Ḥafār/Dhofar)] », 1992, p. 13, 198 n. 21).

kunūz »), conservée par la tribu depuis le temps des ‘Ādites (en d’autres termes, des temps immémoriaux)²⁷.

« Et quand quelqu’un d’entre eux voulut se changer en loup, il bâilla plusieurs fois, rougit, ensuite prit de sa ceinture cette perle de verre, l’avala et se métamorphosa tout à coup en loup avec une queue, couvert de poil, quadrupède. Il mit en pièces chacun des fils d’Adam qu’il rencontra et le tout petit bétail à cornes qu’il attrapa. Et il restait dans cet état jusqu’à ce qu’il veuille remplacer la peau du loup par l’apparence et l’image de l’homme. Alors il se frottait au sol, redevenait tout d’un coup un homme normal et sa perle de verre revenait à sa place »²⁸. La croyance que les Ṣay‘arites sont des loups-garous se conserve chez les Ḥaḍramis encore aujourd’hui. Aussi les appelle-t-on les « loups du Hadramaout »²⁹.

En dépit de leur ressemblance avec des loups-garous ouest-européens, les lycanthropes de Ṣay‘ar sont d’origine locale. La formation de cette superstition s’explique partiellement par une coutume ṣay‘arite qui consiste à porter des amulettes composées de dents de loup³⁰. C’est la raison pour laquelle al-Maqrīzī a mentionné dans son ouvrage la perle de verre comme source de la force magique³¹. En outre, dans la poésie arabe préislamique, par exemple dans la *qaṣīda* renommée d’al-Ṣanfarā (fin du v^e-début du vi^e s.), le héros qualifie le loup d’être son parent et se déclare « tel qu’un loup maigre (*azallu*) aux poils grisâtres (*aṭḥalu*) »³². Le type du Bédouin qui parcourt le désert en tant que loup, utilisé habilement par le poète, remonte aux représentations quotidiennes des habitants de l’Arabie, sous l’influence desquelles la croyance au loup-garou nomade avide de sang s’est formée.

²⁷ Maqrizīi „De valle Hadhramaut“ libellus arabice, 1866, p. 19-20. Selon les croyances des Ḥaḍramis de l’époque musulmane, qui sont encore d’usage courant, la plus ancienne population de leur région est représentée par le peuple de ‘Ād mentionné dans le Coran. C’est aux ‘Ādites qu’il est admis d’associer dans le Ḥaḍramawt toutes les ruines de la période préislamique. Donc dans cette région plusieurs sites anciens sont connus sous le nom « al-‘Ādiyya ». Dans le contexte sus-mentionné l’expression *min ‘ahd ‘Ād* signifie les temps les plus reculés.

²⁸ Maqrizīi „De valle Hadhramaut“ libellus arabice, 1866, p. 20. Traduction de l’auteur.

²⁹ W. Dostal, *Die Beduinen in Südarabien. Eine ethnologische Studie zur Entwicklung der Kamelhirtenkultur in Arabien*, 1967, p. 92.

³⁰ W. Dostal, *Die Beduinen in Südarabien. Eine ethnologische Studie zur Entwicklung der Kamelhirtenkultur in Arabien*, 1967, p. 92.

³¹ Le nom collectif *ḥaraz* dont le nom d’unité *ḥaraza* a été employé dans ce contexte par al-Maqrīzī signifie « grains, boules en pierres vertes et rouges qu’on suspend au cou, ou verroterie et autres petits objets ronds qu’on enfile et qu’on porte en guise d’amulette » (A. de Biberstein Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français*, 1846, t. 1, p. 557).

³² G. Jacob, *Schanfarā-Studien, 1. Teil: Der Wortschatz der Lāmīja nebst Übersetzung und beigefügten Text*, 1914, 8. Abhandlung, p. 12, 46, 56 (texte arabe : p. 2). Ici la citation est donnée dans la traduction en ligne de Silvestre de Sacy, *Schanfara, Lamīyyat al-Arab*.

VI. La transformation en oiseaux de proie et la communication rapide

La transformation des sorciers et des sorcières en oiseaux de proie est un sujet de prédilection dans le folklore de différents peuples. Les Ḥaḍramis étaient convaincus que la capacité de se métamorphoser en autour ou milan est propre aux hommes et femmes qui appartenaient aux tribus susmentionnées installées dans le *wādī* principal, déjà en rapport avec le maléfice, notamment al-Barāwiḡa, al-Ġalāhima, al-Tabātina, āl Abī Mālik, āl Musallim, āl Ibn al-Rabī' et āl Abī Ḥašraġ. On croyait qu'en une nuit, un magicien transformé en oiseau pouvait voler jusqu'à l'Inde et s'en retourner en rapportant avec lui quelques cosses de poivron vert (*'anāqīd al-fulful al-aḥḍar*) pour preuve qu'il avait bien effectué un assez long voyage³³.

On croyait que les femmes de ces tribus étaient capables sous les traits des oiseaux de proie de trouver leur mari ou leurs parents de genre masculin en errance et de tout découvrir à leur sujet. On faisait recours à ces femmes dans l'espoir d'obtenir des nouvelles de parents voyageurs. L'une d'entre elles, qui s'appelait Sa'īda bt Abī Kulayb, était renommée pour sa capacité à se transporter dans les airs vers un endroit spécifié des femmes qui le voulaient. Cependant sa magie n'avait d'effet que pour/sur sa tribu, al-Ġalāhima. Par conséquent, les activités de Sa'īda, tout comme celles de la majorité des sorciers et sorcières du Hadramout, s'accomplissaient dans des limites ethniques strictement définies.

Selon Abū Burayk, un jour, sa mère Fāṭima bt 'Abd Allāh b. al-Mubārak demanda à Sa'īda de se renseigner sur son mari qui était parti pour l'un de ses voyages et n'avait envoyé aucune nouvelle depuis longtemps. Quand le lendemain Fāṭima vint chercher une réponse, Sa'īda lui fit savoir que son mari reviendrait malade, la cinquième nuit, après la prière du soir (*ṣalāt al-'aṣā'*). Et tout se passa comme prévu³⁴.

La formation de ces superstitions s'explique par les départs fréquents des Ḥaḍramis, qui participaient au commerce caravanier et maritime, aussi bien que par leur émigration traditionnelle vers l'Inde et les îles de l'archipel Malais. Souvent les parents vivaient séparés pendant des décennies entières, durant lesquelles ils restaient sans nouvelle. En l'absence d'autres moyens de communication rapide, on était obligé de recourir à la magie. Cela clarifie les raisons pour lesquelles cette capacité des sorciers et sorcières n'était point universelle : ceux-ci et celles-ci ne pouvaient rapporter de l'Inde aucune richesse, que ce soit de l'or, de l'argent ou des fruits de différentes espèces³⁵. Dans le cas contraire pour quelle raison aurait-il fallu entreprendre de longs voyages dangereux, partir à l'étranger dans l'espoir d'acquérir une fortune, s'il existait une possibilité de s'enrichir à l'aide de l'art des sortilèges ?

De l'avis des Ḥaḍramis, pour obtenir des renseignements sur celui qui voyageait et l'endroit où il se rendait, il n'était pas nécessaire de se transformer en oiseau. En ef-

³³ Maqrizii „De valle Hadhramaut“ libellus arabice, 1866, p. 20.

³⁴ Maqrizii „De valle Hadhramaut“ libellus arabice, 1866, p. 20-22.

³⁵ Maqrizii „De valle Hadhramaut“ libellus arabice, 1866, p. 21.

fet, les tribus dont les membres étaient renommés pour leur capacité à se métamorphoser en autours et milans pouvaient utiliser dans ce but d'autres pratiques magiques, par exemple une variété locale du spiritisme. D'après Abū Burayk, son père, Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān, qui quitta le Hadramaout pour la ville de Ḥayriḡ³⁶ située sur le littoral d'al-Šiḥr, avait convenu de rencontrer son compagnon dans le village de Biḡar. Pourtant ce compagnon s'attarda en chemin et Muḥammad invita un sorcier. Ce dernier vint accompagné par quelques hommes, ils s'assirent tous ensemble et le sorcier commença à marmotter une formule magique. Ensuite il invoqua l'esprit de sa sœur Safīna qui était morte deux ans plus tôt et se mis à lui poser des questions sur ce compagnon du père d'Abū Burayk en répétant sa demande maintes fois jusqu'à ce que son teint ait changé. Alors il décrit en détail un chameau roux et son cavalier à Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān, puis il dit : « Maintenant celui-ci va vous arriver » – et il prononça ces paroles à plusieurs reprises. Tout à coup l'homme que le père d'Abū Burayk attendait apparut en chevauchant son chameau³⁷.

Selon toute vraisemblance ce rite de sortilège s'est formé sous l'influence de pratiques soufis. À l'instar du *dikr*, il avait lieu en formant une assemblée (*maḡlis*) et la séance s'achevait par la transe d'un sorcier, tel un soufi zélé, après la réitération incessante de phrases et de groupes de mots.

En Arabie du Sud médiévale comme partout dans le monde, la magie servait les sphères les plus importantes des activités de l'être humain. En premier lieu, cela concernait des variétés de magie telles que les magies météorologique, curative et sexuelle.

Selon le témoignage d'Abū Burayk cité par al-Maqrīzī, une tribu du Mahra qui s'appelait al-Qamar et habitait dans les montagnes de Dhofar concentrait entre ses mains le contrôle des phénomènes météorologiques. Si, pendant la saison annuelle de la mousson, où la pluie tombe à Dhofar, jour et nuit, durant trois mois, quelqu'un voulait se mettre en route, il donnait une récompense à un homme de cette tribu. Ce dernier devait l'accompagner et disperser les nuages de pluie de telle manière qu'aucune goutte d'eau ne frappe les voyageurs, alors qu'à droite et à gauche d'eux, la pluie torrentielle était en train de tomber. Quand les précipitations devenaient si abondantes qu'elles produisaient des dommages sur le bétail, les Qamarites partaient pour le désert vers un arbre que personne ne connaissait à l'exception d'eux, prenaient un certain nombre de ses branches, les enflammaient, ensuite les aspergeaient d'eau et la pluie commençait à tomber plus faiblement³⁸.

³⁶ P. B. Noskowjy a rendu ce toponyme comme Ḥīrīḡ (*Maqrizii „De valle Hadhramaut“ libellus arabice*, 1866, p. 23), tandis que chez Yāqūt, il est attesté sous deux versions : Ḥayraḡ et Ḥayraḡ (*Jācūt's geographisches Wörterbuch...*, 1867, 2. Bd, p. 506 ; 1869, 4. Bd, p. 1036). L'orthographe Ḥayriḡ est relevée dans : Aḥmad b. Maḡid, *Арабская морская энциклопедия XV в.* [Encyclopédie maritime arabe du xv^e s.]/*Книга польза об основах и правилах морской науки/Kitāb al-Fawā'id fi uṣūl 'ilm al-baḥr wa-al-qawā'id*, 1985, t. I, p. 372-373, [f. 72v], t. 2, p. 132.

³⁷ *Maqrizii „De valle Hadhramaut“ libellus arabice*, 1866, p. 23.

³⁸ *Maqrizii „De valle Hadhramaut“ libellus arabice*, 1866, p. 25-26.

VII. La magie météorologique et médicale

L'ethnologue et le spécialiste des études de religion James G. Frazer, qui a acquis une renommée mondiale grâce à sa monographie *The Golden Bough* (Le Rameau d'or), où il expose une conception intègre de l'engendrement et du développement des croyances magiques et religieuses, y a considéré le rite de l'arrêt de la pluie pratiqué par al-Qamar (Alqamar) comme un exemple typique de magie imitative (sympathique)³⁹. Ce savant britannique a souligné qu'une partie des tribus d'angamis de l'est, au Manipur, pratiquait une cérémonie semblable, mais effectuée dans le but opposé – pour faire tomber la pluie⁴⁰. Donc la même action magique pouvait être interprétée différemment selon les conditions climatiques propres au milieu de vie d'une communauté ethnique.

Contrairement aux pentes des montagnes de Dhofar orientées vers la mer, les vallées du Hadramaout intérieur souffraient d'une absence de précipitation presque totale. Selon la tradition à la veille de l'islam, les sorciers de la tribu ḥaḍramīe al-Sakāsik savaient arrêter des nuages de pluie et faire tomber une averse⁴¹.

La rumeur attribuait aux Qamarites le pouvoir sur les vents. Quand des navires s'arrêtaient près de la côte du Dhofar à cause d'une accalmie, leurs passagers cherchaient un homme de la tribu al-Qamar qui accepterait, moyennant une récompense, d'appeler un vent.

La fumée ordinaire du feu de bois dépendait des charmes d'al-Qamar. Cette tribu volait assez fréquemment du bétail à ses voisins et avait recours à un subterfuge de telle manière que pendant la cuisson des chèvre et brebis volées, la colonne de fumée ne soit visible ni de loin, ni de près, ni le jour, ni la nuit⁴².

Dans les activités médicales des guérisseurs ḥaḍramīes médiévaux, les rites magiques et les éléments de la médecine traditionnelle se sont entrelacés étroitement. Donc un sorcier invité à examiner Fāṭima, la mère d'Abū Burayk, qui était tombée malade, utilisa l'un des procédés de la magie imitative. Il recommanda de sacrifier une brebis et fut prévenu qu'après cela, la malade perdrait conscience pendant deux jours, puis qu'elle guérirait, tandis que son mal passerait à la mère de la victime. L'ordonnance du guérisseur fut exécutée et Fāṭima subit tout ce qu'il avait prédit. D'après Abū Burayk, « elle resta évanouie deux jours complets, ensuite reprit connais-

³⁹ J. G. Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, pt I: *The Magic Art and the Evolution of Kings*, vol. 1, 1922, p. 252 n. 4 ; voir aussi la traduction française de sa première édition J. G. Frazer, *Le Rameau d'or. Étude sur la magie et la religion*, t. I : *Magie et religion ; les tabous*, 1903, p. 89 n. 2.

⁴⁰ J. G. Frazer, *The Golden Bough*, 1922, p. 252 n. 5.

⁴¹ M. Kropp, *Die Geschichte der „reinen Araber“ vom Stamme Qaḥṭān. Aus dem Kitāb naṣwat aṭ-ṭarab fī ta'riḥ ḡāhiliyyat al-'Arab des Ibn Sa'īd al-Maḡribī*, 1982, p. 169 ; 'A. Ibn Ḥaldūn, *Kitāb al-'ibar wa-dīwān al-mubtada' wa-al-ḥabar*, 1284 H, vol. 2, p. 276.

⁴² Maqrizī, *„De valle Hadhramaut“ libellus arabice*, 1866, p. 26.

sance, saine et sauve. Quant à la mère de la victime égorgée, elle tomba malade, présentant les mêmes symptômes que ma mère »⁴³.

La similitude entre cette variété de magie médicale et les rites malfaisants des sorcières ḥaḍramies, dans l'imagination desquelles un objet de sortilège se présentait sous forme d'un mouton ou d'un chevreau, remonterait, selon toute probabilité, à l'un des stéréotypes de la conscience mythologique. Il s'agit d'une croyance qui établit un rapport entre l'exercice d'une influence sur un homme et la soumission aux rites magiques d'un objet ou d'un être vivant qui lui ressemble.

Selon les convictions des Ḥaḍramis, l'art de guérir se combinait avec le don du devin, en particulier avec sa capacité à prédire combien de temps il restait à vivre à quelqu'un. En effet le vrai guérisseur devait non seulement diagnostiquer une menace pour la santé du malade, mais aussi déterminer comment il se sentirait à l'avenir. Le sorcier qui a guéri Fāṭima a montré l'une des femmes qui étaient venues à la maison d'Abū Burayk pour visiter la malade et a dit que l'année prochaine, le même jour, la mort attendrait cette visiteuse. Or l'informateur a confirmé qu'elle était morte précisément ce même jour⁴⁴.

Quelques communautés ethno-tribales possédaient le monopole d'une ou d'autre espèce de magie médicale. Par exemple, dans le Hadramaout, c'était uniquement la tribu āl 'Umar b. 'Īsā al-Tawbāt qui guérissait de la piqûre des serpents, notamment à l'aide de paroles magiques et d'autres sortilèges. Pour le moins il n'y a aucune information sur l'utilisation de méthodes rationnelles de guérison par cette tribu. D'après Abū Burayk, quand un Ḥaḍrami avait été piqué par un serpent et qu'on le conduisait aux 'Umarites, on rencontrait à mi-chemin un homme de cette tribu qui se précipitait vers eux. Il racontait qu'il avait senti l'odeur du serpent et avait compris que son aide était nécessaire. Ensuite, il jetait un sort à l'homme piqué et celui-ci guérissait immédiatement.

Pourtant cette tribu connaissait le secret de la cure à distance. Il suffisait à l'homme piqué par le serpent de dire : « Volonté de Dieu, oh 'Umar b. 'Īsā » (« *šay li-llāh yā 'Umar ben 'Īsā* ») ou : « Ô, lignage de 'Umar b. 'Īsā » (« *yāl 'Umar ben 'Īsā* ») pour guérir sans tarder, même s'il se trouvait à la distance de dix journées de marche de cette tribu⁴⁵. C'est 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān, le frère d'Abū Burayk, qui a rapporté un pareil cas.

Un jour, après la prière du soir (*ṣalāt al-ʿašāʿ*), il veillait avec quelques compagnons parmi lesquels il y avait un homme des 'Umarites. « Les sauterelles se répandaient alors dans le pays du Hadramaout et les gens partirent pour les ramasser, comme d'habitude. Un homme d'entre eux fut piqué par un serpent et il appela au se-

⁴³ Maqrizii „De valle Hadhramaut“ libellus arabice, 1866, p. 24.

⁴⁴ Maqrizii „De valle Hadhramaut“ libellus arabice, 1866, p. 24.

⁴⁵ Maqrizii „De valle Hadhramaut“ libellus arabice, 1866, p. 24. L'expression *šay li-llāh* est un équivalent de la formule d'usage très fréquent parmi les Musulmans – *in šāʿa-llāh* (« s'il plaît à Dieu »), où *šay* est une forme postclassique de l'infinitif de ce verbe.

cours la tribu susmentionnée. Entre nous et cette tribu, il y avait un trajet du service postal (*barīd*). Et tout à coup un homme de āl ‘Umar b. ‘Īsā qui était avec nous devint comme épileptique et se mit à prononcer une formule magique dont le sens nous a échappé, pendant une heure. Ensuite il reprit connaissance et dit : “Je jure par Allāh, un homme fut piqué par un serpent et il nous appelle au secours !”. Une heure seulement s’écoula et les gens s’en revinrent du ramassage des sauterelles, y compris celui qui avait été piqué, rétabli de ce qu’il avait subi »⁴⁶.

La tribu al-Ša‘āwīṭa, qui habitait à al-Šiḥr et à laquelle le Gouverneur de cette région, Abū Duġāna Sa’d b. Fāris, appartenait, soignait la paralysie faciale (*laq(a)wa*). On souffletait le malade qui guérissait immédiatement⁴⁷. Il pourrait paraître étrange que cette méthode de la médecine traditionnelle soit attestée dans une œuvre consacrée aux sortilèges. Cependant l’homme de ce temps-là ne voyait aucune différence entre procédés magiques et médicaux de la cure, aussi bien qu’en général entre le recours inutile aux forces surnaturelles et l’application en pratique des éléments des connaissances positives. Pour lui tous ces procédés étaient également effectifs.

Ibn Saad, l’auteur du grand ouvrage biographique *Kitāb al-Ṭabaqāt al-kabīr*, dans son récit sur l’arrivée de quatre « rois » (*mulūk*) Kindites du Hadramaout, notamment Miḥwas, Mišraḥ, Ḥamda et Abḍa‘a, a cité une légende selon laquelle le Prophète Muḥammad a assumé le rôle du guérisseur qui utilisait le procédé universel de la médecine traditionnelle ḥaḍramie, à savoir la cautérisation (*makwa‘* ou *kayy*). « Miḥwas b. Ma’dikarib b. Walī‘a et ceux qui étaient avec lui arrivèrent en mission auprès du Prophète – que la bénédiction et le salut de Dieu soient sur lui ! Puis ils le quittèrent et Miḥwas fut pris d’une paralysie faciale (*al-laq(a)wa*). Quelques hommes (*naḡar*) d’entre eux s’en revinrent et dirent : “Ô, Envoyé de Dieu, Seigneur des Arabes ! La paralysie faciale l’a affecté. Indique-nous un remède à cela”. Et l’Envoyé de Dieu – que la bénédiction et le salut de Dieu soient sur lui ! – dit : “Prenez une aiguille, chauffez-la au feu. Ensuite appliquez-la sur la surface interne de sa paupière (*šafar ‘ayni-hi*). C’est sa guérison, c’est son destin, et Dieu sait mieux quelle sera votre opinion, quand vous me quitterez”. Ils le traitèrent ainsi et il guérit »⁴⁸.

Cette légende apparue parmi les Ḥaḍramis montre qu’ils classaient dans la sphère du sacré un procédé médical, d’usage fréquent, tel que le traitement de la paralysie faciale par cautérisation, et croyaient possible de l’attribuer au Prophète. Aussi n’est-il pas étonnant qu’à la première moitié du xv^e s., dans cette région, un autre procédé pour la cure de cette maladie ait été considéré au même niveau que l’art du sortilège.

⁴⁶ Maqrizii „De valle Hadhramaut“ libellus arabice, 1866, p. 25.

⁴⁷ Maqrizii „De valle Hadhramaut“ libellus arabice, 1866, p. 28.

⁴⁸ Ibn Saad, *Biographien Muhammads, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams bis zum Jahre 230 der Flucht*, 1917, t. I, partie II, p. 79-80.

VIII. La magie sexuelle

Les données sur la magie sexuelle sont extrêmement peu nombreuses. On n'est parvenu à trouver qu'une seule superstition qui y est liée. Elle a été décrite par Ibn al-Muğāwir, dans la première moitié du xiii^e s., et concerne des femmes d'Abyan, notamment des villages de Ḥanfar, al-Ṭariyya, Ġabnūn, al-Maḥall, al-Salāma, Maṣḡid al-Ribāṭ et leurs environs. Toutes parmi elles ont été qualifiées de « sorcières ». Le sommet de leur art magique, dont la conquête impliquait le cours complet du sortilège (*al-siḥr al-tāmm*), consistait dans l'habileté à engendrer et à élever un être anthropoïde qu'on appelait *al-ʿafw*. Pour ce faire une sorcière faisait fondre de la graisse d'un cadavre, la refroidissait et la buvait afin de tomber enceinte. Sept mois après elle donnait naissance à un homme sauvage (*bašar waḥšī*) qui ressemblait à un char et dont la hauteur et la largeur du corps étaient égales. La femme le choyait et l'élevait. Puis, à la maturité du *ʿafw*, elle commençait à se livrer avec lui à une débauche sans frein. Quant au *ʿafw*, il restait invisible pour tout le monde, sauf à elle, et ne voyait personne à l'exception d'elle⁴⁹. L'étymologie du mot *ʿafw* qui signifie « jeune âne » est liée aux capacités sexuelles remarquables de cette créature. En Orient depuis longtemps l'âne était considéré comme la volupté personnifiée.

Il est évident que la superstition concernant *ʿafw* est fondée sur la croyance universellement répandue chez les Musulmans dans le penchant des femmes pour la débauche. La zoophilie attestée parmi les bergers des peuples d'éleveurs, y compris ceux de l'Arabie du Sud, a joué aussi son rôle. Le désir des hommes d'attribuer cette perversion propre à quelques-uns d'entre eux au genre opposé est tout à fait compréhensible d'un point de vue psychologique.

IX. Conclusion

Les exemples précités suffisent pour se persuader de la richesse du spectre de superstitions dans le Hadramaout et les régions voisines, du vii^e/xiii^e au ix^e/xv^e s., de la diversité des espèces de sortilèges qui y sont répandues. Cependant cette situation ne peut être reconnue unique : de pareils rites et croyances sont attestés dans les autres parties du monde musulman. Pourquoi alors al-Maqrīzī s'est-il intéressé aux sortilèges dans le Hadramaout, à al-Šiḥr et dans le Dhofar ? Quelle est la cause de cette surprise sincère que l'auteur du *Kitāb al-Ṭurfā al-ġarība...* a montrée par rapport à quelques récits qui y

⁴⁹ Ibn al-Muğāwir, *Descriptio Arabiae meridionalis praemissis capitibus de Mecca et parte regionis Ḥiğāz qui liber inscribitur Ta'riḥ al-Mustabšir*, pars I-II (pagination commune), 1951-1954, p. 248-249. La section de cet ouvrage intitulée « Description du *ʿafw* (*Šifat al-ʿafw*) » est traduite en anglais avec les lacunes qui correspondent aux passages peu compréhensibles, selon toute vraisemblance corrompus (G. R. Smith, « Magic, Jinn and the Supernatural in Medieval Yemen: Examples from Ibn al-Muğāwir's 7th/13th Century Guide », 1995, p. 10 n. 17, 18). La durée de la grossesse d'une femme qui portait un *ʿafw* a été évaluée à sept mois. Probablement, il était considéré comme un enfant venu avant terme.

sont cités ?⁵⁰ Bien sûr l'auréole du mystère qui entourait cette partie de l'Arabie méridionale depuis longtemps doit être prise en considération. Il s'agit de sa situation géographique, de son éloignement des centres de la civilisation islamique et de son isolation relative. Les informateurs d'al-Maqrīzī ont ajouté aussi leur contribution, car ils inclinaient à accorder une attention primordiale aux sortilèges et à en exagérer l'importance réelle dans la vie de la région. Cette approche du *sihr* n'est point en contradiction avec la représentation du Hadramaout par leurs habitants comme le « pays de la foi (*balad al-dīn*) » où davantage de prophètes et de saints sont enterrés que dans les autres pays musulmans⁵¹. Premièrement, l'attitude envers les sortilèges dans le Hadramaout était tolérante, on l'a démontré plus haut. Deuxièmement, les actes pieux du *wālī* aussi bien que la pratique magique ont été considérés comme des manifestations de phénomènes surnaturels dans lesquels la terre ḥaḍramīe, avec ses habitants, a été impliquée. Les objets sacrés y côtoyaient les endroits maudits, sans que ce voisinage ne soit considéré comme quelque chose de honteux. Si la demeure des âmes des pécheurs, notamment le puits Barahūt, n'était pas moins célèbre que le tombeau du prophète Hūd, sis à proximité de lui, il ne serait point étonnant que les sorciers soient une source de fierté au même degré que les « saints » (*awliyā'*)⁵².

Les superstitions sudarabiques médiévales, de même que les rites magiques qui lui sont liés, examinés dans cet article portent l'empreinte des conditions naturelles, des particularités des développements socio-politiques et ethniques, des traditions de la culture spirituelle des régions où ils se sont formés. Donc l'isolement ethn tribal typique de cette région a contribué à faire de la majorité des espèces du sortilège l'apanage d'une tribu, de son lignage ou d'une petite collectivité de clan. Sous l'influence des facteurs locaux, les traits spécifiques des superstitions sudarabiques se

⁵⁰ L'information d'Ibn al-Muğāwir sur les superstitions et les rites magiques des habitants d'Abyan est trop pauvre pour faire sur leur base de pareilles conclusions.

⁵¹ Ni Ibn al-Muğāwir, ni al-Maqrīzī n'indiquent que le culte des saints a été intense du xiii^e au xv^e s. Parmi les inhumations les plus vénérées des prophètes, al-Maqrīzī ne mentionne que Qabr Hūd (*Maqrizī „De valle Hadhramaut“ libellus arabice*, 1866, p. 18). Quant à Ibn al-Muğāwir, il cite encore le tombeau de Dū Niyāl, fils de Hūd, situé dans le village de Hadūn du Wādī Daw'an (Ibn al-Muğāwir, *Descriptio Arabiae meridionalis praemissis capitibus de Mecca et parte regionis Ḥiğāz qui liber inscribitur Ta'rīḥ al-Mustabšir*, pars I–II (pagination commune), 1951-1954, p. 258) aussi bien que les tombeaux de Šāliḥ et de son compagnon (*rağul wālī Šāliḥ*) à Abyan (Ibn al-Muğāwir, *ibid.*, p. 248).

⁵² La représentation du puits Barahūt comme un endroit où les âmes des pécheurs résidaient s'est formée dès le début de l'islam. Ibn al-Muğāwir l'a citée en précisant que c'est pour cette raison que l'on avait commencé à appeler le Ḥaḍramawt du nom de « la vallée enchantée » (*al-wādī al-maftūn*) (Ibn al-Muğāwir, *Descriptio Arabiae meridionalis praemissis capitibus de Mecca et parte regionis Ḥiğāz qui liber inscribitur Ta'rīḥ al-Mustabšir*, pars I–II (pagination commune), 1951-1954, p. 252-253). Plus tard cette superstition s'est encore développée. Abū Maḥrama (m. 903/1497), en référence à l'ouvrage *Kitāb 'uyūn al-aḥbār* de son contemporain Abū Muḥammad 'Īsā al-Andalusī (m. 930/1524), a narré une légende sur un Mecquois qui était parti pour le puits Barahūt et avait invoqué l'âme de son ami khorasanien (*Arabische Texte zur Kenntnis der Stadt Aden im Mittelalter. Abū Maḥrama's Adengeschichte nebst einschlägigen Abschnitten aus den Werken von Ibn al-Muğāwir, al-Ġanadī und al-Ahdal*, 2: *Biographien, Glossar*, 1950, p. 4-6).

sont constitués. En même temps la ressemblance de la plupart d'entre elles avec les croyances analogiques des autres peuples ne s'explique pas par des emprunts, mais remonte aux stéréotypes communs à la conscience mythologique.

Bibliographie

Sources

Manuscrits

Siyar al-Umāniyya, manuscrit anonyme, collection de l'Université de Lvov (Léopol), N° 1082.

Kitāb al-Ṭurfa al-ġarība min aḥbār wādī Ḥaḍramawt al-ʿaġība, Bibliothèque nationale et universitaire juive, à Jérusalem, Ar 8° 69.

Imprimés

Abū Maḥrama. 1950. *Arabische Texte zur Kenntnis der Stadt Aden im Mittelalter. Abū Maḥrama's Adengeschichte nebst einschlägigen Abschnitten aus den Werken von Ibn al-Muġāwir, al-Ġanādī und al-Ahdal*, avec des remarques d'Oscar Löfgren, 2^e partie : *Biographien, Glossar*, Uppsala/Leyde, Almqvist & Wiksells boktr.

Aḥmad b. Māġid. 1985, 1984. *Арабская морская энциклопедия XV в.* [Encyclopédie maritime arabe du xv^e s.]/*Книга пользы об основах и правилах морской науки/Kitāb al-Fawā'id fi uṣūl 'ilm al-baḥr wa-al-qawā'id*, texte critique, traduction, commentaire, recherche et index par Théodore Adamovitch Choumovski, Moscou, Maison d'édition « Nauka », t. I : recherche, trad., commentaire et index ; t. II : texte critique, commentaire et index.

Ibn Ḥaldūn, 'Abd al-Raḥmān. 1284 H. *Kitāb al-ibar wa-dīwān al-mubtada' wa-al-ḥabar fi ayyām al-'Arab wa-al-Aġam wa-al-Barbar wa-man 'āṣara-hum min dawī al-sultān al-akbar*, Le Caire, Būlāq, vol. 2.

Ibn al-Muġāwir. 1951-1954. *Descriptio Arabiae meridionalis praemissis capitibus de Mecca et parte regionis Ḥiġāz qui liber inscribitur Ta'riḥ al-Mustabṣir*, ed. Oscar Löfgren, pars I-II (pagination commune), Leyde, E. J. Brill.

Ibn Saad. 1917. *Biographien Muhammeds, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams bis zum Jahre 230 der Flucht*, t. I, partie II, éd. par Eugen Mittwoch & Eduard Sachau, Leyde, E. J. Brill.

_____. 1904. *Biographien Muhammeds, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams bis zum Jahre 230 der Flucht*, éd. Eduard Sachau, Leyde, E. J. Brill, t. III, partie I.

Jacob, Georg. 1914. *Schanfarà-Studien, 1. Teil: Der Wortschatz der Lāmīja nebst Übersetzung und beigefügtem Text*, Munich, Verlag der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften, coll. « Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische und historische Klasse », Jahrgang 1914, 8. Abhandlung.

- Jâcût. 1867, 1869. *Jâcût's geographisches Wörterbuch aus den Handschriften zu Berlin, St. Petersburg und Paris auf Kosten der Deutschen morgenländischen Gesellschaft*, ed. Ferdinand Wüstenfeld, Leipzig, in Commission bei F. A. Brockhaus, t. 2 & 4.
- Noskowjĵ, Paul Berlin. 1866. *Maqrizii „De valle Hadhramaut“ libellus arabice editus et illustratus. Dissertatio quam summorum in philosophia honorum auctoritate amplissimi philosophorum ordinis in Universitate Friderica Guilelmia Rhenana rite obtinendorum caussa una cum sententiis controversies die XIII mensis Martii anni MDCCCLXVI publice defendet Paul Berlin Noskowjĵ Silesius*, Bonnae, Typis Caroli Georgii.
- Schanfara, *Lamiyyat al-Arab*, trad. Silvestre de Sacy, en ligne,
[Schanfara, Lamiyyat alarab](#) (consulté le 25 Janvier 2025)

Études et dictionnaire

- Ahmad Qâÿid Barakât, Anne Regourd & Fayza El Qasem. 2000. « Le Maître d'ordalie », *Chroniques yéménites* 8. En ligne,
<http://journals.openedition.org/cy/12> (consulté le 11 novembre 2021)
- Bāwazīr, Sa'īd 'Awaḍ. 1378/1959. *Ṣafaḥāt min tariḥ al-Ḥaḍramī*, Le Caire, al-Maṭba'a al-salafiyya [2^e éd.].
- de Biberstein Kazimirski, Albert. 1846. *Dictionnaire arabe-français*, Paris, chez Théophile Barrois, 2 t.
- Blachère, Régis. 1949. *Le Coran. Traducion selon un essai de reclassement des sourates*, Paris, Maisonneuve, coll. « Islam d'hier et d'aujourd'hui », IV.
- Bolshakov, Oleg Georgiyevitch. 1984. « Суеверия и мошенничества в Багдаде XII–XIII вв. » [Les superstitions et les fraudes à Bagdad du xii^e au xiii^e s. de l'è. chr.], dans : *Ислам. Религия, общество, государство* [L'islam. La religion, la société, l'État], Moscou, Maison d'édition « Nauka », p. 144-148.
- Dostal, Walter. 1967. *Die Beduinen in Südarabien. Eine ethnologische Studie zur Entwicklung der Kamelhirtenkultur in Arabien*, Horn/Vienne, Verlag Ferdinand Berger & Söhne OHG, coll. « Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik. Veröffentlichungen des Instituts für Völkerkunde der Universität Wien », XVI.
- Frantsouzoff, Serge Alexeyevitch. 1992. « Суеверия и колдовские обряды в Южной Аравии XIII-XV вв. (Абъан, Хадрамаут, аш-Шихр, Зофар) » [Les superstitions et les rites de sortilège en Arabie méridionale du xiii^e au xv^e s. de l'è. chr. (Abyan, le Hadramaout, al-Šiḥr, Zafār/Dhofar)], dans : Mikhail Anatolievitch Rodionov & Mary Nikolaievna Serebryakova (éd.), *Традиционное мировоззрение у народов Передней Азии* [Conception du monde traditionnel chez les peuples de l'Asie Occidentale], Moscou, Compagnie de la « Littérature orientale » de la Maison d'édition « Nauka », p. 7-19, 197-198 (notes).
- Frazer, James George. 1903. *Le Rameau d'or. Étude sur la magie et la religion*, traduit de l'anglais par R. Stiébel & J. Toutain, t. I : *Magie et religion ; les tabous*, par R. Stiébel, Paris, Librairie C. Reinwald, Scheicher frères & C^{ie} éditeurs.

- _____. 1922. *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, pt I: *The Magic Art and the Evolution of Kings*, Londres, Macmillan and CO., Limited, vol. 1 [3rd ed.].
- Kropp, Manfred. 1982. *Die Geschichte der „reinen Araber“ vom Stamme Qaḥṭān. Aus dem Kitāb naṣwat aṭ-ṭarab fī ta'rīḥ ḡāhiliyyat al-'Arab des Ibn Sa'īd al-Maḡribī*, éd., trad., présentation et commentaire par Manfred Kropp, Zweite, verbesserte Auflage, Francfort-sur-le-Main/Bern/New York, Verlag Peter Lang, coll. « Heidelberg Orientalistische Studien », 4.
- Müller, August. 1885. *Der Islam in Morgen- und Abendland*, Berlin, G. Grote'sche Verlagbuchhandlung, coll. « Allgemeine Geschichte in Einzeldarstellungen », 2. Hauptabtheilung, 4^e partie), t. 1.
- Naumkin, Vitaly Viatcheslavovitch. 1988. *Sokotrijtsy. Istoriko-etnograficheskij ocherk* [Les Socotriens. Un essai historico-ethnographique], Moscou, Maison d'édition « Nauka ».
- Smith, G. Rex. 1995. « Magic, Jinn and the Supernatural in Medieval Yemen: Examples from Ibn al-Muḡāwir's 7th/13th Century Guide », dans : Anne Regourd (coord.), « Magie, divination, pouvoirs au Yémen », *Quaderni di studi arabi* 13, p. 7-18.
- Speranski, Nicolas Vassilievitch. 1906. *Ведьмы и ведовство. Очерк по истории церкви и школы в Западной Европе* [Les sorcières et la sorcellerie. Un essai sur l'histoire de l'Église et de l'École en Europe Occidentale], Moscou, « Nauchnoe slovo ».

DES MANUSCRITS ORIENTAUX POUR ÉCRIRE LES *HISTOIRES ORIENTALES* : AUX SOURCES DE L'HUMANISTE GUILLAUME POSTEL

Émilie Le Borgne
(Chercheur indépendant)

Résumé

Pour écrire la version finale des *Histoires orientales* parues en 1575, l'humaniste français Guillaume Postel (1510-1581) a utilisé des données qu'il a vraisemblablement collectées dans des manuscrits orientaux dont il a fait l'acquisition ou dont il a eu connaissance lors de ses voyages dans l'Empire ottoman. Quelles sont précisément les sources de Postel ? Que nous apprennent-elles sur lui et sur ses voyages ? Dans quelle mesure pourraient-elles éclairer notre connaissance des textes de l'islam qui circulent au xvi^e s. dans l'Empire ottoman, que Postel a sillonné ?

Abstract

Oriental manuscripts used in writing the *Histoires orientales*: the humanist Guillaume Postel's sources
To write the final version of *Histoires orientales* published in 1575, the French humanist Guillaume Postel (1510–1581) used texts that he likely collected from Oriental manuscripts that he acquired or became aware of during his travels in the Ottoman Empire. What exactly are Postel's sources? What do they reveal about Postel and his travels? To what extent could they shed light on our understanding of the Islamic texts circulating in the 16th century within the Ottoman Empire?

الخلاصة

المخطوطات الشرقية لكتابة *Histoires orientales* (القصص الشرقية): من مجموعة مصادر للعالم الإنساني الفرنسي غيوم بوستل
Guillaume Postel بوستل
في كتابة النسخة النهائية من *Histoires orientales* التي نشرت عام 1575، استخدم الإنساني الفرنسي غيوم بوستل،
Guillaume Postel (1510-1581)، نصوصاً جمعها على الأرجح من المخطوطات الشرقية التي حصل عليها وأصبح على
دراية بها أثناء رحلاته في الإمبراطورية العثمانية. فما هي مصادر بوستل بالضبط ؟ وماذا تكشف عن بوستل
ورحلاته ؟ وإلى أي مدى يمكن أن تلقي الضوء على فهمنا للنصوص الإسلامية المتداولة في القرن السادس عشر
داخل الإمبراطورية العثمانية ؟

Mots clés

Guillaume Postel (1510-1581) — manuscrits — Empire ottoman — *Histoires orientales* — xvi^e s.

Keywords

Guillaume Postel (1510–1581) — manuscripts — Ottoman Empire — *Histoires orientales* — 16th century

الكلمات الرائية

— *Histoires orientales* — الدولة العثمانية — المخطوطات — (1510-1581) Guillaume Postel، غيوم بوستل،
القرن السادس عشر

I. Introduction



Ill. 1. M.^{OSR} Postel fait par ledit Quesnel. Auteur et date inconnus¹.

Ce travail s'appuie sur une édition critique des *Histoires orientales* publiées à Paris chez Guillaume Cavellat et Jérôme de Marnef en 1575². Cet ouvrage organisé en trois parties et précédé d'une « Instruction des motz de la langue turquesque les plus communs » n'est pas entièrement inédit. Il s'agit en réalité d'une version remaniée du trip-

¹Ce portrait découvert chez un collectionneur de Normandie illustre la couverture des Actes du colloque d'Avranches qui s'est tenu en septembre 1981. Pour davantage de détails, on pourra consulter J.-F. Maillard, « Les portraits de Postel », 1985, p. 11-12.

²É. Le Borgne, « Éditer les *Histoires orientales* de Guillaume Postel », thèse en littérature française, soutenue en décembre 2022.

tyque intitulé *De la Republique des Turcs* publié à Poitiers en 1560. La deuxième partie des *Histoires orientales* que Guillaume Postel fait imprimer à la fin de sa longue vie (il naît en 1510 et décède en 1581) est consacrée aux mœurs, aux coutumes, aux traditions ainsi qu'aux religions des habitants de l'Empire ottoman dans la seconde moitié du xvi^e s. Au cœur de cette seconde partie, l'humaniste français consacre les chapitres 5 et 6, soit quatre-vingt-dix pages à la question de la « loy de Muhamed »³. Il y élabore une biographie de Muḥammad et traite du contenu des « livres » de l'islam et particulièrement du Coran. Il apparaît à la lecture de ces chapitres que Postel a sans doute eu accès à des textes manuscrits en langue arabe pour écrire les *Histoires orientales*. Déterminer de quels manuscrits il s'agit est un problème épineux, d'autant plus ardu lorsque l'on n'est pas arabophone. Or, l'identification des sources manuscrites orientales de Postel pourrait permettre de connaître avec davantage de précision quels recueils de hadith, par exemple, circulaient dans les aires géographiques par lui visitées, quels textes, au xvi^e s., complétaient les enseignements du Coran et étaient considérés comme importants chez les Musulmans. Ainsi, il sera surtout question des *Histoires orientales* et des interrogations que soulèvent certains chapitres sur les sources de Postel. On trouvera donc ici un état des lieux de ce que nous savons et de ce que nous ne savons pas aujourd'hui des manuscrits orientaux que Postel a pu consulter, acheter, dérober ou dont il a pu même écouter des récitations ou des commentaires pour écrire le dernier grand ouvrage de son existence.

Quelques jalons biographiques nous permettront de comprendre pourquoi et comment Postel s'est mis en quête de manuscrits orientaux. Puis nous resserrerons notre propos autour des *Histoires orientales* en précisant les conditions de leur écriture ainsi que les possibles sources orientales qui en nourrissent le contenu. Enfin, nous aborderons les problèmes et les apories que présentent ce texte pour un chercheur ou une chercheuse non-arabophone.

II. Genèse de l'œuvre

Le jeune Postel qui entre au Collège parisien de Sainte-Barbe d'abord comme domestique vers 1525, se distingue par sa disposition à apprendre les langues : les langues originales des Écritures (le latin, le grec et l'hébreu) et les langues vulgaires (l'espagnol, le portugais et l'italien). Il est rapidement repéré par son maître, Jean Gelida⁴ (1489 ou 1496-1556) qui lui donne accès à ses cours. Vers 1532-1533, il s'intéresse à la langue arabe et cherche à établir, comme Nicolas Clénard⁵ (1493-1542) avant lui, un alphabet

³ G. Postel, *Des Histoires orientales*, 1575, p. 135.

⁴ Jean Gelida, originaire de Valence en Espagne, est professeur au Collège Sainte-Barbe où il enseigne la philosophie d'Aristote, puis au Collège du Cardinal Lemoine. Il propose ses propres commentaires d'Aristote à partir des textes grecs ce qui constitue une nouveauté dans le milieu de la philosophie à une époque où on enseignait des gloses héritées de l'époque médiévale. Il semblerait que Postel qui était alors son domestique, l'aide à lire Aristote dans le texte.

⁵ Nicolas Clénard fait partie des Européens qui ont cherché à apprendre l'arabe par leurs propres moyens, n'ayant pas de précepteur d'arabe à leur disposition. C'est en se rendant en Espagne puis au

et une grammaire de l'arabe à partir des documents qu'il a à sa disposition. Et il faut reconnaître qu'ils sont peu nombreux. François Secret⁶, l'un des biographes de Postel, a montré que le jeune humaniste possède alors un exemplaire du *Psautier polyglotte*⁷ d'Agostino Giustiniani⁸ (1470-1536) qui contient une traduction des psaumes en arabe. Postel a pu constituer pour son usage personnel un alphabet arabe en comparant les psaumes en grec et leur traduction en langue arabe. En 1535 sa réputation de linguiste est telle qu'il est choisi par François I^{er} (1515-1547) pour intégrer l'ambassade menée par Jean de La Forest vers Constantinople. L'ambassadeur doit y rencontrer Soliman I^{er} (1520-1566) qui est alors l'allié du Roi de France contre Charles Quint (1519-1556). De juin 1535 à la fin de l'année 1536, Postel se trouve donc dans l'Empire ottoman en tant que membre de l'ambassade du Roi de France. On sait qu'il se rend dans le détroit des Dardanelles, à Gelibolu⁹ et on suppose, sans qu'aucune preuve solide ne puisse être avancée, qu'il se rend en Égypte et en Syrie¹⁰. L'une de ses principales occupations est alors de chercher à apprendre les langues orientales que l'on veut bien lui enseigner ou sur lesquelles les locaux peuvent le renseigner. Mais le statut de la langue arabe est particulier dans l'Empire ottoman. Elle est un outil de communication entre les hommes dans un espace géographique largement arabisé au xvi^e s. et elle revêt un caractère sacré aux yeux des musulmans dans la mesure où elle fait partie de la Révélation coranique¹¹. Il est ainsi assez difficile pour un chrétien de trouver un maître d'arabe classique. Mais Postel cherche obstinément un précepteur d'arabe et finit par trouver un volontaire qui, au fil de leurs échanges, lui avoue qu'il est chrétien et qu'il aimerait pouvoir consulter les Évangiles en langue arabe ou en langue turque :

« je suis, mon frère, un Chrétien, et je ne recherche rien d'autre que l'Évangile, si je pouvais l'avoir dans notre langue, en arabe ou en turc. Il y a plus de 300 000 hommes dans cette ville et à la Cour, qui sont maintenant convertis comme moi depuis le temps

Portugal que cet éminent linguiste, professeur de latin, de grec et d'hébreu, finit par trouver un esclave maure qui lui enseigne des rudiments d'arabe vers 1538. En 1540, il s'embarque pour Fez dans l'espoir de parfaire sa connaissance de la langue arabe mais aussi celle du Coran qu'il est désormais capable de déchiffrer. Lorsqu'il se retrouve à cours d'argent, il est forcé de quitter Fez pour retourner en Europe où il sollicite le soutien financier de Charles Quint. Il meurt à Grenade en 1542.

⁶ F. Secret, « Guillaume Postel et les études arabes à la Renaissance », 1962, p. 21-22.

⁷ Le titre original en latin est *Psalterium, Hebræum, Græcum, Arabicum et Chaldæum, cum tribus latinis interpretationibus et glossis*, imprimé à Gênes en 1516.

⁸ Évêque italien de l'ordre des dominicains, professeur de langues orientales. François Ier le convie à Paris en 1518 pour un « séminaire des savants » qui doit aboutir à la création du Collège royal.

⁹ G. Postel, *Le livre de la concorde entre le Coran et les évangélistes*, 2023, p. 52.

¹⁰ G. Weill & F. Secret, *Vie et caractère de Guillaume Postel*, 1987, p. 33.

¹¹ G. Gobillot, « Arabe, Langue et Peuple », *Dictionnaire du Coran*, 2009, p. 70-74.

où Selim¹², le père de notre seigneur Soliman, avait permis à chacun de prêcher sa religion publiquement, et nous ne sommes pas les seuls. »¹³

C'est sans doute l'événement qui donnera une nouvelle orientation à l'apprentissage des langues orientales chez Postel. Il prend pleinement la mesure de ce que les langues orientales et notamment l'arabe peuvent apporter au christianisme : rendre accessible les Évangiles aux musulmans de l'Empire ottoman. En effet, à partir de son retour en France à l'automne 1537, il s'attelle à la publication d'un *Alphabet des douze langues*¹⁴ qui compte la langue arabe parmi les douze annoncées dans le titre, immédiatement suivi d'une *Grammatica arabica* qui serait parue vers 1539-1540¹⁵. Postel et son imprimeur parisien Pierre Vidoue réalisent une prouesse technique dans l'*Alphabet des douze langues* puisqu'ils impriment pour la première fois des lettres arabes à partir de caractères xylographiques [Ill. 2]¹⁶. Cependant, Postel cherche à améliorer la qualité de l'impression des caractères arabes dans la *Grammatica arabica*. En effet, Pierre Gromors, son nouvel imprimeur, utilise des poinçons¹⁷ qui augmentent la lisibilité de l'imprimé comme on le voit ci-dessous [Ill. 3] :



Ill. 2. *Linguarum duodecim characteribus [...] introductio*, 1538, D. Lescuyer, Paris, D iiiij r, BnF, X-1547 (1).

¹² Il s'agit de Selim I^{er} (1512-1520), père et prédécesseur de Soliman I^{er}.

¹³ G. Weill & F. Secret, *Vie et caractère*, 1987, p. 36. Parce que la plume de Postel est ancienne et que sa syntaxe est souvent laborieuse, nous donnerons dans cet article une version modernisée ou simplifiée des textes écrits par l'humaniste.

¹⁴ *Linguarum duodecim characteribus differentium alphabetum introductio*, 1538.

¹⁵ Au sujet de la *Grammatica arabica* et de sa date de parution, voir É. Picherot, *La langue arabe dans l'Europe humaniste (1500-1550)*, 2023, p. 210-212 ; p. 220.

¹⁶ On pourra consulter sur cette question C. Postel, *Les écrits de Guillaume Postel publiés en France et leurs éditeurs*, 1992, vol. 2, p. 6.

¹⁷ On en ignore la provenance cependant.

☩ Pater noster.

اَبَانَا اِلٰذِي فِي السَّمَوَاتِ تَدُوَسِرُ اِسْمَكَ
 تَابَتِي مَكُوْتِكَ تَكُوْنُ سَنَدِيْتِكَ كَمَا فِي
 السَّمَاوَاتِ وَعَلَى الْاَرْضِ خَبِيْرُنَا كَفَاوَدَا اَعَطَا
 نَا فِي الْاَيُّوْمِ وَاَعْفِرْ اَنَا مَا يَجِبُ عَلَيْنَا كَمَا
 مَا عَفَّرْنَا لَمَنْ اَذْطَا اِلَيْنَا وَاَاْتَدْخَلْنَا تَا
 جَارِبًا لِكِنْ تَجِدْنَا مِنْ الشَّرِيْرِ اَبَانَ
 اَكَا اَلْمَلِكِ وَالْقُوَّةِ وَالْمَجْدِ اِلَى اَبَدٍ اَمِيْن
 كَرَامَتِهِ وَتَسْبِيْحِهِ وَمَجْدُ قُوَّتِهِ اَقْتِرَارٌ وَعَمَّا
 دُلِّ اَلْمَلِكِ اِلَى اَمِيْن الْوَحْدِ اِلَى اَبَدٍ
 اَمِيْن

E x

Ill. 3. *Grammatica arabica*, [1540], P. Gromors, Paris, f. E X r, BnF, RES-X-672 (3).

Ces deux ouvrages ont sans doute vu le jour grâce aux documents et alphabets que Postel a pu consulter, faire copier ou acheter tandis qu'il voyageait dans l'Empire ottoman entre 1535 et 1536. Leur objectif est double. D'abord mettre à la disposition du savant les moyens de traduire les Évangiles. Ces traductions pourraient être destinées aux populations musulmanes qui, selon ce que Postel dit avoir observé, souhaitent se convertir au christianisme mais ne le peuvent pas aisément en raison de l'absence de traductions des textes chrétiens dans leurs langues. Ensuite, la connaissance de l'arabe permettrait de pouvoir lire le Coran et les recueils de hadith dans le texte afin d'être en mesure d'en montrer les absurdités mais aussi les points communs avec les Écritures. Ainsi, dès le début des années 1540, Postel amorce une réflexion missionnaire qui a pour but de mener les musulmans résidant dans l'Empire ottoman vers le christianisme, la seule véritable religion aux yeux de l'humaniste français. La théorie postelienne de la Concorde du monde, qu'il théoriserait vers 1543 dans un ouvrage important de sa bibliographie, intitulé *De la concorde du monde* (*De orbis terræ concordia*), repose essentiellement sur le dialogue avec l'autre. Ce que Postel entend par « Concorde du monde » c'est la réunion de tous les peuples sous l'égide de l'Église romaine latine. Ce n'est pas en soi une idée nouvelle. En revanche, la méthode proposée par Postel est assez inédite car il pense d'abord que la Concorde du monde est en réalité le dessein divin, ensuite qu'il est lui-même l'instrument choisi par Dieu pour faire advenir ce dessein et enfin que la conversion des musulmans au christianisme passe par la maîtrise et la compréhension des langues orientales et notamment l'arabe ainsi que par la connaissance des us et coutumes des musulmans. Ce que Postel cherche, ce sont les rési-

des ou des traces du christianisme dans la religion, les textes, les lois et les mœurs des musulmans. En effet, selon lui, c'est l'histoire qui a dévié les Orientaux de la véritable religion, elle reste cependant inscrite en filigrane dans leur culture. C'est cette idée particulière et sa mise en œuvre qui animent les déplacements de Postel à partir de 1544. Elles motivent la publication d'ouvrages de plus en plus polémiques qui finiront par le faire déclarer fou par le tribunal de l'Inquisition vénitienne en 1555.

III. Les manuscrits orientaux de Postel

La recherche active de manuscrits orientaux n'est donc pour Postel ni le fruit du hasard, ni celui de l'opportunité, mais plutôt le moyen de mettre en œuvre le dessein divin dont il se croit le messager : la Concorde du monde. En octobre 1542, alors que son ami et protecteur le Chancelier Poyet¹⁸ (1473-1548) est en disgrâce, Postel traverse une crise spirituelle qui le conduit à renoncer à la Cour et aux mondanités. Au début de l'année 1543, il travaille au *De orbis terræ concordia*. Dans cet ouvrage dont nous avons signalé l'importance, on trouve des versets coraniques transcrits phonétiquement en latin. Ils suggèrent que Postel possède un exemplaire du Coran et qu'il est capable de le lire et de le traduire. Cette hypothèse est confortée par la publication à Bâle, en janvier 1543, d'une version latine du Coran, celle de Robert de Ketton (1110-1160) à laquelle Theodor Bibliander¹⁹ (1505 ?-1564) a apporté des corrections et des gloses. Dans cet ouvrage imprimé par Johannes Oporinus (1507-1568), on trouve une traduction en latin de la Fātiḥa exécutée par Postel. Les travaux de François Secret ont par ailleurs permis d'établir que Postel possédait plusieurs exemplaires du Coran en 1538, des manuscrits qu'il a vraisemblablement collectés lors de son premier voyage en Orient ou qu'il a pu acquérir à Venise où il a passé environ deux mois au retour de son premier voyage en Orient. En effet, dans une lettre datée de 1538, un certain Jean Morel de Loches²⁰ propose d'envoyer à Postel un manuscrit en arabe contenant le Coran, ce que l'humaniste refuse poliment en expliquant qu'il en possède déjà plusieurs²¹. D'ailleurs, la traduction et la numérotation que Postel donne de la Fātiḥa et des versets coraniques qu'il réfute ou qu'il commente dans le *De orbis terræ concordia* en 1543, puis dans la *Repu-*

¹⁸ Guillaume Poyet devient chancelier de François I^{er} le 12 novembre 1538 et le reste jusqu'à sa disgrâce et à son éviction en 1542.

¹⁹ Theodor Buchman, dit Bibliander, est un linguiste et un théologien suisse qui a consacré une partie de ses écrits à des traductions de la Bible. Il est un hébraïsant reconnu, proche de Konrad Pellikan (1478-1556) et considéré comme un spécialiste de l'islam et du Coran dans la mesure où il fait imprimer ce que l'on appelle le corpus de Cluny, une anthologie constituée au xii^e s. sous l'égide de l'abbé de Cluny, Pierre le Vénéral, qui contient une traduction latine du Coran (élaborée par Robert de Ketton) ainsi que d'autres textes considérés par les Européens chrétiens comme des textes importants pour les musulmans, eux aussi traduits en latin par Hermann le Dalmate. Pour une présentation complète de ce corpus et de son histoire, nous renvoyons à la notice rédigée par Paul Gaillardon, Smaranda Marculescu et Tristan Vigliano sur le site Coran 12-21 dont on trouvera le lien en bibliographie.

²⁰ Dont nous ne connaissons rien à part cette lettre envoyée à Postel.

²¹ F. Secret, « Guillaume Postel et les études arabes à la Renaissance », 1962, p. 23.

blique des Turcs en 1560, prouvent bien qu'il travaille à partir de ses propres manuscrits et qu'il ne se contente pas de la traduction latine de Robert de Ketton. En effet, dans les exemplaires manuscrits du Coran qui circulent au Maghreb au xvi^e s., la Fātilḥa est présentée comme une introduction plutôt que comme la première sourate²². La traduction de Robert de Ketton suit cette présentation et considère la sourate « al-Baqara » comme la première sourate du Coran. Postel quant à lui, fait de la Fātilḥa la première sourate dès le *De orbis terræ concordia*. Cela semble montrer qu'il propose sa propre compréhension du Coran et/ou qu'il possède des manuscrits différents de ceux utilisés par ses prédécesseurs. Si l'on observe dans le détail les traductions des versets qui apparaissent dans *La République des Turcs* puis dans les *Histoires orientales*, on constate que Postel ne suit pas le Coran de Bibliander. En effet, dans la traduction de Robert de Ketton, le nom « zakāt » est traduit par le terme latin d'origine grecque « eleemosynas »²³. Postel reprend cette traduction dans le *De orbis terræ concordia*²⁴ mais opère un changement dans les *Histoires orientales*. Il remplace le nom latin par la transcription phonétique du mot arabe « al zakāt », « alzache »²⁵. On peut faire le même type d'analyse pour la traduction de l'arabe ḡannāt. Dans le Coran, ce terme qui a le sens de « jardin(s) » désigne aussi le Paradis à plusieurs reprises²⁶. Dans le *De orbis terræ concordia* comme dans les *Histoires orientales*, Postel écrit « les Paradis »²⁷. L'emploi du pluriel est intéressant car il est sans doute un indice de la fréquentation du texte arabe²⁸. Dans le Coran de Bibliander, le nom pluriel arabe est traduit par le singulier « Paradisus »²⁹. Postel, lui, fait le choix de conserver le pluriel ce qui peut signifier qu'il a connaissance de ce pluriel dans le texte original dont il dispose³⁰.

Postel, tout habitué de son idée de concorde, persuadé qu'il a été choisi par Dieu pour la faire advenir, se rend à la cour pour sermonner François I^{er} sur son train de vie, puis refuse de se rendre en Orient pour le compte du Roi afin d'y acquérir des manuscrits pour la Bibliothèque royale de Fontainebleau. Il souhaite changer sa façon de vivre et cela l'exclut de la cour. Postel décide de quitter Paris à pied en plein hiver pour rejoindre Rome et la toute nouvelle Compagnie de Jésus. Le mode de vie des jésuites et leur esprit missionnaire s'accordent bien avec les nouvelles aspirations de l'humaniste

²² Sur la numérotation des sourates dans la traduction du Coran publiée par T. Bibliander, voir la notice introductive à cette traduction sur le site Coran 12-21.

²³ *Coran*, éd. Bibliander, 1550, p. 99, 106, 108, 109, par exemple.

²⁴ G. Postel, *De orbis terræ concordia*, 1543, II, p. 158 : « [Muhamedes] dabant eleemosynas plures » ; p. 210 par exemple.

²⁵ Par exemple dans *Histoires orientales*, 1575, p. 201.

²⁶ Coran, 7, « Al-a'rāf », 14, « Ibrāhīm », 17, « Al-Isrā' », 32, « Al-saḡda ».

²⁷ G. Postel, *De orbis terræ concordia*, 1543, II, p. 155 ; id., *Des Histoires orientales*, 1575, p. 200.

²⁸ Coran, 2, « Al-baqara », v. 25.

²⁹ *Coran*, éd. Bibliander, 1550, « Azoara II », p. 9, 10.

³⁰ La question du niveau de Postel en arabe a été récemment étudiée par É. Picherot, « Postel arabisant ? », 2022, p. 85-86 ; *La langue arabe dans l'Europe humaniste 1500-1550*, 2023, p. 188 notamment.

français. Cependant, son caractère enflammé et son projet de concorde universelle conduisent Ignace de Loyola (1491-1556) à le remercier en décembre 1545. En janvier 1547, il est à Venise. Il travaille dans un hospice, l'Ospedale dei Dereletti, prêche, participe à la publication des *Œuvres* de saint Jean Chrysostome par l'atelier della Speranza et certainement à la *Descriptio Alcahiræ urbis* de Matteo Pagano³¹(1515-1588). C'est lors de ce séjour vénitien qu'il rencontre « la mère Jeanne », femme illettrée d'environ cinquante ans, qui œuvre à l'Ospedaletto et que Postel considère comme une Ève nouvelle ou encore un Christ féminin, capable d'expliquer le sens caché des Écritures. Elle le conforte dans l'idée qu'il est un prophète et qu'il a été chargé de faire advenir la Concorde voulue par Dieu. Lorsqu'il quitte Venise pour l'Orient en mai 1549, c'est pour rejoindre la Terre Sainte. Postel part seul³² en quête de manuscrits qui permettront l'évangélisation de tous et en particulier des musulmans. Il ne rentrera à Venise qu'à la fin de l'année 1550 ou au début de l'année 1551. Il n'y reste que peu de temps et il semblerait qu'il atteigne Paris dans les mois qui suivent.

La correspondance de Postel avec son ami et confident André Masius³³ (1514-1573) – ou du moins celle qui est arrivée jusqu'à nous – permet de se faire une idée des manuscrits arabes que Postel possède à l'issue de son second voyage. En effet, au printemps 1555, il est contraint de vendre quinze de ses manuscrits au Duc de Bavière, Otto Heinrich (1502-1559). Giorgio Levi della Vida commente les exemplaires qu'il a pu observer à la bibliothèque vaticane dans *Ricerche sulla formazione del più antico fondo dei manoscritti orientali della Biblioteca Vaticana*³⁴. La liste de ces manuscrits est reprise par Josée Balagna Coustou dans la deuxième annexe de son ouvrage *Arabe et humanisme dans la France des derniers Valois*³⁵. S'il est contraint de vendre certains de ses livres en 1555, c'est qu'il se trouve alors dans une situation délicate. Il a quitté la France au printemps 1553 car un mandat d'arrêt a été lancé contre lui : son énergie à faire advenir la concorde universelle sous l'égide du Roi de France est telle qu'il inquiète les autorités et ses détracteurs le présentent comme un agitateur public. Il publie plusieurs ouvrages sans autorisation, il attire des foules de plus en plus nombreuses au collège des Lombards où il enseigne la cosmographie. Il quitte donc une nouvelle fois la France et rejoint Venise car il y a de nombreux amis à qui il a laissé ses caisses de livres en dépôt. Il n'y séjourne que quelques mois et avant la fin de l'année 1553, il arrive à Vienne où il rejoint le projet de publication d'un Nouveau Testament

³¹ Imprimeur vénitien, spécialiste des productions géographiques.

³² C'est de sa propre initiative que Postel entreprend ce second voyage, ainsi que l'ont montré les travaux de F. Tinguely, « Des manuscrits pour le roi ? Les deux voyages de Guillaume Postel », 2021.

³³ Linguiste renommé, il apprend l'hébreu, le syriaque et trouve en Postel son maître d'arabe. Il participe notamment à la première édition du Nouveau testament en syriaque et travaille à l'élaboration d'une grammaire de cette langue orientale. Il est l'un des amis les plus proches de Postel avec lequel il correspond très fréquemment.

³⁴ G. Levi della Vida, *Ricerche sulla formazione del più antico fondo dei manoscritti orientali della Biblioteca Vaticana*, 1939.

³⁵ J. Balagna Coustou, *Arabe et humanisme dans la France des derniers Valois*, 1986, Annexe II, p. 127-129.

en syriaque mené par Johann Albrecht Widmanstetter³⁶ (1506-1557) aidé de Moïse de Mardin (?-1592)³⁷. À cette occasion, l'Empereur Ferdinand (1503-1564)³⁸ propose à Postel de devenir Lecteur royal à l'Université de Vienne. Postel accepte mais, au bout de six mois, il semble croire que sa vie est menacée et qu'il est traqué par ses ennemis jusqu'à Vienne. Lorsqu'il apprend que l'Inquisition vénitienne a mis à l'Index les livres qu'il a publiés après 1547, il décide de se rendre sur place, certainement pour se défendre de toute accusation d'hérésie. En chemin, la police le prend pour un suspect recherché pour meurtre et il passe quelques jours en prison avant d'être remis en liberté. C'est un avant-goût de ce qui l'attend à Venise. En effet, après avoir été condamné par le tribunal de l'Inquisition en septembre 1555, il est emprisonné à Rome jusqu'en 1559. Postel est ainsi forcé de se séparer de certains de ses livres pour des raisons financières, d'en dissimuler d'autres pour des raisons politiques. On sait, par exemple, que la famille d'imprimeurs-libraires, les Giunti³⁹ « gardait dans son magasin des caisses de livres de Postel, condamnés par l'Inquisition »⁴⁰, en tout trois caisses de livres et deux coffres. Les travaux de Rosanna Gorris aux archives de Venise lui permettent d'affirmer que dans ces caisses se trouvaient des livres écrits par Postel et de supposer que « dans les coffres, étaient conservés livres et manuscrits précieux que Postel avait ramenés de ses voyages orientaux et souvent laissés en consignés à ses amis vénitiens »⁴¹. Laisser ses livres lui coûte et il est intéressant de constater que Postel n'est pas avare de lamentations au sujet de ses manuscrits perdus. En effet, la vente des quinze manuscrits orientaux est par lui racontée à plusieurs reprises dans sa correspondance⁴² :

« Mon amour pour eux est donc si grand, que je ne l'avais pas vraiment ressenti jusqu'à ce que cette séparation, certes très amère pour moi, survienne. Je ressens, très cher Masius, je ressens, dis-je, tous les labeurs, tous les désagréments, toutes les peines, tous les périls que j'ai endurés, tantôt sur les sommets de l'Afrique, tantôt sur les montagnes d'Europe, dans les passages escarpés du Taurus, de l'Amanus et des Rhodopes⁴³, mais aussi lors des plus longs voyages que j'ai choisi d'entreprendre, que j'ai endurés et ache-

³⁶ Johann Albrecht Widmanstetter est un linguiste reconnu, hébraïsant et arabisant. Alors qu'il est le superintendant de l'Université de Vienne, il prend en main, aidé de Postel et de Moïse de Mardin, la publication du premier Nouveau Testament syriaque. Cet ouvrage important paraît en 1555.

³⁷ Prêtre syrien de l'Église jacobite. Il se rend à Rome en 1549, envoyé par son patriarche, afin de se renseigner sur les possibilités offertes par l'imprimerie pour diffuser le message de l'Église.

³⁸ Ferdinand I^{er} de Habsbourg (1556-1564).

³⁹ Les Giunti sont une famille d'imprimeurs-libraires italiens dont une partie est installée à Venise sous la direction de Lucantonio (1457-1538). Son frère aîné, Filippo (1450-1517), dirige la succursale de Florence. Ses fils, Tommaso (1494-1566) et Giovanni Maria (?-1569) lui succèdent et font prospérer la maison Giunta à Venise.

⁴⁰ R. Gorris, « Méandres vénitiens : Guillaume Postel et ses réseaux entre Venise et Padoue », 2022, p. 111.

⁴¹ R. Gorris, « Méandres vénitiens : Guillaume Postel et ses réseaux entre Venise et Padoue », 2022, p. 113.

⁴² Jacques-Georges de Chauffepié a transcrit cette lettre à André Masius datée du 20 mars 1555 dans son *Nouveau dictionnaire historique et critique*, 1753, p. 221.

⁴³ Chaîne de montagnes située dans les Balkans.

vés avec succès pour apporter ces richesses au monde chrétien, au point que j'ai comme l'impression d'avoir perdu ces richesses, puisqu'elles me sont arrachées, ainsi que mes amis pour qui j'ai tant enduré. »⁴⁴

Il évoque cette vente en dehors de sa correspondance privée, dans certaines de ses œuvres publiées et notamment dans la préface du *Cosmographica disciplinæ compendium* de 1561 ou encore dans les *Histoires orientales* de 1575 :

« comme écrit Giafer, historiographe arabe, dont le livre, l'histoire arabe, est en Bavière chez les héritiers de feu le duc Otto Henrich. »⁴⁵

Que Postel mentionne sa tristesse d'avoir dû se séparer de ses manuscrits orientaux dans une lettre à un ami intime est une chose, mais qu'il juge nécessaire de signaler à ses lecteurs que le manuscrit de « l'Historiographe Arabe » al-Makīn⁴⁶ (1205-1273) se trouve en Bavière en est une autre. Cela semble confirmer qu'à ses yeux c'est un texte important et que la consultation des ouvrages écrits par les Orientaux eux-mêmes est essentielle à son travail.

Lorsqu'il sort de la prison romaine de Ripetta à la faveur d'une révolte populaire, vraisemblablement en août 1559, Postel se rend à Paris. Sans que l'on connaisse avec certitude ses errements d'alors, on sait qu'il atteint la capitale française au printemps 1562. Au mois de décembre il est considéré comme un agitateur public par le Parlement de Paris et un mois plus tard il est condamné à être enfermé à Saint-Martin des Champs. Il y terminera ses jours sous une surveillance relative et c'est dans les dernières années de son existence qu'il fera publier *Des Histoires orientales* dont nous allons à présent résumer la genèse.

IV. Les *Histoires orientales*

Dans l'œuvre postellienne, les *Histoires orientales* ont la particularité d'être le fruit d'un travail de réécriture et de réorganisation qui a duré une trentaine d'années. En effet, leur écriture commence probablement dès le retour du premier voyage de Postel.

La toute première version connue des *Histoires orientales* est un manuscrit de 57 feuillets écrit de la main de Postel probablement vers la fin de l'année 1539⁴⁷. Ce ma-

⁴⁴ « Tantus est meus ergo illos amor, quem revera non senseram, donec ista acerbissima certe mihi separatio supervenit. Sentio vero Masi charissime sentio inquam tot labores tot molestias tot ærumnas tot discrimina a me quum in Asiæ jugis quum in Europæ montibus ad Tauri Amanique & Rodopes præruptas angustias tum maxime in longissimis itineribus suscepta tolerata devicta ut has opes adferrem in Orbem Christianum mihi veluti periisse quum a me separantur hi mei amici quorum causa tantum tædii devoravi », J.-G. de Chauffepié, *Nouveau dictionnaire*, 1753, p. 221. Les traductions du latin ont été faites à l'aide de Chat GPT et corrigées par nos soins, si nécessaire.

⁴⁵ G. Postel, *Des Histoires orientales*, 1575, p. 40.

⁴⁶ Écrivain chrétien de langue arabe qui vécut au xiii^e s., il est l'auteur d'une *Chronique universelle*.

⁴⁷ *De la République des Turcz, La partie exposant le domestique traictement du prince, la manière de lever et nourrir ceulx dont en guerre se sert, avec son origine, estatz, revenu et domeyne, en brief*, 1539, ms BnF 6073.

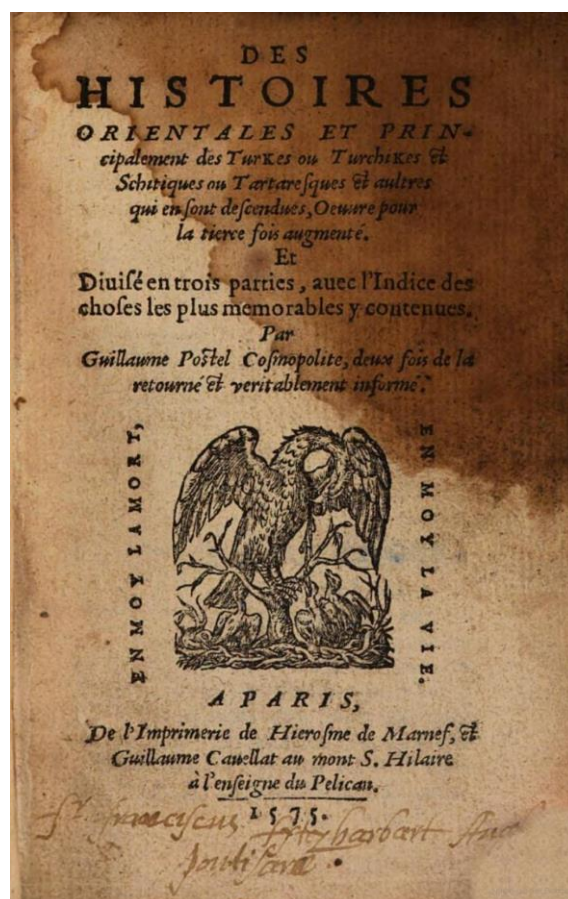
nuscrit apparemment incomplet porte le titre *De la Republique des Turcz, La partie exposant le traitement du prince, la manière de lever et nourrir ceulx dont en guerre se sert, avec son origine, estatz, revenu et domeyne en brief*. Une seule partie sur les deux envisagées par l'auteur est arrivée jusqu'à nous. Ce texte se présente comme le compte-rendu des observations de Postel lors de son premier voyage au Levant mais aussi de ses lectures sur les musulmans et sur les « Turcs » : on y trouve une courte histoire des conquêtes musulmanes et de la naissance de l'Empire ottoman, un résumé de la façon de vivre à la cour du Grand Turc, une description précise des corps de l'armée ottomane, un tableau général de l'administration et de l'armée ottomanes. Ce texte n'a pas été publié comme tel. Il faut attendre l'année 1560 pour que paraisse à Poitiers, chez Enguilbert de Marnef (15.. ?-1568), un triptyque intitulé *De la Republique des Turcs, et là où l'occasion s'offrera, des meurs et loy de tous Muhamedistes*. Le troisième livre de *La Republique des Turcs* est très proche du manuscrit de 1539 tandis que le premier livre semble correspondre à ce que devait contenir la partie perdue du manuscrit. Il s'agit d'un traité de mœurs. Le second livre, quant à lui, est inédit. Postel y traite de l'origine des Turcs, de celle des musulmans, de l'origine de leurs langues et défend l'idée de la concorde universelle.

La Republique des Turcs dépasse le cadre du compte-rendu de voyage pour devenir un plaidoyer en faveur de la concorde et du dialogue entre les hommes, une démonstration de la nécessité de suspendre son jugement sur les musulmans de l'Empire ottoman⁴⁸ pour essayer de les comprendre (afin de les convertir au christianisme catholique plus efficacement). Ainsi, dans le premier chapitre du second livre, Postel insiste sur l'importance de rechercher la vérité sur les musulmans :

« Ainsi qu'il est vrai que Dieu a mis l'homme en ce monde pour être [...] un animal sociable, ou autrement dit qui se délecte d'être rassemblé, et comme il est impossible, en raison de la diversité des mœurs, des langues, des opinions et des religions, qu'à partir d'hommes divers naisse une communauté ou une union avant qu'ils ne se connaissent vraiment, il est très certain qu'œuvre en ce monde plus belle, utile, et nécessaire pour la parfaite réconciliation humaine, ne se peut faire sauf en donnant vraiment aux hommes une connaissance telle les uns des autres, que moyennant cette connaissance et connaissant les vices et les vertus de la personne ou gent, auparavant inconnue, le monde se puisse, supportant les vices d'autrui, et approuvant ses vertus, accorder ensemble. Puisqu'il n'y a jamais eu mémoire de lettres, de gent, de peuple ou de langue plus grands, en étendue et en domaine que ne l'est aujourd'hui la Muhamedicque ou Arabique, qui tout entière est comprise sous le nom d'Ismaël, bâtard d'Abraham ; et comme il n'a jamais été de puissance, ou qui plus longuement, ou avec moins de raison, a combattu la chrétienté que celle-ci, ni à qui tous les chrétiens portent plus de haine, comme à de souverains ennemis, même s'il existe sur terre beaucoup de peuples, je

⁴⁸ Voir à ce sujet le récent article de Frédéric Tinguely, « Le temps du jugement dans *La République des Turcs* », 2022, p. 173-178.

juge qu'il n'y a pas de peuple dont il est plus nécessaire d'exposer la connaissance à la chrétienté que celui-ci. »⁴⁹



Un des termes clés de l'argumentaire développé ici est l'adverbe « vraiment ». La connaissance de l'autre doit être une connaissance fondée sur la vérité plutôt que sur ce que nous appellerions aujourd'hui un préjugé. La démarche de Postel consistera donc à établir un portrait véritable des Orientaux en présentant au lecteur des données prélevées dans les textes orientaux eux-mêmes.

L'édition d'Enguilbert de Marnef ne semble cependant pas satisfaire pleinement Postel. C'est en effet ce qu'il suggère dans un manuscrit daté de 1561⁵⁰ dans lequel il s'attelle à la traduction en latin de certains passages de *La République des Turcs* qui vient alors d'être publiée. Il en critique certaines erreurs de typographies par exemple. Cette version latine du texte qui est parvenue jusqu'à nous est inachevée ou incom-

⁴⁹ G. Postel, *De la République des Turcs*, 1560, II, p. 3-4.

⁵⁰ Ms Sloane 1413, f. 80 v. Sur le contenu de ce feuillet, voir F. Secret, *Bibliographie des manuscrits de Guillaume Postel*, 1970, p. 135-136 et la n. 1, p. 136 ; F. Lestringant, « Guillaume Postel et "l'obsession turque" », 1985, p. 289 n. 115.

plète. Mais on sait que Postel corrige, augmente et réorganise le texte de 1560 pour le publier quinze ans plus tard à Paris chez Guillaume Cavellat (1547-1576) et Jerosme de Marnef (1515 ?-1595) sous le titre définitif, *Des Histoires orientales et principalement des Turkes ou Turchiques et Schitiques ou Tartaresques et aultres qui en sont descendues, Œuvre pour la tierce fois augmenté. Et Divisé en trois parties, avec l'Indice des choses les plus memorables y contenues. Par Guillaume Postel Cosmopolite, deux fois de là retourné et veritablement informé*. Entre 1560 et 1575, Postel ajoute à son ouvrage une « Instruction des motz de la langue turquesque les plus communs » longue d'une vingtaine de pages. Cette « Instruction » est composée d'un exposé grammatical succinct sur le fonctionnement de la langue osmanli et d'un lexique turc-français-latin⁵¹. Les mots en turc ottoman y sont translittérés et le vocabulaire est classé par catégories telles que « Les noms des choses célestes », « Le nom des bêtes », « Les noms du ménage et ustensiles ». Il se clôt par un « Notre père », une prière chrétienne, traduite en turc ottoman et sous-titrée en latin. Cette « Instruction » emprunte vraisemblablement une partie de son contenu et de sa forme au lexique que Bartolomæo Georgievitz (1506 ?-1566)⁵² insère en 1544 dans son *De Turcarum moribus epitome* ainsi qu'à un manuel de conversation turc-arabe probablement facilement accessible dans l'Empire ottoman, le « Livre du *tarjuman* de la langue turque et arabe » dont Postel aurait détenu un exemplaire manuscrit ainsi que l'ont montré les récents travaux d'Émilie Picherot⁵³.

À notre connaissance, il n'existe pas en 1575 d'autre lexique turc de ce genre, c'est une proposition inédite. La structure même de l'ouvrage est modifiée par rapport à sa première version datant de 1560. En effet, la place des premier et deuxième livres est inversée et la nouvelle première partie se trouve augmentée d'une conclusion de trois pages. Dans sa version définitive, le texte des *Histoires orientales* apparaît comme une somme sur les habitants de l'Empire ottoman. Il traite de leurs origines, de leurs langues, de leur histoire, de leurs mœurs, de leur culture, de leur religion, de l'organisation de leur société en général. De ce point de vue, il s'inscrit dans la lignée d'autres textes en langue française sur l'Empire ottoman qui paraissent au milieu du xvi^e s. tels que *l'Estat de la cour du grant turc* d'Antoine Geuffroy (1542), *Voyage de Paris à Constantinople* de Jean Chesneau (1547), *Le Discours du voyage de Venise à Constantinople* de Jacques Gassot (1550), *Les Observations* de Pierre Belon du Mans (1553) ou la *Cosmographie de Levant* d'André Thevet (1554). Ce qui est particulièrement intéressant dans les *Histoire orientales* (et qui se trouve déjà dans leur version de 1560, *De la Republique des Turcs*) c'est d'abord le but qu'elles poursuivent et qui nous apparaît

⁵¹ Sur « l'Instruction », on pourra consulter F. Tinguely, *L'Écriture du Levant à la Renaissance*, 2000, p. 253-260.

⁵² Bartolomæo Georgievitz est fait prisonnier lors de la bataille de Mohács en 1526. Il est vendu comme esclave et vit dans l'Empire ottoman pendant une dizaine d'années. Il raconte ce qu'il a observé et vécu dans le *De Turcarum moribus epitome*. Sur la comparaison entre le lexique produit par Georgievitz et celui proposé par Postel dans les *Histoires orientales*, voir les travaux de V. Drimba, « L'Instruction des mots de la langue turquesque de Guillaume Postel (1575) », 1966-1967, p. 77-101.

⁵³ É. Picherot, « Postel arabisant ? », 2022, p. 86-89.

comme bien distinct de celui des ouvrages appartenant à la littérature viatique. Elles sont une pierre à l'édifice de la concorde universelle que Postel construit en écrivant. En outre, Postel s'y présente comme un fin connaisseur de la culture ottomane et musulmane non seulement parce qu'il s'est rendu lui-même au Levant mais aussi parce qu'il connaît l'arabe et que les données qu'il livre au lecteur peuvent venir directement des Orientaux qu'il a rencontrés et avec lesquels il a dialogué ainsi que de certains de leurs textes. Il possède donc une vérité inédite et originale sur les Orientaux :

« Bien que par le passé, au retour de mon premier voyage d'Orient, j'aie traité ce sujet et cette histoire et que beaucoup d'autres aient essayé de le mettre en lumière, alors que pourtant que nul des autres n'a la connaissance de la langue Arabique dont dépend cette histoire et cette vérité, et qu'alors que je traitais ce sujet, j'en avais moi-même beaucoup moins qu'à présent, j'ai délibéré de le traiter à nouveau brièvement et de répéter le commencement de cette histoire non au long, mais par ses origines, et institutions seulement, afin que moyennant cette histoire des origines, les chrétiens ainsi instruits – eux qui jusqu'ici étaient couverts du voile d'une fort grande ignorance, commencent à connaître leurs plus grands adversaires, tels qu'ils sont vraiment et non comme l'opinion ou la passion les a faits, jusqu'à présent et en plusieurs choses, plus ou moins que la vérité, être jugés. »⁵⁴

L'originalité de son travail, d'après lui, ce sont ses sources d'informations qui sont en partie orientales. C'est ce qui explique l'importance que les *Histoires orientales* accordent – de façon plus marquée que la *Republique des Turcs* – aux textes manuscrits dont Postel se sert pour faire le portrait des Ottomans musulmans. Dans la deuxième partie des *Histoires orientales* en particulier, Postel s'attarde sur les sources qui viennent étayer son propos et sa démonstration. Par exemple au chapitre 5, il prend le soin de présenter au lecteur une bibliographie des ouvrages musulmans sur l'islam qu'il a identifiés comme importants et qu'il a consultés pour écrire son livre :

« Maintenant il faut parler en somme de leur loi et de leur croyance, ce qui se fera beaucoup mieux en commençant à l'origine de leur loi, ou religion, quoique ce qu'on a écrit jusqu'ici de leur Muhamed, qu'ils appellent Prophète, soit en partie différent de ce qu'ils en ont par écrit. [...] Ils ont de nombreux livres appartenant à leur loi. Mais celui qui est gardé de tous est l'alCoran. L'autre qui est apocryphe, et qui est toutefois le plus souvent entre les mains du peuple (comme cela soit commun qu'on promet par tout au plus grands bêtes, les plus grandes bêtises) est la doctrine de Muhamed qu'ils nomment *taalim elnebi*, la doctrine du Prophète, là où sont consignées les plus fanatiques folies, qu'aucun esprit en ce monde ne pourrait jamais avoir songé ou imaginé, et qui certes me font horreur pour leur sottise et blasphème. L'autre livre plus fréquent est *hedith elnebi*, l'histoire du Prophète, là où de sa vie et mort, selon leurs livres, est traitée. »⁵⁵

Ce que Postel appelle la « doctrine de Muhamed » est un texte du viii^e ou ix^e s. intitulé en arabe *Masā'il 'Abd Allāh b. Salām*. Il se présente sous la forme d'un dialogue entre Muḥammad et un juif nommé Abdias qui finit par se convertir à l'islam, con-

⁵⁴ G. Postel, *Des Histoires orientales*, 1575, p. 2-3 ; id., *De la Republique des Turcs*, 1560, II, p. 3-4.

⁵⁵ G. Postel, *Des Histoires orientales*, 1575, p. 184-186 ; id. *De la Republique des Turcs*, 1560, I, p. 75-76.

vaincu par les arguments du Prophète. Au xii^e s., ce dialogue est traduit en latin par Hermann le Dalmate (1110-1154) pour Pierre le Vénérable (1092-1156), alors abbé de Cluny. La *Doctrina Machumet* est intégrée au corpus de Cluny aux côtés de la traduction latine du Coran par Robert de Ketton. Selon Postel, qui a consulté la traduction latine du *Masā'il 'Abd Allāh b. Salām*, ce texte est connu des musulmans les moins lettrés, et c'est parce qu'il considère (à tort ou à raison) que la *Doctrina Machumet* est importante aux yeux des musulmans pratiquants qu'il choisit de la citer et de la commenter abondamment au chapitre 5 des *Histoires orientales*⁵⁶.

« L'histoire du prophète » quant à elle désigne ici l'ensemble de la *sīra nabawiyya* qui, primitivement, regroupe les recueils de hadith et la biographie de Muḥammad. Nous n'avons pas trouvé de référence explicite à la *sīrat Rasūl Allāh* dans les *Histoires orientales*, il nous semble peu probable que Postel ait eu accès à ces textes. En revanche, on peut avancer qu'il a eu accès à des recueils de hadith sans que l'on puisse établir clairement desquels il pourrait s'agir. En effet, parmi les livres des musulmans, Postel cite le « Livre des Traditions »⁵⁷. Cette expression désigne certainement les recueils de hadith qui forment la *Sunna*. Or, le répertoire des manuscrits de la bibliothèque vaticane ayant appartenu à Postel, établi par Giorgio Levi della Vida, fait état de deux manuscrits qui sont des copies du *Ṣaḥīḥ* d'al-Buḥārī⁵⁸. Le fait que Postel ait fait l'acquisition de ce texte est intéressant. Cela suggère d'abord que le voyageur français a dû avoir connaissance de son importance. Émilie Picherot défend d'ailleurs l'idée selon laquelle Postel serait suffisamment renseigné sur les livres importants aux yeux des musulmans lettrés qu'il aurait sélectionné pour sa propre bibliothèque « ce que ses contemporains musulmans désigneraient eux-mêmes comme étant une bibliothèque idéale »⁵⁹. Or, les récents travaux de Recep Gürkan Göktaş sur le contenu de la bibliothèque impériale constituée par Mehmet II et son successeur Bayezid II montrent que le *Ṣaḥīḥ* d'al-Buḥārī occupe une place importante des rayonnages de la section hadith⁶⁰ devant le *Ṣaḥīḥ* de Muslim par exemple. On pourrait donc supposer que Postel connaît l'importance de ces recueils de hadith, notamment celui d'al-Buḥārī et les utilise. Cependant, s'il a eu ces recueils entre les mains ce n'est vraisemblablement pas leur contenu qu'il utilise dans les *Histoires orientales*. On en trouve un exemple au deuxième chapitre de la deuxième partie qui traite du mariage. Postel écrit :

« Quant est du nombre de douze, ils l'ont pris d'un passage mal compris du livre des Traditions, là où il ne dit pas qu'un homme déjà encombré d'une, prenne douze

⁵⁶ Blaise de Vigenère (1523-1596), disciple de Postel, fait paraître, en 1577, dans sa traduction de *L'Histoire de Chalcondyle*, une traduction française de la *Doctrina Machumet* sous le titre *Colloque d'un juif avec Mahomet*. Cette traduction a fait l'objet d'une récente édition critique par Tristan Vigliano, *Le Colloque d'un juif avec Mahomet traduit par Blaise de Vigenère*, 2021.

⁵⁷ G. Postel, *Des Histoires orientales*, 1575, p. 90 ; id., *De la République des Turcs*, 1560, I, p. 4.

⁵⁸ Pour la référence précise de ces manuscrits, voir J. Balagna Coustou, *Arabe et humanisme dans la France des derniers Valois*, 1986, p. 129.

⁵⁹ É. Picherot, « Postel arabisant ? », 2022, p. 77.

⁶⁰ R. G. Göktaş, « On the hadith collection of Bayezid II's palace library », 2019, p. 311-312.

femmes, mais pour déprécier les femmes dit qu'une douzaine d'elles ne vaut pas un seul homme : ce qui rend merveilleusement sujettes lesdites femmes. »⁶¹

Nous n'avons pas trouvé ces détails chez al-Buḥārī. Il n'est pas impossible que Postel ait collecté des informations imprécises ou qu'il les cite de mémoire sans avoir de manuscrits sous les yeux. Pourtant ce n'est pas la seule occurrence de ce décalage. Nous avons constaté que les hadiths cités ou rapportés dans les *Histoires orientales* sont souvent assez proches de ce que l'on peut lire dans les recueils d'un autre imam collecteur de la Tradition sunnite, le *Sunan* d'Abū Dāwūd. Il est possible, par exemple, que ce dont parle Postel dans l'extrait ci-dessus, soit tiré en partie du livre XLII du *Sunan* d'ailleurs intitulé *Kitāb al-Sunna*, autrement dit « Le livre de la Tradition » :

« Je n'ai pas vu d'être plus imparfait, pour ce qui a trait à la raison et à la religion, que vous les femmes sages. Une femme demanda : d'où vient notre imperfection ? Il répondit : concernant la raison, cela vient du fait que le témoignage d'un homme vaut celui de deux femmes [...]. »⁶²

Nous ne pouvons pas, quoi qu'il en soit, élucider sa source exacte car Postel paraphrase ou rapporte ce qu'il a lu ou ce qu'il s'est fait expliquer. On ne peut négliger l'hypothèse selon laquelle il a eu accès au hadith oralement. D'abord parce que la transmission du hadith et sa récitation font partie de la pratique de l'islam telle qu'elle se développe dans l'Empire ottoman aux xv^e s. et xvi^e s. à une époque où l'on tente de définir ce que sont l'islam sunnite et sa pratique⁶³. Il est donc possible que Postel ait assisté à des récitations publiques ou qu'il ait eu connaissance de certains textes en échangeant avec des lettrés musulmans. De façon générale, contrairement à ce que l'on pourrait attendre, les *Histoires orientales* ne citent pas directement ni précisément les recueils de hadith et pas du tout le *Ṣaḥīḥ* d'al-Buḥārī.

En revanche, Postel paraît citer mot pour mot deux livres qu'il nomme « le livre des Instructions »⁶⁴ et les « livres des cérémonies populaires, ou conduite de conscience, comme disent les Arabes »⁶⁵, ce qui laisse penser qu'il a consulté et traduit, ou fait traduire, un exemplaire (ou une partie d'un exemplaire) de ces recueils. Nous consacrerons donc la dernière partie de notre propos à la présentation de ces deux références et des problèmes qu'elles posent au chercheur non-arabophone.

⁶¹ G. Postel, *Des Histoires orientales*, 1575, p. 90 ; id., *De la République des Turcs*, 1560, I, p. 4.

⁶² « I did not see more defective in respect of reason and religion than the wise of you (women). A woman asked: What is the defect of reason and religion? He replied: The defect of reason is the testimony of two women for one man », *Sunan*, n° 4679, éd. en ligne à l'adresse suivante : <https://sunnah.com>

⁶³ H. Pfeifer, « A New Hadith Culture? Arab scholars and Ottoman Sunnization in the Sixteenth Century », 2020, p. 31-61.

⁶⁴ G. Postel, *Des Histoires orientales*, 1575, p. 160 ; id., *De la République des Turcs*, 1560, I, p. 58.

⁶⁵ G. Postel, *Des Histoires orientales*, 1575, p. 117, p. 159, 170 ; id., *De la République des Turcs*, 1560, I, p. 25, 56, 65.

V. Examen de deux références arabes de Postel

Commençons par le « livre des Instructions » que nous avons échoué à identifier. On le trouve mentionné dans le chapitre 5 de la deuxième partie des *Histoires orientales* :

« Parmi les Mussulmans, ceux-ci sont considérés comme les meilleurs, parce qu'ils envoient leurs aumônes en Paradis devant eux, selon ce qui est écrit au livre des Instructions : "Quand tu donneras *tzadaca*, l'aumosne, donne du meilleur que tu aies et du plus excellent car un morceau du meilleur est plus agréable à Dieu, que cent écus mal acquis donnés après ta mort. Et une datte donnée de bon cœur durant ta vie, vaut mieux que mille après ta mort". »⁶⁶

Le passage au discours direct dans la seconde phrase laisse penser qu'il s'agit bien d'une citation du « livre des Instructions ». Nous n'en avons pas d'autre occurrence dans le texte et nous n'avons pas trouvé trace de ce livre chez d'autres écrivains européens. Mais peut-être qu'une recherche dans un corpus de textes en langue arabe permettrait d'élucider cette référence ? Quoi qu'il en soit, la citation pourrait signaler que Postel a un accès direct ou très proche à ce texte.

Les « livres des cérémonies » sont cités trois fois et de façon assez extensive. D'abord dans les deuxième et troisième chapitres de la deuxième partie qui sont consacrés aux cérémonies nuptiales :

« Je veux ici mettre quelque partie des cérémonies qui s'observent ce jour-là, lesquelles quoique je ne les aies vues faire, ni entendues raconter par les Turcs, ni les Tartares ou les Perses (car je ne m'étais alors pas renseigné avec autant de précision) toutefois parce que je l'ai trouvé inscrit dans les livres des cérémonies populaires, ou conduite de conscience, comme disent les Arabes, et aussi que je sais que ces Arabes ou Barbares observent lesdites cérémonies, je l'écrirai, principalement quand je parlerai de la religion. Mais pour l'instant j'en dirais quelques mots. Le docteur écrit : "Quand tu mèneras l'épousée en ta chambre et lorsqu'elle sera déchaussée, lave-lui les pieds, puis jette l'eau aux coins de la maison, ainsi Dieu te donnera sa bénédiction et miséricorde. Défends-lui principalement quatre choses : qu'elle ne mange coriandre, ni n'use de vinaigre, ni de laitage, ni de fruits crus et verts, comme des pommes car ces choses empêchent la matrice, tant de se purger comme de concevoir. Quand tu seras au lit avec ladite épousée, mets-lui ton bras sur la tête, et lis ou récite le Sora, prophétie ou chapitre : 'Votre Dieu vous gardera', jusqu'à un tel point. Puis le Sora ou chapitre de l'alCoran qui commence : 'Quand tu toucheras', puis dit ainsi : 'Seigneur Dieu qui es seigneur et de moi et d'elle, donne-moi lignée avec elle qui te soit louable, et donne-moi une lignée qui soit de bonne génération et en tous lieux prête à te servir, car tu es celui qui sait et qui entend tout'. Et si fais ainsi, tu auras une merveilleuse lignée. Chaque fois que tu voudras toucher à ta femme, dis 'Au nom de Dieu le miséricordieux et père omnipotent' car si tu ne procèdes pas ainsi, le diable aura puissance sur la créature, si alors tu engendres".

⁶⁶ G. Postel, *Des Histoires orientales*, 1575, p. 160-161 ; id., *De la République des Turcs*, 1560, I, p. 58.

D'autres folies suivent que je veux raconter brièvement.

Chapitre troisième.

«N'aies pas désir d'une autre femme, quand tu es avec la tienne, autrement l'enfant sera manchot. Ne te trouve sous arbre portant fruit, car l'enfant sera mal conditionné. Ne te trouve contre la volonté de la femme, autrement engendras un insoumis. Ne le fais le premier du mois, ni le quinzième, ni la dernière nuit, car l'enfant sera diabolique » et autres telles folies, que je laisse de peur de fâcherie au lecteur et à moy commune". »⁶⁷

Quel est donc ce texte que Postel nomme « les livres des cérémonies », titre court qu'il réemploiera plus loin et qu'il reformule en « [livre] de conduite de conscience, comme disent les Arabes » ? La reformulation du titre suggère la relative bonne connaissance que l'humaniste français possède de la langue arabe ou du moins du livre dont il parle. S'il n'a pas pu en comprendre le sens détaillé, il se l'est sans doute fait expliquer. En outre, la précision « comme disent les Arabes » est un indice de la provenance de ce livre. Il s'agirait d'un recueil de prescriptions⁶⁸ éthiques que l'on trouverait dans la partie « arabe » de l'Empire ottoman. Or, les territoires arabes sous domination turque au xvi^e s. sont des espaces dans lesquels se trouvent des communautés chiïtes⁶⁹. Il existe par ailleurs dans cette aire géographique des livres de « bonne conduite » ou de « nobles caractères », en arabe, *Makārim al-aḥlāq*. Ces livres se présentent généralement comme des anthologies⁷⁰. Ce format pourrait expliquer le pluriel employé par Postel dans sa traduction : « les livres des ceremonies ». Il existe de nombreux livres intitulés *Makārim al-aḥlāq* dans la mesure où ces textes ont constitué un genre à part entière dès le ix^e s. Mais peu d'entre eux sont traduits aujourd'hui. Nous avons pu nous faire une idée du *Makārim al-aḥlāq* d'al-Faḍl b. al-Ḥasan al-Ṭabarsī, un recueil de préceptes chiïtes qui traite notamment des rites à suivre lors de la nuit de noces, grâce à l'aide précieuse de Mouhamadou-Khaly Wele, co-directeur du projet Coran 12-21, qui a bien voulu traduire pour nous en anglais quelques extraits de cet ouvrage que nous n'avons pas pu consulter nous-mêmes ni en arabe, ni dans sa traduction anglaise⁷¹. La proximité entre les deux textes est assez frappante. Nous en donnons ici un bref exemple en citant d'abord le texte d'al-Faḍl b. al-Ḥasan al-Ṭabarsī (traduit depuis l'anglais par nos soins), puis celui de Postel déjà cité plus haut :

1. « Et Abu Saeed Al-Khudri a rapporté qu'il a dit : "Le Messager de Dieu (Dieu le bénisse, lui et sa famille) recommanda Ali bin Abi Talib (que la paix soit sur lui) et dit : 'Ô

⁶⁷ G. Postel, *Des Histoires orientales*, 1575, p. 117-119.

⁶⁸ Tel que Postel l'utilise, le nom « cérémonie » revêt le sens de « prescription d'ordre religieux » en même temps que celui de « règles solennelles qui marquent une célébration religieuse » (Dictionnaire du Moyen français (DMF) : *ceremonie*).

⁶⁹ F. Georgeon, N. Vatin & G. Veinstein, *Dictionnaire de l'Empire ottoman*, 2015, « chiïsme, chiïtes », p. 257.

⁷⁰ B. Orfali & R. Baalbaki, *The Book of Noble Character, Islamic History and Civilization*, 2015, p. 2-3.

⁷¹ B. Shahin & A. Shahin, *The Nobilities of Character, A Translation of Makārim al-Aḥlāq*, 2014.

Ali, si la mariée entre dans ta maison, fais-la asseoir et retire-lui ses chaussures, lave ses pieds, et répands de l'eau depuis la porte de ta maison jusqu'à son exact opposé". »⁷²

2. « le docteur écrit ceci : "Quand tu mèneras l'épousée en ta chambre et lorsqu'elle sera déchaussée, lave-lui les pieds, puis jette l'eau aux coins de la maison, ainsi Dieu te donnera sa bénédiction et miséricorde". »⁷³

Ensuite, Postel convoque les « livres des cérémonies » en renfort du Coran pour insister sur l'importance de l'aumône chez les musulmans :

« Ils [les musulmans] considèrent par cause de ce qui est enseigné et conseillé, tant en le Coran qu'aux livres des cérémonies, que la principale chose et la plus agréable à Dieu [...] c'est *alzaché*, et ils entendent ainsi payer à qui on doit, et donner à qui n'en a point. C'est pourquoi vous trouvez des pauvres gens, qui n'ayant pas de quoi donner, considèrent que l'aide à apporter aux hommes ne peut se faire seulement en boire et manger, mais de tout besoing [...]. »⁷⁴

Même s'il ne propose pas de citations mais plutôt des reformulations synthétiques de ce qu'il sait du contenu des « livres des cérémonies », il est intéressant de noter qu'il les utilise ici au même titre que le Coran, altérant ainsi la traditionnelle vision de l'islam « coranocentré »⁷⁵ qu'ont alors tendance à diffuser les savants européens.

La dernière occurrence des « livres des cérémonies » se situe dans un extrait qui traite des festivités de la fin du mois de Ramadan.

« Voilà leurs Grandes Pâques, qui ont deux jours de fête, l'un après l'autre, durant lesquels, et jusqu'à sept jours après, les Turcs font infinies aumônes, et principalement font tuer un grand nombre de moutons, car c'est la viande qu'ils estiment la meilleure et qu'ils ont coutume de manger. Ils font savoir à tous les pauvres domestiques, qu'ils viennent quérir leur *behiram* ou Pâques, c'est-à-dire de la chair, du pain, des aspres etc. Ils vont visiter les malades, et secourir les orphenins ou orphelins. Les autres vont à la fosse de leurs morts, et y font manger les pauvres dessus, pour leur âme. Et pour dire les choses brièvement, c'est une grande chose de voir les apparences extérieures de leur charité. Ils ont divers chapitres en leur loi, et dans leurs livres de cérémonies, qui leur suggèrent cette opinion, c'est pourquoi j'en veux écrire quelques-uns.

Quand ils veulent recommander quelque chose fort diligemment, ils feignent que Gabriel – dont Muhamed, leur prophète, dit qu'il lui a révélé sa loi – leur commande ou leur conseille. Et ils disent que Gabriel accorde aux fils d'Adam sept sortes d'œuvres pour être sauvés. La première, prier Dieu, et faire *lassalla*, cinq fois par jour. Il ajoute que commencer avant les autres, et finir le dernier est le meilleur. La seconde, faire révérence aux sages, et converser avec eux. La tierce, visiter les malades. Donner l'aumône. Visiter et consoler les orphelins, car Dieu a dit à Gabriel : "Regarde que celui qui fait pleurer l'orphelin, je le ferai pleurer en enfer, et je colloquerai en Paradis celui

⁷² Al-Faḍl b. al-Ḥasan al-Ṭabarsī (m. 548/1153), *Makārim al-aḥlāq*, 2014, p. 209 (dans sa version en arabe).

⁷³ G. Postel, *Des Histoires orientales*, 1575, p. 118.

⁷⁴ G. Postel, *Des Histoires orientales*, 1575, p. 159.

⁷⁵ Nous empruntons cette expression à Tristan Vigliano qui l'utilise dans son article « La religiosité des musulmans dans le débat de la Renaissance avec l'islam : pour un éloge des maladroits », 2015, p. 24.

qui le fait rire". Amender les chemins, est la sixième. Accompagner les morts à la sépulture, est la dernière. Et en un autre lieu ils écrivent : "Fais tout ce que tu fais à Dieu (ce qui veut dire pour l'amour de Dieu) purement, car Dieu ne reçoit rien s'il n'est fait purement de bon du cœur". »⁷⁶

Nous avons trouvé de nombreuses références aux principes de charité, énumérés dans ces pages des *Histoires orientales*, dans le Coran, qui aborde la question du sort qui doit être réservé aux orphelins et qui insiste sur l'importance de ne pas les spolier (Coran, IV, 2, 10, 36). Cependant, nous n'avons trouvé ni dans le Coran, ni dans les recueils de hadith que nous avons consultés la référence exacte de la phrase : « regarde que celui qui fait pleurer l'orphelin, je le ferai pleurer en enfer, et je colloquerai en Paradis celui qui le fait rire » par exemple. Les recueils de hadith s'intéressent pourtant à la question des orphelins et rapportent que le Prophète de l'islam promet le paradis à ceux qui prennent soin des orphelins⁷⁷. Cette aporie nous interroge doublement. D'abord, il est possible que notre méconnaissance de la langue arabe nous ait empêchés de trouver la ou les sources de Postel, puisque nous n'avons pu consulter que des ouvrages qui avaient bénéficié d'une traduction. Il existe donc peut-être une solution évidente aux yeux d'un arabophone. Mais si ce n'est pas le cas, il faut envisager un autre problème. Cette aporie nous a également amené à penser que nous avons peut-être eu tort de consulter uniquement des recueils de hadith considérés comme communs ou dominants aujourd'hui. À partir de ce que Postel nous dit des textes qu'il a consultés ou qu'on lui a traduit, on arrive à la conclusion que d'autres recueils de hadith que ceux qui sont les plus reconnus de nos jours devaient circuler dans les territoires de l'Empire ottoman à l'époque de Postel. Il n'est en effet pas impossible que Postel ait eu accès à des manuscrits oubliés, perdus ou mal identifiés aujourd'hui. En effet, il n'était pas rare encore au xvi^e s. qu'un même ouvrage se voie attribuer des titres différents, rendant ainsi leur identification difficile. Par ailleurs, les manuscrits conservés dans les bibliothèques ottomanes qui voient le jour au début du xvi^e s. étaient des dons ou des legs d'un fondateur. Le fonds de chaque bibliothèque était ainsi assez variable et pas toujours répertorié de façon rigoureuse avant la période qui nous occupe dans la mesure où la présence d'un bibliothécaire capable de cataloguer avec précision les livres dont il avait la garde n'était pas systématique dans les modestes établissements⁷⁸. Peut-être que l'aporie à laquelle nous mène la recherche des sources manuscrites orientales de Postel dans les *Histoires orientales* pose finalement la question de savoir quels sont – en dehors du Coran – les textes de l'islam qui sont connus, lus, étudiés et commentés par les musulmans dans l'Empire ottoman dans la première moitié du xvi^e s. Sont-ce les mêmes que ceux que nous connaissons aujourd'hui et qui sont suffisamment reconnus pour être traduits ? Enfin, si l'on prend le problème du point de vue de celui ou celle qui s'intéresse aux voyages que Postel a

⁷⁶ G. Postel, *Des Histoires orientales*, 1575, p. 170-171.

⁷⁷ C'est le cas dans al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, n° 5304 ; Abū Dāwūd, *Sunan*, n° 5150 ; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, n° 2983, notamment. Nous avons consulté ces textes sur le site <https://sunnah.com>

⁷⁸ İ. E. Erünsal, *A History of Ottoman libraries*, 2022, p. 4-5, 34-43, 184, 234.

accomplis en Orient et donc à la question de la circulation et de l'échange des savoirs, l'élucidation de l'identité de ces « livres des cérémonies » permettrait peut-être de savoir où il s'est rendu, auprès de quelle(s) communauté(s), de quel(s) lieu(x) de savoir il a collecté ses informations, car il faut reconnaître que nous n'avons qu'une connaissance lacunaire de ses activités en Orient.

VI. Conclusion

Les *Histoires orientales* de Postel présentent la particularité d'avoir été élaborées en partie grâce à des sources manuscrites dont l'origine orientale est revendiquée par l'auteur. En cela, on peut voir en Postel un pionnier de l'orientalisme qui se développera aux siècles suivants. L'enquête que nous avons menée sur les sources orientales de Postel est cependant loin d'être terminée. Au contraire, les premières pistes que nous avons pu mettre en lumière nous semblent plutôt ouvrir de nouvelles perspectives pour la recherche. Il faudrait pouvoir comparer les *Histoires orientales* à d'autres écrits européens sur le Coran, l'islam et les pratiques de l'islam, que ce soit des écrits viatiques ou des textes d'autre nature. Nous avons surtout exploré les écrits des voyageurs ou savants français et italiens et il faudrait pouvoir élargir la comparaison. Par ailleurs, il serait tout aussi intéressant que des spécialistes de l'Empire ottoman ou de théologie musulmane par exemple puissent se pencher sur le texte de Postel. Cela permettrait de mieux éclairer son cheminement, de mesurer plus justement son apport à la connaissance de l'islam et du Coran mais également d'être mieux renseigné sur les usages, la circulation et les modalités de la diffusion des textes de l'islam en Orient dans les milieux musulmans.

Bibliographie

Sources

Manuscrits

Ms Phillips 1397, Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin.

Postel, Guillaume (m. 1581), *De la Republique des Turcz, La partie exposant le domestique traictement du prince, la manière de lever et nourrir ceulx dont en guerre se sert, avec son origine, estatz, revenu et domeyne, en brief*, Ms BnF 6073, Paris, BnF.

_____, Ms Sloane 1413, Londres, British Library, f. 56 r-f. 80 r.

Sources imprimées

Al-Ṭabarsī (m. 548/1153), *Makārim al-aḥlāq*, éd. et trad. Badr Shahin & Abdullah Shahin, *The Nobilities of Character, A Translation of Makārim al-Aḥlāq*, Qum, Ansariyan publications, 2014.

Berque, Jacques, *Le Coran*. Essai de traduction, Paris, Albin Michel, 2020 [1st éd., Éditions Sindbad, 1990].

Bibliander, Theodor (m. 1564), *Machumetis Saracenorum principis*, Bâle, 1550.

- Georgievitz, Bartolomæo (m. 1566), *De Turcarum moribus epitome*, Anvers, 1545.
- Giustiniani, Agostino (m. 1536), *Hebrærum, Græcum, Arabicum, et Chaldæum, cum tribus latinis interpretationibus et glossis*, éd. Petrus Paulus Porrus, Gênes, 1516.
- Postel, Guillaume (m. 1581), *Linguarum duodecim characteribus differentium alphabetum introductio*, éd. Denis Lescuyer, Paris, 1538.
- _____, *Grammatica arabica*, éd. Pierre Gromors, Paris, [1540].
- _____, *De orbis terræ concordia*, Libri Quatuor, [1544].
- _____, *Le livre de la concorde entre le Coran et les évangélistes*, trad. et éd. Tristan Vigliano, Genève, Droz, 2023.
- _____, *De la Republique des Turcs*, éd. Enguilbert de Marnef, Poitiers, 1560.
- _____, *Des Histoires orientales*, éd. Guillaume Cavellat & Jerosme de Marnef, Paris, 1575.

Études

- Balagna Coustou, Josée. 1986. *Arabe et humanisme dans la France des derniers Valois*, Paris, Maisonneuve & Larose.
- Drimba, Vladimir. 1966-1967. « L'Instruction des mots de la langue turquesque », de Guillaume Postel (1575) », *Turk Dili Arastir-malari Ylligi Belleten*, Ankara, p. 77-101.
- Erünsal, İsmail E. 2022. *A History of Ottoman libraries*, Boston, Academic Studies Press.
- Göktaş, Recep Gürkan. 2019. « On the hadith collection of Bayezid II's palace library », dans : *Treasures of Knowledge: An inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3-1503/4)*, vol. 1, p. 309-319.
- Gorris, Rosanna. 2022. « Méandres vénitiens : Guillaume Postel et ses réseaux entre Venise et Padoue », dans : Paul-Victor Desarbres, Émilie Le Borgne, Frank Lestringant & Tristan Vigliano (dir.), *Guillaume Postel (1510-1581), écrits et influence*, Paris, Sorbonne Université Presses, p. 111-150.
- Le Borgne, Émilie. Décembre 2022. « Éditer les *Histoires orientales* de Guillaume Postel », thèse en littérature française, soutenue à l'Université d'Aix-en-Provence sous la direction de Tristan Vigliano.
- Lestringant, Frank. 1985. « Guillaume Postel et "l'obsession turque" », dans : *Guillaume Postel 1581-1981. Actes du colloque d'Avranches*, Paris, Guy Trédaniel, Éditions de la Maisnie, p. 265-298.
- Levi della Vida, Giorgio. 1939. *Ricerche sulla formazione del più antico fondo dei manoscritti orientali della Biblioteca Vaticana*, Le Vatican, Bibliothèque apostolique du Vatican.
- Maillard, Jean-François. 1985. « Les portraits de Guillaume Postel », dans : *Guillaume Postel 1581-1981. Actes du colloque d'Avranches*, Paris, Guy Trédaniel, Éditions de la Maisnie, p. 11-15.

- Orfali, Bilal & Ramzi Baalbaki. 2015. *The Book of Noble Character*, dans : Hinrich Biesterfeldt, Sebastian Günther & Wadad Kadi (éd.), *Islamic History and Civilization*, Leyde/Boston, Brill, coll. « Studies and texts », 120.
- Pfeifer, Helen. 2020. « Chapter 2. A New Hadith Culture? Arab scholars and Ottoman Sunnization in the Sixteenth Century », dans : Tijana Krstić & Derin Terzioğlu, *Historicizing Sunni Islam in the Ottoman Empire, c. 1450–c. 1750*, Leyde, Brill, coll. « Islamic History and Civilization », 177, p. 31-61.
- Picherot, Émilie. 2022. « Postel arabisant ? Sur trois manuscrits arabes conservés à Berlin », dans : Paul-Victor Desarbres, Émilie Le Borgne, Frank Lestringant & Tristan Vigliano (dir.), *Guillaume Postel (1510-1581), écrits et influence*, Paris, Sorbonne Université Presses, p. 75-90.
- _____. 2023. *La langue arabe dans l'Europe humaniste (1500-1550)*, Paris, Classiques Garnier.
- Postel, Claude. 1992. *Les écrits de Guillaume Postel publiés en France et leurs éditeurs*, Genève, Droz.
- Quicherat, Jules-Étienne. 1860. *Histoire de Sainte-Barbe : collège, communauté, institution. Tome premier, Première partie : Sainte-Barbe, collège sans dotation*, Paris, Hachette, p. 165-170.
- Secret, François. 1962. « Guillaume Postel et les études arabes à la Renaissance », *Arabica* 9/1, p. 21-36.
- _____. 1970. *Bibliographie des manuscrits de Guillaume Postel*, Genève, Droz.
- Tinguely, Frédéric. 2000. *L'Écriture du Levant à la Renaissance*, Genève, Droz.
- _____. 2021. « Des manuscrits pour le roi ? Les deux voyages de Guillaume Postel », dans : Riccardo Benedettini (éd.), *Gruppo di Studio sul Cinquecento francese, Sidera* 3, « Le Lys et le Croissant, François I^{er} et l'Orient », revue en ligne <https://www.cinquecentofrancese.it/index.php/sidera/32-sidera-n-3-le-lys-et-le-croissant-francois-ier-et-l-orient/503-des-manuscrits-pour-le-roi-les-deux-voyages-de-guillaume-postel>
- _____. 2022. « Le temps du jugement dans La République des Turcs », dans : Paul-Victor Desarbres, Émilie Le Borgne, Frank Lestringant & Tristan Vigliano, *Guillaume Postel (1510-1581). Écrits et influence*, Paris, Sorbonne Université Presses, p. 171-182.
- Vigliano, Tristan. 2015. « La religiosité des musulmans dans le débat de la Renaissance avec l'islam : pour un éloge des maladroits », dans : Rachid Id Yassine (éd.), « Religiosités musulmanes dans le monde francophone », dossier de *Histoire, Monde et Culture religieuse* 36 (2015/4), p. 15-31.
- _____. 2021. *Le Colloque d'un juif avec Mahomet traduit par Blaise de Vigenère*, éd. Tristan Vigliano, Paris, Maisonneuve et Larose/Hémisphères Éditions.
- Weill, Georges & François Secret. 1987. *Vie et caractère de Guillaume Postel*, Milan, Archè/Les Belles Lettres.

Dictionnaires

Chauffepié, Jacques Georges (de). 1753. *Nouveau dictionnaire historique et critique*, Amsterdam et La Haye, vol. 3.

Dizionario Biografico degli italiani, en ligne. Site internet :

<https://www.treccani.it/biografico/>

DMF : Dictionnaire du Moyen Français, Analyse et Traitement Informatique de la Langue Française (ATILF) – Nancy Université & Centre national de la recherche scientifique (CNRS). Site internet : <http://www.atilf.fr/dmf>

Georgeon, François, Nicolas Vatin & Gilles Veinstein (dir.). 2015. *Dictionnaire de l'Empire ottoman*, Paris, Fayard.

Thomas, David, Alex Mallett *et alii* (dir.). 2009. *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, Leyde/Boston, Brill, vol. 5 : 1350–1500 ; vol. 6 : 1500–1600.

Bases de données en ligne

<https://coran12-21.org/fr/contextes/bibliander.>

<https://sunnah.com.>

NOTE SUR *MASĀ'IL FĪ-MĀ BAYNA AL-YAHŪD WA-ABŪ YAZĪD AL-BIṢṬĀMĪ*
 (MS TARĪM N^o 1853). ENCORE SUR AL-BIṢṬĀMĪ ET LES MOINES :
 HAGIOGRAPHIE MORALE OU APOLOGÉTIQUE ?

Anne Regourd

(CNRS ; Dir. *Nouvelles Chroniques du manuscrit au Yémen*)

avec la collaboration de

Mohammed Tawaf

(Responsable des archives à l'École nationale des chartes-PSL ; Membre du Centre
 Jean Mabillon, École des chartes – PSL)

Résumé

Cette note a modestement pour objectif d'examiner la concordance entre le titre et le contenu du manuscrit n^o 1853 de la Bibliothèque al-Aḥqāf, Tarīm, Hadramaout, et de rebondir sur la question du statut du texte qu'il renferme dans son contexte régional.

Abstract

A note on *Masā'il fi-mā bayna al-Yahūd wa-Abū Yazīd al-Biṣṭāmī* (ms Tarīm 1853). More on al-Biṣṭāmī and the monks: moral hagiography or apologetic?

This note's modest aim is to examine the concordance between the title and the content of manuscript no. 1853 in the al-Aḥqāf Library, Tarīm, Hadramaut, and to return to the question of the status of the text it contains in its regional context.

الخلاصة

ملاحظة حول مسائل فيما بين اليهود وأبي يزيد البسطامي (مخطوط ترقيم رقم 1853). مرة أخرى عن البسطامي والرهبان : سيرة حياة أخلاقية أم دفاعية ؟
 تهدف هذه الملاحظة إلى دراسة مدى الانسجام بين عنوان مخطوطة رقم 1853 المحفوظة في مكتبة الأحقاف بتريم، حضرموت، ومحتواها، مع التطرق إلى مسألة مكانة النص الذي تضمنه في سياق هذه المنطقة.

Mots clés

Bibliothèque al-Aḥqāf, Tarīm (Hadramaout, Yémen) — al-Biṣṭāmī (m. 261/874 ou 234/857) — Juifs du Hadramaout — xviii^e-xix^e s. — vie des saints — apologétique

Keywords

Library al-Aḥqāf, Tarīm (Hadramawt, Yemen) — al-Biṣṭāmī (d. 261/874 or 234/857) — Jewish in Hadramawt — 18th–19th century — life of saints — apologetic

الكلمات الرئيسية

— مكتبة الأحقاف، تريم (حزرموت، اليمن) — البسطامي (ت 261/874 أو 234/857) — يهود حضرموت — القرن الثامن عشر والتاسع عشر — المناقب — حياة القديسين — الدفاعيات

I. Introduction

La riche bibliothèque al-Aḥqāf, Tarīm (Hadramaout, Yémen), conserve un manuscrit copié dans le dernier quart du xix^e s., dont le titre, *Masā'il fī-mā bayna al-Yahūd wa-Abū Yazīd al-Biṣṭāmī*, est intrigant rapporté à sa présence en ce lieu¹. Il fait partie d'une collection particulière hadramie qui a été donnée à al-Aḥqāf au moment de sa constitution, en 1972, un indice de sa présence plus ancienne dans le Gouvernorat². Pour cette période tardive du xix^e s., il y a en effet très peu de sources arabes et de travaux portant sur les communautés juives du Wadi Hadramout, alors il est vrai moins importantes en nombre que celles des hauts plateaux zaydites : toutes deux présentes au début de l'ère islamique, leurs traditions se sont développées en liaison avec le gaonat de Babylone, mais indépendamment³. L'histoire légale et sociale de ces communautés est faite de conflits, d'instabilité, et de périodes d'équilibre⁴. Quant à Abū Yazīd Ṭayfūr b. 'Īsā b. Surūṣān al-Biṣṭāmī (m. 261/874 ou 234/857), l'un des plus grands noms des débuts du soufisme persan, surnommé *sulṭān al-'ārifīn* (le Sultan des mys-

¹ Nous remercions chaleureusement la Bibliothèque al-Aḥqāf, en particulier son Secrétaire général, Hassan Omar al-Hadi, de nous avoir permis d'accéder au manuscrit n° 1853 et d'en donner la reproduction à la fin de cette note. Sans l'aide et la détermination du personnel de la Bibliothèque, nous n'aurions pu clarifier le contenu de ce texte. Victor Pallejà de Bustinza (Univesitat Oberta de Catalunya), Mark Wagner (Department of World Languages, Literatures & Cultures, Louisiana State University) et Jean-François Faü (Emeritus, Université Senghor, Alexandrie) ont fourni des indications très précieuses à la conduire de l'analyse.

² Pour une présentation de la Bibliothèque al-Aḥqāf, voir entre autre N. van den Boogert, « The manuscript library of Tarīm in Wādī Ḥaḍramawt », 1994 ; A. Regourd, « Maktabat al-Aḥqāf, Tarim : son histoire », à paraître 2025.

³ La communauté la plus importante semble vivre à Ḥabbān : « À partir du IX^{ème} s., les Juifs du Hadramaout se fixèrent principalement dans la ville de Habban. (...) Au XV^{ème} s., le fondateur de la dynastie des Wahidi fit don d'un terrain situé à Habban à son vizir Salomon al-Hakim, qui fut à l'origine du peuplement juif dans cette cité, dont la communauté se divisait en cinq familles : « Ma'atuf, Mifi'i, Samakh, Hillet et Adani », J.-F. Faü, *Les Juifs de la Péninsule arabe. V^e-XVI^e siècles*, 2008. Pour Ḥabbān au début du xx^e s., voir R. Ahroni, *The Jews of the British crown colony of Aden. History, Culture, and Ethnic Relations*, 1994, p. 201-210. Il cite aussi le guide de Joseph Halévi (1827-1917) et Eduard Glaser (1855-1908), Hayyim Ḥabshūsh (1833-1899), qui relata son voyage de 1870 avec le premier dans un écrit qui fut publié (pour la trad. française, *Hayīm Habshūsh, Yémen*, 1995).

⁴ Exemple de Bayḥān, aujourd'hui Gouvernorat de Ṣabwa, Sud du Yémen, au xiii^e s. (Aden rasoulide) et au xv^e-xvi^e s., dans : S. A. Frantsouzoff, « Иудеи у власти в средневековом Южном Йемене и их конфликт с мусульманским обществом » [Les Juifs au pouvoir dans le Yémen du Sud médiéval et leur conflit avec la société musulmane], 2020.

tiques), il est connu pour sa sédentarité : il quittait seulement en cas de nécessité sa cité de Biṣṭām, dans la région de Qūmis (Daylām)⁵.

Ces quelques éléments sont susceptibles de déclencher l'intérêt et le désir d'accéder à ce manuscrit de Tarīm avec l'espoir d'y trouver un texte nouveau et substantiel sur l'histoire contemporaine des Juifs du Hadramaout. Le projet, modeste, de cette note est d'éclaircir le rapport éventuel entre le titre du manuscrit et son contenu et de tenter de rebondir sur la question du statut du texte qu'il contient.

II. Présentation du texte du manuscrit de Tarīm

A. Informations sur le manuscrit

Conservé à Tarīm (Hadramaout, Yémen), à la Maktabat al-Aḥqāf, sous le numéro 1853 (cote de collection : Mağmū'at al-Ḥazm, n° 34 ; cote de catalogue 1928⁶, f. 314r-326r, 11-13 l./p.), le manuscrit *Masā'il fi-mā bayna al-Yahūd wa-Abū Yazīd al-Biṣṭāmī* a été copié par Aḥmad b. 'Umar b. Sa'īd Sa'yūd, le lundi 28 rağab 1292/29 août 1875 (f. 326). Il contient un récit dans lequel Abū Yazīd al-Biṣṭāmī se confronte aux moines d'un monastère.

B. Résumé détaillé du texte manuscrit de Tarīm⁷

Page de titre (f. 314r)

1. Révélation et mission (f. 314v-315r)

Un jour, Abū Yazīd al-Biṣṭāmī reçoit une révélation spirituelle l'incitant à se rendre à Dayr Sim'an⁸ pour assister à une fête religieuse rassemblant de nombreux moines (*ruhbān*). Malgré ses réticences initiales et sa crainte que cette inspiration ne soit une

⁵ H. Ritter, « Abū Yazīd (Bayazīd) Ṭayfūr b. 'Īsā b. Surūšān al-Biṣṭāmī », *EI*², 1960, p. 166b-167b ; Ḥayr al-Dīn al-Ziriklī, « Abū Yazīd al-Biṣṭāmī », 1990, vol. 3, p. 235. Pour une contribution plus récente, M. 'Abdu-r-Rabb, « Abū Yazīd al-Biṣṭāmī: his life and doctrines », 1970, p. 46-125.

⁶ 'Abd A. b. Ḥ. b. M. al-'A. b. Ḥ, 'Abd al-Q. b. Ṣ. b. Šihāb & 'Abd al-R. al-Saqqāf, *Fihris al-maḥṭūṭāt al-yamaniyya li-Maktabat al-Aḥqāf bi-Muḥāfaẓat Ḥaḍramawt, al-Ġumhūrīyya al-yamaniyya*, 2009, vol. 2, p. 829 ; T. Baba, S. Lagati & A. Regourd, *Fihris al-maḥṭūṭāt al-yamaniyya li-Maktabat al-Aḥqāf bi-Muḥāfaẓat Ḥaḍramawt – al-Ġumhūrīyya al-yamaniyya*, 2022, p. 554.

⁷ Résumé et annoté par Mohammed Tawaf.

⁸ Il y a en Égypte un monastère dédié à Saint-Siméon. C'est l'un des monuments les plus importants de l'époque chrétienne. Il se trouve au sommet d'un plateau, en face de l'île Éléphantine, à l'ouest des tombeaux des nomarques et à environ deux kilomètres de la rive occidentale du Nil. Cependant, il existe un autre monastère, celui de Saint-Siméon-le-Stylite, également connu sous le nom de *qal'at Sam'an*, un monastère paléochrétien, situé à 30 km au nord-ouest de la ville d'Alep, dans le Nord de la Syrie, dont il ne reste aujourd'hui que des vestiges. Il est emblématique de la lutte des premiers chrétiens pour combattre le paganisme et le judaïsme et entreprendre la conversion de nouveaux fidèles. Dayr Sam'an, en tant qu'emblème de l'apologétique chrétienne, symbolise cette période de prosélytisme et paraît mieux correspondre au propos du texte. De plus, certains récits font passer le héros par Constantinople, ainsi qu'on le verra ci-dessous avec les manuscrits de la BnF.

tentation, il obéit à l'ordre divin après avoir reçu une confirmation en rêve. Il revêt les vêtements des moines, dont fait partie la ceinture (*zunnār*), et se rend à Dayr Sim'ān.

2. Détection de la présence d'Abū Yazīd (f. 315r-315v)

Lors de la fête, le Supérieur ressent la présence d'un musulman parmi eux. Il interrompt son discours, affirmant qu'un partisan de Muḥammad (*raḡūl muḥammadi*) est présent pour les mettre à l'épreuve. Devant l'assemblée indignée, il place l'intrus devant une alternative : il va le soumettre à des questions pour vérifier ses connaissances religieuses et si celui-ci répond correctement, alors les moines le suivront, mais, dans le cas contraire, il sera exécuté.

3. Questions théologiques (f. 316v-323v)

Le Supérieur entame un échange avec Abū Yazīd, posant une série de questions complexes portant sur divers aspects de doctrine religieuse, dont la cosmologie, les textes sacrés, les figures religieuses et les phénomènes naturels. Ces questions sont conçues pour évaluer la profondeur de la compréhension religieuse d'Abū Yazīd. Le Supérieur les pose les unes après les autres. Puis Abū Yazīd reprend la question du Supérieur et donne sa réponse. Chaque question et sa réponse sont introduites par « wa-ammā », parfois rubriqué.

Dans la mesure où il s'agit ici de résumer le texte du manuscrit de Tarim, nous donnons la réponse d'Abū Yazīd immédiatement après la question du Supérieur. D'où les sauts de feuillet entre questions et réponses.

Le Supérieur : « Dis- moi de l'Unique qui n'a pas de second ? (f. 316v)

Abū Yazīd : C'est Dieu, l'Unique, le Tout-Puissant. (f. 317v)

Le Supérieur : Et qui sont les deux qui n'ont pas de troisième ? (f. 316v)

Abū Yazīd : Ce sont la nuit et le jour, car Dieu dit : « Nous avons fait de la nuit et du jour deux Signes »⁹. (f. 317v)

Le Supérieur : Et qui sont les trois qui n'ont pas de quatrième ? (f. 316v)

Abū Yazīd : Ce sont le Trône, le Siège et le Calame. (f. 317v-318r)

Le Supérieur : Et qui sont les quatre qui n'ont pas de cinquième ? (f. 316v)

Abū Yazīd : Ce sont les livres révélés : la Torah, l'Évangile, les Psaumes et le Coran. (f. 318r)

Le Supérieur : Et qui sont les cinq qui n'ont pas de sixième ? (f. 316v)

Abū Yazīd : Ce sont les cinq prières obligatoires pour chaque musulman et musulmane. (f. 318r)

Le Supérieur : Et qui sont les six qui n'ont pas de septième ? (f. 316v)

Abū Yazīd : Ce sont les six que Dieu a mentionnés dans son verset : « Nous avons créé en six jours les cieux, la terre et ce qui se trouve entre les deux, sans éprouver aucune fatigue »¹⁰. (f. 318r)

Le Supérieur : Et qui sont les sept qui n'ont pas de huitième ? (f. 316v)

Abū Yazīd : Ce sont les sept cieux, car Dieu dit : « Sept cieux superposés »¹¹. (f. 318r-318v)

⁹ Coran, 17, « Al-isrā' », v. 11-12.

¹⁰ Coran, 50, « Qāf », v. 37-38.

Le Supérieur : Et qui sont les huit qui n'ont pas de neuvième ? (f. 318v)¹²

Abū Yazīd : Ce sont les porteurs du Trône, car Dieu dit : « Les Anges se tiendront sur ses confins tandis que ce Jour-là huit d'entre eux porteront le Trône de ton Seigneur »¹³. (f. 318v)

Le Supérieur : Et qui sont les neuf qui n'ont pas de dixième ? (f. 316v)

Abū Yazīd : Ce sont les neuf corrompteurs sur terre, car Dieu dit : « Il y avait, dans la ville, neuf individus qui répandaient la corruption sur la terre et qui ne se corrigeaient pas »¹⁴. (f. 318v)

Le Supérieur : Et qui sont les dix qui n'ont pas de onzième ? (f. 316v)

Abū Yazīd : Ce sont les obligations de La Mecque qui sont imposées au pèlerin et ce sont les jours de jeûne, ainsi que le verset le mentionne : « Un jeûne de trois jours, durant le pèlerinage et de sept jours lorsque vous serez de retour, soit dix jours entiers »¹⁵. (f. 318v-319r)

Le Supérieur : Et qui sont les onze qui n'ont pas de douzième ? (f. 316v)

Abū Yazīd : Ce sont les frères de Joseph – que la paix soit sur lui ! (f. 319r)

Le Supérieur : Et qui sont les douze qui n'ont pas de treizième ? (f. 316v)

Abū Yazīd : C'est le nombre des mois. (f. 319r)

Le Supérieur : Et qui sont les treize ? (f. 316v)

Abū Yazīd : C'est la vision de Joseph – que la paix soit sur lui !, car Dieu dit : « J'ai vu onze étoiles, le soleil et la lune oui, je les ai vus se prosterner devant moi »¹⁶. (f. 319r)

Le Supérieur : Et qui sont les quatorze qui ont dialogué avec le Seigneur de l'univers ?¹⁷ (f. 316v)

Abū Yazīd : Ce sont les sept cieus et les sept terres, car Dieu dit : « et lui dit, ainsi qu'à la terre : 'Venez tous deux, bon gré, mal gré'. Tous deux dirent : 'Nous venons, obéissants !' »¹⁸. (f. 320r)

Le Supérieur : Quel peuple a menti et a accédé au Paradis, et quel peuple a dit la vérité et a néanmoins été conduit au Feu de l'enfer ? (f. 316v)

Abū Yazīd : Ceux qui ont menti et ont été admis au Paradis sont les frères de Joseph, car Dieu dit : « Ils apportèrent sa tunique tachée d'un sang trompeur »¹⁹. (f. 319r) Quant à ceux qui ont dit la vérité et ont été conduits au Feu de l'enfer, ce sont les Juifs et les Chrétiens, car Dieu dit : « Les Juifs ont dit : 'Les Chrétiens ne sont pas dans le vrai'. Les

¹¹ Coran, 67, « Al-mulk », v. 2-3.

¹² Dans le manuscrit, la question est rappelée par Abū Yazīd, elle n'apparaît pas où elle devrait se trouver, au f. 316r, d'où le report ici au f. 318v. Mais à son emplacement, sur le f. 316r, fin l. 5, une coche signale la lacune. Placée sur la ligne d'écriture et à distance calculée des mots qui la précèdent et la suivent, elle est l'œuvre du copiste.

¹³ Coran, 69, « Al-ḥāqqa », v. 16-17.

¹⁴ Coran, 27, « Al-naml », v. 47-48.

¹⁵ Coran, 2, « Al-baqara », v. 195-196.

¹⁶ Coran, 12, « Yūsuf », v. 3-4.

¹⁷ Cette question a bien été posée plus haut, au f. 316v, après celle sur « les treize », mais la réponse d'Abū Yazīd ne se trouve pas où elle devrait être, elle est placée au f. 320r dans le manuscrit.

¹⁸ Coran, 41, « Fuṣṣilat », v. 10-11.

¹⁹ Coran, 12, « Yūsuf », v. 17-18.

Chrétiens ont dit : 'Les Juifs ne sont pas dans le vrai' [et pourtant, ils lisent le Livre] »²⁰.
(f. 319r-319v)

Le Supérieur : Où se trouve le siège de l'âme dans le corps ? (f. 316v)

Abū Yazīd : Elle se trouve entre vos oreilles, à l'emplacement du visage. (f. 319v)

Le Supérieur : Qu'est-ce que les « al-dāriyāt darwān »²¹ (litt. ceux qui se déplacent rapidement) ? (f. 316v)

Abū Yazīd : « al-dāriyāt darwān » sont les quatre vents. (f. 319v)

Le Supérieur : Et qu'est-ce que « fa-al-ḥāmilāt wiqrān »²² (litt. ceux qui transportent une charge) ? (f. 316v)

Abū Yazīd : « al-ḥāmilāt wiqrān » sont les nuages. (f. 319v)

Le Supérieur : Et qu'est-ce que les « al-ḡāriyāt yusrān »²³ (litt. ceux qui courent avec agilité) ? (f. 316v)

Abū Yazīd : « al-ḡāriyāt yusrān » sont les navires qui naviguent dans la mer. (f. 319v)

Le Supérieur : Et qu'est-ce que les « al-muqsimāt amrān »²⁴ (litt. ceux qui transmettent un ordre) ? (f. 316v)

Abū Yazīd : « al-muqsimāt amrān » sont les anges qui répartissent les provisions entre les gens dans la nuit de la mi-ša'bān. (f. 319v-320r)

Le Supérieur : Qu'est-ce qui respire sans âme ? (f. 316v)

Abū Yazīd : C'est l'aube. (f. 320r)²⁵

Le Supérieur : Quel est le tombeau qui a marché avec son occupant ? (f. 316v)

Abū Yazīd : Le tombeau qui a marché avec son occupant est celui de Ayyūb (Jonas)²⁶ – que la paix soit sur lui ! (f. 320r)

Le Supérieur : Quelle est l'eau qui n'est pas descendue du ciel ni n'a jailli de la terre ? (f. 316v)

Abū Yazīd : C'est l'eau que Bilqīs a envoyée dans un flacon fait de sueur de cheval à Salomon – que la paix soit sur lui ! (f. 320r-320v)

Le Supérieur : Dis-moi à propos des quatre qui ne sont ni des djinns, ni des humains, ni des anges, ni issus d'un père, ni du sein d'une mère ? (f. 316v)

Abū Yazīd : Il s'agit

1. du bélier d'Ismā'īl
2. de la chamelle de Ṣāliḥ
3. d'Adam
4. et d'Ève (f. 320v)

Le Supérieur : Et parle-nous de quelque chose que Dieu a créé puis a renié ? (f. 320v)²⁷

²⁰ Coran, 2, « Al-baqara », v. 112-113.

²¹ Coran, 51, « Al-dāriyāt », v. 1.

²² Coran, 51, « Al-dāriyāt », v. 1-2.

²³ Coran, 51, « Al-dāriyāt », v. 2-3.

²⁴ Coran, 51, « Al-dāriyāt », v. 3-4.

²⁵ La réponse se trouve après la question-réponse suivante, toujours sur le f. 320r.

²⁶ Le texte a été raturé et Ayyūb écrit au-dessus.

²⁷ Cette question ne figure pas dans le train de questions du Supérieur, mais apparaît ici, ce qui fait que la question et la réponse sont indiquées toutes deux au f. 320v.

- Abū Yazīd : Le cri de l'âne, car Dieu dit : « la voix la plus désagréable est la voix de l'âne »²⁸. (f. 320v)
- Le Supérieur : Et à propos du premier sang versé sur la terre ? (f. 316v)
- Abū Yazīd : C'est le sang de Hābil (Abel) lorsqu'il a été tué par Qābil (Caïn). (f. 320v)
- Le Supérieur : Et si je t'interroge à propos de quelque chose que Dieu a créé et qu'Il a trouvé grand ? (f. 316r)
- Abū Yazīd : C'est la ruse des femmes, car Dieu dit : « une de vos ruses féminines : votre ruse est énorme ! »²⁹. (f. 321r)
- Le Supérieur : Et à propos de quelque chose dont le début est un bâton et la fin une planche ? (f. 321r)³⁰
- Abū Yazīd : C'est le bâton de Mūsā (Moïse), car Dieu dit : « Qu'est cela, dans ta main droite, ô Moïse ? »³¹. (f. 321r)
- Le Supérieur : Et à propos des meilleures femmes ? (f. 316v)
- Abū Yazīd : Ce sont Ḥadīġa, 'Ā'īša, Āsiyā, Maryam fille de 'Imrān. (f. 321r)
- Le Supérieur : Et à propos des meilleurs fleuves (*al-biḥār*) ? (f. 316v)
- Abū Yazīd : Ce sont le Sayḥūn (Amou-Daria), le Ġayḥūn (Syr-Daria), al-Furāt (l'Euphrate) et le Nil d'Égypte. (f. 321r)
- Le Supérieur : À propos des meilleures montagnes ? (f. 316v)
- Abū Yazīd : C'est le mont Sinā'³². (f. 321r)
- Le Supérieur : Et à propos du meilleur bétail ? (f. 316v)
- Abū Yazīd : C'est le cheval. (f. 321v)
- Le Supérieur : Et à propos du meilleur des mois ? (f. 316v)
- Abū Yazīd : Le meilleur des mois est le mois de ramaḍān. (f. 321v)
- Le Supérieur : Et à propos de la meilleure des nuits ? (f. 316v)
- Abū Yazīd : C'est la Nuit du destin (*Layla al-qadar*). (f. 321v)
- Le Supérieur : Et qu'en est-il de la *ṭāma* (la catastrophe) ? (f. 316v)
- Abū Yazīd : C'est le Jour du Jugement. (f. 321v)
- Le Supérieur : Et qu'en est-il d'un arbre qui a douze branches, chaque branche ayant trente feuilles et chaque feuille portant cinq fleurs, dont deux sont au soleil et trois dans l'ombre ? (f. 316v)
- Abū Yazīd : L'arbre, c'est l'année, les branches sont les mois, les feuilles sont les jours et les cinq fleurs sont les cinq prières quotidiennes. (f. 321v)
- Le Supérieur : Et si je t'interroge au sujet de quelque chose qui a accompli le pèlerinage à la Maison sacrée de Dieu sans avoir d'âme, ni être soumise à une obligation ? (f. 316v)³³

²⁸ Coran 31, « Luqmān », v. 18-19.

²⁹ Coran, 12, « Yūsuf », v. 27-28.

³⁰ Cette question ne figure pas dans le train de questions du Supérieur, mais apparaît ici, ce qui fait que la question et la réponse sont indiquées toutes deux au f. 321r.

³¹ Coran, 20, « Ṭā-Hā », v. 16-17.

³² Dans le manuscrit : al-Ṣawr, sans doute pour al-Ṭawr.

³³ Dans le manuscrit de Tarīm, nous ne disposons pas des réponses d'Abū Yazīd à cette question, ainsi qu'aux huit suivantes, mais il y a un feuillet blanc, le 322r-v, où elles auraient pu se trouver. C'est la raison pour laquelle nous avons fait suivre les questions du symbole : [...].

[...]

Le Supérieur : Combien de prophètes Dieu a-t-Il créés et combien d'entre eux étaient messagers, combien ne le furent pas ? (f. 316v-317r)

[...]

Le Supérieur : Et à propos de quatre choses distinctes par leur goût et leur couleur, bien qu'elles partagent une même origine ? (f. 317r)

[...]

Le Supérieur : Qu'est-ce que le *naqīr*, le *fatīl* et le *qaṭmīr* ? (f. 317r)

[...]

Le Supérieur : Et qu'en est-il du *sabd*, du *labd*, du *ṭam* et du *ram* ? (f. 317r)

[...]

Le Supérieur : Dis-nous ce que dit le chien lorsqu'il aboie ? (f. 317r)

[...]

Le Supérieur : Et que dit l'âne lorsqu'il braie ? (f. 317r)

[...]

Le Supérieur : Et que dit le taureau lorsqu'il mugit ? (f. 317r)

[...]

Le Supérieur : Et que dit le cheval lorsqu'il hennit ? (f. 317r)

[...]

Le Supérieur : Et que dit le chameau dans ses rugissements ? (f. 317r)

Abū Yazīd : Il dit : « Dieu me suffit, et Il est suffisant comme Protecteur ». (f. 323r)

Le Supérieur : Et que dit le paon (*al-ṭāwūs*) lorsqu'il chante ? (f. 317v)

[...]³⁴

Le Supérieur : Et que dit le francolin (*al-durrāġ*) dans son chant matinal ? (f. 317r)

[...]

Le Supérieur : Et que dit le rossignol (*al-bulbul*) dans son chant ? (f. 317r)

Abū Yazīd : Le rossignol crie en disant : « Gloire à Dieu lorsque vous entrez dans le soir et lorsque vous entrez dans le matin ». (f. 323r)

Le Supérieur : Et que dit la grenouille dans sa glorification ? (f. 317r)

Abū Yazīd : La grenouille dit : « Gloire à Celui qui est adoré dans les déserts et les plaines, gloire au Roi Tout-Puissant ! ». (f. 323r)

Le Supérieur : Et que dit la cloche lorsqu'elle sonne ? (f. 317r)

Abū Yazīd : La cloche sonne en disant : « Gloire à Dieu en toute vérité, ô fils d'Adam, regarde cette vie, d'Est en Ouest, tu ne verras personne y rester pour toujours ! ». (f. 323r)

Le Supérieur : Parle-nous d'un peuple à qui Dieu a révélé des choses, mais qui n'est ni djinn, ni humain, ni ange ? (f. 317r)

Abū Yazīd : Ce sont les abeilles, comme mentionné dans le verset : « Ton Seigneur a révélé aux abeilles [: 'Établissez vos demeures dans les montagnes, dans les arbres et les ruches'] »³⁵. (f. 323v)

³⁴ Pour cette question et la suivante, on ne dispose pas non plus des réponses d'Abū Yazīd. Il est possible que l'ordre des questions ait été changé dans les réponses. Celles-ci auraient donc pu figurer dans le feuillet laissé vierge et, dans ce cas, nous retomberions dans le cas décrit à la n. 28. Nous avons donc repris le symbole : [...].

³⁵ Coran, 16, « Al-naḥl », v. 67-68.

Le Supérieur : Dis-nous où se trouve la nuit lorsque le jour apparaît et où se trouve le jour lorsque la nuit apparaît ? (f. 317r-317v)

Abū Yazīd : Ils sont tous deux dans la connaissance cachée de Dieu. (f. 323v)³⁶

En résumé, à chaque question, Abū Yazīd répond avec précision, démontrant une connaissance approfondie non seulement des enseignements de l'islam mais aussi des éléments partagés par d'autres traditions religieuses, telles le christianisme et le judaïsme. Par exemple, il explique que le « Un sans second » est Dieu, que les « deux sans troisième » sont le jour et la nuit, et que les « quatre sans cinquième » sont les livres révélés (Torah, Évangile, Psaumes et Coran).

4. Question d'Abū Yazīd au Supérieur (f. 323v-324r)

Après avoir répondu à toutes les questions, Abū Yazīd retourne la situation en demandant à la cantonade : « Dites-moi, quelles sont les clés du Paradis et des Cieux ? ». Les moines et prêtres restèrent silencieux, incapables de répondre. Abū Yazīd dit : « Vous m'avez posé de nombreuses questions auxquelles j'ai répondu. Maintenant, je vous pose une question et vous n'y répondez pas. Avez-vous échoué ? » Ils répondirent : « Oui ». Ils se tournèrent alors vers leur Supérieur et dirent : « Pourquoi n'as-tu pas répondu ? ». Il répondit : « Ce n'est pas que j'ai échoué, mais je craignais que vous ne m'approuviez pas ». Ils lui répondirent alors : « Nous t'approuverons, tu es notre chef et tout ce que tu diras, nous l'écouterons et l'accepterons ». C'est alors qu'il dit que la clé du Paradis et des Cieux se trouve dans le fait de prononcer la profession de foi musulmane (*šahada*, « Il n'y a de dieu que Dieu, Muḥammad est le messager de Dieu »).

5. Conversion des prêtres (f. 324r-324v)

Suite à cette révélation du Supérieur lui-même, tous les moines et les prêtres présents adoptèrent l'islam.

6. Conclusion spirituelle (f. 324v-225v)

Abū Yazīd entend une voix intérieure qui lui dit que, pour avoir porté le *zunnār* (le cordon de prière) par obéissance à l'ordre divin, cinq cents autres cordons ont été coupés en retour par ces prêtres convertis. Cela symbolise l'impact spirituel de son acte d'obéissance et la force de la vérité divine qu'il a incarnée. C'étaient des infidèles dans les ténèbres de l'ignorance et Allāh les a sauvés du malheur par la lumière de la guidance, par la bénédiction du Prophète Muḥammad.

Abū Yazīd poursuit : « Contemplez la grandeur de la bénédiction et l'efficacité de la formule de l'unicité (*kalimat al-iḥlās*) ! Humectez vos langues avec elle pour en obtenir la bénédiction, goûter sa douceur et entrer dans le sanctuaire divin. Car elle est une forteresse imprenable et un bouclier élevé. Dieu – exalté soit-Il ! – a dit dans Son Livre révélé : « Multipliez la récitation de *Lā ilāha illā Allāh*, car elle est une forteresse et qui-conque entre dans Ma forteresse est à l'abri de Mon châtement »³⁷. Certains compa-

³⁶ L. 6, « fa-innahum » est répété.

³⁷ Al-Šayḥ al-Šadūq, *Ma'ānī al-aḥbār*, 1361/1942, p. 370-371 ; al-Šayḥ al-Šadūq, *Uyūn aḥbār al-Riḍā*, s. d., p. 313-314 ; al-Šayḥ al-Šadūq, *Al-tawḥīd*, s. d., p. 24-25. Ce hadith est également rapporté dans : al-Šayḥ al-

gnons ont rapporté que celui qui prononce *Lā ilāha illā Allāh* avec sincérité dans son cœur et l'étend [dans sa pratique], Dieu – qu'Il soit exalté !, lui pardonne quatre mille péchés. S'il n'en a pas autant, Dieu pardonnera alors aux proches de sa famille et de ses voisins. Ibn 'Abbās – que Dieu soit satisfait de lui ! – a dit : « La nuit et le jour comptent vingt-quatre heures et les lettres de *Lā ilāha illā Allāh, Muḥammadun rasūlu Allāh* sont vingt-quatre. Ainsi, de quiconque prononce *Lā ilāha illā Allāh, Muḥammadun rasūlu Allāh*, Dieu efface avec chaque lettre les péchés d'une heure, jusqu'à ce qu'il ne reste plus aucun péché »³⁸. Regardez, ô mes frères, comment Dieu a privilégié cette communauté par Sa miséricorde ! Faites-en votre occupation principale pour mériter l'agrément complet de votre Seigneur ».

7. Interprétation

L'argumentation présentée par Abū Yazīd met en lumière la supériorité de la vérité islamique, illustrée par la conversion du Supérieur et des moines et prêtres après qu'ils ont été confrontés à la sagesse et à la connaissance d'Abū Yazīd. Elle reflète également la croyance en la guidance divine et l'importance de la soumission aux ordres spirituels, même lorsqu'ils semblent inhabituels ou déroutants.

Le copiste, Aḥmad b. 'Umar b. Sa'īd Sa'yūd, exprime sa propre humilité et dévotion, demandant pardon pour ses péchés et priant pour la communauté musulmane. (f. 325v-326r)

III. Identification du texte

Dans les années 1930s, Carl Brockelmann parle de la légende tardive qui a fortement enjolivé la vie d'ascète d'Abū Yazīd ainsi que du manuscrit du *Kitāb Masā'il al-ruḥbān* qui lui a été attribué (*Āṣāfiyya* I, 388_{,152})³⁹. En 1938, partant de la notice de Brockelmann, Arthur John Arberry se procure une copie de *Āṣāfiyya* I, 388_{,152}⁴⁰ et établit non seulement que le texte est identique à celui du manuscrit Berlin, nos. cat. 9057-8⁴¹, mais qu'il ressemble à celui du manuscrit BnF Arabe 1913 (f. 195r-196r, 69 l. au total, d'une écriture serrée, détaillé ci-dessous). Dans le court résumé qu'il en donne, les ressorts de la narration sont les mêmes que ceux du manuscrit de Tarīm. En 1960, à la fin de sa notice pour *EI*², Helmut Ritter signale l'histoire, qu'il qualifie de légendaire : « Une légende tardive lui (al-Biṣṭāmī) fait résoudre en se jouant des énigmes qui lui étaient soumises dans un monastère chrétien, provoquant ainsi la conversion pleine et

Ṭūsī, *Al-amālī*, 1417/1997, vol. 2, p. 201 ; M. b. al-Ḥ. b. 'A. b. al-Ḥ. al-Ḥurr al-'Āmilī, *Al-ḡawāhir al-saniyya*, 1104/1693, p. 147, 156, 158, 222 et 262.

³⁸ Z. al-Dīn b. 'Abd al-'A. al-Malībārī al-Šāfi'ī, *Iršād al-'ibād ilā sabīl al-rašād*, 2018, vol. 1, p. 340.

³⁹ *GAL*, S. 1, p. 353 ; Nachtrag, p. 954.

⁴⁰ A. J. Arberry, « A Biṣṭāmī legend », 1938 : « Through the kindness of Dr. Stapleton I have obtained a copy of the Hyderabad manuscript (described in vol. i, p. 388, of the *Āṣāfiya* catalogue), and this transcript is now deposited in the India Office Library, under the serial number 4585 ».

⁴¹ Ms Wetzstein II 1782-6, « Ḥikāyat Abū (sic) Yazīd al-Biṣṭāmī » ; W. Ahlwardt, *Verzeichniss der arabischen Handschriften*, viii, p. 49a-b, n° 9057, f. 82r-91; f. 92 blanc, acquis en 1862 en Syrie.

entière de tout le monastère à l'Islam »⁴². Il cite le travail de 'Abd al-Rahmān Badawī où cette histoire est publiée⁴³ et l'étude d'Arberry. Enfin Ritter ajoute qu'elle existe en turc dans les manuscrits Eyyūb Mihršāh Sulṭān, 202 et 443, et Fātiḥ 5334, et également en arabe, dans Fātiḥ 5381.

Selon les manuscrits, le texte de l'histoire apparaît séparément ou à la suite d'autres textes avec un titre rubriqué. On le trouve par exemple sous le nom de *Kitāb Masā'il al-ruḥbān* ou de « Qiṣṣat Abū Yazīd al-Biṣṭāmī ma' rāhib al-naṣāra »⁴⁴ pour ne citer que ceux-là. La Bibliothèque nationale de France conserve à elle seule cinq manuscrits, datant de la fin du xvi^e au dernier tiers du xviii^e s., rassemblés sous le titre général de « Qiṣṣat Abū (sic) Yazīd al-Biṣṭāmī wa-mā waqa'a lahu-ma'a al-ruḥbān » (Arabe 1913, 2009, 2811, 3118, 3662). Dans l'Arabe 1913, cité par Arberry et publié par Badawī, l'histoire est contenue dans un chapitre, intitulé « Qiṣṣat Abā Yazīd al-Biṣṭāmī ma' al-rāhib », copié, de même que d'autres textes, à la suite d'une partie des *Qiṣṣat al-anbiyā'* sous le nom d'al-Kisā'i, ayant ici pour titre *K. nafā'is al-'arā'is*. Selon le colophon, le manuscrit a été achevé à La Mecque, le mardi 29⁴⁵ ḡumād awwal 1004/30 janvier 1596, par Darwīš Ibn Zayn al-'Ābidīn (f. 213v). Il fait partie de la collection de Gilbert Gaulmin (1585-1665), acquise par la Bibliothèque en 1667.

Dans l'Arabe 2009, le récit (xviii^e s. ?) fait suite à un texte relatant l'épisode (*mu'ǧiza*) de la séparation de la lune en deux par le Prophète Muḥammad, mis à l'épreuve de la véracité de sa mission, mais il s'ouvre par une page de titre séparée : « hadā qiṣṣat Abū (sic) Yazīd al-Biṣṭāmī Ṭayfūr b. 'Īsā wa-mā waqa'a lahu-ma'a al-ruḥbān 'alā al-tamām wa-al-kamāl wa-al-ḥamdu li-llāh rabb al-'ālamīn » (f. 41r-54v, 13 l./p.). Puis, le copiste enchaîne sur une autre *qiṣṣa*. Cette fois, al-Biṣṭāmī rencontre un moine à al-Qusṭantūniyya (f. 42r, sans doute pour al-Qusṭantūniyya, Constantinople), puis, de là, ils se rendent à Dayr Sam'ān.

Dans l'Arabe 2811, notre récit apparaît après deux traités d'hippiatrie, le premier fondé sur les pratiques de Qanbar, le serviteur de 'Alī b. Abī Ṭalīb⁴⁶, rédigé sur un nouveau feuillet avec le titre « Ḥikāyat 'an Abī Yazīd al-Biṣṭāmī » (f. 100r-112r, 11 l./p.). Sui-vent 2 feuillets sur la baraka de noms et 1 feuillet de *fā'ida* sur l'utilité de passer au kohl les yeux des chevaux. L'ascète est invité directement à se rendre à Dayr Sam'ān, le préambule à la rencontre avec les moines est donc court. D'après Vajda, le manuscrit date du xvii^e s.

Notre texte fait partie d'une série de récits égrainés les uns à la suite des autres dans l'Arabe 3118 : il est donc tout simplement introduit par « ḡayruhā », rubriqué en rouge et centré ; la fin du récit est marquée comme un texte distinct, avec la dernière

⁴² H. Ritter, « Abū Yazīd (Bayazīd) Ṭayfūr b. 'Īsā b. Surūšān al-Biṣṭāmī », *ET*, 1960, p. 167b.

⁴³ 'Abd al-R. Badawī, *Ṣaḥāḥāt al-ṣūfiyya*. I : *Abū Yazīd al-Biṣṭāmī*, 1949, p. 173-176.

⁴⁴ *GAL*, S 1, p. 353.

⁴⁵ Il y a une erreur dans les notes de Vajda, qui donne 27 au lieu de 29,

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8452672m/f526.item.zoom>

⁴⁶ Voir la notice de George Vajda, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8470424s/f104.item.zoom>

ligne centrée et le reste du feuillet libre (f. 33r-35r, 58 l. d'une écriture serrée). Cette fois, al-Biṣṭāmī passe par Constantinople avant de se rendre à un Dayr, sans autre précision. Vajda date le manuscrit entre 1028/1619-1045/1635 à l'aide, d'une part, d'un chronogramme dans un poème et, d'autre part, d'une marque de lecteur⁴⁷. Il a été rapporté par Paul Lucas (1664-1737) en 1718.

L'Arabe 3662 est un recueil de récits et de contes. Notre texte commence sur un nouveau feuillet et porte en guise de « titre » : « wa-hādīhi ḥikāyat Abā Yazīd al-Biṣṭāmī raḥimahu Allāh ta'ālā wa-raḍiya 'anhu », rubriqué en rouge et en imitation coufique ; le copiste enchaîne avec une nouvelle histoire (*qiṣṣa*) au second tiers du f. 86r (f. 83r-86r, 25 l. au f. 83r, puis 26 l./p. et 9 l. au f. 86r). Abū Yazīd se rend directement à Dayr Sam'ān après l'injonction divine. Il s'agit d'un manuscrit maghrébin, daté de 1190/1776 (f. 234r). Au verso, se trouve une marque de propriété : « al-ḥamdu li-llāh ṣāhibuhu al-ḥāgg Muḥammad b. al-Ḥallāg Ḥumayda/Ḥamīda al-ṣubḥ (?) bayt al-māl awāḥir ṣāfar (sic) sanat 1190 »⁴⁸.

Quant au manuscrit Wetzstein II 1782-6 de Berlin, « Ḥikāyat Abū (sic) Yazīd al-Biṣṭāmī », il a été comparé avec succès à Āṣāfiyya I, 388_{,152} par Arberry (voir plus haut). Il fait partie d'une collection (*mağmū'a*) qui réunit différents manuscrits. Notre récit apparaît directement à la suite d'une autre histoire, *Qiṣṣat al-Ḥağğāğ ma' al-ṣabī al-Yatribī Ibn Zayn al-'Ābidīn* (f. 82r-91v ; f. 82r, 6 dernières l., puis 13 l./p., et, à partir du f. 87r, changement de main, 11 l./p.). Dans cette version, Abū Yazīd se rend directement à Dayr Sam'ān⁴⁹.

Au total, ces textes, celui du manuscrit de Tarīm inclus, partagent une même trame dans laquelle l'ascète al-Biṣṭāmī, l'un des grands noms des débuts du soufisme persan et l'un des plus célèbres mystiques musulmans du *fanā'*, se rend chez des moines/prêtres chrétiens et parvient à les convertir à l'islam par évidence ou pamoison cognitive, mais ils contiennent des variantes, plus au moins notables, dont certaines viennent d'être signalées⁵⁰. Sans auteur, le texte a été repris au moins de la fin du xvi^e à la fin du xix^e s. Du point de vue de sa fortune scripturaire et de ces variations, il soulève les mêmes questions d'auctorialité que les *Qiṣṣat al-anbiyā'* d'al-Kisā'i ou le roman de 'Antar, dont les manuscrits entre nos mains, selon les derniers travaux, reflètent d'abord la tradition populaire narrative de l'islam médiéval, et, partant, suscitent

⁴⁷ Notices G. Vajda, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8470424s/f677.item.zoom>

⁴⁸ G. Vajda signale cette marque de la même année sans préciser où elle se trouve dans le manuscrit, Notices G. Vajda, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8458430f/f38.item.zoom>

⁴⁹ La collection Wetzstein comprend un autre manuscrit de notre récit, le n° 201-4b, f. 36v-40 (W. Ahlwardt, *Verzeichniss der arabischen Handschriften*, viii, p. 49b, cat. 9058, p. 49).

⁵⁰ Nous n'avons malheureusement pas eu accès au travail de Muḥammad 'Abd-al-Raḥīm qui se penche sur le récit, M. 'Abd al-Raḥīm, *Abū-Yazīd al-Biṣṭāmī wa-qiṣṣatuhū ma'a rāhib Dair Sim'ān*, 1407/1987.

les mêmes soucis de fixation de sa composition dans l'espace et le temps⁵¹. Corollairement, ces remarques invitent à manier avec prudence les mots « copie », « copiste ».

IV. Texte et contexte

C'est sur l'origine textuelle du récit qu'Arberry se penche, avec l'hypothèse qu'il aurait été prélevé d'une compilation assez tardive de *manāqib* d'al-Biṣṭāmī. Or une telle œuvre existe en persan, argumente-t-il, s'appuyant sur Ḥağğī Ḥalifa, Louis Massignon et 'Aufī et sur le fait que les anciens n'en faisaient pas état : « It is significant that the anecdote does not occur in any of the early authorities, nor even in 'Aṭṭār »⁵².

Une autre hypothèse intéressante consisterait à rapporter notre récit aux *malḥūzāt*, ces dits de maîtres ou saints soufis compilés par un disciple, un genre qui atteint un sommet au xiv^e s., en même temps que la culture indo-persane atteint sa maturité sur le territoire indien⁵³. Si al-Biṣṭāmī s'est exprimé, on ne lui connaît pas d'écrit. Et c'est en effet au xiv^e s. qu'Amīr Ḥasan Siğzī consigna les enseignements de son maître spirituel, le célèbre *ṣayḥ* čišṭī Niẓām al-Dīn Awliyā' (m. 1325), de son vivant et sous sa supervision, dans son *Fawā'id al-fu'ād* (Morales du cœur), créant l'hagiographie soufie. Or, « Comme l'a justement remarqué Sunil Kumar, le succès du texte fut assuré par le dynamisme que son auteur insuffla au genre : tandis que les enseignements du *pīr* étaient auparavant retranscrits sous forme de longs monologues assez rébarbatifs, Siğzī choisit pour sa part de les présenter sous la forme de dialogues animés entre le maître et ses disciples (*murīd*) »⁵⁴.

Mais dans quel dessein ? Nous avons affaire à de nombreuses copies/versions tardives pour un texte vivant, qui n'est pas figé dans sa lettre, mais qui est un modèle du genre. Au-delà de variations textuelles, la narration est organisée selon une progression reconnaissable : dialogue, mise à l'épreuve – ici par énigmes, enfin victoire écrasante. Ce genre a été cultivé dans le monde ottoman pour montrer aussi bien la supériorité de l'islam que celle du christianisme, selon⁵⁵. Cependant, le plus souvent, les maîtres soufis montraient leur supériorité en nombre de conversions et miracles. al-Biṣṭāmī est un mythe anhistorique, signifiant quant au rôle transreligieux des exta-

⁵¹ « It is for this reason that the manuscripts, the oldest of which date from the early 7th/13th century, differ considerably in size, contents, and even arrangement of the stories », T. Nagel, « al-Kisā'ī », *EI* en ligne.

⁵² « Such a work, in Persian, is mentioned by Ḥajjī Khalifa, vi, p. 152, no. 13022, cf. Massignon, op. cit., loc. cit. [L. Massignon, *Essai sur les origines*, p. 245]. A *Maqāmāt i Shaikh Bā Yazīd i Biṣṭāmī* is referred to by 'Aufī in his *Jawāmi' al-ḥikāyāt*, see Muḥammad Niẓāmu 'd-Dīn, *Introduction . . .*, pp. 144, 225 », A. J. Arberry, « A Biṣṭāmī legend », 1938, p. 91 n. 1.

⁵³ S. Digby, « The Sufi shaikh as a source of authority in Mediaeval India », 1986, p. 70 ; A. Steinfels, « His Master's Voice: The Genre of *Malḥūzāt* in South Asian Sufism », 2004.

⁵⁴ M. Gaborieau, *Un autre islam. Inde, Pakistan, Bangladesh*, 2007, p. 124 ; C. Lefèvre, « Le livre en acte à la cour moghole : le cas des littératures historique et religieuse d'après le *Majālis-i Jahāngīrī* (1608-1611) », 2014, p. 315.

⁵⁵ Voir par exemple, F. W. Hasluck, *Christianity and Islam Under the Sultans*, 2000, vol. 1, p. 240sq.

tiques qui se sont adonnés aux miracles de conversion en zones de frontière ou de brassage religieux intense⁵⁶.

Qu'en est-il alors du manuscrit de Tarīm ? Dans le contexte de sa production, est-il conçu dans un rôle apologétique ou bien sa valeur morale, édifiante, est-elle offerte à la méditation des lecteurs ?

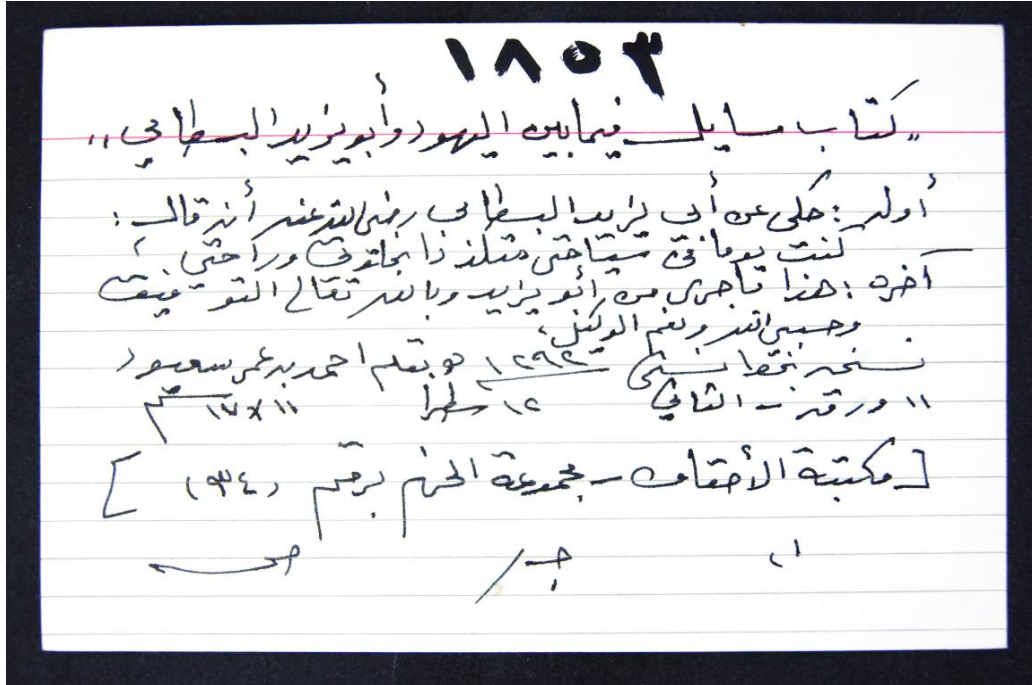
V. Le ms Tarīm 1853 en contexte : hypothèse et conclusions

Dans ce manuscrit, la première allusion, et la seule, à une discussion qui mettrait aux prises Juifs et Musulmans est due à la main qui écrit le titre et ne semble pas différer de celle qui est responsable du texte. Ensuite, on ne peut exclure que l'ensemble, formé par le titre *et* le texte, ne reprennent un autre manuscrit à portée de main d'Aḥmad b. 'Umar b. Sa'īd Say'ūd. Par exemple, le f. 322r-v est blanc et la réclame au bas du f. 321v ne laisse aucun doute sur l'existence d'un saut. D'après la foliotation au crayon, qui apparaît dans le coin supérieur gauche et commence à 314, le manuscrit de Tarīm devait faire partie d'une collection de manuscrits (*mağmū'a*) réunis sous un même bloc de couverture. Nous avons vu que, selon le catalogue de la Bibliothèque al-Aḥqāf déjà cité, il a appartenu à une bibliothèque privée, « Mağmū'at al-Ḥazm », dont il est le n° 34. Un autre manuscrit porte le même numéro dans la Mağmū'at al-Ḥazm : il apparaît à la cote de catalogue n° 1927, celle qui précède notre manuscrit, sous le nom de *Mağmū'at awrād wa-aḥzāb*⁵⁷. Mais les indications de la notice sont insuffisantes pour affirmer qu'il ait pu précéder ou suivre notre texte, car si les dimensions des deux manuscrits coïncident (17 × 11 cm), seul le nombre total de feuillets du cat. 1927, 153, est donné. Et selon la fiche manuscrite de la Bibliothèque al-Aḥqāf, créée lors du premier inventaire, notre manuscrit est le n° 134 Mağmū'at al-Ḥazm [Ill. 1]. Il n'y a pas d'autre manuscrit de ce récit dans la Bibliothèque al-Aḥqāf, qui réunit plus d'une vingtaine de collections historiques du Hadramaout. En termes de circulation des textes, concernant notre récit, rappelons que le ms BnF Arabe 1913 mentionne La Mecque à la date

⁵⁶ Sur la manière dont l'autorité de l'obscur lignage de *ṣayḥs* originaires de Chisht (voir ci-dessus la naissance des *malḥūzāt*), en Afghanistan actuel, s'est établie et exercée dans un vaste territoire nouvellement islamisé (plaine du Gange et conquêtes des sultans de Delhi), S. Digby, « The Sufi shaikh as a source of authority in Mediaeval India », 1986, p. 70, 74. Quant à d'autres facettes, antérieures, de la figure d'al-Biṣṭāmī nées de la construction par la postérité soufie et les *ṭabaqāt* ainsi que sur le tournant du vi^e/xii^e s., A. Keeler, *Abū Yazīd al-Biṣṭāmī and discussions about intoxicated Sufism*, 2021. Nous sommes hors du débat sur l'influence qu'aurait exercé la pensée indienne directement sur al-Biṣṭāmī, par ex. R. A. Nicholson, « A Historical Enquiry concerning the Origin and Development of Sufism », 1906, p. 324sq. ; pour un historique de la controverse et un commentaire, M. 'Abdu-r-Rabb, « Abū Yazīd al-Biṣṭāmī: his life and doctrines », 1970, chap. VI.

⁵⁷ 'Abd A. b. Ḥ. b. M. al-'Aydārūs, 'Abd al-Q. b. Ṣ. b. Ṣihāb & 'Abd al-R. al-Saqqāf, *Fihris al-maḥṭūṭāt al-yamaniyya li-Maktabat al-Aḥqāf bi-Muḥāfaẓat Ḥaḍramawt, al-Ġumhūriyya al-yamaniyya*, 2009, vol. 2, p. 829 ; T. Baba, S. Lagati & A. Regourd, *Fihris al-maḥṭūṭāt al-yamaniyya li-Maktabat al-Aḥqāf bi-Muḥāfaẓat Ḥaḍramawt – al-Ġumhūriyya al-yamaniyya*, 2022, p. 557.

de 1004/1596 dans son colophon et qu'il serait très intéressant de poursuivre l'exploration des bibliothèques de l'Inde.



Ill. 1. Fiche d'inventaire manuscrite du ms 1853, Bibliothèque al-Aḥqāf, Tarīm (Hadramaout).

Dans les différentes versions du texte auxquelles nous avons eu accès, la ceinture (*zunnār*) est une pièce de vêtement décrite comme étant l'apanage des moines chrétiens⁵⁸ (par exemple, Tarīm, 1853, f. 315r ; BnF, Arabe 1913, f. 195r ; BnF, Arabe 2009, f. 43v ; BnF, Arabe 2811, f. 100v, « wa-lakin ilbis zayy al-ruhbān wa-ušaddid min aḡlinā al-zunnār » ; BnF, Arabe 3118, f. 33v ; BnF, Arabe 3662, f. 83r ; Berlin, Wetzstein II 1782-6, f. 82v). Au Yémen, le terme de *zunnar* ou *zanna* désigne les papillotes portées par les Juifs, qui peuvent rappeler une ceinture ; il s'agit donc d'une marque distinctive⁵⁹. En outre, dans son dictionnaire historique de l'arabe yéménite post-classique, Moshe Piamenta indique que *rāhib*, pl. *ruhbān*, signifie « strict observer of the Mosaic law and the Rabbinical injunctions, pious Jew »⁶⁰. Ceci pourrait donc constituer un indice que le manuscrit de Tarīm et, le cas échéant, la tradition de cette version sont nés en terre yéménite. Et alors plutôt qu'une erreur de « copiste », on pourrait avoir affaire à une transposition.

⁵⁸ Une ceinture portée auparavant par les Zoroastriens, les Mages.

⁵⁹ N. Roth, « Vêtements », 2017 ; M. Piamenta, *Dictionary of Post-Classical Yemeni Arabic*, vol. 2, 1997, p. 205 ; A. Verskin, *A vision of Yemen. The Travels of a European Orientalist and His Native Guide. A Translation of Hayyim Habshush's Travelogue*, 2018, p. 128 et 240 n. 3 : « A narrow-sleeved waistcoat ».

⁶⁰ Sous « رهب », M. Piamenta, *Dictionary of Post-Classical Yemeni Arabic*, vol. 1, 1990, p. 190a.

Dans ce contexte hadrami tardif, en dehors des Juifs, l'autre religieux est, à la rigueur, physiquement rencontré le long des côtes, occasionnellement, et, bien sûr, à Aden, port cosmopolite, et l'arrière-pays alors sous domination anglo-indienne. Mais le Hadramaout est aussi une terre où les confréries soufies sont puissantes depuis des siècles. La bibliothèque privée désignée par le catalogue de la Bibliothèque al-Aḥqaf comme la provenance de notre manuscrit est, on l'a dit, « Mağmū'at al-Ḥazm » ; al-Ḥazm est l'un des villages du Gouvernorat du Hadramaut qui relèvent administrativement de la direction de Ṣibām. Et une partie des manuscrits remis à al-Aḥqaf provient de la famille al-'Aydārūs d'al-Ḥazm⁶¹. Au total, au moins une quinzaine d'auteurs sont Yéménites sur les 52 qui font partie de la Mağmū'at al-Ḥazm⁶² ; mais si celle-ci est ouverte sur l'extérieur, c'est pour accueillir de grands classiques du sunnisme et du soufisme, tels al-Suyūṭī (m. 911/1505) ou Abū Ḥāmid al-Ġazālī (m. 505/1111), qui serait lui-même passé par Tarīm, ou de la littérature, par exemple al-Ḥarīrī al-Baṣrī (m. 516/1122), propres à figurer dans une bibliothèque de 'ālim ou de ṣayḥ. Dans la revue faite par Anas Baqievich Khalidov des bibliothèques du Yémen du Sud, publiée pour la première fois en 1979, sur le total des 112 manuscrits de sa liste, on compte 32 œuvres ayant dans leur titre *manāqib*⁶³.

Au milieu du vii^e/xiii^e s., une tradition, analysée par Engseng Ho, se forme dans la lignée de l'Akbarisme et d'Abū Madyan Ṣū'ayb, un saint soufi de Tlemcen, marquant profondément le soufisme hadrami. La notion d'un saint combinant savoir et action, engagé dans le monde religieux aussi bien que mondain fournit le soubassement théorique d'une tradition d'engagement social. Les *sayyids* hadramis 'Alawī, descendants du Prophète, forment le noyau de cette tradition. Leur guidance n'est pas distanciée de la société dans son ensemble. Or l'ancêtre éminent des *sayyids*-sufis 'Alawī, le Premier Juriste, émergeant à partir de 1255, dénonce, la violence et l'utilisation des armes, en cassant son épée de son genou. Cette action inaugure la tradition de *sayyids*-sufis

⁶¹ Ces informations nous ont été communiquées par Hassan Omar al-Hadi. Dans un article publié en russe en 1979, Anas Baqievich Khalidov compte deux bibliothèques al-'Aydārūs à al-Ḥazm, « (1) The private library of 'Aydārūs b. Aḥmad b. 'Umar b. Ḥusayn al-'Aydārūs—three bookcases with manuscripts (ca. 100 volumes?). (2) The private library of Ḥasan b. Aḥmad al-'Aydārūs; over 100 volumes of manuscripts and economic documents » (A. B. Khalidov, « Arabic manuscript collections in the People's Democratic Republic of Yemen », Juillet 2018, p. 65, trad. anglaise). Sur la *ṭarīqat* al-'Aydārūsiyya, E. Peskes, « Der Heilige und die Dimensionen seiner Macht. Abū Bakr al-'Aidarūs (gest. 1509) und die Saiyid-Ṣūfis von Ḥaḍramaut », 1995 ; id., *Al-'Aydārūs und Seine Erben*, 2005. Sur la *ṭarīqat* al-'Alawiyya, M. al-Ḥibšī, *Al-'uqūd al-lu'lu'iyya*, 1910.

⁶² Nous parlons en nombre d'auteurs identifiés dans le catalogue. Un certain nombre de manuscrits de la Mağmū'at al-Ḥazm ont des entrées au catalogue sans nom d'auteur.

⁶³ A. B. Khalidov, « Arabic manuscript collections in the People's Democratic Republic of Yemen », Juillet 2018.

pacifistes, devenu un élément majeur de l'auto-identification des *sayyids* en tant qu'arbitres indépendants de la paix entre les tribus armées⁶⁴ :

« Together with the Hadrami sayyids' repudiation of arms, a global discourse enhanced their capacity for mobility across a landscape troubled by tribal rivalries, since they threatened no one. As such, their settling in Tarim was not a confinement but the beginnings of a new mode of mobility. This form of mobility carried with it specific notions of primacy in legal, spiritual, and genealogical matters, which the First Jurist brought together »⁶⁵.

Dans cette mouvance, ils portent avec eux une alternative au monde tribal. Une tradition qui s'impose sur la durée⁶⁶. Au moment des conflits ottomano-portugais de la première moitié du xvi^e s. et des ambitions d'expansion de l'Imam zaydite Šaraf al-Dīn Yahyā (m. 965/1555)⁶⁷, le soufisme, répandu en zone sunnite yéménite, reste centré autour de maîtres charismatiques. L'étude de deux poètes soufis menée par Alexander Knysh, l'un, mort en 1525-1526, et l'autre, Hadrami, en 1546-1547, aboutit à la conclusion que, ou bien le pouvoir les ostracise, ou bien que, savants et populaires, ils restent prudemment éloignés d'objectifs mondains, qu'ils soient politiques, professionnels ou sociaux, inspirant une vision, une culture alternative à l'ethos guerrier de l'élite au pouvoir⁶⁸. On est donc loin du climat indien, loin d'une apologétique des frontières et il semble difficile de trancher sur le statut/propos du texte du manuscrit de Tarīm en l'absence d'informations supplémentaires sur sa naissance comme ensemble formé d'un titre et du récit d'al-Biṣṭāmī.

Bibliographie

Masson, Denise. S. d. *Essai d'interprétation du Coran Inimitable*, trad. revue par Šubḥī al-Šālīḥ, Beyrouth/Le Caire, Dār al-kitāb al-lubnānī/Dār al-kitāb al-miṣrī.

⁶⁴ E. Ho, *The Graves of Tarim. Genealogy and Mobility across the Indian Ocean*, 2006, p. 41-43 (formation), p. 202.

⁶⁵ E. Ho, *The Graves of Tarim. Genealogy and Mobility across the Indian Ocean*, 2006, p. 42.

⁶⁶ E. Ho, *The Graves of Tarim. Genealogy and Mobility across the Indian Ocean*, 2006, table 2, p. 206-207, à une exception près, au xii^e/xviii^e s.

⁶⁷ Pour la suite, la tentative du Qasimite al-Mutawakkil de soumettre le Hadramaout dans la première moitié du xvii^e s., suivie à partir de 1069/1659, de son entrée en force entraînant, en particulier, l'imposition de l'enseignement zaydite à Tarīm et l'interdiction de jouer de la flûte de roseau (*yarā'*) et du tambourin (*daff*) lors des rituels soufis (*ḥaḍra*) de Sayyid 'Abd al-Raḥmān Saqqāf, voir B. Haykel, *Revival and Reform in Islam. The Legacy of Muhammad al-Shawkānī*, 2003, p. 40-41.

⁶⁸ A. Knysh, « A Tale of Two Poets. Sufism in Yemen During the Ottoman Epoch », 2010, p. 365-367.

Sources

Manuscripts

Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, ms Wetzstein II 1782-6.
En ligne sur Qalamos,

https://mymssportal.dl.uni-leipzig.de/receive/DE1Book_manuscript_00058753

Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, ms Wetzstein, 201-4b,
f. 36v-40.

Hyderabad, *Kitāb Masā'il al-ruḥbān*, Āṣāfiyya I, 388¹⁵².

Istamboul, Eyyūb Mihršāh Sulṭān, 202 [en turc].

Istamboul, Eyyūb Mihršāh Sulṭān, 43 [en turc].

Istamboul, Fātiḥ 5334 [en turc].

Istamboul, Fātiḥ 5381 [en arabe].

Paris, BnF, Arabe 1913, accessible sur Gallica, <ark:/12148/cc29848q/>

Paris, BnF, Arabe 2009, accessible sur Gallica, <ark:/12148/cc29942f>

Paris, BnF, Arabe 2811, accessible sur Gallica, <ark:/12148/cc30727r/>

Paris, BnF, Arabe 3118, accessible sur Gallica, <ark:/12148/cc31024z/>

Paris, BnF, Arabe 3662, accessible sur Gallica, <ark:/12148/cc315430/>

Tarīm, Maktabat al-Aḥqāf, *Masā'il fi-mā bayna al-Yahūd wa-Abū Yazīd al-Biṣṭāmī*,
n° 1853.

Imprimés

Al-Āmilī, Muḥammad b. al-Ḥasan b. 'Alī b. al-Ḥusayn al-Ḥurr, *Al-ğawāhir al-saniyya*,
Qum, Manšūrāt Maktabat al-Mufīd, 1104/1693.

Al-Malībārī al-Šāfi'ī, Zayn al-Dīn b. 'Abd al-'Azīz, *Iršād al-'ibād ilā sabīl al-rašād*, Bey-
routh, Dār al-Manāhiğ, 2018, vol. 1.

Al-Šayḥ al-Šadūq, *Ma'ānī al-aḥbār*, Qum, Intiṣārāt Islāmī wābasta ba-ğāmi'a-yi mudar-
risīn-i ḥawza 'ilmiyya, 1361/1942.

Al-Šayḥ al-Šadūq, *Uyūn aḥbār al-Riḍā*, Qum, Ğāmi'at al-mudarrisīn ḥawza 'ilmiyya,
s. d.

Al-Šayḥ al-Šadūq, *Al-tawḥīd*, Qum, Ğāmi'at al-mudarrisīn ḥawza 'ilmiyya, s. d.

Al-Šayḥ al-Ṭūsī, *Al-amālī*, Qum, Qism al-dirāsāt al-islāmiyya, Mu'assasat al-Bi'ta,
1417/1997, vol. 2.

Édition

Badawī, 'Abd al-Raḥmān, *Šaṭaḥāt al-šūfiyya*. I : *Abū Yazīd al-Biṣṭāmī*, Le Caire, 1949.

Études et catalogues

- ‘Abd al-Raḥīm, Muḥammad, *Abū-Yazīd al-Biṣṭāmī wa-qīṣṣatuhū ma’a rāhib Dair Sim‘ān*, Damas, Mu’assasat al-Nūrī, 1407/1987 [non consulté]⁶⁹.
- ‘Abdu-r-Rabb, Muḥammad. 1970. « Abū Yazīd al-Biṣṭāmī: his life and doctrines », thèse, Institute of Islamic Studies McGill University, Montréal, accessible en ligne :
[Abu Yazid al-Bistami. His life and doctrines : Smirna Si : Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive](#)
- Ahlwardt, Wilhelm. 1896. *Verzeichniss der arabischen Handschriften, Die Handschriften. Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, Berlin, A. Asher & Co, vol. 8. En ligne,
https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN1726534731&PHYSID=PHYS_0005&DMDID=DM DLOG_0001
- Ahroni, Reuben. 1994. *The Jews of the British crown colony of Aden. History, Culture, and Ethnic Relations*, Leyde/New York/Cologne, Brill, ser. « Brill’s series in Jewish studies », 12.
- Arberry, Arthur John. 1938. « A Biṣṭāmī legend », *Journal of the Royal Asiatic Society (JRAS)*, 1938, p. 89-91.
- Al-‘Aydarūs, ‘Abd Allāh ibn Ḥusayn b. Muḥammad, ‘Abd al-Qādir b. Šāliḥ b. Šihāb & ‘Abd al-Raḥmān al-Saqqāf. 2009. *Fihris al-maḥṭūṭāt al-yamaniyya li-Maktabat al-Aḥqāf bi-Muḥāfazat Ḥaḍramawt, al-Ġumhūriyya al-yamaniyya*, Qum, Maktabat Samāḥat Āyat Allāh al-‘Uzmā al-Mar‘ašī al-Nağafi al-kubrā, al-Ḥizāna al-‘ālamīyya li-al-maḥṭūṭāt al-islāmiyya, Téhéran, Markaz al-waṭā’iq wa-al-tārīḥ al-diblūmāsī, Wizārat al-ḥāriğīyyat li-al-Ġumhūriyya al-Islāmiyya al-Īrāniyya, 3 vol.
- Baba, Tamon, Sami Lagati & Anne Regourd. 2022. *Fihris al-maḥṭūṭāt al-yamaniyya li-Maktabat al-Aḥqāf bi-Muḥāfazat Ḥaḍramawt – al-Ġumhūriyya al-yamaniyya*, Paris, vol. 1, Éd. Association Chroniques du manuscrit au Yémen. En ligne,
http://www.cdmy.org/docs/idx/index_Al-Aydarus_Fihris_Maktabat_al_Ahqaf_2009.pdf
- Boogert, Nico van den. 1994. « The manuscript library of Tarīm in Wādī Ḥaḍramawt », *Manuscripts of the Middle East* 6, p. 155-157.
- Digby, Simon. 1986. « The Sufi shaikh as a source of authority in Mediaeval India », dans : Marc Gaborieau (études réunies par), *Islam et société en Asie du Sud/Islam and society in South Asia*, Paris, Éd. École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), coll. « Puruṣārtha », 9, p. 57-77. Depuis 2023, en OpenEdition Books, DOI : [10.4000/books.editionsehess.24353](https://doi.org/10.4000/books.editionsehess.24353)

⁶⁹ N’ayant pu consulter ce livre, nous l’avons placé parmi les études sous toutes réserves.

- Faiü, Jean-François. 2008. *Les Juifs de la Péninsule arabe. V^e-XVI^e siècles*, Paris, Geuthner.
- Frantsouzoff (Frantsuzov), Serge (Serguey) Alexeyevitch. 2020. « Иудеи у власти в средневековом Южном Йемене и их конфликт с мусульманским обществом » [Les Juifs au pouvoir dans le Yémen du Sud médiéval et leur conflit avec la société musulmane], dans : Varvara (Barbara) Guéliyevna Vovina & Meltsin Maxime Olegovitch (éd.), *Евреи в мировой истории, культуре и политике, 26 апреля 2020 г* [Les Juifs dans l'histoire, la culture et la politique mondiales, le 24 avril 2020], St. Pétersbourg, Institut des études juives de St. Pétersbourg, coll. « Travaux des études juives, série 'Histoire et ethnographie' », 16, p. 244-250, 342, 354. [En russe].
- Gaborieau, Marc. 2007. *Un autre islam. Inde, Pakistan, Bangladesh*, Paris, Albin Michel, coll. « Planète Inde ».
- Haym Habshūsh, Yémen. 1995. Traduction de l'arabe yéménite et présentation de Samia Naïm, Arles, Actes Sud, coll. « Terres d'aventure » [rééd. 1998].
- Hasluck, Frederick-William. 2000. *Christianity and Islam Under the Sultans*, éd. Margaret M. Hasluck, Istamboul, The Isis press, 2 vol. [1^{re} éd. 1929].
- Haykel, Bernard. 2003. *Revival and Reform in Islam. The Legacy of Muhammad al-Shawkānī*, Cambridge, Cambridge University Press, coll. « Cambridge Studies in Islamic Civilisation ».
- Al-Ḥibšī, Muḥammad b. Ḥusayn b. 'Abd Allāh. 1910. *Al-'uqūd al-lu'lu'iyya*, Le Caire, Būlāq.
- Ho, Engseng. 2006. *The Graves of Tarim. Genealogy and Mobility across the Indian Ocean*, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press.
- Keeler, Annabel. 2021. *Abū Yazīd al-Biṣṭāmī and discussions about intoxicated Sufism*, Londres, Routledge handbook on Sufism, p. 46-62.
- Khalidov, Anas Baqievich. Juillet 2018. « Arabic manuscript collections in the People's Democratic Republic of Yemen », introduction, éd., index & trad. Maxim Yosefi, *Chroniques du manuscrit au Yémen*, Nouvelles séries 7, p. 57-104. [Pub. originale : Khalidov, Anas Baqievich. 1979. « Sobraniya arabskih rukopisey v Narodnoy Demokraticheskoy Respublike Yemen », dans : Lev N. Menshikov, Sergey B. Pevzner, Anna S. Tveritina, Anas Baqievich Khalidov (éd.), *Pis'mennye pam'atniki vostoka: istorico-filologicheskiye issledovaniya* [Written monuments of the East: historical philological studies], Moscou, Nauka, p. 179-202. [En russe]]. En ligne, [cmy26.pdf](#)
- Knysh, Alexander. 2010. « A Tale of Two Poets. Sufism in Yemen During the Ottoman Epoch », dans : Rachida Chih & Catherine Mayeur-Jaouen (éd.), *Le soufisme à l'époque ottomane. XV^e-XVIII^e siècle/Sufism in the Ottoman Era. 16th–18th century*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale (IFAO), p. 337-367.
- Lefèvre, Corinne. 2014. « Le livre en acte à la cour moghole : le cas des littératures historique et religieuse d'après le *Majālis-i Jahāngirī* (1608-1611) », dans : Nalini Bal-

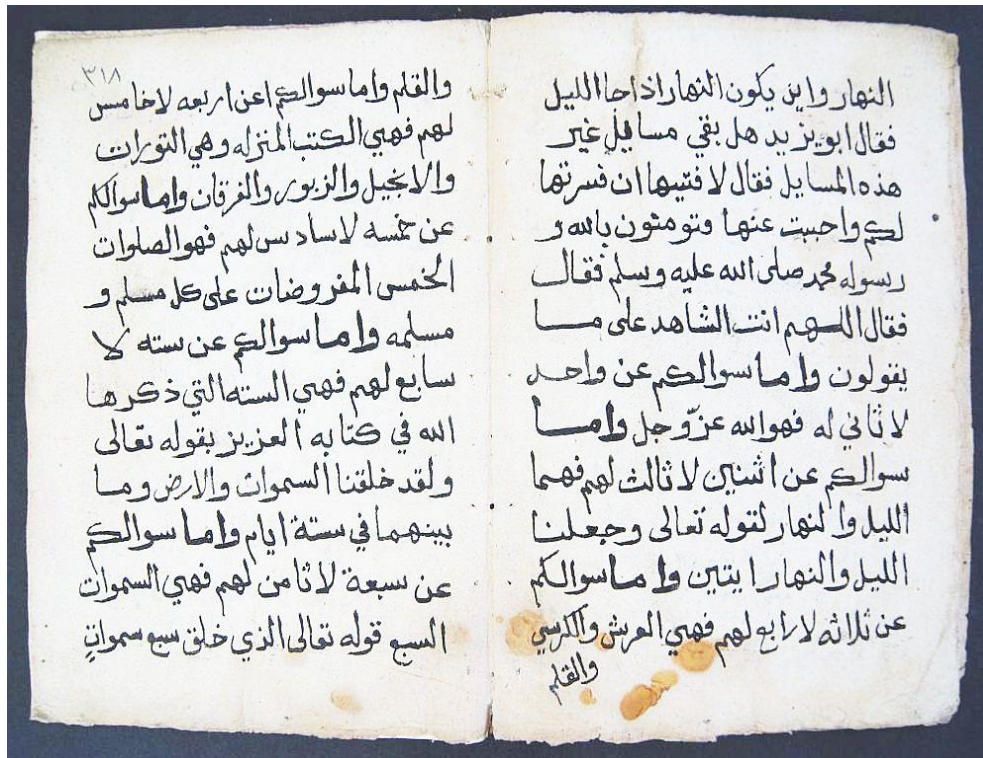
- bir & Maria Szuppe (éd.), « Lecteurs et copistes dans les traditions manuscrites iraniennes, indiennes et centreasiatiques », *Eurasianstudies* 12, p. 297-324.
- Nagel, Tilman. « al-Kisā'ī », *EI* en ligne, [Encyclopaedia of Islam New Edition Online \(EI-2 English\)](#)
- Nicholson, Reynold Alleyne. Avr. 1906. « A Historical Enquiry concerning the Origin and Development of Sufiism, with a List of Definitions of the Terms 'Şūfī' and 'Taṣawwuf,' Arranged Chronologically », *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland (JRAS)* 1906/2, p. 303-348.
- Nini, Yehuda. 2017. *The Jews of the Yemen, 1800-1914*, Londres, Routledge [1^{re} éd. 1991].
- Peskes, Esther. 1995. « Der Heilige und die Dimensionen seiner Macht. Abū Bakr al-ʿAidarūs (gest. 1509) und die Saiyid-Şūfis von Ḥaḍramaut », dans : Anne Regourd (coord.), « Divination, magie, pouvoirs au Yémen », *Quaderni di studi arabi* 13, p. 41-72.
- _____. 2005. *Al-ʿAidarūs und Seine Erben*, Stuttgart, Franz Steiner.
- Piamenta, Moshe. 1990, 1997. *Dictionary of Post-Classical Yemeni Arabic*, Leyde/New York/Copenhague, E. J. Brill, 2 vol.
- Regourd, Anne. À paraître 2025. « Maktabat al-Aḥqāf, Tarim : son histoire », dans : id. (éd.), *Yémen : Patrimoines manuscrits en conflit* (titre provisoire), Paris, Geuthner.
- Roth, Norman. 2017. « Vêtements », *Jewish Encyclopedia*, Londres, Routledge Revivals, coll. « Civilisation juive médiévale ».
- Serjeant, Robert Bertram. 1950. « Materials for South Arabian History. Notes on new MSS from Ḥaḍramawt », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies (BSOAS)* 13, I, p. 281-305; II, p. 581-601.
- _____. 1962. « Historians and Historiography of Ḥaḍramawt », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies (BSOAS)* 25, p. 239-261.
- Steinfels, Amina. Août 2004. « His Master's Voice: The Genre of *Malfūzāt* in South Asian Sufism », *History of Religions* 44/1, p. 56-69. <https://doi.org/10.1086/426655>
- Vajda, Georges. S. d. Notes liées au catalogue en ligne, Paris, BnF.
- Verskin, Alan. 2018. *A vision of Yemen. The Travels of a European Orientalist and His Native Guide. A Translation of Hayyim Habshush's Travelogue*, Stanford, Stanford University Press.
- Al-Ziriklī, Ḥayr al-Dīn. 1990. « Abū Yazīd al-Biṣṭāmī », *Al-a'lām. Qāmūs tarāḡīm li-ašhar al-riḡāl wa-al-nisā' min al-ʿArab wa-al-musta'ribīn wa-al-mustašriqīn*, Beyrouth, Dār al-ʿilm li-al-malāyīn, vol. 3 [9^e imp.].



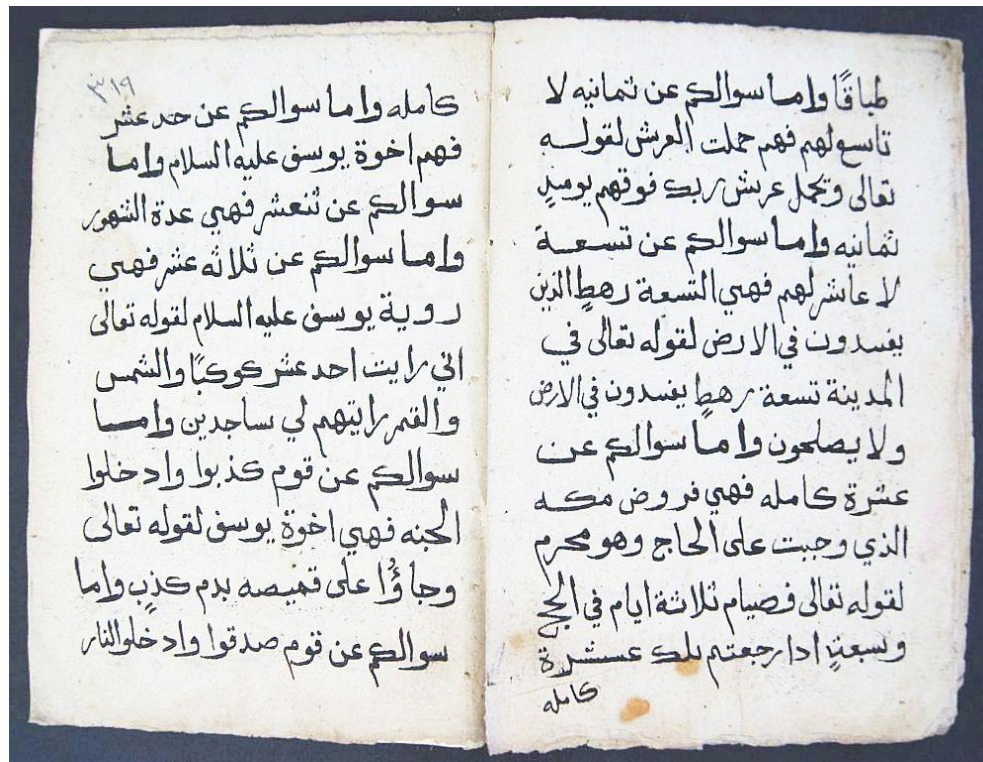
Ill. 3. *Masā'il fi-mā bayna al-Yahūd wa-Abū Yazīd al-Bisṭāmī*,
Bibliothèque al-Aḥqāf, Tarīm (Hadramaout, Yémen), n° 1853, f. 315v-316r.



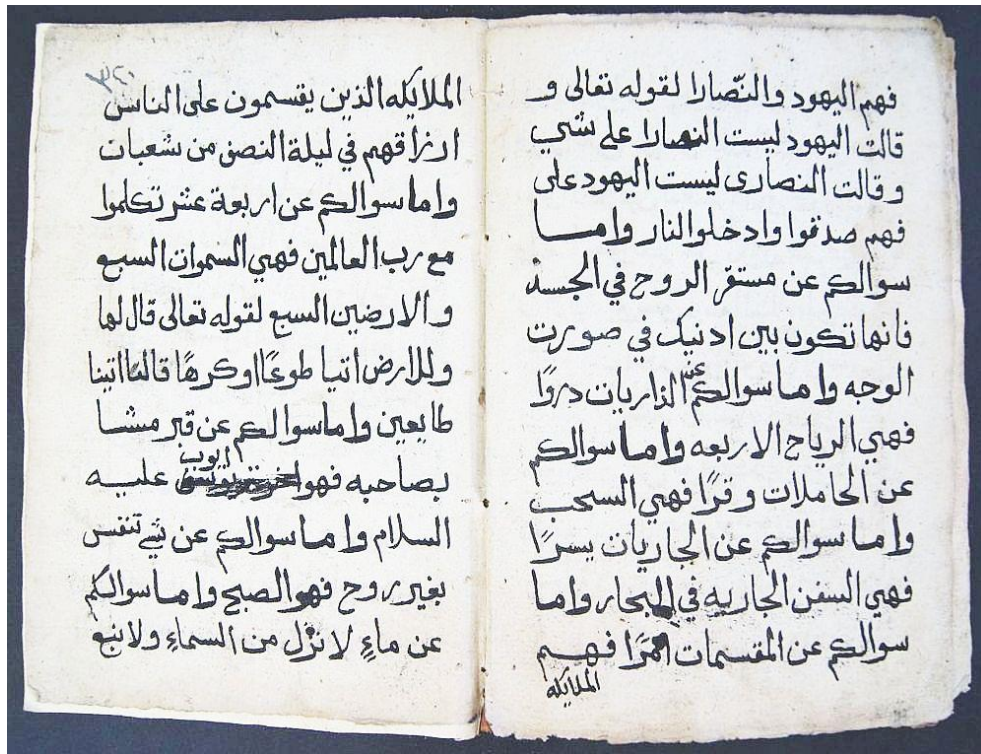
Ill. 4. *Masā'il fi-mā bayna al-Yahūd wa-Abū Yazīd al-Bisṭāmī*,
Bibliothèque al-Aḥqāf, Tarīm (Hadramaout, Yémen), n° 1853, f. 316v-317r.



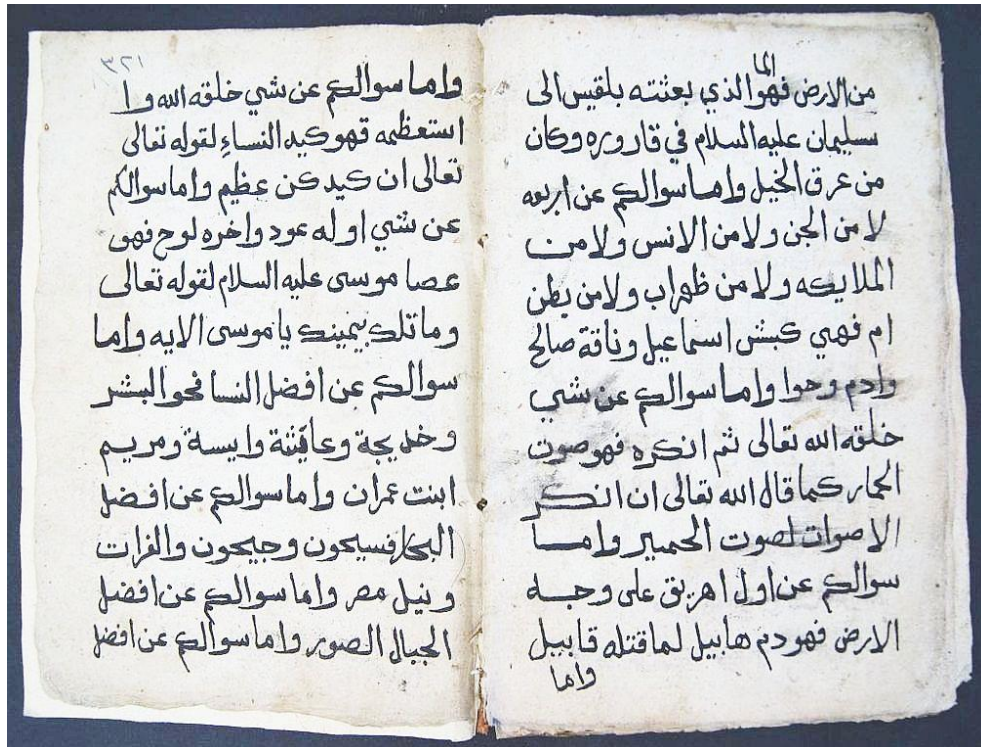
Ill. 5. *Masā'il fi-mā bayna al-Yahūd wa-Abū Yazīd al-Biṣṭāmī*,
Bibliothèque al-Aḥqāf, Tarīm (Hadramaout, Yémen), n° 1853, f. 317v-318r.



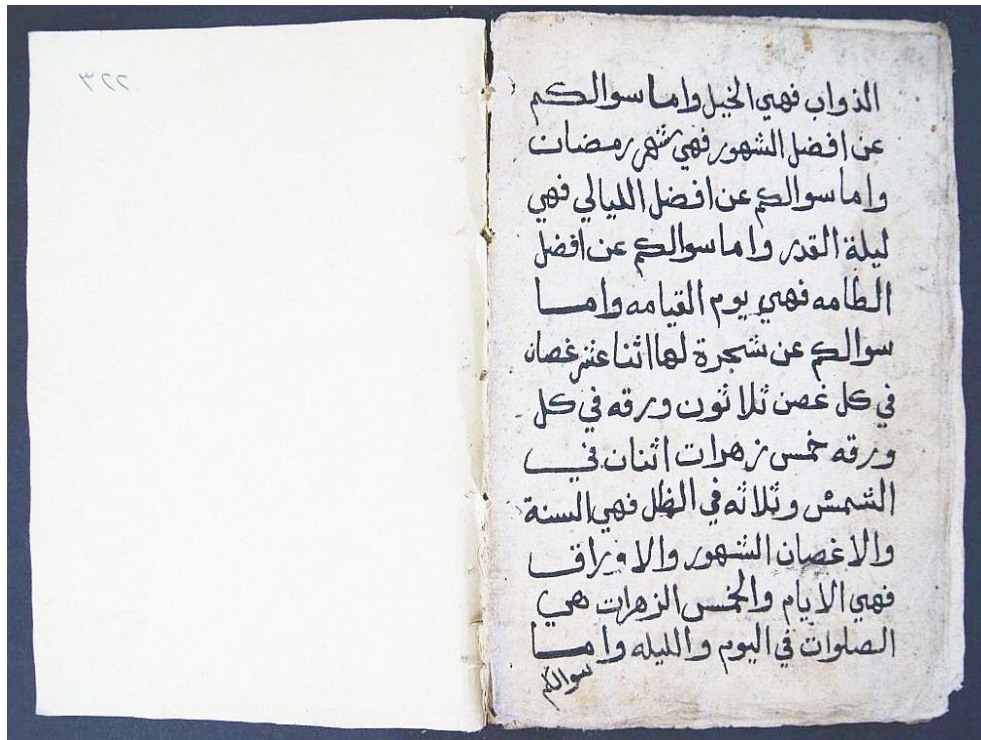
Ill. 6. *Masā'il fi-mā bayna al-Yahūd wa-Abū Yazīd al-Biṣṭāmī*,
Bibliothèque al-Aḥqāf, Tarīm (Hadramaout, Yémen), n° 1853, f. 318v-319r.



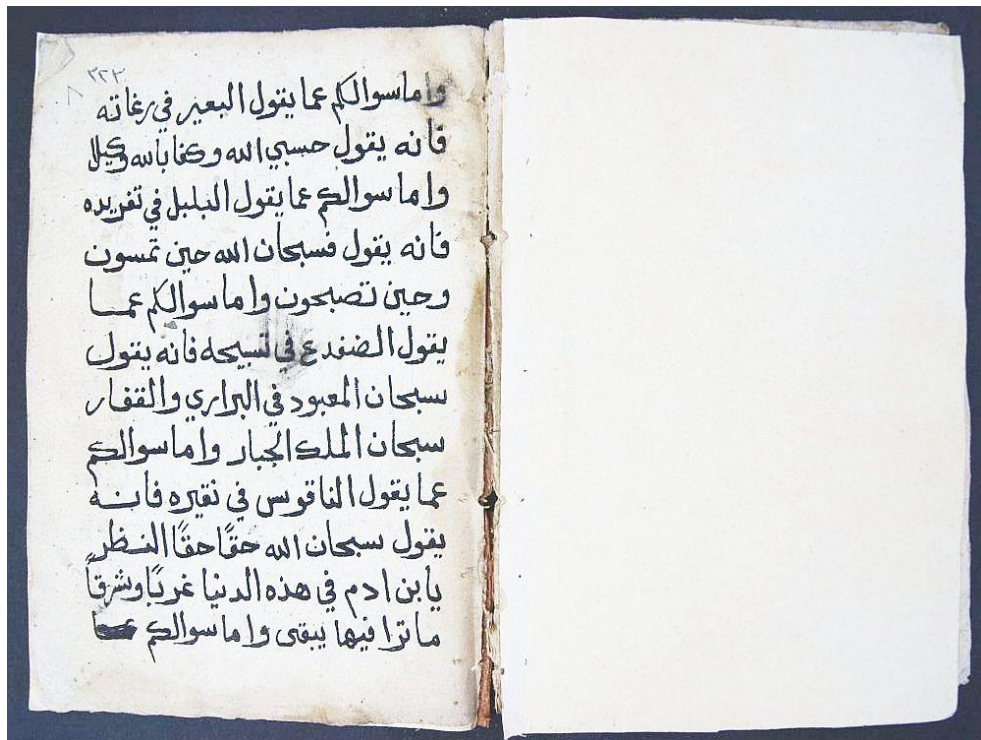
Ill. 7. *Masā'il fi-mā bayna al-Yahūd wa-Abū Yazīd al-Bisṭāmī*,
 Bibliothèque al-Aḥqāf, Tarim (Hadramaout, Yémen), n° 1853, f. 319v-320r.



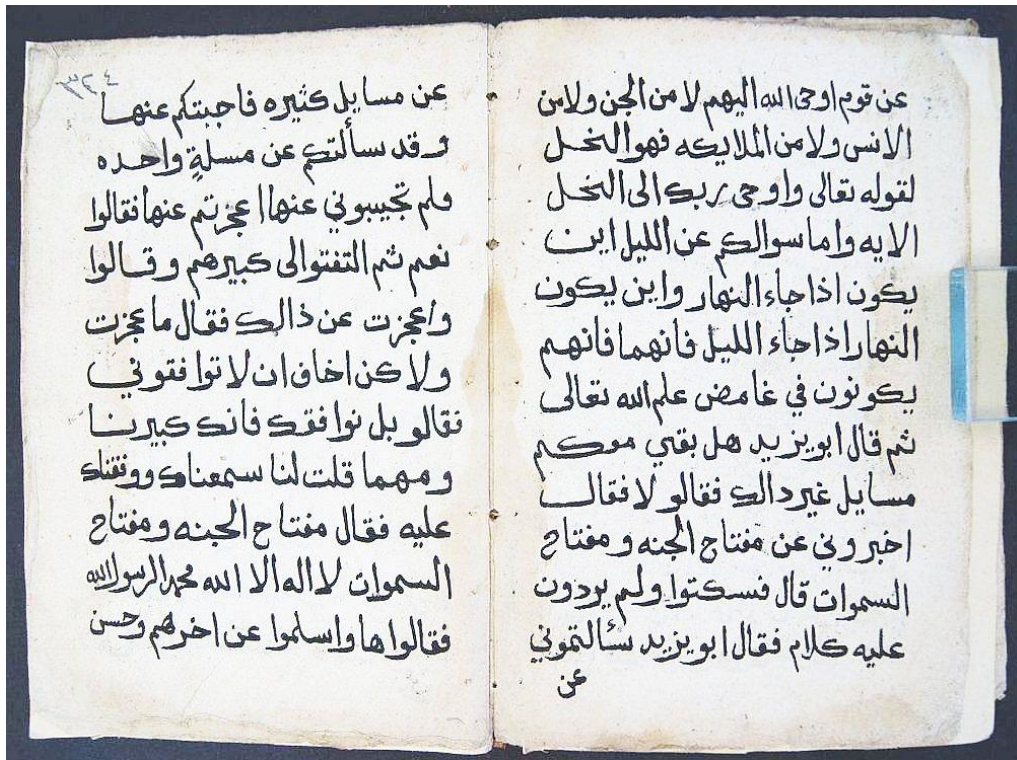
Ill. 8. *Masā'il fi-mā bayna al-Yahūd wa-Abū Yazīd al-Bisṭāmī*,
 Bibliothèque al-Aḥqāf, Tarim (Hadramaout, Yémen), n° 1853, f. 320v-321r.



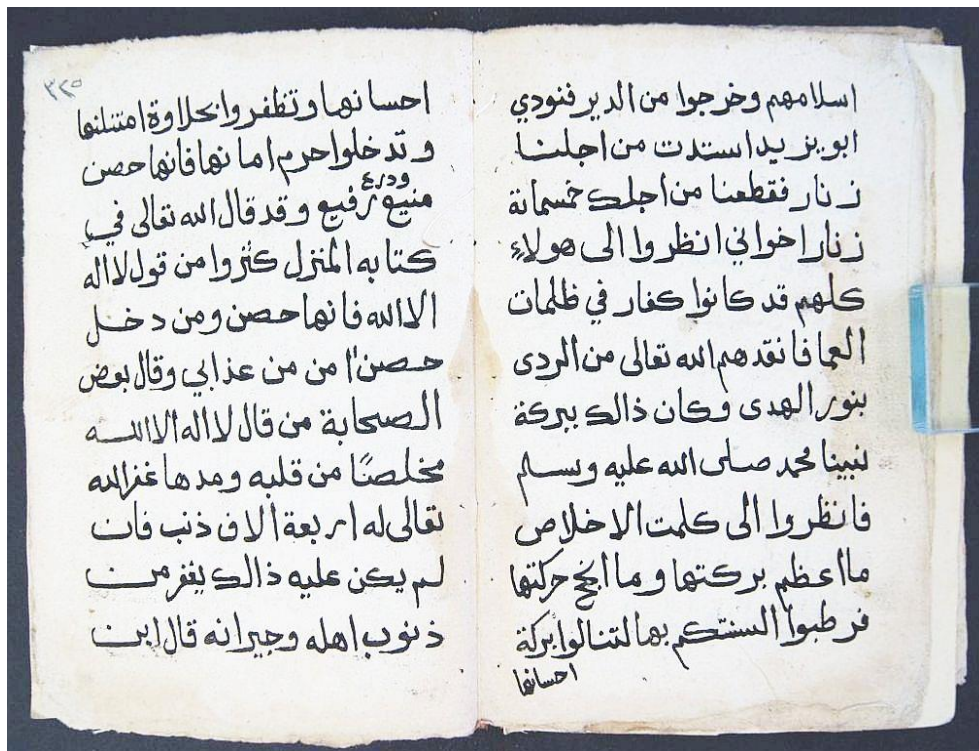
Ill. 9. *Masā'il fi-mā bayna al-Yahūd wa-Abū Yazīd al-Bisṭāmī*,
 Bibliothèque al-Aḥqāf, Tarīm (Hadramaout, Yémen), n° 1853, f. 321v-322r.



Ill. 10. *Masā'il fi-mā bayna al-Yahūd wa-Abū Yazīd al-Bisṭāmī*,
 Bibliothèque al-Aḥqāf, Tarīm (Hadramaout, Yémen), n° 1853, f. 322v-323r.



Ill. 11. *Masā'il fi-mā bayna al-Yahūd wa-Abū Yazīd al-Biṣṭāmī*,
 Bibliothèque al-Aḥqāf, Tarīm (Hadramaout, Yémen), n° 1853, f. 323v-324r.



Ill. 12. *Masā'il fi-mā bayna al-Yahūd wa-Abū Yazīd al-Biṣṭāmī*,
 Bibliothèque al-Aḥqāf, Tarīm (Hadramaout, Yémen), n° 1853, f. 324v-325r.

